Гуманитарный университет

Мультикультуральная современность: Урал-Россия-Мир

(в рамках проекта «Урал – перекресток культур и народов: проблема мультикультуральности»)

Материалы XII Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) Гуманитарного университета 2–3 апреля 2009 года

Том первый

Мультикультурализм: сущность феномена, игра различий, актуальные точки разрыва

Мультикультурализм в контексте регионального развития: исторический опыт и современность

Конфликты культур на межличностном и социальном уровне

Роль этнокультурного многообразия в развитии туризма и гостеприимства Урала

Екатеринбург
2009

УДК 3
ББК 60

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Гуманитарного университета

Редакционная коллегия
д-р филос. наук, проф. Л. А. Закс
д-р филос. наук, проф. Л. А. Мясникова
д-р юр. наук, проф. А. П. Семитко
д-р экон. наук, доцент С. А. Мицек
д-р психол. наук, проф. Е. Б. Перелыгина
д-р филос. наук, проф. Г. Е. Зборовский
канд. ист. наук, доцент К. И. Зубков
канд. филос. наук, доцент С. Д. Балмаева
канд. филос. наук, доцент С. Е. Корчемкин
канд. пед. наук Л. В. Росновская
канд. техн. наук, доцент А. В. Агеносов
канд. пед. наук И. С. Бусыгина

М 90 Мультикультуральная современность: Урал-Россия-Мир: Материалы XII Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) Гуманитарного ун-та, 2–3 апреля 2009 года: Доклады / Редкол.: Л. А. Закс и др.: В 2 т. – Екатеринбург: Гуманитарный ун-т, 2009. – Т. 1. – 776 с.

ISBN 5-7741-0109-2

В сборнике представлены философско-культурологические, регионоведческие, социально-психологические аспекты анализа сущности, форм проявления, противоречий, конфликтов, способов сосуществования современного мультикультурального мира; пределы и возможности принципа мультикультуральности как метода изучения и способа жизни. Особо выделяется тема этнокультурного разнообразия Урала как ресурса и резерва развития туризма и гостеприимства.

Рекомендуется специалистам в области социально-гуманитарных наук, студентам, аспирантам; представителям учреждений культуры, правительственных, общественных, религиозно-конфессиональных, правовых организаций. Всем, интересующимся проблемами межкультурного взаимодействия.

УДК 3
ББК 60

ISBN 5-7741-0109-2

© Сборник. Гуманитарный ун-т, 2009
© Оформление.
Гуманитарный ун-т, 2009

Содержание

Раздел первый
Мультикультурализм: сущность феномена, игра различий, актуальные точки разрыва 17

А. В. Рязанов
Мультикультурализм:
контекст возникновения и реальности применения 18
Е. В. Орел
Мультикультурализм,
постмодернизм и свобода культуры 23
Е. А. Степанова
Мультикультурализм
между либерализмом и коммунитаризмом 27
Н. С. Пригода
Мультикультурализм
как социально-философский феномен 31
С. М. Федюнина
Мультикультурализм как система
социокультурных ценностей
и принципов формирования духовной жизни общества 35
Е. А. Филимонова
Субъектно-объектное взаимодействие
в мультикультурном пространстве 40
Н. Р. Маликова
Этносоциальные проблемы
в контексте мультикультурализма 43
С. Е. Вершинин
Концепция «нишевого общества»
как развитие идеи мультикультурализма 48
А. М. Бекарев
Сети и диаспоры в локальных средах 50
Д. В. Суворов
Цивилизационные и социокультурные конфликты
в условиях мультикультурности 53
А. Ш. Руди
Мультикультурализм
как условие разрешения социальных конфликтов 61
Б. В. Орлов
Экзистенциальные основы феномена мультикультурия 65

Н. П. Коновалова
Культурное много- и разнообразие в свете идеи диалога 70
Т. А. Круглова
Границы применимости концепта «диалог культур» в теориях мультикультурализма 75
Л. М. Немченко
Границы мультикультурализма в повседневных практиках (Кулинарные коды, или Как я не съел собаку) 78
М. П. Шубина
Мультикультуральная повседневность и постмодернизм 81
О. И. Николина
Принцип взаимообусловленности мультикультурности и развития культуры 86
А. Г. Лигостаев
Альтернативные пути эволюции явления мультикультуральности 90
О. А. Сидоренко
Проблемы развития мультикультурализма в современном обществе 94
Д. В. Смолкина
Идея мультикультурализма как отражение современных трансформаций массовой культуры 98
В. А. Летова
Мультикультурная реальность: проблемы и перспективы развития 103
М. С. Ильченко
Мультикультурализм на границах дискурса: новое понятие или игра в слова? 107
Д. В. Лебедев, Г. В. Лебедева
Pro и contra мультикультурализма. Решение социальной топологии 112
В. Л. Афанасьевский
Мультикультурализм и процессы глобализации в современном мире 116
Е. А. Иванова
Культура в границах глобализации: критический анализ 121
И. В. Устинова
Социальная категоризация в свете глобализационных процессов: интенсификация конфликтности идентичностей 125
Н. А. Царева
Перспектива глобального культурного пространства в русском символизме и европейском постмодернизме 130

И. А. Недугова
Символы культуры 135
И. В. Янков
Механизм взаимодействия культур в пространстве ритуала: «Международное положение» как смеховой «Другой» советского и постсоветского общества 139
Л. Н. Решетникова
Кризис современной культуры как точка разрыва или многоточие для дальнейшего развития 141
М. В. Логинова
Изменение парадигмы современной культуры 145
В. В. Николин
О ресурсах мультикультурности в русской истории 148
А. Н. Веряскина
Отношение к иным культурам в русском менталитете 152
Л. А. Закс
Культурное многообразие и современная Россия 156
М. С. Инкижекова
Мультикультурализм в России: быть или не быть? 164
Ю. В. Захарова
Проявление элементов мультикультурализма в современном российском политическом пространстве 169
Ю. Р. Вишневский, В. Т. Шапко
Европа и Россия: проблема культурного взаимодействия 172
В. В. Агаджанов, Э. Ю. Калинин, М. Б. Люскин
Толерантность и ее границы 178
М. А. Дедюлина
Толерантность в обществе XXI века 183
М. Ю. Биктуганова
Мультикультурализм: сохранение уникальности отдельных культур в стремлении к взаимодействию между ними 189
И. Б. Фан
Мультикультурализм и проблема гражданства 192
А. О. Малыгина
Формирование индивидуальной идентичности в мультикультурном обществе 196
З. В. Сикевич
О соотношении «этничности» и «культуры» 199
Н. И. Мартишина
Национальный характер в мультикультурном мире 203
А. Б. Ринчинова
Общечеловеческий настрой метисированной духовности 207

А. В. Усачев
Многообразие понимания культуры
как предпосылка мультикультурализма 211
М. Н. Просекова
Трактовки культуры в американской социальной
антропологии и перспективы развития антропологии 214
Д. В. Пивоваров
Попытка синтеза основных определений культуры 218
И. М. Лисовец
Искусство как уникальное
воспроизводство мультикультурного опыта 226
Е. В. Рубцова
Опыт «Другого» в искусстве 230
А. О. Разинкина
Типология виртуальных поэтических сообществ 233
А. В. Бороненко
Мультикультурализм в творчестве Сэмюэла Беккета
(на материале романа «Мерфи») 237
Л. С. Чернов, Е. Ю. Погорельская
Парадокс одной обложки:
«замечательные» Хайдеггер и Целан 242
Б. В. Рейфман
Возвращение «автора» 249
Е. Б. Новикова
Репрезентация мультикультурализма в джазе 253
А. В. Севастеенко
Мультикультуральный мир (на основе кинокартины
Федора Бондарчука «Обитаемый остров») 257
Н. В. Мехонцева
Театр как средство социальной адаптации человека
в современном обществе 267
Л. Г. Ядрышникова
Феномен фольклора, или По ту сторону современности 271
В. Н. Кардапольцева, Н. С. Чхетиани
Междисциплинарное взаимодействие
как пространство конструирования личности 275
О. О. Зыбина
Мультикультурализм в процессе
нравственного воспитания студентов 280
Н. Ю. Мочалова
Инвариантная сущность
архетипических образов в культуре 284

К. М. Ольховиков, С. В. Ольховикова
Плюрализм культурных мифов 288
С. А. Кувычка
Мозаичный символизм – основная черта современной
религиозности в Украине и в России 293
А. А. Федоровских
Псевдоэзотерика как мультикультурный феномен 298
С. А. Семенюта
Трансформация идеи смерти
в мультикультуральном обществе 301
Е. С. Кочухова
Исследователь в городе: поиск мультикультуральности 304
Т. П. Старых
Концепт пола в контексте мультикультурализма:
некоторые аспекты 309
Е. Н. Коваленко
Полемика о культурной идентичности
в феминистской политической теории 312
А. К. Жапарова
Культуротворчество:
разделение функций по гендерному признаку 317
О. С. Селиванова
Гендерная толерантность и гендерное просвещение
в современной России 321
Д. В. Орлов
Ролевое движение
как феномен мультикультурализма 324
Л. К. Нефёдова
Онтология культурного возрастного диалога 328
М. В. Мужева
Лекарство против «культурного шока» 333
Е. Ф. Власова, Н. В. Дмитренко
Модели корпоративной культуры: выбор для России 338
Е. Н. Сюткина
Национально-культурные архетипические символы
в рекламе в мультикультурном пространстве 344
Г. Г. Гилев
Пропаганда мультикультурализма
и толерантности в социальной рекламе 347
И. В. Новикова
Феномен дворового футбола как предпосылка для
формирования общего коммуникационного пространства
в современном российском городе 352

Раздел второй
Мультикультурализм в контексте регионального развития: исторический опыт и современность 357

Е. Р. Ахметшина
Особенности формирования исторической памяти нового поколения россиян в условиях трансформации российского общества 358
О. Г. Бекшенев, Н. М. Севальнева
«Мультикультура» Урала и экологическое сознание 362
С. С. Беляков
К вопросу о «хорватах двух вер»: мусульманский вопрос в идеологии усташского движения . 367
М. С. Блинова
Глобальная миграция населения: к мультикультурализму или транснационализму? 372
В. Г. Бунина
Межкультурная специфика современной политики высшего образования во Франции 376
А. С. Ваторопин, С. А. Ваторопин
Внешнеполитический курс новой администрации США: прогнозы российских экспертов 381
П. М. Егоров
Специфика структуры власти в полиэтническом обществе 386
Т. С. Ермолаев
Миграционные вызовы и возможности регионального ответа 390
А. Б. Зайцев
Диалог культур через актуализацию исторической памяти человечества 395
Н. А. Захарова, И. В. Лескова
Культурная идентичность в ситуации кризиса ценностей 400
В. Н. Земцов
Русский в Андорре: конституция князя Бориса I (1934) 404
К. И. Зубков
Мультикультурализм как идея региона 410
И. А. Зубкова
Мультикультурализм как парадигма «нового» исторического образования в Великобритании 416
А. В. Зыкова
Профессиональная подготовка работников культуры на Южном Урале во второй половине XX века 422

С. Ф. Идрисова
Отношения элиты и массы в условиях глобализации: «новый мультикультурализм» переходных обществ 427
В. Г. Ильин, О. А. Голоснов, И. М. Комарницкий
Проблема межнациональных отношений в Ростовской области: опыт предварительного изучения 433
М. Кенигштейн
Межэтнические отношения и проблемы аккультурации русскоязычных иммигрантов в Израиле 438
Ю. В. Котомцева
Сущность, ценности и принципы консерватизма как политико-идеологической ориентации в условиях мультикультурного пространства 442
А. Ю. Кузьмина
Межкультурное взаимодействие в ценностно-смысловом поле избирателей Иркутской области 447
А. Н. Курюкин
Парадигмальный подход к исследованию политической власти в мультикультурных регионах РФ 451
И. Я. Мурзина
Региональная идентичность и региональное самосознание в контексте мультикультурализма 456
Р. Р. Назаров, В. Р. Алиева
Мультикультурализм: опыт Узбекистана 460
Л. Р. Низамова
Дискурс мультикультурализма в современной России: состояние и противоречия 464
М. М. Нургалиева
Формирование мультикультурного общества в Казахстане: сущность, условия, особенности 469
К. В. Павлов
Региональные особенности развития предпринимательства 473
И. В. Побережников
Этнокультурные взаимодействия в контексте русского освоения Урала XVI – начала XX века 477
О. В. Разумовская
Старообрядчество как уникальное явление мультикультурной реальности 482
Д. В. Руденкин
Оборотная сторона мультикультурализма и его альтернативы: какой путь оптимален для современной России? 485

Т. В. Рыбалова
Телесность в культуре ханты и манси 490
Л. А. Сабурова
Особенности этнокультурного взаимодействия в Удмуртии (по материалам социологического исследования) 495
Л. В. Савинов
Мультикультурализм этнополитического пространства Сибирского федерального округа 499
Л. И. Савинов
Мультикультуралистская детерминация социологии региона 504
Р. Б. Салморбекова
Мультикультурализм в системе местного самоуправления 509
Л. С. Слободяник
Еврорегионы как механизм интеграционного процесса (на примере Чешской Республики) 513
А. П. Самович
К вопросу о религиозной безопасности 519
И. В. Соснина
Мультикультурализм в политике интеграции мигрантов 523
Е. Л. Сысолятина
Парламентаризм как синтез реинтерпретированных мультикультуральных политических ценностей 527
В. С. Терехов
Межкультурная коммуникация в среде технических специалистов Урала в период сталинской модернизации 530
М. А. Фадеичева
Урал: постнеоколониальные черты и культурные особенности 536
Е. Ю. Чемякин
«Мультикультурная Великобритания»: от возникновения доктрины к ее кризису 541
Д.-Н. Д. Шадапов
Иркутская область: межэтнические отношения в поликультурном регионе 546
А. В. Шишигин
«Общество спектакля» и политический театр в современной России 551
М. М. Юсупов
Этнокультурный компонент общности «российский народ» 555
И. М. Ямалнеев
Региональные особенности формирования и установления политической повестки дня 558

Раздел третий
Конфликты культур на межличностном и социальном уровне 563

А. Б. Зайцев
Социальная среда и личность: конфликт или согласие 564
А. Е. Авдюкова
Социальная компетентность личности как условие конструктивного развития межкультурных конфликтов 569
Л. Н. Васильева
Личность и общество: культура, законы социальной эволюции и социальные механизмы 574
Е. В. Ускова
Культурная обусловленность психики: полигамность современного общества и мультикультурализм 578
М. М. Басимов, А. Б. Хромов
«Ориентация на взаимодействие» в рефлексивных представлениях особенностей культур 582
Е. В. Федорова
Этническая толерантность личности и индивидуальные способы переработки информации 590
И. Е. Романова
Психологические аспекты адаптации к новой культуре у эмигрантов и репатриантов (на примере психотерапевтических групп с русскоязычными переселенцами в Греции) 594
И. А. Оплетина
Модернизация образа жизни и размывание культурной и этнической идентичности 598
П. И. Куконков
Декомпозиция «чужого» и социальное согласие: мифы и реальность межэтнических отношений в российском городе 602
А. В. Марченко
Конфликты культур на социальном уровне как предпосылка возникновения исламского фундаментализма и терроризма 606
Е. А. Иванченко
Мусульманские организации Франции: защита от «чужого» общества или личностная потребность? 609
Л. И. Савинов, А. С. Палибина
Конфликт религиозных и семейных ценностей в современной России 614

Г. В. Талалаева
Культурологические конфликты
как механизм эволюции современной уральской семьи 619
Т. В. Павлова
Социокультурные аспекты материнских установок 624
Н. А. Доронькина
Изменение социокультурных стериотипов
в реализации родительских ролей 628
Е. П. Шихова
Семья в ожидании ребенка: социокультурные акценты 631
М. А. Абрамова
Влияние типа брака родителей
на выбор аккультурационной стратегии ребенка 636
К. С. Романова
Поиск молодежью культурной идентификации 641
Е. Г. Пономарева
Культурные различия в сексуальности
и порождаемые ими конфликты 646
О. Н. Попова
Воспитательное значение куклы
как средства социализации
и формирования межнациональной толерантности
(на примере куклы в национальном костюме) 651
И. П. Попова
Факторы социального самочувствия,
детерминирующие конфликтное поведение
субъектов образовательного процесса 656
К. А. Курзова
Взаимодействие в образовательном процессе как условие
эффективности образовательной деятельности 660
Л. И. Савинов, Е. В. Ледяева
Левши и правши: конфликт «правой» и «левой» культуры
на межличностном и социальном уровнях 664
А. В. Косов
Мифоонтология мифосознания 669
О. И. Коробейникова, В. Г. Ромек
Индивидуально-типологические особенности
структуры нерациональных убеждений 674
И. Н. Борисова, А. В. Ланских
Конфликтное коммуникативное поведение
носителей просторечной культуры 676
Н. В. Савина
Ценности бренда
как основа его коммуникационной системы 684

А. Г. Павлов
Принципы управления таможенными органами
и принцип публичного управления 689

Раздел четвертый
Роль этнокультурного многообразия
в развитии туризма и гостеприимства Урала 691

Л. А. Мясникова
Этнокультурное разнообразие Урала –
резерв и ресурс развития туризма региона 692
С. А. Рамзина
Гостиницы современного мегаполиса:
есть ли место этносервису? 697
В. В. Шилов, С. В. Матыс
Актуальные вопросы становления и развития туризма
в регионе: международный и отечественный опыт 703
Е. Ю. Погорельская, О. С. Степанова
Влияние Балканского конфликта
на развитие туризма в регионе 709
Е. А. Батюта
Выбор услуги как диалог в культуре 713
С. В. Заякин
Влияние этнокультурного разнообразия
на формирование туристского имиджа Урала 718
Н. М. Уразова
Создание условий для развития
паломнического туризма в регионе 721
В. Я. Нагевичене
Идея «первоистока» в экскурсиях по Уралу 726
О. Ю. Минина
Этнические мифы как ресурс развития туризма 729
Е. А. Калужникова, Ю. П. Кутукова
Ритуалы в активном туризме 733
Е. В. Белоусова
Магия пищи: поликультурное измерение 738
С. Ю. Каменский
Многообразие вглубь, или Прошлое как другая страна 741
О. Ю. Минина
Белорусы Урала – история и современность 744
Н. Е. Буйнова
Визуальность этнокультурного туризма
в Ханты-Манскийском автономном округе 748

А. В. Березина
К вопросу об этнографическом туризме
в Артинском районе Свердловской области 752
Н. Л. Девятова, Л. А. Мясникова
Роль советских парков культуры и отдыха
в укреплении идеи «Дружбы народов» 756
А. В. Вандышев, С. Ю. Каменский
Ресторанная культура Екатеринбурга
конца XIX – начала XX веков:
на пути к культурному диалогу 760
Я. Ю. Старовойтова, В. С. Жихарева
Национальная кухня как конкурентное преимущество
предприятий сферы гостеприимства 765
Е. А. Коляда
Национальные особенности праздников и их роль
в развитии туризма и гостеприимства 770

Раздел первый

Мультикультурализм: сущность феномена, игра различий, актуальные точки разрыва

А. В. Рязанов*

Мультикультурализм: контекст возникновения и реальности применения

Термин «мультикультурализм» возник и получил распространение в 70–80-х гг. XX века в значительной степени как результат глобализации в ряде эмигрантских обществ (прежде всего, в США и Канаде) и в некоторых государствах современного Запада, когда во многих из них появились крупные по численности общины выходцев их стран третьего мира. Смысл данного термина и контекст возникновения подразумеваемого под ним явления исторически конкретен. Следовательно, возможности его применения для описания, объяснения и исправления ситуаций, имеющих иной генезис, представляются проблематичными. Например, термин «мультикультурализм» практически не используется для описания реальности современной Швейцарии, Испании, Франции, Германии, Китая. Однако он активно применяется, если речь идет о Канаде, США, Австралии или Финляндии.

Причиной такого положения дел является специфическая для каждого из государств ситуация в сфере межэтнических отношений, вытекающая из численности общин, исторического контекста взаимоотношений, уровня культурного развития, конфессиональной принадлежности и др.

В современной гуманитарной науке термин «мультикультурализм» остается дискуссионным, так как он представляет собой «зонтик, который прикрывает множество различных идей и отсутствие консенсуса между политическими философами о значении термина» [4]. Сторонники концепции мультикультурализма подозревают либеральных мыслителей в склонности поступиться плюрализмом на практике. В свою очередь «либералы» упрекают своих визави в антиуниверсализме, антилиберализме, неоправданной поддержке политизации групповых идентичностей, что препятствует интеграции меньшинств, и даже в отрицании идеалов Просвещения [См.: 4]. Можно сказать, что претензии сторон друг к другу серьезны. Они обусловлены системой координат, на которую ориентированы конкретные исследователи. Это отражает сложность и неоднозначность анализируемой при помощи данного понятия реальности.

* ***Александр Владимирович Рязанов*** – канд. ист. наук, доцент кафедры социальных коммуникаций Поволжской академии государственной службы им. П. А. Столыпина (г. Саратов).

© А. В. Рязанов, 2009

Мультикультурализм за внешне прогрессивным фасадом может скрывать немалое количество недостатков и негативных последствий своего применения. Эти последствия касаются как принимающего сообщества, так и принимаемой этнической группы. Необходимость применения того или иного управленческого подхода в данном отношении продолжает быть предметом дискуссии повсюду, где подобные проблемы существуют. Результаты такого применения могут быть неоднозначны. Так, канадский «Акт о мультикультурализме» «дает юридическую силу и для того, что коллективизм в условиях Канады превращается в экстремистский национализм. В Канаде существуют противоречия между англоязычными, франкоязычными и коренными народами, которые решают все свои проблемы, исходя из коллективистских установок [1. С. 108]. Канадскому правительству приходится разводить этнический и территориальный аспекты администрирования в разные стороны, и если последний не удается последовательно проводить до конца, делается все, чтобы ослабить его этнические аспекты» [1. С. 102].

По мнению С. Хантингтона, мультикультуралистское движение в США особых успехов добилось «в 1980-х и в начале 1990-х годов, а затем столкнулось с серьезным противодействием в “культурных войнах”. Ныне, в начале двадцать первого столетия, еще не ясно, осуществилась ли эта революция в полной мере» [3. С. 268–269]. В качестве негативных последствий для принимающего сообщества при принятии и проведении идей мультикультурализма в жизнь обычно отмечаются изменения приоритетов в культурной политике и в образовании. «В конце двадцатого века произошло утверждение истории субнациональных и расовых меньшинств… Значимость национальной истории существенно умалилась. Однако, если вспомнить определение нации как воображаемого сообщества, наделенного коллективной памятью, можно сказать, что люди, теряющие коллективную память, превращаются в нечто менее грандиозное, нежели нация» [3. С. 277]. Такие изменения могут вести к вымыванию этнического начала нациеобразующего этноса. Таким образом, последовательное проведение в жизнь идей мультикультурализма объективно способствует ослаблению национальной составляющей принимающего сообщества.

Следует обратить внимание на то, что идеи мультикультурализма возникли и получили широкое распространение именно в изначально эмигрантских обществах США, Канады, Австралии. Реализация его идей даже на родной «почве» ведет к проблемным и

неоднозначным результатам. Попытка их реализации на неподготовленной для этого «почве», где условия формирования общества и государства были изначально иными, вряд ли может дать положительные результаты. Развивающимся обществам и обществам, находящимся в ситуации транзита, необходимо быть крайне осторожными при попытках реализации заимствованных проектов, технологий и инноваций, так как существует особый для каждого случая баланс традиционного и внедряемого, который необходимо соблюдать. Многое также зависит от особенностей информационной политики того государства, в котором происходят процессы перехода вектора общественного развития на «новые рельсы». Если старые ценности не поддерживаются, а активно пропагандируются новые, то коммуникативное пространство общества становится дискретным, нарушается преемственность при передаче опыта от старших поколений к новым поколениям. В тех случаях, когда государство полиэтнично, это усугубляет ситуацию и в смысле стабильности, и в смысле управляемости. Риски непрогнозируемого развития событий в этом случае резко возрастают.

Государственная политика по отношению к этническим группам и общностям должна ориентироваться не на абстрактные идеи мультикультурализма или какой-нибудь иной подобной теории. Она должна формулироваться и реализовываться, отталкиваясь от реального положения вещей и учитывая всю совокупность конкретных фактов (исторических, экономических, социально-политических и др.), необходимых для выработки взвешенной национальной политики.

Не следует также забывать, что к мультикультурализму в США после теракта 11 сентября 2001 года отношение у многих переменилось, и администрация Дж. Буша проводила более жесткую политику в этом отношении, нежели администрация его предшественника Б. Клинтона.

Неинтегрируемость крупных этнических и конфессиональных групп в принимающее сообщество содержит значительный взрывоопасный потенциал, который может быть активирован в самый неподходящий момент. События осени 2005 года во Франции являются наглядным тому свидетельством. Споры о кризисе либерализма и политкорректности во Франции не утихают до сих пор, но ситуация не разрешена и проблема осталась. Очевидно, что в этом случае правильнее вести речь о целом комплексе связанных между собой проблем, которые не имеют простого и быстрого решения. В данном случае Франция стала жертвой собственной политики: в колониях практиковалась система прямого управления и вытеснения местных культур французской, а в метрополии – курс на ассимиляцию и интеграцию мигрантов [См.: 2. С. 30].

В рамках межэтнического взаимодействия поведение каждого индивида будет в значительной степени зависимо от соотношения индивидуального и (или) группового интересов, с которыми он склонен считаться и руководствоваться в своих действиях. Это соотношение не является величиной постоянной, оно подвержено изменениям и зависит, в свою очередь, от многих факторов различного происхождения, так как живущие в одном государстве люди, принадлежащие к различным этносам и этническим группам, будут демонстрировать во многих случаях разный баланс (соотношение) индивидуальных и коллективных устремлений, который может определять и определяет успех или неуспех той или иной деятельности.

Представители разных этносов, ориентирующиеся на внутриэтнические связи, будут следовать различным адаптационным стратегиям, которые далеко не всегда будут учитывать действующее в полиэтничной стране законодательство. Эти стратегии могут реализовываться преимущественно в теневой сфере. В условиях слабости государства, отчуждения от него значительных слоев населения и низкого уровня легализма, распространенного в обществе, компактные замкнутые на себя этнические общины, бесспорно, будут более успешны, чем те группы, которые привыкли ориентироваться преимущественно на соблюдение законов. Конечно, не все этнодиаспорные группы имеют сильные внутриэтнические связи, но, тем не менее, все они по мере возможностей стараются использовать этот ресурс в целях оптимальной для их существования и воспроизводства адаптации в принимающем сообществе. Эти закономерности действуют в любом государстве, однако деятельность таких групп будет наиболее успешной в тех случаях, когда государство дезорганизовано, а органы власти с трудом понимают, в чем заключаются их функции, и плохо справляются даже с теми их них, которые все же идентифицируются.

В современных российских условиях представляется целесообразным не ориентироваться на термин «мультикультурализм», а использовать традиционную для российской реальности понятийную сетку. Рассматриваемый нами термин, представляя, по сути, концепт, влечет нежелательные коннотации, так как он сформировался в принципиально иной реальности и его использование в российском контексте может привести к негативным последствиям. Такой подход будет тем более справедлив, если учитывать геополитическое положение России, имеющиеся экономические и социальные проблемы и невозможность поддержания высоких стандартов (прежде всего материальных) прав меньшинств, предоставляемых им в развитых странах. Российское законодательство в сфере межэтнических отношений в своем настоящем виде

предоставляет меньшинствам достаточное количество прав, хотя следует признать, что их реализация небеспроблемна.

Литература

1. *Замогильный С. И., Замогильный Д. С. и др.* Законодательство Российской Федерации, Испании, Канады и Швейцарии в сфере национальной политики. – Саратов: ИЦ «Наука», 2008.

2. *Левин З. И.* Менталитет диаспоры (системный и социокультурный анализ). – М.: Изд-во Крафт+, 2001.

3. *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: ООО «Изд-во АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004.

4. *Loobuyck P.* Liberal multiculturalism: A defense of liberal multicultural measures without minority rights. [Режим доступа: http://etn.sagepub.com by on February 1, 2007].

Е. В. Орел*

Мультикультурализм, постмодернизм и свобода культуры

Мультикультурализм – не только научное понятие, фиксирующее рост культурного разнообразия в современном мире, или термин, используемый социологами, культурологами, философами для описания этого мира, но и общественное состояние, производимое глобальной экономикой, нуждающейся в таком количестве трудовых ресурсов и потребителей своей продукции, которое не способны обеспечить индустриально развитые страны. Мультикультурализм имеет несколько аспектов. Прежде всего, это аспект этнополитический, связанный с политикой государств, принимающих большие иммиграционные потоки. Во-вторых, это аспект культурно-исторический, выражающий специфику современных социокультурных процессов. Сюда следует добавить также аспект либерально-демократических свобод, расширение которых – один из путей решения проблем, возникающих в связи с увеличением культурного разнообразия.

Начнем с первого. Экономические и демографические процессы во многих странах мира, в том числе и в России, таковы, что рост культурного разнообразия «бросает вызов»[1] сегодня не только Америке. Как показывают социологические исследования, Россия, находящаяся в поиске собственной культурной идентичности, в отношении огромного потока мигрантов и собственного аборигенного населения склоняется к модели культурной интеграции, которая получила характерное название «плавильного котла», или этнической ассимиляции. Суть данной модели состоит в том, что приезжающие в страну иммигранты, пройдя через «плавильный котел», то есть испытав в полной мере на себе трудности социокультурной адаптации в инокультурной среде, вливаются в единую гражданскую нацию. Но эта модель, как показал опыт, чревата дискриминацией по этническому принципу, ведущей к росту

---

* ***Елена Владимировна Орел*** – канд. филос. наук, доцент кафедры культурологии УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

[1] «Культурное многообразие бросает вызов» – название одной из глав работы G.-M. Chen. W. Starosta «Foundations of Intercultural Communication».

© Е. В. Орел, 2009

межэтнических конфликтов и добровольной *геттоизации*, а значит, маргинализации и криминализации отдельных этнических групп.

Противоположная модель мультикультурной интеграции была выработана странами, в которых модель «плавильного котла» не сработала – в Канаде, Австралии и др. Мультикультурализм здесь стал определяться как политика компромисса между требованием единой идентичности и системой ценностей, необходимой для сохранения государственного единства и правом на отличие. Данная политика показала свою эффективность, а соответствующие идеи получили более широкое звучание. Сегодня можно даже говорить о появлении мультикультурного общества, которое представляет собой совокупность множеств, объединенных по разным признакам (гендер, сексуальная ориентация, этничность и т. п.) и расположенных на одном уровне. Роль государства в таком обществе сводится к установлению правил взаимодействия как между множествами, так и внутри них. Культурное многообразие и политика многокультурности, как верно отмечает В. Тишков, – «это не просто другие слова для замены привычных отечественных понятий-концептов «многонациональность» и «национальная политика»... К категории культурных различий, которые существуют среди человеческих коллективов... относятся и другие, с этничностью жестко не связанные»: в случае с российской реальностью к ней следует отнести различия в образе жизни людей пожилого возраста, представителей «креативного» класса, различия в характере социальной активности представителей молодежных субкультур и делинквентных групп, и т. п. Основанные на этих различиях сообщества также требуют признания и регулирования их отношений с другими сообществами, как и обеспечения их членам должного статуса в обществе и государстве. Мультикультурное общество – не просто диалог между этнолингвистическими и этноконфессиональными группами, личностью и обществом в целом, а общее коммуникационное пространство, которое по своей природе надэтнично.

Мультикультурное общество адекватно самой сути постмодернизма как состояния современной культуры. Суть постмодерна, по словам одного из его теоретиков, состоит в том, «что мы противостоим возрастающему многообразию самых различных форм жизни, концепций знания, способов ориентации, что мы обнаружили законность и неоспоримость этой плюральности и что мы безоговорочно все более признаем и оцениваем это многообразие»[2]. «Ризомное» пространство культуры постмодерна – это динамическое поле, где социальная жизнь протекает не в рамках определенных,

[2] *We1sch W.* Postmoderne – Pluralitat als ethischer und politischer Wert. Koln, 1988. S. 23.

организованных структур типа класс, нация, каста или раса, но представляет собой бесконечный процесс структурации, когда из «массы» (то есть образования со слабыми связями) формируются и распадаются более или менее устойчивые «сообщества» (то есть образования, имеющие внутреннюю организацию)**.** Сообщества сосуществуют в порождаемом их сосуществованием децентрализированном и неиерархизированном пространстве. При этом за каждым членом мультикультурного общества признается право по своему выбору быть частью одного или нескольких множеств одновременно.

Право выбора сообщества прямо вытекает из идеи «свободы культуры», развиваемой в докладе ООН «О человеческом развитии. 2004». Чувство принадлежности к группе, разделяющей общие ценности, имеет огромное значение, но не меньшее значение имеет и возможность отождествлять себя со многими разными группами или не отождествлять себя ни с одной, но создавать новую, альтернативную культурную общность. «Рождение в конкретной культурной среде не является реализацией свободы – скорее, наоборот. Актом культурной свободы оно становится только тогда, когда индивид осознанно решает продолжать вести образ жизни, свойственный данной культуре, и принимает такое решение при наличии других альтернатив», – утверждают авторы доклада[3]. Более того, «чтобы стать полноценными членами обществ, построенных на многообразии, и воспринять всемирные ценности терпимости и уважения к всеобщим правам человека, индивиды должны выйти из жестких рамок той или иной идентичности»[4]. Следует помнить, что там, где отсутствует соблюдение элементарных прав и свобод человека, признание «культурной отличительности» и приоритета групповых прав над индивидуальными может привести к обратному результату – провозглашению политики геноцида.

Итак, мультикультурализм – феномен, в котором пересеклись вопросы прав и свобод различных, прежде всего этнических, меньшинств, с вопросами индивидуальных свобод личности и стремлением государств сохранить свою целостность. Ни к одному из этих аспектов в отдельности мультикультурализм сводить нельзя. Мультикультурализм – это не политика в защиту меньшинств, способствующая «мозаичности» и затрудняющая формирование государственной идентичности. Это политика «нейтрализации» или «деполитизации» этнических различий, уменьшающая их потенциал как угрозы стабильности и внутреннему «порядку» общества путем

[3] Доклад о человеческом развитии 2004. Культурная свобода в современном мире. М., 2004. С. 21.

[4] Там же.

предоставления каждому индивиду права выбирать: принадлежать ли ему или не принадлежать к тому или иному сообществу, даже если в этом сообществе он родился. Более того, именно мультикультурализм высвечивает принцип универсализма, то есть более важно то, что нас объединяет, а не наши различия. Мультикультурализм также не является основанием для всеобъемлющей толерантности, терпимости ко всему без различий. Мультикультурализм дает право индивидам идентифицировать себя с той или иной культурой, но только в том случае, если эта идентификация не нарушает прав человека, прав других или законов страны. Кроме того, мультикультурализм – это политика расширения либеральных ценностей и первостепенной заботы о правах личности. Мультикультурализм не допускает никаких приоритетов. Он требует от большинства учитывать интересы меньшинства, но он и следит за тем, чтобы последние не разрушали целого. Равным образом, мультикультурализм предоставляет право образовывать сообщества по самым разным признакам, но он сохраняет за обществом и государством права следить за тем, чтобы по отношению к членам данного или иных сообществ не нарушались их права, в том числе и право выходить из сообщества или вообще не принадлежать никакому из них. Таким образом, мультикультурализм – это политика двойного компромисса: компромисса между групповыми и государственными интересами и компромисса между групповыми интересами и интересами личности.

Представим это в виде схемы:

Пересечение представленных в схеме областей и есть зоны компромиссов.

Е. А. Степанова*

Мультикультурализм между либерализмом и коммунитаризмом

В 1970–80-х гг. XX века западные теоретические дискуссии о сущности мультикультурализма проходили в рамках спора между сторонниками «либерализма» и «коммунитаризма». Как пишет канадский исследователь У. Кимлика, «либеральные индивидуалисты утверждают, что индивид морально первичен по отношению к сообществу: сообщество значимо лишь потому, что способствует благополучию составляющих его индивидов… Коммунитаристы спорят с этим пониманием “автономной индивидуальности”. Они рассматривают людей в качестве “укорененных” в конкретных социальных ролях и отношениях. Такие укорененные “Я”… наследуют некоторый образ жизни, определяющий для них их благо»[1].

Начало философской теории мультикультурализма было положено канадским философом-коммунитаристом Ч. Тейлором[2]. С его точки зрения, свойственный Западу акцент на личной ответственности за свою жизнь, который имел место в последние века, привел к идее самоосуществления человека: «Современная свобода и автономия центрируют нас на себе, и идеал аутентичности требует, чтобы мы обнаружили и артикулировали нашу собственную идентичность»[3].

Тейлор ввел социальное измерение в понятие аутентичности: личностная идентичность является частью общего представления о благе с учетом конкретной жизненной ситуации индивида. Он полагал, что люди, воспитанные в западноевропейской культуре, должны осознать, что сообщество первично относительно индивидов. Люди нуждаются в постоянном диалоге об общих принципах блага и моральных ценностях, а нахождение в сообществе подра-

---

* ***Елена Алексеевна Степанова*** – д-р филос. наук, главный научный сотрудник Ин-та философии и права УрО РАН (г. Екатеринбург).

[1] *Kymlicka W.* Multiculturalism // Contemporary Political Philosophy. Oxford University Press, 2002. P. 336.

[2] См.: *Taylor Ch.* Multiculturalism and the «Politics of Recognition». Princeton, 1992.

[3] *Taylor C.* The Ethics of Authenticity. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991. P. 81.

© Е. А. Степанова, 2009

зумевает необходимость социального признания, социальной защиты и политического участия[4]. Однако право на признание своей оригинальности, своеобразия и равнозначности имеют не только отдельные люди, но и группы. По мнению Ч. Тейлора, мультикультурализм является способом защиты сообществ от разрушительных воздействий либеральной индивидуальной автономии.

С точки зрения либералистов (Д. Ролс, Р. Дворкин, Б. Берри, У. Кимлика и др.), мультикультурализм не противоречит практике либерально-демократического государства, поскольку этнокультурные группы в таких странах, как США, Канада, Австралия, Новая Зеландия, а также в европейских государствах в целом стремятся к тому, чтобы быть полноправными участниками современных либеральных обществ и иметь равный доступ к образованию, технологии, массовым коммуникациям и т. д. Проблема заключается в том, как следует интерпретировать важность языка, национальности, религиозной и этнической идентичности, а также определять возможность их публичного признания и поддержки на основании фундаментальных либерально-демократических ценностей. Ответ на этот вопрос неочевиден, поскольку в этноконфессиональных группах могут сохраняться консервативные представления, касающиеся, в первую очередь, прав женщин, детей, норм сексуального поведения, представлений о браке и разводе и т. п., вступающие в противоречие с либеральными ценностями. Поэтому в западной политологии стал активно обсуждаться вопрос о «коллективных правах» и формах их легитимации.

В 1990-х гг. XX века проблема мультикультурализма перешла из теоретической плоскости в практическую. Как полагает У. Кимлика, наиболее очевидная причина этого заключается в том, что «крах коммунизма поднял волну этнического национализма в Восточной Европе… Оптимистические представления о том, что либеральная демократия сама собой восстанет из пепла коммунизма, были разрушены этничностью и национализмом. Но были и другие факторы в давно установленных демократиях, которые также указывали на важность этничности… Все эти факторы, достигшие пика в начале 1990-х гг., сделали ясным то, что западные демократии не преодолели трений, вызываемых этнокультурным многообразием»[5].

Теория и политика мультикультурализма сегодня является предметом острых дискуссий. Обсуждается вопрос о степени справедливости прав меньшинств по отношению к большинству, и наоборот. Однако дело не сводится к проблеме абстрактной справедливости. Многие критики утверждают, что политика мультикультурализма ошибочна не потому, что она несправедлива сама по себе. Она подрывает политическое единство и стабильность в долгосрочном плане, поскольку предусматривает «политизацию этничности», что со временем может породить усиление конкуренции, недоверия и антагонизма между людьми. В этой связи У. Кимлика полагает, что мультикультурализм принимает различные формы потому, что «модернизация – это вызов не только основному обществу, но и меньшинствам. К мультикультурализму могут обращаться меньшинства для атаки на конформизм и консерватизм большого общества и давления на него с тем, чтобы оно приняло новые реальности открытости и плюрализма. Но некоторые члены меньшинств сами боятся этой новой открытости и обращаются к мультикультурализму именно для того, чтобы обосновать подавление свободы и приносимых ею изменений. В результате мультикультурализм иногда используют либералы против узкой и конформистской концепции национальной культуры, а иногда консерваторы для обоснования узкого и конформистского понимания культуры меньшинств»[6].

«Средний путь» в понимании мультикультурализма развивает американская исследовательница С. Бенхабиб. С ее точки зрения, главной задачей культур как совокупности элементов человеческой деятельности по осмыслению, репрезентации, организации и интерпретации действительности является формирование той системы ориентиров, которая позволила бы человеку определить свое место в мире и идентифицировать себя с той или иной социальной общностью[7]. Культуры имеют моральные, этические и оценочные составляющие и неконфликтны по своей природе: «По мере накопления наших знаний о других культурах и о нас самих растет и наше ощущение относительности»[8]. В то же время выработка и усвоение культурных парадигм требуют самоидентификации. Поскольку культуры формируются через противопоставления, они всегда являются знаком социальной дифференциации. Следовательно, несмотря на то что «культуры формируются в комплексном диалоге и взаимодействии с другими культурами; что разделительные линии между ними подвижны, проницаемы и могут быть оспорены»[9], взаимное позиционирование культур происходит в результате их противостояния друг другу.

---

[4] См.: *Taylor C.* The Ethics of Authenticity. P. 107, 118–120.
[5] *Kymlicka W.* Multiculturalism. P. 335–336.
[6] *Kymlicka W.* Multiculturalism. P. 379.
[7] См.: *Бенхабиб С.* Притязания культур. М.: Логос, 2003. С. 36.
[8] Там же. С. 40.
[9] Там же. С. 220.

По мнению С. Бенхабиб, достижение культурами определенной зрелости может с равной вероятностью служить как налаживанию диалога и взаимодействия между ними, так и возникновению предпосылок конфликта между людьми, являющимися их приверженцами. Поэтому институционализация культурных групп является одним из наиболее опасных социальных процессов нашего времени. Обретая политическое выражение и институциональную форму, культуры ищут опору не в личностной идентификации человека, а в его изначальной принадлежности к той или иной группе. Кроме того, те, кто добивается политического признания культуры, неизбежно стремятся подчеркнуть свою исключительность и инкорпорируют людей в ряды своих сторонников на основе какого-то одного признака – религиозной принадлежности, этнического происхождения и т. п., тем самым противопоставляя себя другим.

Тем не менее, С. Бенхабиб подчеркивает, что появление новых вызовов требует не отказа от прежней либеральной парадигмы, а ее переосмысления, поскольку ее возможности еще далеко не исчерпаны. Мультикультурализм не должен рассматриваться в качестве панацеи, способной разрешить все социальные проблемы, существующие ныне в западных обществах. Желательной и целесообразной является свободная конкуренция различных культурных традиций, свободное общение придерживающихся их людей, расширение возможностей для знакомства с элементами любой культуры и добровольного их усвоения. В обществе, где торжествуют демократические принципы, а нормы закона в одинаковой мере применимы ко всем и каждому, нет необходимости в специальном разъяснении содержания культур и их насильственном встраивании в ткань социального организма. Спор о превосходстве и достоинствах той или иной культурной традиции должен решаться только в межличностном общении приверженцев этих традиций, в диалоге именно индивидов, а не «уполномоченных представителей» институционализированных сообществ. По мнению С. Бенхабиб, оптимальной средой для этого межкультурного диалога являются либеральные демократии западного образца, так как именно в этих обществах культуры обретают презумпцию равенства и получают возможность развиваться в условиях взаимной конкуренции.

Н. С. Пригода*

Мультикультурализм как социально-философский феномен

Проблемы мультикультурного существования и культурного диалога являются чрезвычайно актуальными для современной философии общества. Активно обсуждаемая тема «свое» и «чужое» в соотнесении с темой культурного диалога приобретает в начале XXI столетия особую социально-культурную значимость.

Современное мультикультурное общество представляет собой конгломерат различных групп, вынужденных существовать совместно. В связи с этим задачи, стоящие перед современным обществом, требуют глубокого философского осмысления.

Приступая к рассмотрению мультикультурализма в ракурсе социально-философской проблематики, необходимо отметить, что этот аспект, несмотря на активность его обсуждения в академических кругах и появление в последнее время множества публикаций на эту тему, остается четко не артикулируемым и в целом туманным. По меткому замечанию американского исследователя Р. Бернстайна, мультикультурализм «определенно понятие неопределенное»[1].

По мнению российского исследователя Э. Паина, «мультикультурализм – это совсем “свежая” концепция, которая вошла в научный оборот лишь в конце 1980-х годов и уже в силу своей молодости пока не имеет серьезной теоретической основы». Рассматривая существующие теории, автор делает вывод, что мультикультурализм сегодня – модная идеологема. В нее пытаются вместить весьма разнообразные смыслы. Ею обосновывают изменения в различных сферах общественной и культурной жизни.

Рассматривая проблему мультикультурализма, обычно выделяют два аспекта: философский и политический. В философском аспекте мультикультурализм представляет собой достаточно широкое понятие и означает «переосмысление “монокультурализма”

---

* ***Нина Сергеевна Пригода*** – аспирант кафедры дизайна, рекламы и технологии полиграфического производства, ведущий библиограф научной библиотеки Омского государственного технического ун-та (г. Омск).

[1] См.: *Bernstein R.* Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for the America’s Future. N.Y., 1994.

© Н. С. Пригода, 2009

западной интеллектуальной традиции»[2]. В данном контексте мультикультурализм – теоретическая установка, утверждающая равноценность различных культур, принципиально отказывающаяся от построения иерархии между ними, а также размывающая грань между «высокой» и «низкой» культурами. Такая установка получила теоретическое обоснование благодаря трудам философов и мыслителей, относимых к «постмодернистскому» и «постструктуралистскому» направлениям мысли (Фуко, Лиотар, Делез, Деррида и др.)[3].

Анализируя мультикультурализм, необходимо рассматривать его, прежде всего, с позиции диалога культур, поскольку очевидно, что в понятии «мультикультурализм» основой является «культура». Мультикультурализм, или культурный плюрализм, подразумевает сосуществование многих культур в одном месте, без преобладания какой-либо одной культуры в регионе. Создавая широчайший спектр человеческих различий, приемлемых для большого числа людей, мультикультурализм стремится к преодолению расизма, различия полов и других форм дискриминации. Мультикультурализм – практика признания и уважения различных культур, религий, рас, этничностей, мнений внутри окружающей среды. Поэтому в контексте практики мультикультурализма возникает необходимость межкультурной коммуникации, или, в философском смысле, диалога культур.

При рассмотрении проблемы мультикультурализма в философском аспекте особый интерес для нас представляет позиция российского философа С. Г. Чукина, который считает, что «мультикультурализм – это практика и политика бесконфликтного сосуществования в одном жизненном пространстве множества разнородный культурных групп. Для мультикультурализма характерно стремление снять напряжение между локальным и универсальным, между желанием локальных культур сохранить свою идентичность и необходимостью обеспечения целостного большого общества»[4]. Следовательно, на сегодняшний день мультикультурализм представляет собой наиболее цивилизованный ответ на вызовы радикального плюрализма. Цивилизованность общества в данном случае можно определить по тому, насколько комфортно и безопасно чувствуют себя индивиды и группы, не принадлежащие к большинству.

---

[2] *Галинская И. Л.* Мультикультурализм и межкультурная коммуникация // Культурология: дайджест. 2005. № 4. С. 7.

[3] См.: *Малахов В. С.* Мультикультурализм // Культурология: Энциклопедия. М.: РОСПЭН, 2007. Т. 2. С. 1382.

[4] *Чукин С. Г.* Хабермас versus Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования. Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий . СПб., 2002. Вып. 11. С. 76–77.

В XX веке с увеличением разнообразия философских воззрений продолжает развиваться идея многообразия культур, получают широкое распространение концепции культурного шока, где фиксируется потеря ориентации человека в чужой культуре, становится все более популярной точка зрения С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, о возникновении линий будущих конфликтов там, где проходят цивилизационные разломы[5].

По мнению многих исследователей, возрастающая роль культурных различий лежит в основе современных и будущих международных конфликтов. «В новом мире, – утверждает С. Хантингтон, – самые обширные, серьезные и опасные конфликты будут вспыхивать не между социальными классами, не между богатыми и бедными, не между какими-либо иными экономическими группами, а между народами, принадлежащими к разным культурам»[6].

Продолжая свои рассуждения, отметим очевидный факт, что человечеству приходится постоянно вести диалог, в силу необходимости взаимодействия, сотрудничества и содружества различных национальных культур посредством конструктивного диалога, который ведется на основе признания и уважения их самобытности. Именно это необходимо иметь в виду, когда мы говорим об интегративных процессах в области культуры.

Рассматривая существующие теории философского рассмотрения проблемы мультикультурализма, нельзя не отметить философский взгляд Ю. Хабермаса, одного из выдающихся представителей современной философской мысли, много лет занимавшегося различными проблемами мультикультурализма, включая проблему Другого и проблему противостояния национального и глобального в современном обществе. Он считает, что в современном государстве объединяющую функцию должна выполнять коммуникация.

Проанализировав некоторые существующие трактовки, можно утверждать, что само понятие мультикультурализма по сей день вмещает в себя обилие точек зрения, позиций и методов реализации на практике. Все же, несмотря на многообразие точек зрения на данный феномен, можно выделить два основных русла, в рамках которых умещается большая часть определений проблемы мультикультурализма:

1) мультикультурализм как социокультурное явление, где мультикультурализм понимается как осознание полиэтничности и поликультурности в рамках того или иного сообщества;

---

[5] См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велемеевой, Ю. Новиковой. М.: АСТ, 2003.

[6] Там же. С. 19.

2) мультикультурализм как синоним понятия культурного плюрализма.

В этом случае в понятие «мультикультурализм» вкладывается смысл существования многообразных этнокультурных составляющих в противовес единой культуре.

Исследователи, отмечая множество неоспоримых достоинств мультикультурализма – признание и защиту прав национальных меньшинств, отказ от различного рода предрассудков, расизма и др., – видят в нем немало недостатков, а иногда и угроз для современного общества, вплоть до «создания «угрозы» национальной гармонии и единству». Так как национальные меньшинства зачастую испытывают «страх перед смешением»[7], в своем стремлении к сохранению своих этнических особенностей они могут доходить до крайностей. Основываясь на этом, можно предположить, что ныне господствующая идеология претерпит еще немало изменений; остается не совсем ясным, каков будет конечный результат. Но совершенно очевидным остается мнение, согласно которому современный этап в развитии культурных взаимоотношений является наиболее благоприятным для сохранения и возрождения культурных традиций национальных меньшинств.

Необходимо отметить, что акцент на понятии «мультикультурализм» был сделан еще и потому, что в последнее время много внимания уделяется проблеме толерантности, тесно связанной с концепцией мультикультурализма. Опираясь на все вышеизложенное, можно прийти к выводу, что успешность практики и политики мультикультурализма базируется на толерантности, как необходимом компоненте в ситуации культурного разнообразия. А толерантность, в свою очередь, поможет обществу заглянуть внутрь себя и обнаружить там удивительное многообразие культур и традиций.

Завершая наши рассуждения, отметим, что мультикультурализм – это один из аспектов толерантности, заключающийся в требовании смешения культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле массовой культуры. Будущее глобального общества невозможно без сосуществования различных культур, и, следовательно, толерантность и мультикультурализм, по-видимому, являются основными принципами нового общества, развивающегося в процессе глобализации.

[7] См.: *Ушанова И. А.* Глобализация и мультикультурализм: пути развития // Вестн. Новгород. гос. ун-та. 2004. № 27. С. 14.

С. М. Федюнина*

Мультикультурализм как система социокультурных ценностей и принципов формирования духовной жизни общества

Актуальность социологического анализа мультикультурализма обусловлена усилением роли межкультурных взаимодействий в процессах глобальной интеграции при одновременном возрастании роли факторов, дифференцирующих и разобщающих население в ходе политических и социально-экономических трансформаций. Как известно, термин «мультикультурализм» как социологический концепт был введен для обозначения политики культурного плюрализма в противовес культурной универсализации и ассимиляции. В настоящее время политика стран, принявших доктрину мультикультурализма (США, Великобритания, Франция, Канада, Австралия, Новая Зеландия и др.), ассоциируется с официальным признанием параллельного существования различных этнических групп внутри государства и созданием государством для этого благоприятных материальных и правовых условий. Как политическая идеология мультикультурализм выступает компромиссом между государством, миноритарными и мажоритарными группами, а также дополнением, а не заменой либеральных ценностей.

Формирование мультикультурного типа отношений было взято за ориентир развития и в России в 1996 г., когда в РФ была принята новая концепция государственной национальной политики, представляющая собой систему современных взглядов, принципов и приоритетов в деятельности органов власти в сфере национальных отношений. В 2001–2005 гг. успешно действовала Федеральная целевая программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе». Однако в ситуации активно осуществляемых преобразований социальной сферы ключевые аспекты новой национальной политики стали предметом острых научных, политических и идеологических дискуссий, усугубляемых политическими спекуляциями на тему демографии,

* ***Светлана Михайловна Федюнина*** – д-р социол. наук, профессор, завкафедрой русского языка, прикладной лингвистики и методики обучения Саратовского государственного технического ун-та, руководитель Лингвистического учебно-научного центра (г. Саратов).

© С. М. Федюнина, 2009

миграции, экономических и территориально-политических конфликтов.

На фоне процессов автономизации территорий и фрагментации национальных государств возрастает роль мультикультурализма как интегрирующей политики и практики, способной препятствовать процессам разобщения и форсировать развитие в странах с переходной экономикой. При этом отечественный опыт показывает, что зарубежные модели мультикультурализма не могут быть в чистом виде перенесены на российскую почву и требуют теоретического переосмысления и адаптации к системе отношений между обществом и государством в нашей стране. Зарубежные теории и практика мультикультурализма отличаются рядом противоречий, обусловленных политическими разногласиями и комплексным характером социальной реальности, который трудно учитывать при планировании правовых условий социальной интеграции. Зачастую мультикультурализм идет вразрез с идеологией государства-нации, выступая постнациональной стратегией.

Известны «жесткая» и «мягкая», а также «доминантная» и «эгалитарная» модели мультикультурализма[1]. Если в «мягком» варианте мультикультурализма степень ассимиляции определяется желанием и способностью каждого отдельного индивида интегрироваться и никаких специальных условий культурного сближения не создается, то «жесткий» подход предполагает активные меры для обеспечения инокультурным людям не только полноценного участия в жизни общества, но и максимальных возможностей для сохранения идентичности и традиций. Доминантные модели мультикультурализма предполагают подавляющую роль культуры большинства, или метакультуры, на основе исторической разницы в статусах принимающих и прибывающих групп. Уязвимость этой модели, на наш взгляд, состоит в риске пренебрежения правами человека и культурном расизме. Эгалитарные модели основаны на либеральной концепции прав человека и нацелены на устранение барьеров социального, экономического, политического участия всех членов в жизни общества и государства. Контраргументы в отношении этой модели связаны: с опасением изменений этнокультурной структуры населения принимающего общества; с неподконтрольностью ряда сообществ из-за распространения разнообразных стилей жизни, традиций, систем ценностей; с риском обесценивания достижений либерального общества и дезинтеграции. На другом полюсе – разочарование в самой идее мультикультурализма, признание ее абсурдной и не учитывающей несовместимость стиля жизни и традиций разных культур (Ф. Аткинсон, Д. Сакс, П. Сил)[2]. Обретение независимости новыми государствами зачастую совпадает с ростом социальной нестабильности и экономического спада, вызывая к жизни межэтнические конфликты, вооруженные столкновения и междоусобицу. Противостоять этому возможно, только объединяя ресурсы институтов власти и гражданского общества.

[1] См.: *Kymlicka W.* Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship. Oxford, 2001; *Кукатас Ч.* Теоретические основы мультикультурализма // Публикации института Катона. [Режим доступа: http://www.cato.ru/pubs.php?idcat=343&parent_id=2]; *Малахов В.* Культурный плюрализм versus мультикультурализм // Скромное обаяние расизма. М.: Модест Колеров и «Дом интеллектуальной книги», 2001. С. 159–166.

Формирование нового социологического подхода к развитию конструктивных межкультурных отношений особенно важно в современной России. В трансформирующемся российском обществе процесс обретения мультикультурализмом характера государственной политики, духовной жизни и повседневной практики тем сложнее, чем больше рассогласование между институциальными и социокультурными компонентами. Процессы выбора и формирования адекватных стратегий межкультурных взаимодействий можно оптимизировать в том случае, если будет достигнуто соответствие между задаваемыми структурно-организационными преобразованиями в сфере политики и реалиями повседневного социального поведения, ценностными ориентациями этнических групп и индивидов, профессионалов, призванных отстаивать принципы толерантности, нон-дискриминации и защищать права граждан на культурное разнообразие. Если практические действия по достижению межкультурного согласия осуществлять без адаптированной к отечественным условиям модели мультикультурализма и профессионально организованных мультикультурных образовательных программ, их результаты будут приобретать внутренне противоречивый, запаздывающий и малоэффективный характер.

Мультикультурализм как политика и практика формируется на самых разных уровнях: в индивидуальном опыте, повседневной жизни, культуре, СМИ, учреждениях и организациях, законодательстве и государственной политике. В широком смысле мультикультурализм может быть определен как система социальных, культурных и правовых ценностей, принципов нон-дискриминационной политики и практики толерантного взаимодействия групп и индивидов, формирования духовной жизни общества.

[2] См.: *Sacks D. O., Thiel P. A.* The Diversity Myth «Multiculturalism» and the Politics of Intolerance at Stanford. Oakland, 1995; *Atkinson Ph.* A Study of Our Decline. 2000. [Режим доступа: http://www.users.bigpond.com/smartboard/mltcult.htm].

Уязвимость политики мультикультурализма тем больше, чем выше уровень неравенства в доступе к социально значимым ценностям и ресурсам и чем ниже уровень правовой культуры. Базовыми принципами мультикультурной интеграции могут быть: постепенность; создание экономических и социальных условий поддержки; трансформация институтов принимающей культуры; действенность законодательных актов против расизма, ксенофобии и терроризма; равный доступ к образовательным услугам и обеспечение нон-дискриминационных практик; формирование эффективного коммуникативного пространства; свобода выбора стиля жизни, языка обучения и общения, принадлежности к конфессии при безусловном соблюдении законодательства государства проживания; систематический мониторинг результативности программ межкультурного взаимопонимания и преодоления неравенства.

Однако на постсоветском пространстве большей степенью легитимности обладает идея многонациональности, воспринимающая нации в их этническом смысле, тогда как многокультурность отрицается как угроза сложившемуся социальному порядку. Содержание стереотипов и характер отношений между людьми зависят от того, как население способно адаптироваться к трудностям. Если такая адаптация происходит преимущественно в негативных формах, то важнейшим стабилизатором группового поведения становятся поиск и конструирование образа врага, борьба с которым компенсирует чувство страха и незащищенности. Там, где институциальный контроль и инфраструктура социальной поддержки сильнее, эти настроения приглушены и могут не быть мобилизованы.

Институты культуры и образования, гражданское общество имеют особую власть «делать мнение», влиять на институциальный уровень отношений, формировать новое понимание социальных проблем в обществе, в том числе способствовать широкому распространению ценностей толерантности, веротерпимости и мультикультурализма. Эффективное решение указанной задачи требует признания обучения межкультурной толерантности приоритетным направлением образовательной политики государства на федеральном и региональном уровнях в целях усиления профилактики ксенофобии и борьбы с экстремизмом.

Исследования по проблемам мультикультурализма, осуществляемые нами с 1996 года[3], позволяют утверждать, что отечественная социология имеет достаточный теоретический и практи-

[3] См.: *Федюнина С. М.* Мультикультурализм: политика репрезентаций и практика повседневной жизни. Саратов: СГТУ, 2005; *Она же.* Социокультурные различия и взаимодействия: концептуальные основания мультикультурализма в современном обществе. Саратов: СГТУ, 2006.

ческий массив для развития нового направления в социологическом и междисциплинарном знании – теории мультикультурализма как социальной политики и повседневной культурной ценности. Данная теория может способствовать преодолению одностороннего анализа социальной политики и недооценки роли ее потенциала в трансформирующемся обществе, позволит осуществить комплексный анализ социальной реальности и проблем достижения социальной стабильности.

Е. А. Филимонова*

Субъектно-объектное взаимодействие в мультикультурном пространстве

Мультикультурализм как явление усиления культурной непохожести стало данностью современного человека. Термин «мультикультурализм» многозначен: он может быть использован для описания одной из сторон современной социологической реальности – культурной множественности; для обозначения совокупности политических практик, направленных на управление культурным многообразием, в частности на развитие и сохранение культурных различий в отдельно взятой стране; может также представлять определенную философскую концепцию мира [См.: 5].

В современной культурологии и философии к феномену мультикультурализма сложилось двоякое отношение. Сторонники мультикультурализма видят в нем способ раскрытия всех возможностей культуры с упором на признание равноправия всех культур, в частности культуры меньшинств. Критика мультикультурализма вызвана опасностью раскола единого культурного пространства на мозаичные фрагменты, снижения образа другой культуры, сопровождающегося нивелировкой ценностей другой или своей культуры [См.: 4. С. 14–16].

В данной статье феномен мультикультурализма будет рассмотрен как аспект субъектно-объектного взаимодействия локальных культур.

Локальные культуры, то есть культуры, ограниченные в пространстве и во времени, вступают в определенные взаимодействия, в ходе которых происходит процесс самоидентификации (осознания) культуры, культура выступает в качестве субъекта и объекта познания для самой себя.

Межкультурное взаимодействие проходит четыре этапа [См.: 1]. На первом этапе взаимодействия культур осуществляется выработка общего кода коммуникации, который сопряжен с осознанием своей и чужой культуры в лице определенного складывающегося на этой стадии «посредника» – носителя билингвизма и, как следствие, бикультуризма. Далее через посредника знание о

* ***Екатерина Алексеевна Филимонова*** – преподаватель Омского государственного педагогического ун-та (г. Омск).

© Е. А. Филимонова, 2009

другой культуре становится массовым, начинается процесс актуализации содержания культуры, который является составной частью механизма адаптации инокультурного содержания. На третьем этапе формируется образ «иного» (иной культуры) в каждой из взаимодействующих сторон, который сопровождается актуализацией собственного содержания в культуре-субъекте: «любое осознание подобного рода становится отличением “своего” от “иного”, осуществленным внутри той культуры, к которой принадлежит субъект осознавания» [1]. При этом необходимо отметить наличие процесса вульгаризации иной культуры, поскольку создается своеобразный «фольклорный» образ другой культуры, что способствует не столько диалогу культур, сколько их конфликту [См.: 4. С. 14]. В ходе взаимодействия культур происходит осознание культурой самой себя и утверждение себя в глазах другой культуры и в собственных глазах – самоутверждение, звучащее, с точки зрения М. Бахтина, как непрерывная скрытая полемика или скрытый *диалог* на тему о себе самом с другим, чужим [2. С. 71]. «В области культуры вненаходимость – самый могучий рычаг понимания. Чужая культура только в глазах *другой* культуры раскрывает себя полнее и глубже… Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы *диалог,* который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур» [3. С. 334–335].

Завершающий этап межкультурного взаимодействия – это этап усвоения или отторжения тех или иных элементов культуры-субъекта. Происходит процесс взаимного изменения культур: трансформация культуры-объекта или заимствование определенных элементов культурой-объектом, в таком случае она сама становится субъектом взаимодействия. В контексте предложенного мультикультурализмом понимания равнозначности культур предполагается определенный синтез культур, некое взаимное достраивание [См.: 1], но если обратиться к концепции диалога М. Бахтина и В. Библера, следует признать, что равнозначность участников диалога оказывается невозможной в любом случае. Особенно когда речь идет о современной мультикультуральной реальности, в которой, в частности, постулируется взаимодействие доминирующей и побочной культур. Разговор на равных остается недостижимым идеалом. Возникает вопрос: как в таком случае вообще возможна подлинная мультикультуральная современность?

Мультикультурализм в данном случае есть явление самосознания культур. Именно в ходе взаимодействия с Другим конструируется образ Себя. «Образ “иного” в культуре создается по правилам и в соответствии со структурным построением культуры

понимающей, и его создание в принципе не может быть результатом прямого взаимодействия, поскольку является продуктом саморефлексии культуры» [1]. Культура, являющаяся своеобразным фрагментом современной мультикультуральной реальности, становится субъектом и объектом взаимодействия сама для себя, что позволяет сконструировать модель мультикультурального взаимодействия культур как сосуществующих субъектов-объектов, осуществляющих рефлексию путем вступления во взаимодействие друг с другом.

Литература

1. *Аблажей А. М.* Межкультурные взаимодействия: методологический анализ в контексте проблемы этнической самоидентификации. – [Режим доступа: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/9_01/15_Ablaj.htm. – 21.01.09].
2. *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. – Киев, 1994.
3. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
4. *Дерябина С. Р.* Россия и опыт мультикультурализма: за и против // Этнопанорама. – 2005. – № 1–2. – С. 14–18.
5. *Ле Коадик Р.* Мультикультурализм // Диалоги об идентичности и мультикультурализме / Под ред. Е. Филипповой, Р. Ле Коадика. – М., 2005. – [Режим доступа: http://eawarn.ru/pub/Pubs/Dialogue Multiculturalism/02_Multiculturalizm.htm. – 20.01.09].

Н. Р. Маликова*

Этносоциальные проблемы в контексте мультикультурализма

Интенсификация межкультурных контактов в эпоху глобализации, обуславливая актуальность анализа этносоциальных проблем межкультурных различий, вновь привлекает особое внимание социальных философов, социологов, этнологов, культурологов, политиков и широкой общественности. Достаточно вспомнить, какой резонанс вызвали современные социологические концепции **П. Бурдье** *о роли культуры как активного начала, оформляющего социально-стратификационную дифференциацию и различия социальной идентификации*; **Ю. Хабермаса,** раскрывающего *культурный смысл модернизации* современного общества; концепцию *«конфликта цивилизационных» (культурных) различий* **С. Хантингтона.**

Само понятие «культура», как известно, понятие предельно широкое (по А. Креберу и К. Клакхону, известно более двухсот определений культуры), и число их с тех пор все увеличивается. Общеизвестна попытка *типологии* этого *«моря» определений*, сгруппированная по шести основным типам: 1) *описательные определения* культуры в широком смысле, особенностей усвоенных в процессе социализации; 2) *исторические определения* (акцент на традиции); 3) *нормативные определения* (культура рассматривается как образ жизни, как ценности и идеалы, или как материальные и социальные ценности, в том числе социальные институты, обычаи, установки, поведенческие реакции; 4) *психологические определения* (в них внимание уделяется адаптации и соответствующим формам поведения); 5) *структурные определения* (акцент делается на структурно-функциональную организацию культуры); 6) *генетические определения* (с позиций символизации истоков культуры (материальной и духовной), как это мы видим в истолковании, например, специфики африканской культуры в теории негритюда (Л. Сенгора). В русле этой типологии развивались и утверждались концепции ***мультикультурализма.***

---

* ***Наиля Рамазановна Маликова*** – д-р социол. наук, профессор кафедры теории и истории социологии социологического ф-та Российского государственного гуманитарного ун-та (г. Москва).

© Н. Р. Маликова, 2009

В этносоциологии **культура** понимается как *результаты (материальные и духовные) социальной жизнедеятельности, включающей ценности, идеи* и *способы поведения, объективированные и передающиеся из поколения в поколение, в этносоциальных общностях (группах).* Этносоциальные характеристики ***ценностных, культурных ориентаций*** (а также норм и идей, выявление их в мнениях и представлениях), анализ их ***динамики*** и ***доминирования в этнических группах*** являются ключевыми и в этносоциологическом изучении культур, и ***в теориях и практике мультикультурализма.***

Актуальное обращение европейской и отчасти российской обществоведческой мысли, социологии *к* ***мультикультурализму,*** происходит в основном, как к ***политике управления*** полиэтническим многообразием общества, своеобразной ***разновидности этнонациональной политики***. В России особый интерес именно к этому ***дискурсу мультикультурализма*** подкрепляется традицией существования этнотерриториальных образований, а также судьбой СССР, распад которого в массовом сознании связан с этническим сепаратизмом. В связи с этим, центром полемики в социально-политическом дискурсе является вопрос о том, ***способствует ли мультикультурализм*** *закреплению этнических идентичностей, фрагментируя общество,* или же он обеспечивает *механизм толерантного взаимодействия этнокультурных групп****,*** способствуя ***интеграции, объединению общества.***

В англоязычной социологии *мультикультурализм* рассматривается в основном *в рамках социального дискурса*, в котором ключевыми являются понятия ***равенства*** и ***справедливости,*** современное понимание которых восходит к концепции **Дж. Роулза.** Основной проблемой при рассмотрении мультикультурализма является анализ возможности достижения и обеспечения равных прав для индивида без учета его групповой и культурной идентичности. ***Культура*** в этом концепте мультикультурализма является *не только тем, что отличает одну социальную группу от другой,* но и рассматривается как ***основа для формирования идентичности,*** неотделимой от самой личности. Из этого положения часть исследователей делает вывод, что ***непризнание значимости норм культуры индивида в рамках иной доминирующей в обществе культуры****,* определяющее ***границы доступа личности к возможностям и ресурсам общества****,* есть проявление *неравенства* и *несправедливости.* Неравенство проявляется также в нормах доминирующей культуры, создающих сами возможности. В таком выводе таится «свет и тень», «либеральный блеск» и «некоторая нищета» концепции мультикультурализма.

Акцент делается на том, что главной ***целью мультикультурализма*** является создание ***мультикультурной реальности***, когда особо выделяется ***социальная задача мультикультурализма:*** *снятие институциональных и других барьеров, препятствующих полному и равному участию всех* ***граждан*** в жизни общества, в том числе и ***символического социокультурного барьера ценностных ориентаций.*** Этот барьер характеризует ***открытость*** или ***закрытость общества*** в целом и показывает определенным группам, *желанно ли их присутствие в нем.* На уровне ***социальных практик*** символьный барьер проявляется, прежде всего, в практиках государства. Идеологическое снятие символического барьера заключается в формировании представлений ***общегосударственной идентичности,*** а также *в идее политкорректности.*

При ***конструировании мультикультурной реальности*** возможна реализация модели США, *путь «снизу»,* при условии существования в обществе групп с высокой степенью институциональной завершенности, заключается в *последовательном прохождении стадий механизма социального конструирования.* Этот путь имеет ***существенные ограничения*** – он ***практически невозможен для групп, обладающих слабыми ресурсами*** и соответственно *слабым влиянием* на социальную, политическую, экономическую и, особенно, на культурную жизнь общества. *Путь «сверху»* (модель Канады и Австралии) ставит морально-этический идеал эгалитаризма основанием для государственной политики. Средством социального конструирования мультикультурной реальности в этом случае являются институты государства, а объектом мультикультурной политики будут организации и учреждения,

Таковыми, в первую очередь, должны стать, например, силовые структуры МВД, которые, с одной стороны, и сами подвергаются изменениям *в условиях мультикультурной реальности****,*** а с другой – зачастую демонстрируют своими действиями не только недостаточный уровень компетентности в межкультурной коммуникации, но и недопустимо *высокий уровень этнической интолерантности*, *ксенофобии сотрудников российских правоохранительных служб* (Ср. с данными мониторинговых социологических исследований ВЦИОМ: *Гудков Л.* Негативная идентичность. М.: «ВЦИОМ–А», 2004). Примеры эти можно умножать, обращаясь и к другим ситуациям и социальным практикам межкультурных контактов в самых различных сферах государственного и социального управления.

Успешность процесса ***мультикультурной интеграции*** общества во многом зависит от *повседневного проникновения*

принципов мультикультурализма (направленного стимулирования готовности инсайдеров к их включению в свою повседневную деятельность) во все значимые сферы социальной жизнедеятельности. ***Проблемная ситуация*** состоит ***повсеместно*** (в том числе и на Урале) *в дисбалансе между правовой нормой* и *правоприменительной этнодискриминационной практикой*. Правовой нормой, являющейся основой как национального российского законодательства, так и законодательства подавляющего большинства государств мира, является ***право индивида,*** но некоторые отечественные исследователи мультикультурализма полагают, что она состоит «*в поиске баланса интересов государства, этнокультурного меньшинства и доминирующего большинства»,* упуская необходимое, на наш взгляд, присутствие в балансе социальных интересов – ***интересов личности.*** Нормативная защита прав индивида, человека и гражданина***,*** *независимо от этнической принадлежности, расы, языка, вероисповедания,* как известно, закреплена и в национальном законодательстве, и в международном праве. Представляется, что при этносоциологическом анализе данной проблемы *традиционное видение* правоприменительной ***этнодискриминационной практики*** и правозащитной, либо ***этнопротекционистской деятельности*** лишь *в контексте межгрупповых отношений* недостаточно. В правоприменительной практике *попираются права отнюдь не анонимного этнокультурного меньшинства, а конкретных граждан, индивидуальных автономных инсайдеров юрисдикции*. Однако *мультикультуралистские* представления *о коллективных этнических правах* предполагают не безусловную, а обусловленную национальным законодательством *конвенциональную* возможность оформления *группового доступа к реализации права на этнокультурную идентичность.* Принимая это во внимание, вряд ли оправданно предавать забвению ***автономность личности***, как особо значимую ценность в либеральных гражданских обществах, имеющей право на ***автономное самоопределение своей этнокультурной*** и ***гражданской идентичностей.***

Те исследователи, которые, отталкиваясь от социально-конструктивистской либеральной концепции **Дж. Роулза,** полагают, что ***мультикультурализм*** дает *каждому индивиду справедливые шансы на доступ к социальным позициям и ресурсам*, дополняют ***традиционное либеральное концептуальное видение*** проблемы утверждением о необходимости ***мультикультуралистского признания приоритета групповых прав.*** Эта, *далеко неоднозначная, позиция* характерна для многих *либеральных правозащитных организаций,* и ее разделяет значительное число представителей западной социально-культурной антропологии и отечественной этнологии, забывая при этом, что ***мультикультурализм*** – это не только политика для этнических меньшинств, а для всех групп, которые в рамках доминирующей культуры находятся в невыгодном положении (инвалиды, сексуальные меньшинства и т. д.).

Наиболее востребована презентация ***мультикультурализма,*** в качестве своего рода ***адаптационной концептуальной модели политики,*** обеспечивающей одновременное сосуществование и взаимодействие ***глобального***, ***национальных*** (социально-политических, гражданских) ***полиэтнических*** и ***локальных этнокультурных сообществ.*** Принятие мультикультурной интеграционной модели означает, что государство готово принимать иноэтничное население и берет на себя *создание условий для его интеграции*, предлагая пакет социальных программ и инициатив в обмен на их *добровольное принятие* ***значимых компонентов общенациональной идентичности.*** Такой проблемно-адресный подход позволяет, ***не вводя официально мультикультурализм как принцип политики,*** решать наиболее острые проблемы межгрупповых взаимоотношений, оптимизируя межкультурные контакты, снимать социальную напряженность в обществе.

С. Е. Вершинин*

Концепция «нишевого общества» как развитие идеи мультикультурализма

1 Рассмотрение идеи мультикультурализма часто происходит на двух уровнях: с одной стороны, как утопический проект, в направлении которого должно двигаться демократическое и толерантное общество, с другой – как набор позитивных и негативных примеров, подтверждающих или опровергающих данный проект. Подобное резкое разведение двух уровней является одним из основных недостатков парадигмы мультикультурализма. Кроме того, усиление религиозных и этнических противоречий во всем мире ставит под вопрос основные положения идеологии мультикультурализма. Способ преодоления такого положения дел – разработка мультикультуралистских концепций среднего уровня, в частности концепции «нишевого общества».

2. Данное понятие возникло в рамках теорий тоталитаризма и применялось при анализе общества ГДР в 1990-х гг. При этом подразумевалось отчуждение от политической системы и возможность свободного самовыражения в узком семейном кругу или кругу друзей (единомышленников). Однако, на наш взгляд, она применима для описания и анализа межэтнических отношений в рамках определенного государства (региона).

3. В качестве метафорического концепта «ниша» обозначает способ существования той или иной этнической группы в определенном социальном пространстве. В качестве ниш можно рассматривать, прежде всего, компактные места проживания и общения представителей этнических групп. Далее, это определенная изолированность этнической группы, выражающаяся в редкой и специфической частоте контактов с местным населением, добровольном или вынужденном ограничении числа мест, где могут происходить контакты представителей различных диаспор с местным коренным населением (общественный транспорт, места отдыха, образовательные учреждения, рынки и т. д.). С другой стороны, автономность нишевого существования связывается с возможностью свободного этнического самовыражения в виде продолжения исторических традиций, сохранения этнических форм повседневности, создания новых этнических артефактов и национально-культурных автономий.

4. Метафора «ниши» позволяет комплексно характеризовать качество взаимодействия этнической группы с принимающим обществом и может быть рассмотрена в цепочке меняющихся представлений о мультикультурном обществе – от «плавильного котла» через «крупно нарезанный салат» к совокупности социальных (религиозных, профессиональных, культурных, территориальных и пр.) «ниш».

Подобное рассмотрение позволяет более реалистично рассмотреть вопросы межэтнического взаимодействия и не требовать, например, полной интеграции мигрантов в принимающее сообщество, а ограничиваться, в зависимости от ситуации, их частичной интеграцией.

* ***Сергей Евгеньевич Вершинин*** – д-р филос. наук, директор Ин-та социологии и права РГППУ (г. Екатеринбург).

© С. Е. Вершинин, 2009

А. М. Бекарев*

Сети и диаспоры в локальных средах

«Сетизм». Конструирование глобального мира еще не завершилось. Но стало ясно, что дело не кончится созданием «мировой деревни», где люди мирно обрабатывают землю. Впрочем, процесс конструирования не всегда управляем, и тот проект, который реализуется на практике, таит в себе немалые угрозы. Одна из таких опасностей связана с глобальными сетями, которые уже четко оформились и стали каркасом организационного дизайна мира. Именно об этом писал И. Пригожин в статье «Сетевое общество», посвященной И. Валлерстайну. В заключении он сформулировал три вопроса: « 1. Кто получит выгоды от сетевого общества? Сократит ли оно разрыв в богатстве между странами? 2. Каким будет воздействие сетевого общества на творчество индивидов? 3. Недавний опрос показал, что очень многие люди надежды в третьем тысячелетии связывают с ростом гармонии между человеком и природой, между людьми. Как сетевое общество влияет на эту гармонию?» (*Пригожин И. Р.* Сетевое общество // Социс. 2008. № 1. С. 27). Новейшая история, складываясь очень быстро, уже отвечает на два первых вопроса: выгоды получают владельцы сетей, поляризация общества растет, дисгармония усиливается.

Следует подчеркнуть, что, используя понятие «сеть», мы не ограничиваемся только информационной паутиной (Интернет, СМИ). Здесь речь идет о сетевых организациях, которые ориентированы на глобальные масштабы, хотя и создаются обычно в каком-либо скромном уголке земли. С другой стороны, некоторые сети существовали и раньше (торговые пути, почтовая связь, союзы государств и т. п.) и служили средством обмена. Служили для людей. Но масштабы современной глобализации значительно расширили список сетей и вызвали сам феномен «сетизма» как доминирующую тенденцию, где индивиды служат сетям.

Паутины, прежде всего, формируются в экономике и располагаются стратами (слоями). Можно выделить несколько типов слоев: финансовые, торговые, корпоративные (промышленные), информационные и социальные сети. Глобальные информационные сети

* ***Адриан Михайлович Бекарев*** – д-р филос. наук, профессор кафедры общей социологии и социальной работы Нижегородского государственного ун-та им. Н. И. Лобачевского (г. Нижний Новгород).

© А. М. Бекарев, 2009

выступают весьма удобным средством связи и распространения не только информации, но также денег (электронные деньги) и технологий. Многослойные сети характеризуются иерархичностью. После того как символический сектор экономики отделился от реального (производство товаров и услуг), – а произошло это в канун нового тысячелетия, – финансовые сети превратились в демиурга. Вероятно, нет единой финансовой или банковской системы. Возможно, что ряд финансовых организаций находится за пределами сетей и играет существенную роль в «организации» современного финансового кризиса. Так или иначе, мир финансов многополярен, но полюса не равнозначны, и можно говорить о доминирующей роли той или иной сети.

С финансовыми сетями тесно связаны торговые сети. Они тоже далеки от точки абсолютного единства и конкурируют в борьбе за потребителя. Война торговых брендов, или торговых марок, завершается невиданным ростом марочного капитала крупнейших торговых и промышленных корпораций. Достаточно сказать, что внеоборотные активы этих компаний в десятки раз превышают их материальные активы. Есть сети, организуемые государствами (ВТО), есть сети, организуемые частными лицами (Ашан, M&S и др.). Действуя в русле формулы «Д – Т – Д», торговые сети, с одной стороны, связаны с банковской системой, с другой стороны, работают с промышленными организациями.

Корпоративные сети в локальных средах. Тенденция массовых «поглощений» сформировалась еще в 80-х годах прошлого столетия и, став «смертельным недугом» сначала для американской промышленности, стала господствующим трендом в начале XXI столетия. Крупные компании превращаются в транснациональные гиганты, а затем приобретают характер глобальных «кочующих» корпораций, которые производят товары и услуги, а затем реализуют их через свои сети (подобные Кейретсу). Сейчас крупные корпорации представлены как дивизиональные организации, которые поглощают другие компании сразу в виде дивизионов (дивизиональные структуры составляют порядка 85–90 % от всего крупного бизнеса).

С точки зрения внешнего наблюдателя, процесс внедрения корпораций на местные рынки осуществляется по следующей схеме: рост марочного капитала до весомого «бренда» – поглощение мелких и средних фирм (при условии высокого качества) – потребительский рынок.

Внутренняя логика корпорации опиралась на другую цепь рассуждений, ибо «бренд» уже давно сложился и был «победным», да и потенциальные потребители, обладающие неплохой платежеспособностью, тоже имелись. Базовый элемент логики – близость

рынка (короткая цепь между производителями и потребителями). Если для Mercedes-Benz – это жители штата Алабама и всей Америки, то для HYUNDAI-KIA – это гг. Ижевск, Калининград, Таганрог, поскольку уровень жизни и квалификации рабочей силы позволяет рассчитывать на продажу автомобилей среднего ценового уровня. Анализ показывает, что к 2010 году больше 40 % автопрома будет находиться в странах группы BRIC (Бразилия, Россия, Индия, Китай). Второй элемент логики – относительно недорогая земля (в столицах она дорогая) и развитая транспортная инфраструктура. Здесь приобретает немалое значение и политико-административный фактор («побудительный пакет» для территории). Третий элемент логики – квалификация персонала, которая связана с наличием развитой университетской базы в пределах территории. Четвертый элемент – энергетические ресурсы, развитая строительная индустрия, другие источники сырья.

Диаспоры. Почерк глобальных корпораций, стремящихся к максимальному приближению к потребителям, является достаточно универсальным. Оборотной стороной кочевья ГК становится встречное кочевье квалифицированных специалистов («синих», «белых» и «серебряных» воротничков), которые в локальном сообществе образуют небольшие диаспоры. Для местного сообщества с титульным этносом возникает проблема, хорошо описанная в романе «Унесенные ветром», поскольку жители территории вступают в конфликт с диаспорами. З. Бауман назвал новых номадов «туристами» и «бродягами». Однако «туристами» чаще всего оказываются люди обеспеченные, а «бродяги» – это вполне узнаваемые пролетарии в Марксовом значении, которые конкурируют друг с другом за рабочие места. В то же время они могут быть солидарными, используя социальный капитал (родственные, этнические, профессиональные связи). В силу этого роль социальных сетей в «сетевом обществе» значительно возрастает. И это происходит на фоне ослабления территориальных и гражданских связей.

Д. В. Суворов*

Цивилизационные и социокультурные конфликты в условиях мультикультурности

Как можете вы понять океан, если уже не в состоянии понять друг друга?
Станислав Лем («Солярис»)

Здесь очень легко обмануться видимостью цивилизации… Я не упрекаю их в том, что они таковы, каковы они есть, я осуждаю в них притязания казаться такими же, как мы.
Маркиз А. де Кюстин

Русские – замечательный, мужественный народ; не знаю, какие невзгоды могли бы заставить их склониться. Они несколько не в нашем вкусе, но с этим уже ничего не поделаешь.
Лорд Дерби, министр иностранных дел Великобритании в 1856 году (сказано на переговорах по окончании Крымской войны).

Взгляни! В тоннеле темно!
Темно, но если сквозь мрак прорваться,
Там впереди – свет.
Дзюн Таками

Мультикультурность как определенное характерное состояние жизни есть данность современности. Монокультурные страны и регионы все более становятся экзотикой (к таковым, к примеру, можно отнести практически моноэтничные государства, как Япония или Армения). Но даже и в вышеприведенных примерах нет стопроцентной монокультурности, ибо мультикультурность мо-

* ***Дмитрий Владимирович Суворов*** – канд. культурологии, доцент Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Д. В. Суворов, 2009

жет проявляться не только как сосуществование различных этнических или религиозных компонентов, но и как амальгамирование в рамках одной конкретно взятой национальной культуры элементов традиционализма и антитрадиционализма, элементов домодернизационных и модернизационных (и в данном конкретном аспекте как раз Япония и будет наиболее характерным примером такого типа мультикультурности!). Такой, говоря словами П. Бурдье, «хабитус» современного социокультурного существования закономерно порождает определенные (абсолютно запрограммированные) конфликты и конфликтные ситуации цивилизационного и социокультурного генезиса, природа которых и составляет предмет нашего сегодняшнего разговора.

Для начала условимся о том, что в данном контексте понимается под концептом *«цивилизация»*. По известной констатации П. Сорокина, «в безграничном «океане» социокультурных явлений существуют крупные культурные системы, иначе называемые культурными суперсистемами или же цивилизациями, которые функционируют и как реальное единство… Обычно границы этой культурной общности перекрывают географические границы национальных, политических или религиозных единиц… Каждая цивилизация строится на определенном философском принципе или конечной ценности, который реализует на протяжении своего жизненного пути во всех своих компонентах. Каждая из культурных суперсистем сохраняет свою самобытность вопреки изменениям в составляющих ее компонентах. Перемены носят внутренний, имманентный характер, а внешние воздействия ускоряют или замедляют их... Каждая цивилизация следует собственным курсом, проходя по этапам генезиса» [8. С. 47–49]. Последний момент в приведенной характеристике совпадает с мнением А. Тойнби о цивилизациях как о принципиально динамическо-эволюционных образованиях.

По поводу определения наиболее многогранного и емкого по своей сути «первоэлемента» цивилизации имеет смысл согласиться со сторонниками школы «Анналов» и принять пункт о *менталитете* как о важнейшем скрепляющем факторе внутрицивилизационного единства. Согласно удачному (на наш взгляд) определению А. Гуревича, ментальность понимается через «наличие у людей того или иного общества определенного общего умственного инструментария, психологической оснастки, которая дает им возможность по-своему воспринимать и осознавать мир и самих себя… Хаотичный и разнородный поток в восприятии перерабатывается сознанием в более или менее упорядоченную картину мира, и это мировидение налагает неизгладимый отпечаток на все поведение человека. Субъективная сторона исторического процесса, способ

мышления и чувствования, присущий людям данной социальной или культурной общности, включается в объективный процесс их истории» [5. С. 7]. С этим моментом перекликаются другие, морфологически схожие между собой и хорошо известные в науке положения, также обычно включаемые в систему основных внутрицивилизационных составляющих: архетипы К. Юнга, культурные прафеномены О. Шпенглера, этнические стереотипы Л. Гумилева, предложенное М. Бахтиным понимание хронотопа. В этом контексте актуальным представляется «популярный сегодня в социальной и культурной теории концепт *ментальной карты* (курсив автора. – *Д. С.*), основанный на идеях когнитивной психологии и выражающий способы репрезентации пространственных значений в сознании человека. Ментальная карта… представляет собой созданное человеком изображение части окружающего пространства» [1. С. 29]. Этот момент является одним из самых кардинальных в генезисе конфликтов, возникающих в процессе практики мультикультурности.

Теперь точно так же постараемся прояснить концепт *«культура»* (хотя сделать это, как говорили в старину, «зело непросто»). Как известно, понятие «культура» только в современной науке (начиная с конца XIX века) имеет более 300 определений (у Ф. Боаса, Ф. Брентано, В. Виндельбанда, В. Вундта, Дж. Гершковича, Ф. Гамильтона, К. Гиртца, У. Гуденау, Д. Деннета, Э. Кассирера, К. Клакхона, Г. Когена, А. Кребера, Б. Малиновского, Дж. Мелвила, М. Мид, О. Оттенберга, С. Пинкера, А. Рэдклифф-Брауна, Г. Риккерта, Г. Спенсера, М. Шелера, З. Фрейда, Л. Уайта, Й. Хейзинги, А. Арнольдова, Э. Баллера, В. Давидовича, Ю. Жданова, И. Ионова, Н. Злобина, М. Кагана, Л. Когана, Ю. Лотмана, В. Межуева, Э. Маркаряна, И. Шайтанова и других). Большинству этих определений присущ один общий мотив: «культура противостоит природе – как все искусственное, рукотворное и мыслетворное полярно естественному, «девственному», не тронутому рукой человека. Отношения культуры и общества не являются их противостоянием, подобно отношению «культура – природа», ибо они в равной мере являются формами внебиологического и сверхбиологического бытия, у них общее происхождение и неразрывная история… (отчего ученые часто прибегают к выражению «социокультурные формы»). Вместе с тем культура и общество не тождественны… Культура – единство взаимопревращающихся друг в друга вещей, свойств и отношений… культура оказывается отношением – духовным, практическим и практически-духовным отношением человека к преобразованному им миру и к другим людям… и наконец, культура воплощается в плодах этой деятельности – «второй, очеловеченной природе», то есть в мире вещей» [3. С. 71].

Исходя из вышеизложенной констатации, наиболее перспективные, на наш взгляд, определения культуры сформулировали:

• Ю. М. Лотман, согласно которому культура – это «совокупность всей ненаследственной информации, способов ее хранения и организации» [2. С. 18–19];

• Э. С. Маркарян, согласно которому культура – это совокупность всех форм жизнедеятельности, «закрепленных в традициях и социальном опыте типами поведения, социализации» [2. С. 20].

Таким образом, представляется неправомерным противопоставлять понятия культуры и цивилизации. Гораздо более точными, как кажется, являются концепции Х. Ортеги-и-Гассета о преемственности культуры и цивилизации как универсальном законе истории, Э. Маркаряна о цивилизации как стадии развития культуры, Ж. Маритена о том, что цивилизация *необходимо* есть и культура, а также В. М. Межуева – С. Э. Баллера – М. Н. Злобина, согласно которой культура рассматривается «как процесс творческой деятельности личности, как творческое начало исторического процесса, а цивилизация – как форма организации социальной жизни, создающая предпосылки для функционирования культуры. Отсюда противоречие культуры и цивилизации – творческого процесса и формы организации» [2. С. 24–25]. Точным представляется наблюдение В. Межуева: «…культура нуждается в цивилизации в той же мере, в какой душа и дух нуждается в теле (об этом же писали Н. Бердяев и В. Эрн. – *Д. С.*). Цивилизация – это тело культуры, ее материальный носитель, имеющий, разумеется, не природный, а социальный источник происхождения. Бездуховная цивилизация – страшная вещь, но антиподом ее является не бестелесный дух, а культура, лишенная своей материальной оболочки… Как показывает опыт культурного развития, в наше время хуже обстоят дела с культурой в тех странах, которые лишены благ современной цивилизации» [4. С. 259–260].

Резюме по данной проблеме можно подвести словами В. Келле: «Специфику конкретной цивилизации, ее образ определяет культура. Культура является неотъемлемым элементом всех цивилизационных механизмов. Без нее они бы не имели субъекта действия и той цивилизационной среды, в которой они только и могут функционировать… Она формирует человека данной цивилизации, ибо он обретает свои человеческие черты, усваивая язык и культуру. Последняя играет по отношению к цивилизации *формообразующую* роль» (курсив автора. – *Д. С.*) [9. С. 18]. То есть цивилизация есть форма явленности культуры, ее онтология.

Гетерогенное, динамическое содержание каждой цивилизации и культуры может быть источником цивилизационной устойчивости – при преобладании моментов синтеза (социологии известно, что идеальным состоянием любой макро- или микрогруппы является не полная гомогенность и не крайняя гетерогенность, а средний уровень гетерогенности) – или же фактором деструктивного порядка (если различные составляющие элементы разобщаются или атомизируются). В. Каволис отмечает, что «механизм поддержания цивилизационной целостности выстраивается либо на устойчивом высшем принципе, на который сориентировано большинство таких компонентов, либо на некой «преемственности перемен», которая обеспечивает устойчивость символических форм определенной цивилизации. Причем цивилизация может иметь несколько регулирующих принципов, а поддержание единства может обеспечиваться сложным полилогом между этими принципами» [8. С. 72–78]. По мнению Ш. Айзенштадта, «поддерживают и транслируют большую традицию возникающие в структурах цивилизаций центры, которые… стремятся таким образом распространиться на периферию, подчинить ее себе. При этом малая традиция делает попытки отделиться от большой, подвергает ее профанации и формирует частные идейные течения» [8. С. 72–78]. Фактически речь идет о проявлении известного принципа Ле Шателье – Брауна, согласно которому если на систему, находящуюся в равновесии, воздействовать извне, изменяя какой-либо из параметров, определяющих положение равновесия, то в системе усилится то из направлений процесса, которое ослабляет влияние произведенного воздействия; положение равновесия также сместится в направлении ослабления эффекта внешнего воздействия. Об этом же писали И. Р. Пригожин и И. Стенгерс: «Если система структурно устойчива относительно вторжения новых единиц, новый режим функционирования не устанавливается» [6. С. 251].

Между самими цивилизациями и культурами также возможны взаимодействия самого разнообразного характера – от конструктивных до катастрофических (отсюда и «разлет» концепций на данную тему – от теории конвергенции П. Сорокина и либеральных футурпрогнозов Ф. Фукуямы до знаменитого постулата С. Хантингтона о столкновении цивилизаций как о нашем всеобщем Завтра). У Л. Гумилева есть классификация потенциальных межэтнических взаимоотношений: симбиоз (сожительство), ксения (взаимопроникновение без антагонизма; термин заимствован из геологии) и химера (несовместимость); в принципе можно распространить эту классификацию и на межцивилизационные и межкультурные отношения. Кроме того, в силу вышеописанной теснейшей связи цивилизации и культуры, на цивилизационную устойчивость (или неустойчивость) прямо и непосредственно влияют все виды межкультурных конфликтов. Последние в научной культурологической литературе XX века типологизированы следующим образом:

• *аномия* (термин Э. Дюркгейма, дополнен Т. Парсонсом и Р. Мертоном) –своего рода раскол единого культурного поля, ведущий к маргинализации;

• *культурный лаг* (термин У. Огборна) – отставание разных сторон человеческого существования друг от друга (материального от духовного или наоборот);

• *чуждое влияние* (термин Б. Малиновского) – агрессивное вторжение инородных культурных элементов, зачастую приводящее к деструкции традиционной аксиологической системы;

• несовпадение *социокодов* (то есть механизма преемственного воспроизведения людьми определенных характеристик, навыков, ориентиров; термин введен М. К. Петровым в контексте лотмановского определения культуры) – в случае данного культурного конфликта одна и та же информация в разных социокультурных условиях может искажаться до неузнаваемости или вообще отторгаться.

Каждый из перечисленных типов культурного конфликта, вместе и по отдельности, в состоянии не только инициировать конфликтные ситуации межкультурного типа, но и серьезно осложнить внутри- и межцивилизационную обстановку или даже спровоцировать цивилизационный кризис. Стала уже общим местом констатация необходимости *«конгруэнтности смысловой перспективы»* (М. Мид, Д. Клакхон) [6. С. 54] – хотя бы частичного совпадения или однокодового понимания социокультурных архетипов («культурных прафеноменов», «этнических стереотипов») как условия успешной адаптации заимствованных моделей, избегания вышеописанных культурных конфликтов (и вытекающих из них цивилизационных деструкций).

Классическим примером действия всех вышеперечисленных механизмов конфликта являет непредвзятому наблюдателю цивилизационнный конец СССР. Даже самый поверхностный анализ социокультурной ситуации в «перестроечном» СССР показывает: в это время имели место все означенные виды культурных конфликтов: аномия, культурный лаг, конфликт социокодов и «чуждое влияние». Последнее было особенно болезненным в силу подчеркнутого изоляционизма сталинской государственно-культурной модели, из-за чего любое инокультурное воздействие воспринималось как что-то совершенно экстраординарное и сразу активно деструктировало статус-кво в самых разных своих проявлениях (прежде всего, что самое главное, – в аксиологической сфере). За годы постсталинизма этот момент – в силу ослабления изоляционизма и вторжения «западных» по генезису «мемов» («микроэлементов культуры», по определению Д. Дэннета и Ст. Пинкера) – многократно усилился и тотально деформировал традиционные «советские» ценности; последние, как оказалось, могли существовать и самовоспроизводиться только в культурном вакууме. Точно по констатации Б. Малиновского: старые ценности при контакте с «чужими» испаряются, новые усваиваются искаженно или не усваиваются вообще, возникает некая аксиологическая «химера». Причем «чуждым влиянием» оказывались для советского макросоциума не только «импортные», но и собственные забытые феномены петербургской эпохи...[1] Этот же момент необходимо провоцировал и противоречия в системе социокодов – поскольку механизмы передачи «ненаследственной информации» «советских» и «несоветских» ценностей не могли не только совпасть, но и ужиться друг с другом (как следствие – ни о какой «конгруэнтности смысловой перспективы» в таких условиях говорить не приходилось). Культурный лаг неотвратимо и неизбежно возникал как из-за разрыва материального уровня жизни в СССР с «мировым уровнем», так и в силу описанных выше деструктивных процессов в духовной жизни страны, подогреваемых к тому же подчеркнутым равнодушием и даже негативизмом официоза к проблемам психологического порядка – в частности, к мотивационным моментам. Наконец, аномия была угрожающей реальностью с момента, как минимум, смерти Сталина (крах тоталитарной идолатрии и – шире – всей неоязыческой культуры 30–40-х гг.) и стремительно нарастала в эпоху «застоя» (крушение последнего краеугольного камня советской цивилизационной идентичности – ленинского мифа и веры в коммунизм). Используя понятийный аппарат Н. Лумана, коммуникативная самореференция системы менялась стремительно и не в оптимальную для официоза сторону. К сказанному надо прибавить нараставшую с романовских времен и все усиливающуюся культурную и даже этнорелигиозную химеризацию империи, также нивелирующую остатки «конгруэнтности смысловой перспективы».

В заключение необходимо поставить проблему следующим образом. Запрограммировано все сказанное в условиях мультикультурности? Безусловно – это нужно воспринимать как данность. Фатально ли это для современного общества, буквально *обреченного* на мультикультурность? Как представляется, ответ на этот непростой вопрос не должен страдать фатализмом и излишним негативизмом. Как хорошо известно социологам и конфликтологам, сам феномен конфликта есть неотъемлемая часть социальной жиз-

[1] Показательный пример: когда на излете перестройки началась официальная публикация произведений поэтов Серебряного века, на страницах «Правды» всерьез обсуждалась проблема: можно ли допустить такие публикации, не рухнет ли от этого СССР? Самое интересное, что журналисты главной партийной газеты Советского Союза, что называется, зрели в корень – спустя полтора года СССР и в самом деле рухнул…

ни человечества (как сказали бы на исламском Востоке, «Иншалла!» – «На все воля Всевышнего!»), и сей факт является аксиомой на протяжении всей истории человечества (причем последнее – хотя и с колоссальными издержками – все же на сегодняшний день избежало самоуничтожения!). Другое дело, что на повестку дня для современного человечества становится ни больше ни меньше как необходимость конфликтологического «повышения квалификации» и выработка своеобразной конфликтологической «техники безопасности» – просто ради того, чтобы пессимистические футурпрогнозы С. Хантингтона не стали реальным сценарием планетарного Завтра.

Литература

1. *Горин Д. Г.* Пространство и время в динамике российской цивилизации. – М.: Едиториал, 2003.
2. История и культурология / Под ред. Н. В. Шишовой. – М.: Логос, 1999.
3. *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре. – СПб. : Искусство, 1994.
4. *Межуев В. М.* Между прошлым и будущим: Избр. соц.-филос. публицистика. – М.: ИФРАН, 1996.
5. *Нещадин А. А., Горин Н. И.* Судьба России в современной цивилизации. – М.: Агентство «Инфомарт», 2003.
6. *Пригожин И. Р., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986.
7. Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX–XX веков: современное прочтение / Сост. Г. Я. Миненков. – Минск: ЕГУ, 2003.
8. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992.
9. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Сост. Б. С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 2001.
10. Теоретическая культурология / А. В. Ахутин, В. П. Визгин, А. А. Воронин и др. – М.: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая книга, РИК, 2005.

А. Ш. Руди*

Мультикультурализм как условие разрешения социальных конфликтов

Современный мир представляет собой сложную мозаику весьма различных культур. Мультикультурализм, с одной стороны, является теорией бесконфликтного сосуществования этих культур, с другой стороны – одной из существенных характеристик социальной реальности, фиксируемой в философской картине мира. Мультикультурализм – это факт мировой действительности, требующий с ним считаться, а не предоставляющий выбор людям вообще и политикам в частности в свою или не в свою пользу. Нецелесообразным видится даже на уровне обыденного сознания доказывать существование множества независимых и равноценных культур.

Идеей, противостоящей мультикультурализму (или культурному плюрализму), традиционно утверждают идею универсализма культуры. Сформировавшаяся в ранней античности концепция космополитизма не прекращала своего существования и находила поддержку у величайших мыслителей на протяжении всей истории философской мысли. Сейчас, казалось бы, очевидны тенденции развития мира, приводящие к стиранию расовых, национальных и этнических признаков. Если человечеству удастся существовать сколько-либо долгое время (вопреки комплексу деструктивных факторов), то в его будущем, по-видимому, нет места нациям в традиционном их понимании, но есть место государствам, организующим жизнедеятельность различных обществ на одной территории, при этом достаточно открытым коммуникативным контактам людей на межгосударственном уровне, способствующим росту социальной мобильности. Государства, некогда возникшие как национальные, фактически не имеют шанса сохранить в настоящем и будущем свое мононациональное качество. Национальные культуры пережили свое становление на фоне общности исторического происхождения и условий существования. Различные национальные диаспоры, сосуществующие в одинаковых социальных условиях при равных возможностях, могут развивать свои культуры в общем направлении, не приводящем их к унификации (ибо одни и те же

* ***Амина Шамильевна Руди*** – доцент кафедры философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического ун-та (г. Омск).

© А. Ш. Руди, 2009

факты их бытия будут наверняка интерпретироваться согласно неповторимой схеме мышления, вписываться в различные картины мира), а поддерживающем их различия в толерантной форме. Вместе с этим этносы демонстрируют устойчивое стремление к сохранению собственной самобытности. Нации, переживая свое развитие, обнаруживают потребность и способность к образованию собственной государственности, что, несомненно, в свою очередь противоречит интересам государств, на территории которых они уже проживают. Борьба государств с сепаратизмом, отстаивание ими целостности своих территорий – явление не менее объективное и исторически оправданное, чем образование суверенных государств. Отсюда – сложность осмысления и разрешения межкультурных конфликтов подобного уровня, чему свидетельство – события, перекраивающие сейчас политическую карту Восточной Европы и Кавказа.

Межкультурное противостояние обнаруживает себя и в ситуации высокой мобильности ряда культурных групп, формирующих крепкие диаспоры на территории национальных государств. В этом контексте все чаще звучат аргументы против культурного плюрализма, продиктованные действительно пугающим обстоятельством: например, участники терактов в Европе и Америке чуть ли не в подавляющей своей части родились и получили образование в этих же странах Европы и в Америке. Данные сведения противоречат ожиданиям ассимиляции, растворения или культурного сосуществования иммигрантов в среде коренного населения. В то же время они позволяют сделать выводы о качестве образования, полученного иммигрантами второго-третьего поколения и качестве социокультурной среды, инкультурация в которую так и не состоялась. В гражданском обществе, выстроенном на фундаменте западной демократии, объемы гражданских прав и человеческих возможностей оказались несопоставимы друг с другом в случаях коренного и прибывшего населения.

Различие культурных (содержащих в себе национально-этнические, исторические, религиозные компоненты) архетипов людей является «дремлющим» основанием серьезнейших современных конфликтов, фактором противостояния, активизирующимся в связи с наложением на него экономических, социальных, политических причин. Распространенным суждением, в справедливости которого сложно усомниться, является утверждение, что межэтнический конфликт – это, в конечном счете, борьба за контроль над распределением материальных и духовных ресурсов, вызванная переживаемой культурными группами фрустрацией[1]. В государстве со здо-

[1] См., напр.: *Анцупов А. Я., Шипилов А. И.* Конфликтология: Учебник для вузов. М., 2002. С. 412.

ровой динамикой социально-экономической жизни межкультурное противостояние маловероятно. Франция как образец общества, крепко стоящего на принципах универсализма культуры, ориентированного на последовательное формирование монокультурного пространства, в практическом опыте нарушила ею же утвержденные принципы, иначе как было бы возможно, что участники погромов, будучи юридически гражданами Французской республики, не владеют (по крайней мере, на должном уровне) французским языком, не имеют условий жизни, гарантированных французской конституцией, обитают в давно образовавшихся гетто, дробящих одним своим наличием декларированную культурную целостность французского общества. Если государство в силу, например, демографической необходимости принимает большие потоки миграции, то оно должно обеспечить людей, включаемых в общество, равными со всеми условиями.

Гражданское общество, построение которого является ключевой целью развития большинства цивилизованных стран мира, предполагает свободу культурной самоидентификации каждого индивида. Как для культурного самоопределения необходим образец иной культуры (по схеме определения «своих – чужих»), так для дальнейшего развития культуры, обнаружения в ней «достоинств» и «недостатков», отвечающих и не отвечающих требованиям конкретной культурно-исторической ситуации характеристик, необходимо богатство поликультурной среды. В данном случае это является не призывом к формированию обозначенной среды, а оправданием уже имеющейся данности в большинстве государств и в мировом масштабе. Опасения об утрате доминирующей социальной роли культурами, стоявшими у истоков формирования национальных государств, конечно, понятны, но представляются уже неактуальными в настоящем и совершенно неприемлемыми в будущем человечества. Замедлить, а тем более остановить процесс все более интенсифицирующегося взаимодействия различных культур в планетарном и внутригосударственном масштабах невозможно. Исторических примеров обреченности на провал попыток сохранения расовой, национальной, этнической «чистоты» внутри определенным образом огороженного пространства предостаточно. Все эти попытки, без исключения, привели к формированию «национальной вины» отдельных обществ перед лицом человечества, и искупление этой вины представляется маловероятным.

Абстрактные умопостроения, подкрепленные иллюстрациями из жизни иных государств, воспринимаются гораздо болезненнее, когда переносятся на почву отечественных реалий. Если констатация исторической объективности формирования мультикультурного пространства закономерно заключается мыслью о предстоя-

щей культурной мутации прежней Европы в направлении «мечети Парижской Богоматери»[2] (хотя, речь, безусловно, ведется не о вытеснении мечетью собора, а о перспективе их равноправного сосуществования) воспринимается нормально, то диагностировать подобную же ситуацию в исторически поликультурной славяно-азиатской России сложнее. В философском дискурсе неоднократно подчеркивалась недопустимость навязывания русско-православной модели, которая и 100 лет назад не смогла связать в идейном тождестве народ с властью и спасти государство от социальной катастрофы. Замечания о том, что вероисповедание государственных лиц – дело не государства, а их совести, как и в случае со всеми другими («простыми», как принято говорить в наших средствах массовой информации) гражданами, – банальны и избиты. Если посещение президентом бани, друзей семьи, ресторана как случаи его частной жизни не транслируются центральными телевизионными каналами, то глубоко интимный порыв президентской души к Богу почему-то фиксируется десятками телекамер. Поползновения религиозных институтов на общее школьное образование, явно вызывающие негативную реакцию нашей слабо консолидированной и незрелой, но все-таки общественности, не прекращены. На фоне более или менее оформившихся этнических и религиозных групп российского общества выделяется довольно многочисленная группа людей, родившихся, личностно сформировавшихся и отчасти состарившихся в бытность советского государства и, как следствие, не имеющих ясного национального самосознания и определенного вероисповедания, вписывающегося в сложившиеся религиозно-институциональные отношения (чтобы уже не называть их всех атеистами). Это представители отдельной культуры, интересы которых тоже должны получать удовлетворение, а права – защиту.

В этом ключе представляется здравым отношение к мультикультурализму не как к самоцели, но как к способу естественной гармонизации жизни общества и человека в нем. Индивид в современном мире должен быть вправе выбирать, каким культурным традициям следовать, и необязательно выбор должен совершаться в пользу той среды, в которой он был рожден (помимо его воли). Условия его выбора предполагают наличие альтернативных возможностей, фундамента универсальных демократических норм, а также принципов культурной свободы и автономии личности.

[2] См.: http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1142718240

Б. В. Орлов*

Экзистенциальные основы феномена мультикультурия

Несмотря на свою достаточно явную, видимую и реально ощущаемую плюралистичность, феномен мультикультурия имеет вполне определенные единые основания, связанные с особенностями самой экзистенции, которая является внутренней первоосновой культуры вообще. При этом речь, конечно же, не идет о монотонности экзистенции, превращающей множественность культуры в ее моноверсию, например, в глобалистском или тоталитаристском варианте. Гипотетически речь идет о множественности самой экзистенции и о ее мультифеноменологии.

Исходно, само многокультурие, хотя и выглядит прежде всего национально-этнически, оказывается фундированным социокультурно значительно многообразнее, предполагая широкую базисную субкультурную типологию и, что более важно, представляет собой реальное множественное переплетение самых различных субкультур, то есть «ризому» – «корневище» в терминологии Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Шизоаналитическая методология, предлагая осуществлять «ризоматику» культурного многообразия, произрастающего не на «древе», но на «поле» (плато) культуры, определяет и называет основы ризомы вне связи с экзистенциальностью культуры, что оказывается достаточно произвольным (см., например, трактовку «принципа множественности» в работе «Ризома»). В пределах другой методологии, которую реализует М. Эпштейн, отдается предпочтение «транскультуре» (см., например, его работу «Проективный философский словарь. Новые термины и понятия». СПб.: Алетейя, 2003), которая должна прийти на смену «мультикультуре» как нечто более перспективное в развитии современного общества, устремленного в будущее и преодолевающего свою собственную ограниченность культурной трансгрессией. При этом в проективной философии культуры М. Эпштейна находим весьма перспективную идею существования человека как «мультивидуума», которая принципиально конфронтирует идее «транскультуры»,

* ***Борис Викторович Орлов*** – канд. филос. наук, доцент кафедры эстетики, этики, теории и истории культуры УрГУ им. А. М. Горького, координатор программ дополнительного образования Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Б. В. Орлов, 2009

но, как это очевидно, дает нам возможность именно экзистенциальной интерпретации феномена мультикультурия.

В экзистенциальной версии, на наш взгляд, мультикультура может предстать в качестве внутреннего опыта бытийствования в разных культурах не только с сохранением самости, индивидуальности, подлинности собственного присутствия конкретного человека в мире, но, что более важно, – с приращением смыслов присутствия. Говоря несколько иначе, мультикультурие создает возможности для «творческой эволюции», «трансформации», «ризоматизации» самой экзистенции. То есть переживание, проживание, осмысление и т. п. жизненных опытов мультикультурия, причем не только реальных, но и иллюзорных, виртуальных, способствует значимому событийствованию разных существ твоей самости – существ равноправных – и так образующих феномен мультивидуума.

В соответствии с упрощенной версией экзистенциализма стало привычным считать экзистенцию одинокой, а экзистенциального человека – одиноким существом, заброшенным в мир и обреченным на бессмысленное существование, но так ли это на самом деле, если учитывать внутренний опыт мультикультурия? Ответ на этот нериторический вопрос даже в первом приближении кажется более сложным и перспективным. Не только внешняя коммуникация с Другим на позитивной основе оптимизирует экзистенциальную ситуацию в-мире-бытия, но, скорее, внутреннее неролевое сверхобщение существ – персонификаций разных культур – внутри тебя и создает феномен подлинной внутренней жизни. Существа как множественное свое-другое и оказываются носителями смыслов жизни, а внутреннее **существо**вание – смыслопотоком, творческим процессом возникновения и умножения не сущностей, но существ. В этом есть внешнее сходство с «шизопотоком» как первоосновой «ризомы», но есть что-то сверх того, например то, что отмечал К. Кастанеда: «единственно реальная вещь – это то существо в тебе, которое умрет» (в нашей версии – те «существа»), обладающее не машинностью, закономерно приводящей к шизореакции, но – экзистенциальностью как смыслотворчеством. Существо одинокого «прогуливающегося шизофреника» как креативного антипода «невротика» не решает проблему мультисмысла жизни, по-прежнему сводя ее к моно- или стереовариантам. В нашей версии мультисмысл полифоничен, как полифонична сама культура в ее многообразии внутреннего **существо**вания.

Экзистенциальная полифония «существ культуры» предстает через равноправный полилог (а не только диалог) основных универсальных экзистенциалов – философского, религиозного, нравственного, эстетического и художественного, каждый из которых обладает своей спецификой, имеет свой собственный облик и несет

свой собственный смысл **существо**вания, а точнее говоря, порождает, творит его собственным **существо**ванием, делая бытие мультивидуума полноценным, насыщенным, богатым, цельным. Поскольку нет одного или главного экзистенциала, то нет и властной иерархии «существ культуры», важнее взаимоотношения автономности и гетерономности, которые носят конкретный и ситуативный характер. Проблема доминирования того или иного существа решается не через абсолютность, а через относительность доминанты присутствия того или иного экзистенциала в ситуации «здесь-и-сейчас». Абсолютное доминирование ведет к монокультурию, отсутствие – к транскультурию, относительное доминирование – к мультикультурию, к схватыванию и осуществлению дифферанса культурно-экзистенциальных смыслов человеческого бытия. Разные, саморазличающиеся существа осуществляют выбор разных решений в пределах одной и той же базисной стратегии и культурной страты человеческого бытия – «страте(а)гемы всеразличия (или дифферанса)» (о нашей версии страте(а)гем, например, о трактовке «страте(а)гемы идентичности» – см. тезисы к прошлогодней конференции).

«Философское существо культуры» в нас, рассматриваемое в его экзистенциальных способностях – то есть возможностях творения особых смыслов, в своей differentia specifica раскрывается особым позиционированием, когда главным становится вопрошание о пределах и пограничности смыслов бытия, то есть – о смысле и бессмысленности жизни с адекватным вербально-категориальным ответствованием через создание собственных концептов и концепций (философем). Именно таким способом обосновывается и оправдывается личностный смысл бытия как смысл всеобщий. Философский дискурс как собственно культурное институционализированное существование экзистенции предстает как полилог философствующих существ, как полифония самобытных (автономных) и самонедостаточных (гетерономных) голосов, когда заключается конвенция о смыслах как вариант «разрешения» соответствующей философскому дискурсу антиномии – по аналогии со знаменитой кантовской «антиномией вкуса» ее можно назвать «антиномией концепта». С одной стороны, у каждого философствующего есть свой основной концепт, наиболее креативный и смыслоемкий, будь то «эйдос», «вещь-в-себе», «абсолютная идея» или, например, «творческая эволюция», – отличающийся уникальностью и подлинностью, идентичностью, самостью, то есть атрибутами экзистенции; с другой стороны, хотя это и саморазличающиеся и самостоятельные смыслы, философский дискурс существует через спор о всеобщности концептов и благодаря конвенции, заключаемой тем или иным философским сообществом, разреша-

ется так, что смысл устанавливается в его институционализированной форме, через признание другими значимости (культурной ценности) философии Платона, Канта, Гегеля или, например, Бергсона. Но обратим внимание на то, что исходным для философского мультикультурия является именно творчески-смысловой импульс его собственного, ничем и никем другим незаменимого, неповторимого в своей изначальности **существо**вания.

«Религиозное существо» предполагает другое позиционирование и наличие другой антиномиии – «антиномии веры». Верующий как экзистенциальное «существо культуры» в отличие от Вопрощающего и Ответствующего, экзистирующих в культурном контексте философского дискурса, творчески продуцирует свою собственную медитативную встречу с открывающимся ему Богом, придавая ей высший, сакральный смысл. С этих позиций, у каждого своя вера и даже «свой бог» и потому свой собственный религиозный смысл жизни, но, с другой стороны, религиозное мультикультурие предполагает наличие конвенций в рамках конфессий и институтов церкви, то есть соответствующую гетерогенность смысла веры.

«Нравственное существо культуры» в пределе может быть маркировано через совестливость как способность самому осуществлять нравственный выбор и осуществлять поступки по внутреннему побуждению и убежденности в благонамерении. И здесь в качестве основы мультикультурия значима другая экзистенциально-смысловая антиномия – «антиномия совести». Поступая по совести, ты делаешь свой собственный выбор, находя в этом глубинный нравственный смысл, но вместе с тем ты и в случае нравственного позиционирования с неизбежностью следуешь культурным конвенциям, заключенным относительно норм морали, а следовательно, поступаешь так, как «предписано» извне, гетерономно. «Разрешения» антиномии через конкретную гармонизацию Своего выбора и воли Другого создают множественные возможности для реального нравственного многокультурия, теоретически осмысляемого и типологизируемого в разных этических системах.

Эстетическое **существо**вание связано преимущественно с особенностями «антиномии вкуса» и предполагает такое специфическое позиционирование мультивидуума, как вкушание. Вкушающий находит приоритетный смысл в собственном чувстве удовольствия, изначально не заимствуя его ни у кого другого, но по гедонистической мерке своего существа творя эстетический смысл самостоятельно. И понятно, что такое позиционирование бесспорно, иначе пропадает его эстетическая differentia specifica. Вместе с тем, не менее значимо и другое начало вкуса, предполагающее мощное влияние «сверхчувственного» (в терминологии

Канта), создающее возможность оспаривания казалось бы бесспорной индивидуальной эстетической позиции. И хотя спор о вкусах бессмыслен благодаря его бездоказательности, нерациональности и непродуктивности, вкусовые конвенции неизбежны для возникновения феномена эстетического мультикультурия, то есть для со-**существо**вания разных вкушаний, для возникновения их «эстетической ризомы».

Художественный экзистенциал также обладает потенцией собственной множественности, но в пределах осуществления и «разрешения» другой антиномии – «антиномии фантазма». «Художественное существо» – это Воображающий, придающий статус экзистенциальной подлинности своим собственным творениям-фантазмам. Фантазмы как художественные микрообразы создают особые смыслы, не заменимые никакими иными смыслами, но и здесь неизбежны соответствующие конвенции мультийного «мира искусства» – конвенции о признании фантазмов произведениями искусства. Множественность произведений искусства – поименованных и институционализированных художественных ценностей –становится художественным мультикультурием.

Таким образом, с одной стороны, экистенциальной основой ризомы мультикультурия оказываются «экзистенциальные существа» – конкретные, персонифицированные творческие «субъекты» экзистенции, по-разному позиционированные во внутреннем со-**существо**вании мультивидуума. С другой стороны, феномен мультикультурия, благодаря своей институционализированности, конвенциональности, аксиологичности, позволяет решать проблему смысловой антиномичности человеческого существования в разных социокультурных вариантах.

Н. П. Коновалова*

Культурное много- и разнообразие в свете идеи диалога

Многообразие культур и форм их взаимоотношения – эмпирический факт, требующий осмысления. Разнообразные культуры связаны между собой, взаимодействуют друг с другом. В свете идеи диалога проявляется существенная разница между *много*образием культур и их *разно*образием. Фокус идеи диалога позволяет подчеркнуть разрыв между фактическим много- и разнообразием культур и появлением теоретических моделей, соответствующих этим реалиям, учитывающих особенности и сложность этих культурных феноменов и их взаимодействий.

Как только в обществе появились первые «чужаки», наряду с «коренными» народами, так появилось и многообразие, а с ним практическая проблема выстраивания связей разных культур друг с другом и теоретико-методологическая проблема определения принципов их сосуществования в едином пространстве[1].

Реальное многообразие культур осмысливалось по-разному. К концу XX века, как известно, наука о культуре, накопила немалый эмпирический, теоретический и методологический потенциал, позволяющий описывать культуры и их взаимодействия. В ее «копилке» оказались *разные модели* взаимодействия – монологическая, диалогическая, полифоническая. Наиболее существенная часть этого наследия связана с темой диалога.

Монолог, диалог, полилог – теоретические конструкты, с помощью которых можно описывать, моделировать и выстраивать реальные межкультурные и человеческие связи и взаимодействия. Как пишет М. М. Бахтин, известный отечественный теоретик культуры, открывший для нас тему диалога, «монолог обходится без другого»[2], подчеркивая тем самым, что культуры до определенного момента в своем существовании не нуждаются во взаимодействии с другими культурами, в диалоге.

Локально-региональной форме взаимодействия культур также соответствует логика самоцентрированности, монологика. Она базируется на утверждении уникальности культур, их отличий, акцентирует внимание на *конкретных культурах* и их самодостаточности (Дж. Вико, П. Сорокин, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби и др.). И хотя «отдельные попытки выхода в диалог с другими культурами имели место, особенно в эпоху Возрождения, – пишет Л. М. Баткин, – они так и остались лишь нереализованной возможностью диалога»[3].

Монологизм сохраняет свои позиции и в период универсализма, когда разные культуры оказались сведенными в единое целое мировой культуры (другой вид монологизма – обобщающая тотальность, «претендующая быть последним словом»). Это был активный процесс сопоставления и противопоставления «своего» и «чужого», усмотрения различий и обнаружения сходного в культурах, в результате которого в них обнаружилось много *общего, универсального* (И. Г. Гердер, Г. Спенсер, Э. Тайлор, Дж. Д. Фрэзер, Л. Уайт, Л. Г. Морган и др.). Монологика контактов способствовала самоосознанию, саморефлексии и саморазвитию культур[4], то есть оказалась тем механизмом, который проявляет культурную самобытность, и вместе с тем – *взаимозависимость и взаимообусловленность* разных культур. «Культурообразующая граница» (термин А. В. Ахутина) неразрывно соединила культуры и одновременно разъединила, обособила их. Стало понятно, что культура может быть «другой», «чужой» только вместе с «нашей». Здесь, на границе «нашей» культуры впервые конституируется феномен

---

* ***Надежда Петровна Коновалова*** – доцент, профессор кафедры философии УГТУ-УПИ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина, руководитель Межвузовского центра по преподаванию культурологии в технических вузах РФ (г. Екатеринбург).

[1] «Во многих странах есть и так называемые «коренные» народы, и потому там, даже без учета мигрантов, существует культурное многообразие. Тем не менее, это многообразие возникло именно после прибытия первых «чужаков». Те, кто приезжал позднее, просто вносили в эту картину новые оттенки» (*Кукатас Ч.* Теоретические основы мультикультурализма. [http://dialogs.org.ua/issue_full.php?m_id=10227]).

© Н. П. Коновалова, 2009

[2] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 337.

[3] *Баткин Л. М.* Итальянский гуманистический диалог XV века // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 220.

[4] Как известно, духовный кризис Запада на рубеже XX века заставил его искать новые стимулы для саморазвития в культурах Востока, сумевших сохранить свои «первокорни», свою естественность и непосредственность. О такого же рода влиянии западной культуры на восточную в свое время Рабиндранат Тагор написал в одной из статей: «Динамизм Европы... подействовал на нас как ливень из тучи, пришедший издалека, напоил пересохшую землю, пробуждая в ней жизненные силы. После такого ливня в глубинах земли начинают прорастать все семена. Только пустыня даже после ливня остается бесплодной, и в этой бесплодности есть нечто от смерти» (*Тагор Р.* Смена эпох // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М., 1987. С. 299–300).

«другой», «чужой» культуры, внутренне связанной с «нашей». Тем самым логика самодостаточности, монологика перерастает в *логику многообразия,* появляется реальная база для диалога между различными культурами.

Н. А. Бердяев назвал эту ситуацию *«моноплюрализмом»,* то есть дополнительностью (рядоположенностью) культур. Это особая полифоническая ситуация, когда каждая из культур ведет свою «тему», сохраняя свое лицо. Здесь не просто «многоголосие» или множественные межсубъектные культурные связи. Культуры не могут существовать друг без друга, взаимодействуют на принципах *равенства и равнонеобходимости.* Стремление обрести этот статус равенства объясняет, к примеру, почему с середины XX века в полилоге культурных «голосов» громче всего пытался заявить о себе «голос» культур развивающихся стран. Они отстаивали право на свой «свободный стиль».

Вершина этой полифонии и естественный результат развития и углубления взаимоотношений культур – ***диалог.*** Его возникновение связано с разрушением границ между культурами, которые еще недавно так тщательно выстраивались и уточнялись. Взаимопроникновение и взаимоизменение культур характеризуют существо диалога. Диалогика ведет к иному пониманию сути культурного многообразия и культуры в целом, становится новым основанием взаимодействия культур.

Идея диалогичности культуры, бытия культур как диалога, как уже отмечалось, принадлежит М. М. Бахтину, полагавшему, что «жизнь по природе своей диалогична», что «у человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе»[5]. Эта теоретико-методологическая ситуация требует *перемены акцентов*, переноса центра тяжести за рамки собственного «я», на «другого», который в силу этого становится «ты», «первым лицом» диалога. Но это не просто перемена «лиц», ничего существенным образом не меняющая (ведь известно, к примеру, что Восток, бывший в средние века центром мировой культуры, утратил свой приоритет с развитием капиталистических отношений на Западе: одно «лицо» сменило другое). Бахтин делает акцент на том, что «другой» оказывается активным *со-участником* «моего» смыслообразования, что означает фактическое признание за «другим» субъектных свойств, то есть равнодействия «я» и «другого» и поэтому «я» и «ты». Здесь диалог обретает свое истинное содержание. Культуры рассматриваются как неотъемлемые *условия внутреннего развития друг друга,* в диалоге и посредством диалога творящие

[5] *Бахтин М. М.* Указ. соч. С. 329.

себя и одновременно создающие единую и многообразную общечеловеческую культуру.

Говоря о диалоге и его роли в культурном смыслообразовании, Бахтин подчеркивает, что культура с древнейших времен для выживания, развития и обновления форм своего существования использует диалог. Культура есть там, где есть, как минимум, две культуры. «Где одна «культура», – пишет В. С. Библер, исследователь творчества М. М. Бахтина, – я с ней срастаюсь, и тогда уже культуры нет, есть цивилизация», культура становится «вещью», запечатлевшей общение («прирастает»), и «прорастает» в своих субъектах, носителях культуры, участниках диалога. Так – из себя – культура как таковая «растет», изменяется[6]. В форме диалога закрепляется и передается культурный опыт человечества, традиция, и вместе с тем обновляется ценностное содержание культуры.

Диалогичность, следовательно, – неотъемлемое свойство самой культуры, сущностная характеристика ее бытия. Форма и сложная «механика» диалога[7] обеспечивает *культурную динамику,* то есть «смыслопорождение» (Ю. М. Лотман), а также воспроизводство и конструирование многоликой культурной реальности. Методологическое требование диалога строится не просто на допущении существования другого культурного субъекта и взаимодействии с ним, но на понимании взаимной необходимости, на принципах равенства и уважения позиций. Диалог придает высшую ценность совместному бытию субъектов, каждый из которых самобытен и одинаково значим. Культурное многообразие тем самым получает свое теоретико-методологическое обоснование.

К концу XX века произошел сдвиг в организации человеческого/культурного опыта: теперь уже не готовый, сложившийся опыт задает форму деятельности, а конкретное взаимодействие определяет форму как некий промежуточный продукт, инструмент, а возможно, и стандарт дальнейших человеческих/межкультурных контактов. *Схема диалога* не полагается (налагается, *предполагается*), а вырабатывается. Реальные интересы, силы преобразуются в некую межсубъектную форму. И это проблема не столько теоретико-методологическая, сколько *практическая, бытийная, онтологическая.* Это – проблема изменения самого характера взаимодействия между социальными субъектами и культурными системами. Диалог здесь выступает формой выстраивания

[6] *Библер В. С.* Замыслы. М., 2002. С. 377.

[7] См. об этом подробнее: *Коновалова Н. П.* Культура как диалог культур // Духовность и культура. Алгоритмы культуры. Екатеринбург, 1994. С. 130–150.

и обнаружения новых бытийных связей, обеспечивающих меняющиеся взаимодействия между людьми и различными культурами. Форма оказывается возобновляющейся связью бытия конкретных субъектов, связью зависимой, производной, результирующей взаимодействие. Ее характер определяется степенью сложности (и структурности) субъектов взаимодействия, и она сама может действовать и пониматься не как линейная зависимость, а как *полифонический процесс,* дискретный и континуальный, реализуемый с помощью не только языка, но и различных других средств человеческой деятельности.

Стало понятно, что диалог – первоэлемент социокультурной реальности, поскольку без него невозможно воспроизводство общества и культуры. Но он не элементарен, так как в нем сочетаются специфические социальные и культурные измерения. Он сложен, ибо он – сложение разнородных смыслов и связей человеческого бытия. Он укоренен в событие, живой опыт общения[8] *разнообразных* социокультурных субъектов. За диа/дуа/логикой открылась *полилогика***,** за двусубъектными связями – *полисубъектные* отношения. Тема диалога в очередной раз проявила свою глубину, обнажила иной смысл, открыла иную перспективу. Многообразие и различие выступают принципом и законом полноценного существования и развития человеческих и культурных субъектов. Человек современной культуры «не имеет своего прочного культурного места, он современно культурен лишь в той мере, в какой способен каждый раз заново решать и перерешать все смыслы…»[9], то есть способен жить на грани, на пересечениях, «между» разными возможностями, в горизонте разных культур одновременно.

[8] *Делез Ж.* Складчатость или внутреннее мысли // От Я к Другому: Сб. переводов. Минск, 1997. С. 237.

[9] *Библер В. С.* Указ. соч. С. 388.

Т. А. Круглова*

Границы применимости концепта «диалог культур» в теориях мультикультурализма

Понятие «мультикультурализм» стало обозначением комплекса проблем, возникших в результате осознания множественности культур современного мира в постиндустриальную эпоху: с одной стороны, процессы модернизации привели к смене этнических общностей, ориентированных на стабильность и преемственность, мобильными, неустойчивыми сообществами. С другой стороны, оказалось, что этот процесс вызвал реакцию в виде конструирования трансформированной этничности. При этом стало очевидно, что бинарные модели объяснения сложного устройства культуры устарели, так как в период модерна благодаря процессам демократизации и омассовления разрушилась традиционная иерархия, а в постмодерне – вертикальная ориентация ценностей стремительно трансформируется в горизонталь. Первой рефлексией на этот комплекс проблем стала концепция диалога культур. Истоки культурологической трактовки диалога находятся в философии и общей лингвистике 1920-х годов (М. Бубер, М. Бахтин). Первоначальный импульс концепта «диалог» был направлен на обоснование нового типа межличностного взаимодействия, условием которого является онтологическое и социальное равенство личностей. Идея диалога коррелирует как с иудео-христианской антропологией, исходящей из Абсолюта-Личности, так и с либеральной идеологией, с ее ценностями свободы и прав человека, исходящей из Личности-Абсолюта.

Впоследствии основополагающие идеи философской концепции диалога были перенесены в историю культуры и стали теоретической базой описания типологии взаимоотношений между разными культурами. Каждая из взаимодействующих сторон трактовалась по аналогии с Личностью, то есть как относительно устойчивая, целостная, обладающая самосознанием, как если бы у нее был единый автор. Предполагается, что отдельная культура цент-

* ***Татьяна Анатольевна Круглова*** – д-р филос. наук, профессор кафедры эстетики, этики, теории и истории культуры УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

© Т. А. Круглова, 2009

рируется вокруг доминантных произведений, событий, героев, символов. Это уплотнение ценностного ядра держится за счет границ и нейтрального поля, через которое идет перекличка культур. Таким образом, диалог работает только при наличии некоторого расстояния между культурами, «ничейного» пространства взаимодействия.

Наше предположение заключается в том, что концепция диалога культур неприложима, по крайней мере в прежнем виде и полном объеме, к мультикультурному пространству. Это становится невозможным, если учесть воздействие на межкультурную коммуникацию факторов массовой культуры и глобализации. В современном мире все частные культуры определяются по отношению к массовой культуре как условному центру всеобщих ценностей и символов. Поскольку в массовом обществе атомизированных индивидов коммуникация носит фрагментированный характер, не требующий от человека целостности его «я», она не предполагает процедур понимания смыслов другой культуры. В этой диспозиции коммуникация идет поверх этнического ядра, в то время как диалог в собственном смысле слова осуществляется как раз на уровне ядра. Консенсус достигается на уровне новой рациональности, не опирающейся на традиции, носит сугубо ситуативный характер. Возможность такого «поверхностного» взаимодействия основывается на том обстоятельстве, что массовая культура разнообразна и этнически окрашена. Но эффективность коммуникации определяется степенью актуализации универсальных архетипов, на которых специализируется массовая культура, а не специфически национальными сценариями «низовых» культурных практик типа фольклора. Сохраняющие основы национальной традиционной культуры фольклор и структуры повседневности – наиболее герметичная часть, мало поддающаяся рационализации и переводу на другие языки. Это объясняет тот факт, что концепт «диалога» продуктивнее применяется по отношению к высшим, специализированным уровням культуры. Что касается высшего уровня культуры, он также оказывается на периферии мультикультурного самоопределения, но уже по другой причине. Смыслы и обслуживающие их языки действуют только в рамках узкого замкнутого круга межнационального обмена, и за пределами этого круга высокой культуры ничего не определяют. В транснациональном мире интеллектуалов не действуют правила мультикультурного пространства, здесь возможно понимание и на его основе – конвенции и договоренности.

Фактор глобализации означает, согласно Э. Гидденсу, «погружение в деятельность и (со)существование, не признающее расстояний». В мультикультурном взаимодействии люди сталкиваются в нежелательных и непонятных ситуациях, пребывают в формах жизни, смысл которых им не открывается. Взаимодействие становится все более тесным, но понимания при этом не прибавляется. Для осуществления процедур диалога не остается места и времени. Агенты мультикультурного взаимодействия чаще всего напоминают туристов, наблюдающих чужие ритуалы и даже принимающих в них участие, но возвращающихся к себе домой, в свои привычные рамки и параметры существования.

Л. М. Немченко*

Границы мультикультурализма в повседневных практиках (Кулинарные коды, или Как я не съел собаку)

Младые девы угощают
Подносят вина чередой:
И алиатико с шампанским
И пиво русское с британским,
И мозель с зельцерской водой.
Г. Р. Державин

Самый ход жизни привел к той идее, которую теоретическая мысль подхватила, дав точное уродливое имя – мультикультурализм.
П. Вайль

Идеи мультикультурализма только на первый взгляд кажутся привнесенными из западного мира в «плавильный котел» отечественной гуманитарной науки. Родившись в ответ на вызовы политических проблем США, Канады, Австралии и других западных стран, термин вышел за рамки функционального содержания и превратился в культурную стратегию. Представление о мультикультурализме как выдумке интеллектуалов исчезает в тот момент, когда выходишь в город, оставив научную статью и компьютер. Хмурый, некогда «закрытый» город-завод встречает тебя растаманскими шапочками, «арафатками», белыми одеяниями кришнаитов и дрэдами, приглашая посетить рестораны и кафе со знакомыми географическими названиями и знаковыми именами «Куршавель», «На Бэйкер стрит», «Дамаск», «Ганс», «Лондон», «Порт Стэнли», «Тюрингия», «Веселый мадьяр», «Венеция», «Дастархан», «Маракана», «Пан Сметана», «Сербский дворик» и др. Под одной крышей располагаются центр пивного искусства «Швейк» и французская лаборатория кондитерского искусства «Чайкоффский». В Красноярске я видела суши-бар с названием «У тети Хаи». Конечно, такое изобилие гастрономического мира можно объяснить стратегиями потребительского общества, когда единственная кулинарная книга, повествовавшая о национальном многообразии и интернациональном единстве вкусов советского человека «Книга о вкусной и здоровой пище» перестала существовать в режиме эстетического объекта. Названная книга была своеобразным продолжением киноманифеста сытого/голодного нового мира, показанного в фильме И. Пырьева «Кубанские казаки». Хотя в фильме еда представлена в сыром виде, а в книге – даны рецепты вареного, и то, и другое являло собой некий идеальный проект, в котором динамика культуры мыслилась как движение от сырого к вареному, а значит, как движение прогрессивное. В отечественной традиции мультикультурализму предшествовала идея интернационализма. Многонациональная советская культура основывалась на стратегии социалистического интернационализма, репрезентацией этой идеи были практики символического, возвышенного порядка – дни культуры союзных республик, декады, фестивали искусств и т. п. Практики повседневной жизни – еда, одежда, прическа – не представляли теоретического интереса, да и в реальной жизни были слабо репрезентированы. В гомогенном советском обществе наблюдалось отношение к еде лишь как к необходимому физиологическому акту, отсюда и оценка еды в категориях калорийности, когда еда выступала в функции корма. Советский человек предпочитал коллективную трапезу в домашнем пространстве, именно там трапеза приобретала характер пира, предполагавшего многообразие. В общественном варианте потребление пищи было репрезентацией однообразия, маркированного понятием «общепит». В эпоху развитого социализма национальные кухни были представлены в общепитовских заведениях с названиями столиц некоторых союзных республик (в Свердловске это были кафе «Киев», рестораны «Тбилиси», «Рига», в Москве география союзных республик была представлена шире, а рестораны носили названия столиц не только союзных республик, но и стран социализма). Постсоветская идеология, вынужденная мириться с вызовами глобального мира, фиксирует выход в большой мир, удачно примеряя идеи мультикультурализма не столько к реальной политике и к повседневной политкорректности, сколько к повседневным культурным практикам, в частности к еде, моде, индустрии отдыха и т. п.

Еда, с одной стороны, наиболее тесно связана с природными основаниями культуры, с другой – хранит коды национальной (этнической) идентичности. Выход национальных кулинарий в публичное пространство – важный акт познания и признания Другого, Чужого, причем в случае с едой снимается подозрительность по отношению к иному, ведь еда – не умозрительная практика, а не-

* ***Лилия Михайловна Немченко*** – канд. филос. наук, доцент УрГУ им. А. М. Горького и Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Л. М. Немченко, 2009

посредственный дар. Мультикультурализм, означающий замену этнического культурным, легитимизирует различные формы культурной инаковости. Любитель той или иной национальной кухни открывает для себя тайные коды культуры, построенные на знаках еды. «Food code» – своеобразный проводник в мир чужой культуры, так как кулинария всегда ориентирована на историю, а в конечном счете – на культуру – будь то двор Людовика XIV, царицы Тамары, или обеды Петра Павловича Дурново, описанные Ю. М. Лотманом. Эта историческая составляющая национальной кухни очень важна в мире массовой культуры, которая принципиально не работает с историческим сознанием, представляя любой нарратив как современный. В этом смысле семиотика еды может выполнять культуртрегерские задачи в глобальном мире. С такими задачами успешно справляются глянцевые издания о еде, такие как «Гастроном», местные журналы «Вкус» и «Сомелье». Хотя процессы мультикультурализма десакрализируют еду через обнаружение различных пищевых кодов, любому индивиду предоставляется возможность понимать себя и другого как открытую, незавершенную модель. Только в советской книге о вкусной пище требование посыпать блюда зеленью петрушки звучало на уровне категорического императива.

Мультикультурализм проблематизирует границы приемлемого, когда культурное многообразие не означает тождества, а полифония вкусов не всегда признается как их равнозначность. Именно культурная символика и символическая история не позволяют мне, как европейскому человеку, съесть собаку. Мультикультурализм восстанавливает в правах табу, стертые установками постмодерна. Практики повседневного мультикультурализма выполняют важную функцию популяризации и производства культурной инаковости.

М. П. Шубина*

Мультикультуральная повседневность и постмодернизм

В XX веке происходили бурные перемены как в самом обществе, так и в способах его осмысления. Наиболее оригинальным и влиятельным методологическим направлением последней трети XX века является постмодернизм. Мультикультурализм как принцип взаимодействия и мирного сосуществования различных культур в рамках одной системы – дитя постмодернизма. Мультикультуральность в то же время есть сущностная особенность повседневности. Тема повседневности сегодня является одной из наиболее привлекательных и активно исследуемых в социально-гуманитарном познании. Вряд ли можно считать, что тематизация повседневности и ее теоретическое изучение – прямой и непосредственный результат воздействия постмодернизма. В то же время в исследованиях повседневности можно обнаружить многие концепты и методы постмодернистского дискурса.

Так, например, методология философского исследования повседневности требует формирования особого теоретического языка, который определяется дискурсами феноменологии Э. Гуссерля, А. Шюца и М. Хайдеггера, аналитической философии Л. Витгенштейна и Дж. Дж. Остина, социологии М. Вебера, интеракционизма Д. Г. Мида, герменевтики Г. Х. Гадамера, теории коммуникации Ю. Хабермаса, структурализма Р. Барта и М. Фуко, неомарксистских концепций А. Лефевра и К. Косика, литературоведения М. Бахтина. Как видим, теоретики постмодернизма участвовали в создании методологии исследования повседневности.

Философское осмысление повседневности было своеобразной (отчасти негативной) реакцией на классическую философскую традицию, ориентированную по преимуществу на познание сущностей. Исследователи начали описывать повседневность как таковую, безотносительно к метафизике, к достижениям классического рационализма. Возникновение и распространение идей постмодернизма является новым этапом антисциентистской установки. Их критика вызвана к жизни абсолютизмом и крайностями современного ра-

* ***Марина Петровна Шубина*** – канд. филос. наук, доцент кафедры философии философского ф-та Омского государственного педагогического ун-та (г. Омск).

© М. П. Шубина, 2009

ционализма и направлена против основных концептов западной классической философии и классической культуры в целом. Одна из главных идей заключается в борьбе против насилия над жизнью, подчинения жизни каким-либо шаблонам, научным схемам, против принуждения жизни теорией. Как писал Э. Левинас, корни насилия в философии, в господстве безличного обобщения – будь то идеи Платона, концепция Гегеля или бытие для Хайдеггера – над сущим – личным, частным, конкретным и беззащитным. Любое обобщение, любая нейтральность, безличность есть насилие, и далеко не последним в этом ряду является насилие теории.

Как известно, постмодернисты выступали против структурирования реальности, у Ж. Дерриды об этом его тезис «децентрации структуры». Изначальная «бесформенность» и «хаотичность» жизни не подвластны никаким выдвигаемым наукой схемам, на место поиска «структур» приходят более гибкие исследовательские стратегии, позволяющие избегать иерархизации реальности. Деррида писал о дессеминации (рассеивании, распылении, разбрызгивании спермы). Постмодернисты на первый план выдвигают категорию «различия» или «различения», «дифференциации» у Ж. Дерриды. Деррида в работе «Письмо и различие», Делёз в работе «Различение и повторение» вступают в острую полемику с традицией, которую можно было бы назвать мышлением тождества.

Традиционно считалось, что история есть некая «культурная целостность» и вся история есть единый преемственный процесс. М. Фуко подвергает сомнению правильность такого подхода, он заговорил о разрыве. Почему преемственность должна иметь примат перед идеей прерывности? Он подчеркивал, что история не только закономерна, разумна, упорядоченна, но и случайна и даже «безумна», многие составляющие исторического процесса попросту не осознаваемы. Предпринятая Фуко деконструкция истории дополняется понятием «сингулярностей» как произвольных, не локализуемых единичностей. Сингулярности образуют не подчиняющиеся жестким социальным структурам «роевые» сообщества и противостоят миру системы – совокупностям-агрегатам, управляемым по авторитарным законам. Его собственная история культуры есть история «серий», «сингулярностей» и регулярностей, подвластных лишь случайным событиям.

Идеи постмодернизма оказали влияние на все социально-гуманитарное знание, в том числе на развитие исторической науки. История отображала общее, отвлекаясь от частностей. Простому человеку с его конкретными обстоятельствами и подробностями жизни, с особенностями его восприятия и переживания мира не оставалось места, он отсутствовал. В 60–70-х годах в Германии в исторической науке появляется направление «история повседневности».

Изменились объяснительные схемы истории. Если прежнее описание истории было насквозь детерминистским, в этой модели история представала как система динамичных, непрерывных изменений, сознательно совершаемых людьми, то новая история не управляется больше желаниями, намерениями, ценностями и идеалами людей так жестко и последовательно, как это было в прошлой истории. Она как будто бы выпала из-под власти человеческого разума. Для ее описания оказались больше пригодными математические методы, позволяющие работать с последовательностями, рядами, сериями событий, которые не находятся в причинно-следственной связи. Структуры человеческих взаимосвязей, взаимопереплетение различных факторов – вот что оказывается существенным для развития истории. Современные модели исторического развития построены с учетом взаимопереплетения этих взаимосвязей. Среди этих факторов самые разнообразные – это и природные условия, и субъективные, и нормы, решения, «рациональности», а также паттерны или социально обусловленные способы действий, предрасположенность действовать определенным образом, то есть те же габитусы или схемы действий людей.

Сама повседневность и есть сложная и изменяющаяся ткань взаимопереплетений различных взаимосвязей и порядков, разрушающихся в одном месте и усиливающихся в другом. Образ повседневности может быть обозначен термином А. Делёза и Ф. Гваттари «ризома», который стал многими рассматриваться как эмблематическая фигура постмодерна. Ризома – это корневая система, в которой нет главного корня. Все здесь – главные. В ней неразличимы отростки и побеги, она вторгается в чужие эволюционные цепочки, образует «поперечные связи» между «дивергентными» линиями развития. Она порождает неожиданные и несистемные различия, все дифференцирует и систематизирует. Всепроникающий, вездесущий характер повседневности и может быть выражен понятием «ризома».

В ряду особенностей постмодернизма, сближающих его с исследованиями повседневности, необходимо отметить изменение отношения к обыденному сознанию и обыденному языку. Если в классической парадигме обыденное сознание оценивалось негативно, то сейчас оно ценится высоко, и не только становится равноправным объектом философских изысканий и интерпретаций, но даже занимает более высокое место. Это еще раз подчеркивает взаимовлияние идей постмодернизма и дискурса о повседневности. Достаточно вспомнить о том, что главная задача феноменологической социологии, которую часто именуют философией повседневности, – реконструировать социальную реальность с позиций того, какой она представляется обыденному сознанию людей.

Обыденный язык является сегодня объектом пристального внимания философов. Теоретики постмодернизма настаивали на том, что результаты философской рефлексии должны быть «возвращены» индивиду, в том числе и на уровне обыденного сознания. Они должны помогать человеку в его жизни, например в виде практических мировоззренческих установок. Это конструктивная позиция, ведь самые правильные философские схемы бессмысленны, если они не служат человеку. Анализ повседневности невозможен без обращения к современным философским концептам языка. Язык возникает в повседневной жизни. Обыденный язык в своих значениях и есть хранилище опыта повседневного жизненного мира. Именно в повседневном интерсубъективном общении формируются и проверяются схемы-типизации нашего сознания. Осваивая язык, человек овладевает теми мыслительными схемами-типизациями, как правило неосознаваемыми, которые приняты в данном обществе и которые предписывают ему определенное поведение. Без методологических идей Л. Витгенштейна и М. М. Бахтина невозможен был бы анализ повседневности.

Пафос постмодернистской критики, как отмечалось выше, направлен против господства образцов жесткой классической рациональности. Повседневность обладает специфической рациональностью по сравнению с обычной. Повседневность складывается из разнородных индивидуализированных порядков в ходе коммуникативного взаимодействия людей, в ней субъект слит с условиями, в которых он осуществляет свою деятельность. Повседневность изначально мультикультуральна. Ее условия жизни невозможно свести к единому стандарту, они необходимо включают в себя своеобразие, индивидуализированный быт, вкусы, пристрастия и т. д. Поэтому действия на основе научной рациональности невозможны в этой сфере. Гетерогенность повседневности не позволяет объединять в один общий порядок множество разнородных культурных порядков. Будучи хранилищем всех смысловых осадков культуры, повседневность является тем местом, где зарождается всё новое, в том числе новые смыслы, новые порядки.

Многообразие культурных миров, из которых складывается повседневность, не подчиняется какому-то одному порядку, какому-то одному типу рациональности. Вальденфельс подчеркивал, что в повседневности господствует смесь того, что не поддается объединению: «Все культурные порядки различаются и исключают друг друга, и вместе с тем изменчивы, они не могут ни объединиться, ни следовать какому-либо одному регулятивному основоположению. Они сохраняют непреодолимый произвол»[1]. Повседневная реальность напоминает постмодернистский коллаж, который составлен из изначально несопоставимых образов, все фрагменты полотна остаются не трансформированными в единое целое, каждый из них сохраняет свою обособленность.

[1] *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос. М., 1991. С. 45.

Повседневность может быть спасением от тотальной глобализации и всеобщей стандартизации, превращения человека лишь в элемент системы. Полнейшая регламентация всего и вся угрожает смертью обществу. Спонтанность, разнообразие – ведущие факторы самоорганизации материальных систем. Взаимодействие разнородных культурных порядков, характерное для повседневности, становится источником развития, условием выживания социума.

О. И. Николина*

Принцип взаимообусловленности мультикультурности и развития культуры

Проблема мультикультуры становится актуальной в современном мире. Соединение разных культур в одном пространстве, основанное на принципе невмешательства, вполне может породить не синтез, а конфликт между культурами, так как невозможно удержать границу толерантности в отношении носителей иной культуры.

Возникновение мультикультуры необходимо связано с изменением внутри структуры развития культуры вообще, выраженном в новом векторе развития культуры. Естественное и стихийное развитие культуры идет в сторону доминирования цивилизации, связанной с утратой индивидуальности, о чем свидетельствует преобладание массовой культуры в современном мире. Возникает необходимость формирования другого, противоположного вектора развития, как движения от цивилизации к культуре.

Развитие в данном направлении предполагает возникновение нового типа культуры, в котором будет возможно свободное развитие индивидуальности, что позволит создать ситуацию бесконфликтного сосуществования представителей различных культур на уровне взаимопонимания и взаимоприятия, без доминирования какой-либо из них. Здесь возникает проблема: как возможно осуществление действительного синтеза культур? Ее решение сделает возможным построение реальной (внутренне необходимой), а не формальной мультикультуры.

Исследователи культуры предполагали ее развитие, ориентируясь на один доминирующий этнос, призванный стать центром, «котлом», из которого должна была формироваться все более широкая общность взаимодействия и синтеза. По мнению евразийцев, таким «котлом» должна была и способна была стать русская культура. В настоящее время очевидно, что мультикультурности в рамках русской культуры препятствуют тенденции самой русской культуры, которые, впрочем, являются общими для всех европейских культур. Вслед за европейскими культурами, русская культура переходит в стадию цивилизации, когда она становится невосприимчивой к соседним культурам, это существенно отличает ее от той стадии, про который говорили евразийцы. Если это так, то нельзя рассчитывать на синтез культур и диалог культур в рамках русской культуры. В настоящее время состояние культуры в России еще не определилось окончательно. В рамках переходного этапа формирования в России новой цивилизации прослеживаются как тенденции к созданию мультикультурного пространства, так и тенденции к закрытости (замкнутости) культуры.

Сформулируем проблему единства мультикультурности и саморазвития индивидуальности. Согласно нашей гипотезе, развитие культуры идет в направлении сужения свободы саморазвития индивидуальности, к соседству и конкуренции все более схожих между собой (отличающихся лишь формально, в плане поведения) индивидов. Общие правила взаимодействия и духовного взимообогащения индивидов сужаются от стадии к стадии, вследствие чего развитие культуры исчезает. Однако возможно проложить дорогу вспять – от цивилизации, стремящейся к монополизации средств воздействия на мировоззрение и поведение индивида к индивидуальному и культурному многообразию.

Для решения этой проблемы предлагается схема четырех стадий культуры.

1. Архаическая стадия. Культура разомкнута и открыта для развития и заимствований, но еще не оформлена в качестве самостоятельной, поэтому не способна к самостоятельному и полноценному синтезу и контакту.

2. Эстетическая стадия. Культура открыта и формирует свои эталоны и произведения, которые в дальнейшем становятся основанием ее развития, в частности развития национального языка. На этом этапе культура способна к межкультурному диалогу.

3. Рациональная стадия. Здесь культура приобретает космополитический и интернациональный характер и постепенно утрачивает самобытность, ее взаимодействие с другими культурами ведет к утрате идентичности.

4. Неомифологическая. В культуре нарастает ощущение собственной слабости, осознание утраты идентичности и неспособности противостоять «соседям». Контакт с другими культурами воспринимается как агрессия против собственных устоев.

Для четвертой стадии характерно особенное соотношение внутренней и внешней структуры. На второй стадии культура формирует индивидуальность открытого типа, когда человек в границах своей культуры и вне нее одинаково восприимчив и открыт для понимания. На четвертой стадии доминирует схема: внутри человек и культура открыты, а вне (для других) замкнуты. Это порождает состояние войны внутри культуры, войны между индивидуальностями, а в таком состоянии культура не способна к диалогу.

* ***Ольга Ивановна Николина*** – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Омского государственного педагогического ун-та (г. Омск).

© О. И. Николина, 2009

Схема позволяет увидеть общий вектор развития культуры, который проявляется в развитии культур частных, а также определяет структуру и направленность развития индивидуальности в рамках соответствующей стадии культуры.

Общий вектор развития культуры состоит в том, что происходит снижение многообразия вариантов культурной идентификации индивида на современной стадии развития культуры, то есть в состоянии доминирования цивилизации, ориентированной на новые ценности. Человек здесь рассматривается через общественные шаблоны и стереотипы. Возникает необходимость методологического поиска нового типа культуры, с акцентом на человека, где он представляет действительную, а не номинальную ценность.

Общепризнанным является мнение, что толерантность в отношении других культур основана на свободе индивида как носителя определенной культуры. В действительности в ситуации, где свободой обладают оба партнера, возникает ситуация конкуренции за одно и то же пространство. Скажем, в системе образования: каким образом преподавать иные культуры, иные религии в рамках русской школы? Либо с позиции доминирования русской православной культуры, которая задается как основная и остальные оцениваются уже относительно нее, либо эгалитаристски, исходя из равновеликости культур. Каждый из подходов соответственно формирует определенный тип мировоззрения, выстраивает границу самоидентификации и позицию толерантности по отношению к представителям других культур. В конечном итоге сосуществование двух свободных партнеров приводит к нарушению толерантности, если отсутствует развитие каждого из них. То есть диалог культур это не свободное общение, а свободное соразвитие культур, что предполагает возможность развития партнеров диалога. По мере перехода культуры в цивилизацию возможности развития исчезают; это и порождает кризис культур.

Поиск себя всегда осуществляется через «другого», в своей или иной культуре. В условиях радикальной мультикультуры другой отделен для меня в моем собственном сознании границей, затрудняющей, а иногда и делающий невозможным понимание. «Борьба за признание, которую ведут между собой индивиды и группы, на деле представляет собой попытки отвергнуть статус “другого” постольку, поскольку он связан с неуважением, подавлением и неравенством. Индивиды и группы борются за то, чтобы обрести уважение, осознание самоценности, свободу и равенство, в то же время сохраняя некоторое ощущение [своей] самобытности. Как с точки зрения индивида, так и воображаемого сообщества [в виде] нации психологически очень трудно согласиться с наличием сильно отличающегося от нас “другого”, одновременно признавая его основополагающее человеческое равенство и достоинство»[1].

Предложенный нами вариант развития культуры (развитие вспять), предполагает появление человека, способного к самовоспитанию в направлении толерантности и к саморазвитию. Только тому, кто развивается сам, доступно понимание, что другой тоже развивается.

Мультикультура предполагает не просто терпимость, а взаимообогащение культур. Аналогичный алгоритм взаимодействия прослеживается как во внешнекультурном, так и во внутрикультурном аспекте. Человек, не способный к саморазвитию на базе своей культуры, не будет проявлять терпимости в отношении представителей другой культуры

Описанная коллизия позволяет понять противоречие толерантности и мультикультурности, а обратный вектор развития культуры открывает искомый способ решения проблемы мультикультурности.

---

[1] *Бенхабиб С.* Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003. С. 13.

*А. Г. Лигостаев**

Альтернативные пути эволюции явления мультикультуральности

Мультикультуральность – сложное и неоднозначное явление на «стыке» культуры, социума и истории. Уточним: оно не может существовать в отрыве от того «материала», который является ее носителем – общества. Оно также предполагает наличие определенных культурных образцов (то есть имеет отношение к культуре). Кроме того, поскольку с течением времени изменяется и общество и «культурные образцы», оно исторично. Следовательно, изучать его следует с привлечением информации из этих трех «сфер». В данной работе ставятся две задачи: 1) определить признаки явления мультикультуральности; 2) выявить, исходя из сущности данного явления, возможные альтернативные варианты его трансформаций.

Определим признаки мультикультуральности как определенного социально-культурного состояния. Первое – оно предполагает наличие некой отграниченной социальной целостности (общества, поселения и т. д.), где и происходят различные культурные процессы. Второе – в рамках этой целостности действуют группы людей, имеющих интенсивные социальные связи внутри своих групп. Третье – эти группы являются носителями определенных комплексов культурных образцов, причем комплексы этих «образцов» у разных групп имеют существенные отличия друг от друга, заметные на «бытовом уровне». При этом имеются в виду не «комплексы образцов» профессиональных или возрастных субкультур, а комплексы культурных образцов в группах, отличимых друг от друга по религиозным, идеологическим, экономическим, политическим и другим признакам и включающие такие аспекты, как трудовая этика, иерархичность/демократичность личностных отношений, а также затрагивающих коренные вопросы бытия. Кроме того, нет ни одной доминирующей в политическом или экономическом плане группы (или же столь многочисленной, что остальные «теряются» в ней). Четвертое – группы-носители этих комплексов культурных образцов включены в единую для всех групп «сеть» общественных отношений (экономических, организационных, личных и т. д.). При

* ***Александр Георгиевич Лигостаев*** – аспирант Новосибирского государственного педагогического ун-та (г. Новосибирск).

© А. Г. Лигостаев, 2009

этом отношения этих групп носят мирный характер (нет постоянных ярко выраженных конфликтов). Пятое – не происходит «сближения» и «отдаления» комплексов культурных образцов, носителями которых являются группы в рамках социальной целостности. Иными словами, сохраняется существенная дистанция между культурными образцами, но не весьма существенная, то есть такая, чтобы на бытовом уровне не была затруднена коммуникация между группами и индивидами, носителями разных «образцов», но и не воспринималась ими как весьма легкая. Это самый важный признак. Строго говоря, он и составляет сущность рассматриваемого явления. Мультикультуральность можно описать как «симбиоз» различных групп. При этом не теряется культурная идентичность групп-носителей тех или иных образцов.

Альтернативные пути (варианты) трансформаций данного явления (культурные трансформации сопровождаются тут экономическими, политическими и прочими изменениями) определим, исходя из его пятого признака мультикультуральности – меры различия культурных образцов, который представляет собой переменную величину. В частности, эта мера может быть велика (весьма отличные друг от друга образцы) или мала (сходные образцы). Возможны два направления альтернативных трансформаций: 1) увеличение степени различия между культурными образцами; 2) уменьшение степени различия между ними. «Среднее» же представлено самой мультикультуральностью.

Рассмотрим первый большой альтернативный путь (направление альтернативных трансформаций). В этом случае происходит распад единого поля общественных отношений (четвертый признак мультикультуральности). При усилении различий между комплексами культурных образцов, каждый из которых соотнесен с определенной группой в рамках единого социума, в итоге формируется ситуация, когда в рамках одной целостности сосуществуют крайне чужеродные в культурном плане группы. Это есть первый «итог» (некое определенное социально-культурное состояние данной социальной целостности) развития данного альтернативного пути, исходя из которого формируется ряд новых альтернативных путей. Какого рода это будут пути – зависит от того, произойдет конфликт между рассматриваемыми группами или нет. В случае возникновения конфликта возможно развертывание четырех разных альтернативных путей. Первый – путь, в итоге формирующий ситуацию доминирования одной или нескольких культурно близких друг другу групп над остальными. В этом случае формируется противостояние официальной и массовой культуры (по другому – «высокой» и «низкой»). Пример – противостояние дворянской и народной культуры в России XVIII – первой половины XIX в. Второй

альтернативный путь в итоге ведет к уничтожению одной культуры другой. Пример – ликвидация дворянской, буржуазной и народной культуры культурой советской в 20–30-х гг. XX в. в России. Третий альтернативный путь ведет к примирению и синтезу противоборствующих культур. Это случай синтеза «народной» и «дворянской» культуры в России второй половины XX в. Четвертый альтернативный путь (наименее вероятный из всех) ведет к распаду поля взаимодействия культур, итогом чего становится создание культурного хаоса, где господствует полный плюрализм мнений, культурных форм, но отсутствуют связи между последними. При этом отсутствуют культурные конфликты, а кроме того – интерес носителей одной культуры по отношению другой. В истории России такой пример подобрать трудно, поэтому укажем, что к такому образцу была близка (но не соответствовала ему полностью) Индия с I по V в. н. э. Отметим, что ситуация, когда происходит культурный конфликт, как правило ведет к интенсивному культурному развитию.

В том же случае, когда в рамках социальной целостности, в которой существуют группы, чрезвычайно отличные друг от друга в плане культурных образцов, но при этом не происходит конфликтов между этими группами, в итоге реализуется альтернативный путь, по своему итогу сходный с четвертым альтернативным путем, рассмотренным выше, реализующимся в ходе конфликта.

Рассмотрим второй большой альтернативный путь (направление альтернативных трансформаций), когда происходит уменьшение степени различия между комплексами культурных образцов, носителями которых являются различные группы. В этом случае реализуется единственный альтернативный путь, итогом которого становится формирование единой культуры путем соединения, «сплава» нескольких. При этом происходит не механическое соединение культурных образцов, а их органичное слияние. Если такая культура существует долгое время, то она начинает развиваться самостоятельно и формирует свои уникальные образцы. По такому пути шло формирование местной культуры в Сибири и на Урале в России XVIII – начала XX в., так как население переселялось в указанные области из самых разных регионов страны, но этот процесс не был завершен.

Мы рассмотрели только общие альтернативные пути развития для явления мультикультуральности. Возможны и возвратные движения, когда разрушенное в результате реализации одного из альтернативных путей данное явление восстанавливается. Следовательно, это подводит нас к важнейшему выводу: мультикультуральность – это период, этап в развитии социальных целостностей, обладающий определенными чертами, отличающими его от

других этапов. Она же есть один из способов взаимодействия культур, причины формирования которого можно выявить с помощью сравнительных исследований, что есть принципиальная методологическая установка. Кроме того, при наличии методологического аппарата, позволяющего точно описывать по определенным признакам и переменным само это явление, можно моделировать его развитие. Это открывает перед исследователем огромные возможности для познания самых разных культурных форм.

*О. А. Сидоренко**

Проблемы развития мультикультурализма в современном обществе

В современном мире отчетливо наметились тенденции к объединению разных культур (глобализация) и отстаиванию уникальности каждой отдельно взятой культуры (мультикультурализм). Совершенно очевидно, что доводы и глобалистов, и их оппонентов разумны и имеют право на существование. Гуманитарный подход к решению данной проблемы состоит в том, чтобы проанализировать сущность указанных явлений, выявить их преимущества и недостатки.

Обратимся к концепции Э. Ласло. Как справедливо отмечает автор, вся наша современная жизнь пронизана культурой. Культура же всегда указывала на различие ценностей, идеалов, отношений между космосом, Богом и человеком. Существование множества культур на нашей планете всегда приводило к желанию познакомиться с ними поближе. Ведь это приводит к формированию мнений об отдельно взятой культуре у жителей других стран и народов. Таким образом, культура всегда оказывается связана с уникальностью, самобытностью и неповторимостью данной страны.

Но, начиная со второй половины XX века, люди обнаружили, что сегодня существуют проблемы, не решаемые в рамках одного народа и одной страны, требующие совместных решений со стороны разных стран и народов. Такими общими проблемами оказываются мир и безопасность, здоровая окружающая среда, экономическое развитие, планирование семьи. Поэтому Э. Ласло считает, что ради решения этих проблем людям необходимо объединяться, но при этом необходимо сохранить уникальность каждой культуры. Как это возможно, учитывая разнобой современных позиций, вкусов, предпочтений, конфессий и т. д.? Для этого автором и разработан термин «интерсуществование». В современном мире, отмечает он, нетерпимость самоубийственна, но толерантность недостаточна, так как она утверждает пассивный тип отношений между жителями разных культур. Интерсуществование предполагает активное взаимодействие между культурными субъектами, их равноправие. В этом типе отношений нет побежденных и победителей, а есть равные партнеры, каждый из которых получает пользу от подобного взаимодействия. И важную роль в становлении подобного типа отношений играет информация. Не секрет, что для реального оценивания чужой культуры, ее традиций, ценностей, верований наличие достоверной информации необходимо, ведь ее искажение приводит к формированию национальных стереотипов, преодолеть которые подчас бывает крайне трудно.

* ***Ольга Александровна Сидоренко*** – ст. преподаватель кафедры философских наук Нижнетагильской государственной социально-педагогической академии (г. Нижний Тагил).

© О. А. Сидоренко, 2009

В реальной жизни мы видим, что носители объективной информации нередко уничтожаются, во многих странах Африки и Латинской Америки женщины вообще не имеют доступа к средствам массовой информации.

Каким образом мы можем выработать более адекватное сознание? Вопрос этот не столь труден, как может показаться на первый взгляд: когда люди начинают чувствовать, что некий миф или ядро системы верований угрожают их собственному существованию или будущему их детей, они отправляются на поиски альтернативных идей, ценностей и верований. Именно это и происходит сегодня. Рост насилия и ухудшение общего положения в городах, скатывание к анархии и неспособность справиться с ней силами полиции и армии, ослабление социального контакта между обществом и трудящимися, распространение наркотиков и эзотерических культов, рост безработицы и увеличение числа бездомных – столь многочисленные признаки упадка не могут не оставить свой отпечаток на сознании людей, их ценностях и убеждениях. Поэтому Э. Ласло считает, что сегодня нам необходимо изменить свое сознание, понять, что формула современного выживания в обществе – единство при многообразии культур, и выйти на уровень глобального интерсуществования.

Интересные идеи по решению вопроса предлагает и профессор Йельского университета С. Бенхабиб. Она выступает как против глобализма, так и против мультикультурализма. Ущербность мультикультурализма состоит в том, что он подменяет личную идентичность индивида групповой, поэтому индивидуальные качества человека во внимание не принимаются. Более того, практика предоставления некоторых прав и свобод на основе групповой принадлежности противоречит принципам либерализма. А именно либеральная демократия западного типа, настаивает автор, является оптимальной средой для межкультурного диалога, который сегодня необходим. А также и средой для разнородного самовыражения жителей незападных стран, ведь на родине у них нет такой возможности. Несомненно, у мультикультурализма есть и свой очень мощный плюс – притязание на культурную обособленность, однако он не должен рассматриваться в качестве панацеи для решения современных социальных проблем.

Рассуждая подобным образом, С. Бенхабиб приходит к формулированию собственного подхода – концепции совещательной демократии. Основой для существования подобной демократии является человек, личность, а не социокультурная группа. Второй принцип – это консенсусная модель принятия решений. Но самый глубинный смысл существования подобного подхода – в достижении социальной гармонии, необходимым условием которого оказывается новый уровень осознания человеком своей социальной миссии: способность договариваться с людьми противоположных убеждений, умение дистанцироваться от своих самых глубоких пристрастий. Подводя итог, можно отметить, что подобная модель теоретически безукоризненна, но возможность ее практического использования покажет лишь время.

Известный политолог Ч. Кукатас отмечает, что многие страны сегодня можно назвать многообразными в культурном плане уже потому, что они открыты внешнему миру – представители любых народов могут туда свободно приезжать, уезжать, а иногда и оставаться[1]. Однако проблема мультикультурализма возникает именно из-за того, что многие люди хотят остаться в стране, в которую приехали. И тогда возникает вопрос: до какой степени культурное многообразие можно считать приемлемым и относиться к нему терпимо, и как обеспечить гармонию в подобных условиях? Когда в рамках одного общества сосуществуют люди с разными культурными традициями, необходимо решить ряд проблем, чтобы обеспечить четкие и устраивающие всех правила общежития.

Наиболее оптимальным вариантом реакции на проблему культурного многообразия Ч. Кукатас считает мягкий мультикультурализм. Основа такого подхода – либерализм, который по определению сочувственно относится к культурному многообразию, поскольку он делает акцент на праве индивида жить по собственному разумению, даже если этот образ жизни не одобряется большей частью общества. Преимущество либерального подхода заключается в акцентировании следующей идеи: когда у людей возникают разногласия по поводу того, что считать хорошим и правильным, вопрос нельзя ставить за счет принудительного навязывания преобладающей точки зрения. А для этого необходима толерантность. Там, где мягкий мультикультурализм является нормой социальной жизни, свобода ассоциации порождает открытое общество, членами которого легко могут стать представители других культур – за счет объединения с теми, кто к нему уже принадлежит. Он терпим настолько, что готов мириться с наличием в своей среде даже

[1] См.: *Parekh B.* Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. London: Macmillan, 2000. P. 142–178.

тех, кто настроен против него. В то же время он не предоставляет особых преимуществ и защиты ни одной конкретной группе или общине. Он никому не будет мешать стремиться к собственным целям или поддерживать определенные традиции, но при этом не будет никого поощрять, субсидировать или отдавать особое предпочтение каким-либо целям и традициям.

Таким образом, идея мультикультурализма, в той степени, в какой она отражает философскую позицию, а не просто конкретный политический курс, и в той степени, в какой она говорит о необходимости признания культурного многообразия, знаменует собой отход от различных точек зрения в пользу концепции открытого общества. Но создание этой концепции в незападных странах до сих пор оказывается проблематичным.

Д. В. Смолкина*

Идея мультикультурализма как отражение современных трансформаций массовой культуры

«Спасите нас от массовой культуры!» – все еще пишут публицисты. Однако все больше современных социальных мыслителей приходит к мысли, что массовая культура, получив инъекцию глобализации, победила окончательно. Идея открытых государств-рынков, которая подразумевает принесение в жертву национальных идентичностей в пользу стремительной капитализации мировой экономики, стала залогом этой победы.

Скрыться от массовой культуры теперь невозможно, но «аллергия на установленный порядок, на всякую установленную власть, к счастью, универсальна»[1]. И действительно: чем острее ощущается противоречивость глобализационной стратегии, тем очевиднее, что одержала победу вовсе не та массовая культура, которая начала войну.

Ее трансформации настолько значительны, что даже странно, как мы можем до сих пор подходить к ней с лекалами идей из позапрошлого века, например о противостоянии «элитарной» и «массовой» культур, об однотипности продуктов массовой культуры, о ее безусловной губительности для цивилизации и личности, и т. д. Попробуем конспективно представить динамику онтологических трансформаций «культуры масс» и параллельную им смену соответствующих исследовательских дискурсов.

1. Массовая культура конца XIX – начала XX веков

Распространение «унифицированного» знания через механизмы доступного образования плюс набирающая обороты индустриализация вырывают массы людей из обжитых поколениями сословных границ – и бросают их в города, где они вовлекаются в систему производства нового типа, ориентированного на выпуск большого количества товаров. Следствие промышленной «многотиражности» – однотипность и низкая себестоимость продукта:

---

* ***Дарья Владимировна Смолкина*** – аспирант Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

[1] *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма // Le Monde, 06.11.2001; русский перевод: http://www.inosmi.ru/print/142061.html.

© Д. В. Смолкина, 2009

дешевые товары со временем позволили новым горожанам («массе») получить качество жизни, которое ранее было доступно только малой части общества. Процессы демократизации вместе с «великим переселением народов» в города воспринимались старыми элитами как нашествие варваров. Критики молодой массовой культуры, «массового общества» – это защитники эзотерических прав «аристократий». Элиты испугала урбанизация (как городская скученность и нашествие «толпы»), размывание сословной иерархии (как социальная неразбериха и «падение нравов»), и, главное: тот, кого раньше «не пускали дальше передней», тот, кто позже занялся вырубкой вишневых садов, теперь потребовал допуска к политическим рычагам и права на утверждение своих культурных ценностей («мещанских», «примитивных» вкусов, как определяли их старые элиты).

Действительно, это было столкновение культур: «высшие сословия», терявшие монополию на производство культурных ценностей, пытались противостоять «низшим», которые ранее от данного производства были оторваны. Как показал Алан Свингевуд (Alan Swingewood) в «Мифе массовой культуры» (1977), самые ранние теории массового общества и массовой культуры, аристократические, были порождены кризисом моральных ценностей, с которыми были онтологически связаны традиционные источники власти (например, религия).

Хаос нового мира можно было обуздать жесткой стандартизацией и гомогенизацией всего – образования, производства, стилей жизни... Стремление окрепших масс «навести порядок» приводит к функциональной необходимости бюрократии и расширению сферы государственного в ущерб частному, вплоть до установления тоталитарных режимов (так этот процесс был объяснен, в частности, Ханной Арендт в 1951 году).

2. Массовая культура середины XX века

Развитие технологий привело к тому, что схема социальной структуры еще раз поменяла полюса: доля занятых в производстве сокращалась, в то время как росла доля служащих. Феномен «свободного времени», бывший ранее привилегией элит, по сути, заново начинает свою историю: теперь оно доступно широким массам. Катализатором послевоенной массовой культуры стало развитие медийных коммуникаций как средств обслуживания массового досуга и тиражирования ценностей.

Исследования популярной культуры в это время, в основном, по-прежнему находятся в рамках критического дискурса. Например, Франкфуртская школа в лице таких теоретиков, как Адорно, Маркузе, Хоркхаймер, предложила термин «культуриндустрия», который, по их представлениям, должен был сменить термин «массовая

культура»[2]. Согласно их теории, тотальная система производства культуры, управляемая логикой капитализма и нуждами общества потребления, есть настоящий инструмент управления массами. Реализация власти осуществляется не прямым подавлением, а мягкой манипуляцией, которая скрывается под маской заботы об индивиде и коммерциализованного развлечения.

Отечественной гуманитарной науке 70-х гг. был близок антикапиталистический пафос американских неомарксистов. Так, по мнению Вячеслава Глазычева, субъектом манипуляции в системе массовой культуры является специализированный аппарат «естественно-искусственного» регулирования культурных процессов. Формирование данного аппарата связано с выделением профессиональной экспертной службы, которая контролирует ценностные ряды и выстраивает коммуникацию между экономическо-бюрократической элитой и инертной массой потребителей[3].

Влияние Франкфуртской школы велико и сегодня, однако в последней трети XX века ее сторонники с бо́льшим оптимизмом смотрели на природу массовой культуры. Например, Адорно и Хоркхаймер в работе «Схема массовой культуры» (Das Schema der Massenkultur) в 1973 году говорят о «ядрах индивидуальности», которые сохраняют себя от воздействия культуриндустрии и вынуждают ее перманентно обновлять механизмы воздействия (в их ранних работах доказывалось, что борьба с массовой культурой априори невозможна). С ростом популярности неолиберальных идей, в западной гуманитарной науке формируются даже такие теории массовой культуры, которые и вовсе отрицают ее онтологическую противоречивость и необходимость индивидуального «сопротивления»: каждая индивидуальность причастна к культуре, демократизированной рыночной экономикой, а популярные культурные формы являются прямым отражением потребностей масс.

3. Массовая культура конца XX – начала XXI века

Сейчас неолиберализм и сопутствовавшая ему экономико-культурная программа глобальной интеграции переживают кризис. Вместо ожидаемого футурологами «конца истории» мир получил дестабилизацию финансовой сферы, неспособность «открытых рынков» поддерживать долгосрочные экономические проекты, делегитимизацию власти, конфликт демократических принципов с интересами транснациональных компаний, а также реакцию на социально-культурную унификацию в виде повсеместного взрыва на-

[2] См.: *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения: Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум-Ювента, 1997.

[3] См.: *Глазычев В. Л.* Проблема формирования массовой культуры // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 12.

ционализма. Возможно, место глобального «панэкономизма» как прогрессивной программы развития займет мультикультурализм, к тому же нынешнее состояние массовой культуры при продолжении наметившихся и начавшихся трансформаций вполне соответствует этой концепции.

Массовая культура все более усложняется, и для ее наблюдателей становится очевидной ее гетерогенность. Человечество сталкивается с постоянно возрастающим потоком информации, который необходимо диверсифицировать. Все большая степень специализации информации, знания, производства, а также рыночная ситуация «переизбытка» товаров приводят к «демассификации» аудиторий, предсказанной футурологом Элвином Тоффлером в 70-х гг. XX века[4]. В то время он мог аргументировать свои прогнозы падением тиражей общенациональных газет, а сейчас мы видим, как теряют рейтинги федеральные телеканалы (что лучше подтверждает реальность процесса демассификации, ведь телевидение изначально создавалось как массовое средство коммуникации из-за дороговизны его технологий).

Массмедиа все прошлое столетие утверждались как главный инструмент инкультурации личности, поэтому за фрагментацией телевизионной аудитории можно увидеть больше, чем простое «завоевание рынков» с помощью нишевой стратегии маркетинга – это разрушение монолитности культуры. Демассификация порождает разнообразные варианты стилей жизни, самоидентификаций личности, персонализаций культуры. В такой ситуации способность к универсализации и всепроникающий характер массовой культуры способствуют сохранению единого семиотического пространства, общей системы знаков, с помощью которой участники индивидуализированного и дестандартизированного общества способны понимать друг друга, отмечает, в частности, Даниэл Белл[5].

Однако большинство исследователей по-прежнему не разделяет апологий даже такой, трансформированной массовой культуры. Конечно, «манипулировать» малыми аудиториями, организованными по сетевому принципу, сложнее, нежели классической индустриальной «массой». Однако к сетевой информационной экономике подключено лишь «малое меньшинство жителей электронной деревни»[6], которое уже превращается в новую элиту – так появляется почва для следующих социальных конфликтов. Ряд авторов пола-

[4] *Тоффлер Э.* Третья волна. М.: АСТ, 2002. С. 344–348.

[5] *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М.: Academia, 1999. С. 507.

[6] См.: *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 343.

гает, что «мультикультурность» и «персонализация личности» в современном обществе – это не подлинная индивидуализация, а только отражение многообразия потребительских тактик социальных групп[7]. Массовая культура по-прежнему легко наделяет потребительской ценностью национальные культурные коды, маргинальные и протестные явления, а «адаптация» нетрадиционного культурного материала носит, как правило, поверхностный характер[8]. Рост социальной дискретности не отменяет кризис идентичностей: символический характер потребления превращает самоидентификацию в самовыражение, в игру масками и ролями[9].

Концепция мультикультурализма как идея параллельного существования малых культур в рамках культуры универсальной привлекает тех, кому неприятны «глобализация», «однополярный мир», «моностилизм». Времена тотальной культуры заканчиваются; тем не менее, противоречия массовой культуры, существующей в новых формах, сохраняются.

[7] См.: *Липовецки Ж.* Эра пустоты: Эссе о современном индивидуализме. М., 2001. С. 319.

[8] См.: *Радаев В. В.* Социология потребления: основные подходы // Социс. 2005. № 1. С. 11.

[9] См.: *Эко У.* Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. № 4. С. 258–267.

В. А. Летова*

Мультикультурная реальность: проблемы и перспективы развития

Характеристика современности как мультикультурной реальности стала уже привычной как для исследований, так и в обыденном сознании. Но понимание сути этого явления, его возможностей, проблем и перспектив развития нуждается в дальнейшем осмыслении.

В прошлые эпохи также существовало многообразие культур, их уникальность и своеобразие не мешало, а, скорее, предполагало необходимость диалога между ними. В то же время существовала некая доминанта, которая определяла национальное своеобразие, историческое развитие, специфику искусства, религии и философии, обусловливала и границы, а порой и непонимание между культурами, одновременно создавая условия для диалога.

Культура воспринималась как *мир*, как *целое*, в ней создавалась картина мира, мировоззрение; искусство и наука, каждая по-своему, пытались постичь законы мировой гармонии, понять смысл целого, противостоять хаосу и энтропии. В культурной реальности присутствовал системообразующий фактор, абсолют, позволяющий создать не просто механическую сумму частей, а органическое целое, не отрицая, безусловно, момента случайности и присутствия хаоса.

В начале XX века в произведениях О. Шпенглера и других философов утверждается идея самостоятельного, независимого, отдельного существования культур. В конце XX века постмодернизм выдвигает идею плюрализма, равновесия ценностей, равенства, равноправия культур, при этом основываясь на всеобщей релятивизации мышления.

Глобализация, развитие информационной культуры дают человеку неограниченные возможности в познании мира, позволяют выбирать различные ценности, культуры, выстраивая собственный мир, формируя принципы личностного развития. Человечество обращается не просто к мировой, но к «всемирной культуре». Особенно усиливается интерес к «всемирному искусству», его прош-

* ***Вера Анатольевна Летова*** – ст. преподаватель кафедры культурологии и дизайна УГТУ-УПИ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

© В. А. Летова, 2009

ломy и настоящему, традициям японского, индийского, иранского, славянского искусства.

Еще в 70 годах XX века в театральных исканиях Ежи Гротовского, Мориса Бежара, Питера Брука происходило обращение к древнему «праязыку», мифопоэтическому мышлению древних культур в поисках единого человечества, общечеловеческих ценностей, вечного и в то же время изменяющегося мира, ощущения его единства и некоего смысла. Современное искусство существует и развивает, скорее, пространство, используя безграничные возможности различных стилей, жанров, направлений, культур, данные науки и техники, создавая прежде всего новую форму. Именно форма способна в современных условиях противостоять хаотическому началу и в то же время подчеркнуть плюрализм современности.

«Уникальность искусства нашего века… состояла и состоит в том, что художники XX в. ощутили себя наследниками *всей* мировой культуры, всей совокупности художественного опыта человечества – от архаической древности до искусства прямых предшественников XX в., от Европы до классических эпох искусства Индии и Японии.

Наследие мирового искусства стало восприниматься как целостность, существующая словно не во времени, а в едином синхронистическом пространстве…»[1]

В условии равновесия культур и ценностей все же актуальным остается вопрос о доминанте творчества, понимания мира, поведения человека. Принятие, например, в качестве доминанты массовой культуры, что характерно для современности, может привести к утрате национального своеобразия культуры, ее индивидуальности, что сведет на нет саму проблему мультикультурной реальности.

Кроме того, равновесие ценностей, снятие различий между добром и злом приводят к утрате системы координат и создает человека, обладающего вроде бы безграничной свободой выбора, но не способного на деле реализовать ее, находящегося в мучительном состоянии неопределенности и потерявшего ощущение осмысленности бытия и выбора целей.

Отсутствие высшего начала приводит к доминированию культуры повседневности, которая не может формировать мировоззрение, но уменьшает состояние неопределенности, погружая человека в комфортное существование. Не находя ответов на важнейшие вопросы своего существования, человек все более погружается в быт и перестает задумываться над смыслами, постепенно утрачивая духовную вертикаль мира.

[1] *Бартошевич А. В.* Питер Брук и другие. Движение к «всемирности» // Западное искусство. XX век. Проблемы развития западного искусства XX века. СПб., 2001. С. 90.

Горизонтальная мультикультурность, плюрализм и релятивизация приводят к неспособности человека к самоидентификации: человек утрачивает целостность, его мышлению, существованию, внутреннему миру, выбору жизненного пути соответствуют случайность, мозаичность. Монтаж становится одним из основных способов структурирования культуры, человека, мира.

Пространственной мультикультурной современности соответствует космополитизм, позволяющий открывать новые возможности, новые миры, осознавать общность проблем и необходимость их решения. Коллаж соответствует проблематичному, кризисному мышлению, неоднородной, переходной культуре.

«Космополитизм – это осознанное отношение к миру, воспринимаемому как нечто единое, в котором все взаимозависимо, переживание общности судеб, потенциальная доступность любого другого опыта, любой другой религии, идеологии, типа философствования или, наоборот, способа ухода от раздумий о космополитическом мире. Космополитизм часто обусловливает коллажность мировосприятия, обнаруживающуюся и во внутреннем мире, и в социальном масштабе»[2].

Такому мировосприятию больше соответствует настоящее, а глобальные проблемы современности, присущие всему человечеству, требуют обращения к прошлому, осмыслению и поиску сакрального, абсолютного, способному не просто констатировать проблемы, но искать способы их решения. То есть помимо горизонтали, многообразия и диалога культур необходимо возвращение к вертикали, обращение к вечности, тем проблемам, которые решали религия и философия.

Мультикультурная реальность должна быть не просто случайным сплетением культур, толерантной, а часто равнодушной ко всем духовным проблемам, а искусство – игрой формы, интеллектуальной игрой и парадоксом, лишенными глубины и переживания. Искусство и культура в целом не должны полностью погрузиться в мир вероятности, случайности, неопределенности, хаотичности (или даже мир хаокосмоса). Искусство всегда противостояло энтропии, создавая форму, структуру, целостность.

«Но искусство бы потеряло свой характер средства передачи информации, если бы само растворилось в энтропийном хаосе… А участие искусства в подготовке сознания человечества к ре-

[2] *Извеков А. И.* Проблема личности постмодерна: кризис культурной идентификации. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 32–33.

шению глобальных проблем предполагает не просто фиксацию в нем хаоса (настоящего или будущего, внешнего или внутреннего, как в сюрреализме), а и образные намеки на возможность его преодоления… – не в игровом эстетическом монтаже, а в реальном сцеплении всех этих традиций, не нарушающем их целостности, и состоит одна из ключевых, глобальных проблем и кроется ее решение»[3].

Поиски «всемирности» невозможны без обращения к универсалиям культуры, вечным темам, обретению смысла, может быть новой целостности, структуры, вбирающей не только культурное богатство и многообразие, но и вертикаль человеческого существования, способную не только уловить плюрализм культурного развития, но и формировать их духовное единство.

[3] *Иванов Вяч. Вс.* Монтаж как принцип построения в культуре первой половины XX в. // Монтаж. Литература. Искусство. Театр. Кино. М., 1988. С. 144–145.

М. С. Ильченко*

Мультикультурализм на границах дискурса: новое понятие или игра в слова?

Утверждение в языке социальных наук многозначных расплывчатых понятий, скрывающих в себе целые слои смысла, стало почти привычной практикой. Они настолько прочно вошли в обиход, что незамеченными остаются как их внутренняя противоречивость, так и, подчас, – очевидная метафоричность. В определенных условиях множественность смыслов, стоящая за понятием, может, напротив, обеспечивать его постоянное развитие. Однако если в его рамках начинают рассматриваться не просто противоречивые, а разнопорядковые явления, – это должно стать поводом для жесткой методологической рефлексии.

Термин «мультикультурализм» сегодня оказывается активно тиражируемым не только в научной среде и экспертном сообществе, его уверенно взяли на вооружение политики, чиновники, активисты всевозможных общественных организаций и объединений. В плане четкости научных дефиниций все это уже само по себе является опасным симптомом. Однако проблема не в том, что мультикультурализм традиционно подразумевает целый перечень актуальных вопросов и дискуссий. И не в том, что его принято относить и к уровню теории, и к уровню практики. Основная проблема заключается в стремлении целого ряда авторов включить в концептуальные рамки мультикультурализма области качественно различных дискурсов, тем самым пытаясь придать ему роль универсального понятия. Подобный универсализм оборачивается весьма парадоксальными результатами. Так, в частности, мультикультурализм начинает рассматриваться одновременно и как «*факт* культурного многообразия»[1], и как определенная теоретическая установка. Или, иными словами, одновременно как факт реальности и то, что призвано ее объяснять. В этих условиях возникает закономерный вопрос: каковы исконные границы дискурса

* ***Михаил Сергеевич Ильченко*** – аспирант Ин-та философии и права УрО РАН (г. Екатеринбург).

[1] *Малахов В. С.* Мультикультурализм. Культурология: Энциклопедия: В 2 т. / Глав. ред. С. Я. Левит. М.: РОССПЭН, 2007. Т. 1. С. 1382.

© М. С. Ильченко, 2009

мультикультурализма? И можем ли мы в принципе говорить о его существовании как самостоятельной области функционирования и производства дискурсивных практик?

Для этого, во-первых, стоит обратиться к анализу теоретических оснований мультикультурализма, а точнее – к тем дискурсам, которые этим основаниям приписываются. А во-вторых, рассмотреть во взаимосвязи то, что принято называть «теорией» и «практикой» мультикультурализма.

Среди множества контекстов, в которых так или иначе используется термин «мультикультурализм», можно выделить три области теоретических дискуссий. Каждой из этих областей соответствует свой тип дискурса. С изрядной долей условности эти типы можно обозначить как «постмодернистский», «либералистский» и «глобализационный». Рассмотрим вкратце каждый из них.

Нередко приходится слышать о том, что одним из отцов-основателей мультикультурализма выступил Герберт Маркузе. Проблема культуры и ее развития в условиях современности действительно занимала особое место в творчестве ученого. В действии репрессивных механизмов господствующей в обществе культуры Маркузе усматривал предпосылки подавления индивидуальной свободы. Возможность преодоления осуществляемой таким образом «массовизации» сознания философ видел в развитии и поддержании анклавов другой, альтернативной культуры, а точнее – множества таких культур. Основным объектом критики в этом случае становился сам факт господствующей культурной традиции как метанарратива и утвердившейся универсалии.

Этот тезис получает свое широкое развитие в творчестве философов-постмодернистов. Для них существование множества культур – это игра различий, естественное условие противостояния моноцентризму. Идея множественности оказывается органично вплетена и в понятие децентрации, и в концепцию легитимации знания через развитие нарративов, и в рассмотрение бессубъектного начала властных механизмов. Но само множество подразумевает не столько различные культурные традиции и формы сознания, сколько разные типы рациональности. Они, безусловно, включают в себя и культурные идентичности, и целый ряд других феноменов. Однако вопрос культурного многообразия не имеет для постмодернистов сущностного значения. В том смысле, что он естественным образом подразумевается самой постановкой более широких по охвату социально-философских проблем. Постмодернисты говорят о культуре, но говорят о ней *своим* языком, формируя собственный дискурс. Само понятие мультикультурализма, таким образом, является для них вторичным. Вполне обоснованно может выглядеть замечание, что в постмодернистской философии мультикультурализм берет свои истоки. Но, во-первых, поиск истоков и предпосылок всегда не лишен существенной доли условности, поскольку при желании эти предпосылки можно обнаружить и на гораздо более глубоком уровне. А, во-вторых, такая постановка вопроса уже сама по себе снимает проблему рассмотрения мультикультурализма как оформившегося самодостаточного концепта.

Пожалуй, наиболее полное развитие идеи мультикультурализма получают в рамках второго из обозначенных нами типов дискурса – «либералистского». Этому, в первую очередь, способствовали дискуссии, начатые представителями коммунитаризма вокруг проблемы определения природы сообщества, его прав и условий формирования. Коммунитаристы полагали, что индивид является продуктом социальной практики и в полной мере способен реализовать себя лишь в социальной общности. Отсюда мультикультурализм становился условием полноценного развития сообщества в мире многочисленных этнических, языковых, исторических и других различий. На этом этапе совершенно четко вырисовывается основная ось спора: права группы – права индивида, которая сталкивала между собой соответственно коммунитаристов и либералов. Однако в дальнейшем, как показывает Кимлика, весь основной ход дискуссий вокруг мультикультурализма продолжается уже внутри самого либерального крыла теоретиков[2]. Мультикультурализм весьма гармонично вписался в основную риторику либерализма. Права меньшинств, степень автономии индивида, равенство в отношениях между группами – практически все ключевые противоречия либеральной идеологии последних десятилетий нашли благодатную почву в концепциях мультикультурализма.

В данном случае само понятие «мультикультурализм» оказалось весьма востребованным. И, в отличие от постмодернистского дискурса, в дискуссиях либералов оно нередко выходило на первый план. Вместе с тем, здесь оно оказалось в еще более жестких рамках дискурсивных практик, функционирующих по четко определенным правилам. Мультикультурализм не задал собственной проблематики и не сумел навязать либерализму свой язык. Для либерального дискурса он выступил удачным подспорьем в разрешении его же внутренних противоречий. Осевая и во многом архетипическая для либеральной идеологии проблема «права индивида – права группы» получила свое новое, вполне логичное выражение. На этот раз – в новом обличии и на новом «материале».

Границы «глобализационного» дискурса из всех выделенных нами типов определить особенно трудно. Именно в этом заключа-

---

[2] *Kymlicka W.* Contemporary political philosophy. Oxford University Press. Second ed. 2001. Chapter 8 (Multiculturalism). P. 327–377.

ется его отличительная особенность. Дискурс глобализации представляет собой запутанный клубок дискурсивных практик, отсылающих к самым различным сторонам социально-культурного развития современности. Неудивительно, что во всем его многообразии нашлось место и для мультикультурализма. Так, идея мультикультурализма удачно вписалась в уже устоявшуюся теоретическую схему «глобализация – глокализация», превратившись в основополагающий принцип, утверждающий обострение проблемы культурных различий на фоне всеобщей унификации. Но, как и сам концепт глобализации, понятие мультикультурализма в таких условиях становится лишь одним из множества схожих понятий, отсылающих сразу к целому ряду явлений и, в сущности, растворяющихся в их пестроте. Ведь на самом деле, когда утверждается принцип культурного многообразия, не так просто сразу понять, о чем идет речь. Об этнических группах, проблемах идентичности, правах меньшинств или, например, о взаимодействии массовой и элитарной культур?

Каждый из рассмотренных нами трех типов дискурса обладает собственной структурой и внутренней логикой развития. И каждый отводит мультикультурализму свое место, исходя из того, насколько его риторика оказывается востребованной в конкретный период. Иными словами, каждый из этих дискурсов формирует понятие мультикультурализма по-своему, превращая его в объект воздействия своих дискурсивных практик. Поэтому во всех трех случаях мы имеем дело с разными объектами, разными феноменами и, соответственно, разными «мультикультурализмами». Не с разными значениями одного понятия, а с разными явлениями в принципе.

Но можно ли в данном случае вообще говорить о существовании целостного понятия мультикультурализма? В пользу отрицательного ответа говорит даже самый поверхностный анализ того, что принято называть его «практикой». Обращает на себя внимание как малообоснованное стремление увязать ее с теоретическими установками, так и скудный перечень самих примеров реализации принципов мультикультурализма. Расхожее утверждение о том, что «Канада – первая страна в мире, где официально открыто провозглашена, в 1971 году, политика мультикультурализма»[3], создает ощущение наличия некой универсальной идеологической системы, приверженцами которой становились одно государство за другим. Это тем более отчетливо видно, когда оказывается, что «Австралия позаимствовала идею мультикультурализма у Канады в 1973 году»[4]. Тогда как стоит заметить, что в 60–70-х годах Канада с приходом к власти либерального правительства решала вполне конкретную политическую задачу по сохранению целостности федеративного государства, а Австралия, признав провальной политику строительства австралийской нации, использовала риторику мультикультурализма для решения проблем совершенно иного рода.

[3] *Ле Коадик Р.* Мультикультурализм. [Режим доступа: http://eawarn.ru/pub/Pubs/DialogueMulticulturalism/02_Multiculturalizm.htm].

[4] Там же.

В конечном итоге все это можно свести к вопросу различия в интерпретациях исторических событий. Настораживает другое. Политика канадского правительства в 1970-х годах, проблемы мигрантов во Франции и «массовизация» общественного сознания, с одной стороны, и теоретические изыскания коммунитаристов, идея культурного многообразия Маркузе и либеральная риторика – с другой, – все эти явления оказываются в разной степени взаимообусловленными и объединенными единым термином. Можно сказать, что мультикультурализм имеет отношение к каждому из них. Вполне вероятно. Но в таком случае остается понять, вошел ли в науку новый концепт или всего лишь новое сложносоставное слово.

Д. В. Лебедев, Г. В. Лебедева***

Pro и contra мультикультурализма. Решение социальной топологии

Многообразие культур, а именно так можно перевести термин «мультикультурализм», никогда не было спорным феноменом и воспринималось как что-то само собой разумеющееся. Однако в рамках этого многообразия делался акцент на том, что существует одна или несколько культур (для их обозначения даже был придуман термин «цивилизованный»), которые доминируют над остальными культурами в силу их высокоразвитости и избранности. Так сформировался европоцентризм и пришедший ему на смену панамериканизм. В конце XIX – начале XX в. идеи европоцентризма постепенно стали терять свою актуальность вследствие получивших широкое распространение идей о цивилизационном развитии, суть которых, в общих чертах, сводилась к тому, что все культуры являются отдельными организмами, имеющими свой начальный этап становления, вершину роста и постепенный закат, угасание. В рамках этих стадий все культуры оказывались равны и автономны друг относительно друга, неравным был лишь их вклад в общую историю человечества, но это нисколько не умаляло значения каждой культуры в отдельности. Отметим еще раз, что проблема заключалась не в акцентировании многообразия культур, а доминирования одной культуры над другими.

Совсем по-иному зазвучала данная тема в конце XX – начале XXI в. Проблемой стало само многообразие культур. Кратко ее можно сформулировать следующим образом. В поисках все новых и новых рынков сбыта для своих товаров, западноевропейские страны и США начинают включать в сферу своих интересов все большее и большее количество стран и народов. С развитием торговых отношений развиваются и межкультурные коммуникации, представители иных культур, приезжающие в Европу и Америку, приносят с собой и свою культуру, но и европейцы, приезжающие в другие страны, может быть, даже гораздо более агрессивно продвигают

* ***Дмитрий Валерьевич Лебедев*** – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии и социологии УрГЮА (г. Екатеринбург).

** ***Галина Викторовна Лебедева*** – канд. филос. наук, ассистент кафедры этики, эстетики, теории и истории культуры УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

© Д. В. Лебедев, Г. В. Лебедева, 2009

свою культуру. В любом случае, влияние становится взаимным. Начинаются процессы взаиморастворения культур. Все это принято называть одним словом: глобализация. Проблемы не существовало, пока между словами культура, этнос и государство можно было поставить знак равенства, то есть речь идет о государстве, созданном вокруг одной этнической группы и имеющем одну монокультуру. В этом случае мы говорим о традиционном обществе. Взаимовлияние культур было, но оно было случайным, эпизодическим. Монокультура в традиционном обществе предоставляла индивиду, к ней принадлежащему, достаточно четкую модель для самоидентификации, основанную на коде «свой-чужой». Многообразие культур не причиняло дискомфорта, пока граница между ними была достаточно четкой, а различие своего и чужого конкретным. В эпоху глобализации все изменилось. «Многообразие» стало проблемой. Многие культуры, существовавшие ранее, стали исчезать. В антропологии распространенным стало явление, когда антрополог описывает исчезнувшую культуру, сведения о которой он собрал, скажем, года два назад. Культура стала объектом охраны и защиты государства.

В контексте вышеперечисленного идеи мультикультурализма о сохранении культурного многообразия имеют важное значение, но, пожалуй, на этом вся их значимость и исчерпывается. Причины, по которым идеи мультикультурализма не смогут принести сколько-нибудь ощутимого результата, а сам этот дискурс является устаревшим, выражаются в следующих позициях.

Во-первых, идеи мультикультурализма сформировались в рамках либеральной политики, проводимой западными странами по отношению к иммигрантам, которая направлена на сохранение их прежнего уклада жизни и традиций в новой стране пребывания («Мы не мешаем вам, но и вы не мешайте нам»). Это своеобразная попытка сохранить собственную культурную идентичность перед лицом неизбежной глобализации и, как следствие, формирования культурного единообразия, то есть культурной неиндифферентности. В России эта проблема не стоит, так как пребывающие к нам иммигранты из ближайшего зарубежья: Украины, Белоруссии, Кавказа, Средней Азии – в юности проходили обучение в таких же, как и большинство из нас, советских школах, они разделяют те же ценности, имеют тот же набор повседневных знаний, и даже совсем неплохо знают русский язык.

Во-вторых, те идеи и решения, которые скрываются за маской мультикультурализма, настолько стары и традиционны, что совсем ничего не объясняют и не решают. Более того, само понятие мультикультурализма ставит нас в тупик. Исследованная авторами литература по данной теме грешит одним существенным недостатком:

используются возникшие еще в XIX в. определения культуры: культура – это определенный набор ценностей, норм и обычаев, сформировавшийся у определенного этноса. В этом контексте культурность и этничность отождествляются. Так, один из исследователей проблемы мультикультурализма В. С. Малахов в одной из своих статей отмечает, что «мультикультурализм исходит из тождества между этничностью и культурой»[1]. Этничность же в свою очередь мыслится в «качестве их [индивидов] онтологического свойства»[2]. С этим мнением нельзя не согласиться. Остается только добавить, что подобное равенство отмечалось в традиционном обществе, а идеи мультикультурализма – это способ решить проблему сосуществования культур в современном обществе сквозь призму традиционного общества. Те меры, которые предлагает политика либерального мультикультурализма, то есть предоставление культурным меньшинствам отдельных прав вплоть до автономии или создания собственного государства, толерантное к ним отношение, имели бы успех, если бы общества были традиционного вида: национальное государство с монокультурой. На деле же мы видим, к чему привела проводимая западными странами подобная политика: резня в Косово, пятидневная война в Грузии, две кровопролитные чеченские кампании, противостояние суннитов и шиитов в Ираке.

В условиях глобализации мыслить схемами, которые сформировались еще в традиционном обществе, нельзя. Необходима иная методология исследования, которая выработалась в этих условиях, а поэтому в большей степени конгруэнтная тому обществу, которое сформировалось в XXI веке. Речь идет о социальной топологии.

Использование в качестве методологии социальной топологии позволяет избежать многих парадоксов в проблеме мультикультурализма, осуществляя ее переход в совершенно иную плоскость – коммуникативную.

Социальность есть множество коммуникативных взаимодействий, конструирующих уникальные пространственно-временные характеристики тех или иных топосов. Топосы могут конструироваться как на основе уже имеющихся образцов (социальный хронотоп традиционного общества), так и на основе новых схем и моделей (социальный хронотоп информационного общества). Но в любом из перечисленных случаев речь в первую очередь идет о

[1] *Малахов В. С.* Зачем России мультикультурализм? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М., 2002. С. 50.

[2] *Малахов В. С.* Культурный плюрализм versus мультикультурализм // Логос. 2000(26). № 5/6. С. 63.

коммуникативном взаимодействии. В контексте вышесказанного сохранить культуру какого-либо сообщества в неизменном виде – в принципе бесполезное дело. Существующие идеи мультикультурализма эту составляющую социальности исключали. Культура представлялась неким субстанциональным целым, и не учитывалась ее конститутивная природа.

На наш взгляд, если имеет место взаимодействие между разными культурами в рамках одного государства, значит, никакой угрозы для существования этих культур нет. Но проблема возникает тогда, когда имеет место сбой коммуникации, как в случае с правящими элитами Украины и России, Грузии и России, русскими националистами и выходцами из республик Средней Азии и т.д. Решением проблемы может стать поиск причин сбоя коммуникации, которые могут заключаться в использовании дискурсивных практик. Иными словами, та дискурсивная среда, из которой ведется действие, не позволяет коммуникации установиться. Например, в случае с Украиной и Россией сбой в коммуникации выражен в том, что никто ни с кем не может договориться. На наш взгляд, источник один: и та и другая сторона являются носителями одной культуры, и каждая пытается приписать достижения этой культуры себе. К примеру, на Украине Н. В. Гоголя считают своим отечественным писателем, а в России своим. И, наконец, весьма сложный для примирения пример: истоком русской и украинской культуры и государственности является Киевская Русь. И за признание того, кто именно – Россия или Украина – является ее полноправным преемником, и ведется дискурсивная борьба. Поэтому, до тех пор пока контекст этого взаимодействия не изменится, никто ни с кем так и не сможет договориться.

Социальный пространственно-временной порядок складывается в ходе именно коммуникативного взаимодействия. Коммуникативное взаимодействие является знаково-символическим и протекает в информационном пространстве. Однако можно говорить и о некоммуникативном взаимодействии, например когда взаимодействуют два физических объекта (столкновение двух автомобилей на дороге), но даже такое взаимодействие может породить целый ансамбль векторов коммуникативного взаимодействия.

Подводя итог, отметим, что проблема мультикультурализма в том виде, в котором она ставилась в политике и средствах массовой информации, является не до конца обоснованной и представляет собой политическую дискурсивную тактику, направленную на реализацию чьих-то интересов. В рамках же социальной топологии она видится через призму коммуникативного взаимодействия и связанных с ним сбоев и срывов.

В. Л. Афанасьевский*

Мультикультурализм и процессы глобализации в современном мире

«Вызовы», исходящие от зарождающейся глобальной культуры – в основном западной, и разумеется, американской по своему происхождению, и «ответы» со стороны традиционных, национальных культур, варьирующихся по шкале «принятие/отрицание» с такими промежуточными градациями, как «сосуществование» и «синтез», являются серьезной актуальной проблемой социальной теории.

В современном мире действуют две дополняющие друг друга тенденции. С одной стороны, это формирование универсальных черт образа жизни людей, живущих в разных странах (одежда, кухня, средства связи, спорт, массовая культура, многие достижения науки, высокое искусство, СМИ, компьютеризация, мультимедиа, Интернет). С другой – одновременно с неизбежной унификацией идет рост «культурного национализма»: чем больше похожими мы становимся, тем больше мы подчеркиваем свою уникальность. Также, одним из определяющих факторов поведения людей в современном мире является западный стандарт экономической рациональности. Экономически рациональный человек, ведущий деловой образ жизни, универсален и предсказуем. Такому человеку, как правило, присуще статусное сознание – внешняя, видимая сторона жизнедеятельности. Источник престижной жизнедеятельности лежит в ресентименте (Шелер, Зомбарт), в соперничестве и зависти (Т. Веблен). Такой человек, по мнению Шелера, нацелен на пользу и труд. При этом движущей силой современного человека является ресентимент, направленный против более развитой способности наслаждаться и искусства наслаждения, а также зависть и вражда, выступающие против более богатой жизни, которая одновременно всегда есть более развитая способность наслаждения. Экономический человек – все быстрее и быстрее набирающий обороты западный эталон благополучия – человек отчужденный, его жизнедеятельность приводит к нарушению культурного диалога и к стандартизации сознания по заданным образцам преуспевания, состоятельности, достатка.

* ***Вадим Леонидович Афанасьевский*** – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Самарского государственного экономического ун-та (г. Самара).

© В. Л. Афанасьевский, 2009

Таким образом, западный стандарт – один из факторов глобализации, ведет к размыванию и обесцениванию личной индивидуальности, отрицает проявление как человека, так и культуры в своем многообразии и уникальности. Это вариант нивелирования человека в глобальном обществе при ресентименте как определяющем факторе взаимоотношений между людьми. С другой стороны, тот же феномен приводит и к обратному результату: повышенной национальной чувствительности, национализму, стремлению к отличию при надвигающейся глобальной стандартизации, крайние формы которой – нацизм и неизбежные военные столкновения.

Термин «глобализация» вызывает эмоциональное к себе отношение. Одни считают, что это предвестие международного гражданского общества, начало новой эры мира и демократизации. Для других глобализация означает экономическую и политическую гегемонию Америки, в результате чего культура во всем мире станет однородной и превратится в нечто вроде метастазов Диснейленда (один французский правительственный чиновник остроумно назвал такую ситуацию «культурным Чернобылем»). «Зарождающаяся глобальная культура по своему происхождению и содержанию, безусловно американская» (П. Бергер).

Новая глобальная культура распространяется как на представителей элиты, так и на широкие слои населения. Это культура элиты, «давосская культура» (С. Хантингтон), космополитический стиль ведущих деловых и политических кругов. Ее основной двигатель, международный бизнес – тот же самый двигатель, который управляет экономической и технологической глобализацией. Но было бы ошибкой думать, что эта культура только тех немногих, кого приглашают в Давос; есть еще миллионы таких, кто хотел бы быть туда приглашенным и кто находится в таком состоянии, которое у социологов принято называть упреждающей социализацией.

Еще один сектор зарождающейся глобальной культуры, зачастую вступающей с «давосской культурой» в напряженные отношения, – глобализация западной интеллигенции, то, что называют «клубной культурой интеллектуалов». Она тоже ищет и активно создает рынки по всему миру, но ее продукция – это идеи и правила поведения, выработанные западными, главным образом американскими, интеллектуалами, такие как учение о правах человека, концепция феминизма, защиты окружающей среды и мультикультуризма, а также представление о политике и образе жизни, в которых воплощаются эти идеологические построения.

Важна такая составляющая глобализацинных процессов, как религиозная экспансия евангелического протестантизма. Чилийские и южноафриканские данные, например, свидетельствуют о

том, что обращение в эту религию меняет отношение людей к семье, воспитанию детей и к работе как источнику заработка.

Попросту говоря, эта религия теперь, как некогда в Англии и Северной Америке, учит, по словам Макса Вебера, «протестантской этике», то есть воспитывает единственно приемлемую мораль для тех, кто хочет чего-то добиться в начинающуюся эру современного капитализма. «Дух», который она выражает, обнаруживает абсолютно англосаксонские черты, что проявляется в удачном сочетании личностного самовыражения, равноправия и способности к созданию добровольных объединений. Таким образом она облегчает не только социальную мобильность в период становления рыночной экономики, но и фактическое или ожидаемое участие этой страны в новой глобальной экономике.

Глобализацию принимают, но не любят, видя в ней: а) процесс экспансии только американской культуры и б) неизбежную унификацию мира. П. Бергер, следуя за С. Хантингтоном, сформулировал четыре направления, по которым разворачивается унификация. Первое – распространение так называемой давосской культуры, культуры экономических и политических представителей международного капитала. Второе – формирование клубной культуры интеллектуалов усилиями многих фондов и неправительственных организаций. Третье – экспансия массовой потребительской культуры, культуры «Макдоналдса». И, наконец, четвертое – распространение евангелического протестантизма.

Однако, несмотря на то что все четыре явления действительно существуют, унификации не происходит. Глобальная культура не убивает национальную, а, напротив, способствуют ее более сознательной идентификации. Глобальная культура облегчила транзит для всех мировых культур, и сегодня экспансия культуры, прежде всего в форме экономической экспансии, стала хорошим признаком. Наконец, глобальная культура формирует у народов мира настоящую терпимость. Признается только мирная экспансия. Агрессивное навязывание, например, демократических норм вызывает откровенно негативное отношение. И это тоже следствие глобализации. С точки зрения развития мирового тренда жесткое навязывание сегодня – устаревший прием. И ретроградами в этом случае являются не обороняющиеся, а наступающие. Потому что в ответ на глобализацию мир стал более сознательно и бережно относиться к поддержанию своего разнообразия.

Механизмы сохранения разнообразия формируются не на высших политических уровнях, а скорее в средних слоях, тех самых, которые, на первый взгляд, должны были стать главными бенефициантами унификации. Представители давосской культуры существуют во всех странах. Они владеют английским, получили

прекрасное западное образование и занимают высшие позиции в бизнесе. Среди них есть убежденные космополиты, но это не характерно. Преодолевая возрастной рубеж в тридцать лет, представители давосской культуры, как правило, стремятся к большему консерватизму, национализму и традиционализму. При этом, естественно, не расставаясь с инструментами глобальной культуры. Как отмечают авторы исследования, многие китайские профессионалы, повзрослев, стремятся стать «конфуцианскими торговцами» – успешными бизнесменами, владеющими и западными приемами ведения бизнеса, и сущностью традиционной китайской культуры.

Не менее показательны и дискуссии местных интеллектуалов. И левые и правые являются членами глобального клуба интеллектуалов, финансируются международными фондами, ездят на конференции, переводят западные книги. При этом время от времени в этой среде вспыхивают мощные дискуссии, где и те и другие обвиняют друг друга в бездумном применении западных теорий в национальных реалиях.

Единственной страной, без сопротивления сдавшейся глобальной унификации, оказалась Германия. Немецкие исследователи объясняют это страхом перед любыми проявлениями национализма. Сегодня, как сообщают они, «покрытие в виде “глобального глянца” усложняет выявление уникальных черт Германии». Не хотелось бы, чтобы это произошло с нами. Равно как не хотелось бы, чтобы мы поддались страху перед глобализацией. Тем более что мирное сосуществование культур – это и есть русский национальный проект.

В эпоху глобализации должны быть выработаны отношения, пронизанные заботой о культуре каждого народа и выживании человечества как целого. Межкультурный диалог опирается на концепцию диалогизма М. М. Бахтина, подразумевающий вопрос и ответ на него, поиски глубинной истины и смысла, выход за пределы понимаемого. Цель диалогической перспективы – активное познание и понимание человека, открывающего и предполагающего умение познать и выразить себя. Культура оказывается тем богаче, чем более она открыта опыту других культур, чем более она многообразна и плюралистична.

Глобализм как положительная перспектива возможен только при изменении типа мышления, изменения приоритета с морали рабов на мораль господ, где ницшевская «большая политика» и кантовское «гражданское равенство» имели бы черты реально достижимого будущего. Данное положение подразумевает положительное отношение у всех и каждого к интеграции, слиянию, взаимопроникновению различных культур; не позиционирование своей культуры, нации, а постоянный открытый диалог. Ницше признает,

что такого человека необходимо воспитать. Этот человек будущего – философ, который способен критически анализировать ценности, навязываемые индивидам извне, сам язык, в котором они закреплены, и тем самым противодействовать насильственной унификации человеческой «природы» граждан.

При таком отношении возможным становится положительный путь развития: возникновение эгалитарного мира открытых государств всеобщего благосостояния, между которыми существует интенсивный культурный обмен. В основу этого мира закладываются базовые ценности, принадлежащие разным цивилизациям, что позволяет говорить на разных языках и свободно чувствовать себя в любой культурной среде.

Е. А. Иванова*

Культура в границах глобализации: критический анализ

«Колониализм – это размазывание культуры по лицу Земли» – такую оценку реалиям своего века некогда дал близкий друг Карла Маркса Кауфман. Между тем, несмотря на то что это высказывание, несомненно, относилось к XIX столетию, в современных условиях оно приобретает новую актуальность, достаточно лишь заменить слово «колониализм» на «глобализм». И подобный ход вовсе не ведет к подмене понятий.

У политики колониализма с одной стороны, и глобализма – с другой, в сущности, много общего. Прежде всего, они объединены одной целью, которую очень точно в своих рассуждениях о глобализации сумел выразить один из наиболее ярких левых интеллектуалов Великобритании Джон Робертс: «Глобализация как таковая – это лишь современное название экспансии капитала в поисках ресурсов или прибавочной стоимости труда»[1].

Наиболее же существенное различие между этими двумя родственными феноменами лежит в плоскости дискурса. И действительно, если цели западных колонизаторов XVIII–XIX вв. абсолютно очевидны и прозрачны, то истинные мотивы глобализационной политики старательно утаиваются ее идеологами за детерминистской риторикой, в рамках которой глобализация обосновывается как объективный процесс. Как убедительно показывает практика, эта риторика обладает огромной манипулятивной силой, поскольку с течением времени уже не только сами предпосылки глобализации, но и та модель (сугубо капиталистическая, неолиберальная), в которую она оказалась облачена, постепенно превращается в locus communis политического дискурса.

Между тем доводы сторонников глобализации все-таки не совсем правдивы. Безусловно, некоторые глобализационные тенденции имеют объективную природу, однако, будучи направляемыми в русло неолиберального капитализма, они обретают со-

* ***Евгения Александровна Иванова*** – студентка 1-го курса магистратуры ф-та политологии и социологии УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

[1] *Робертс Дж.* Крах модернизации: глобализация и культура // Художественный журнал. 2004. №4 (56). [Режим доступа: http://xz.gif.ru/numbers/56/3/view_print/].

© Е. А. Иванова, 2009

вершенно специфические характеристики. Результатом этих процессов становится отнюдь не мирная интеграция равноправных национальных экономик и культур, столь громко воспеваемая высокопоставленными проводниками неолиберальной политики, а завуалированная, но от этого не менее агрессивная, экспансия капитализма и массовой культуры, которую он продуцирует.

В своей книге «Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение» известный американский исследователь Дэвид Харви приводит несколько наглядных и чрезвычайно убедительных примеров актуализации неолиберальной политики, имевших место в сравнительно недавней исторической практике. Из них последний по времени связан с Ираком.

Как отмечает Харви, истинная подоплека вторжения США в это «недемократическое» государство после долгих, но тщетных попыток найти ему сколько-нибудь внятное обоснование обнаружилась 19 сентября 2003 года, «когда Пол Бремер, глава коалиционного переходного правительства Ирака, объявил о вводе в действие четырех законов, предполагающих полную приватизацию общественных предприятий, неограниченные права собственности на иракский бизнес для иностранных компаний, возможность полной репатриации иностранного капитала из страны… обеспечение иностранного контроля над иракскими банками, равные права для местных и иностранных компаний… уничтожение практически всех торговых барьеров. Эти распоряжения распространялись на все области экономики, включая и общественные службы, средства информации, производство, услуги, транспорт, финансы и строительство»[2].

И это не единственный в истории случай силового внедрения институциональной системы неолиберального толка в надежде на то, что пока позволяет время, она «укоренится до такой степени, что ее будет очень сложно отменить»[3].

Таковы экономические механизмы современной глобализации. Вместе с тем следует подчеркнуть, что в рамках этого процесса объектом экспансии становится не только экономика, но, что еще более существенно, сфера культуры. Все тот же Харви утверждает, что процесс неолиберализации приводит к глубоким изменениям в социальной и культурной жизни обществ, что неудивительно, поскольку в основе неолиберализма как чрезвычайно действенной доктрины лежит убеждение в том, что «любые проявления человеческой деятельности могут быть вовлечены в рыночные отношения»[4].

[2] *Харви Д.* Краткая история неолиберализма: Актуальное прочтение / Пер. с англ. Н. С. Брагиной. М.: Поколение, 2007. С. 17.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 12.

Попытки претворения именно этого тезиса в жизнь воспринимаются некоторыми «глобализируемыми» обществами наиболее болезненно. И именно они в значительной степени провоцируют тот пресловутый конфликт, который в политических текстах зачастую именуют столкновением культур. Для его разрешения во многом и была разработана концепция мультикультурализма.

В рамках этой доктрины предлагались и предлагаются различные способы налаживания межкультурных отношений. Наибольшую известность среди них получили, в частности, концепции Дж. Роулза, Ю. Хабермаса и С. Бенхабиб. Общей чертой данных теорий (как впрочем, большинства мультикультуралистских моделей) является то, что они направлены на решение проблем кросскультурного взаимодействия в рамках отдельного общества. Так, к примеру, одна из разработчиков теории мультикультурализма Сейла Бенхабиб в ответ на свой собственный вопрос «почему мультикультурные требования получили тот особый резонанс, который они имеют в настоящее время?»[5] в качестве одной из причин указывает на необходимость интеграции и адаптации иммигрантских общин из незападных регионов мира, «которые оседают на Западе и сталкиваются там с требованиями либеральных демократических государств»[6].

И действительно, эта проблема является одной из центральных тем дискуссий, которые разворачиваются сегодня в Европе. Однако, если рассматривать ее в контексте критики глобализации, то окажется, что она в значительной степени вторична. Ее истоки таятся в гораздо более глубоких противоречиях, продуцируемых самими глобализационными процессами, о чем подробно говорилось выше.

В связи с этим на первый план выходят принципиально иные проблемы или, рассуждая в позитивном ключе, задачи. А именно: изменение самой модели (логики) глобализации, а также сохранение всего многообразия культур с их особыми традициями, верованиями, экономическими укладами и бытом в пределах их исконных границ.

Каждая культура решает эти проблемы по-своему. В ход идут даже самые радикальные средства, ставшие своего рода «черной меткой» «арабского» ответа на вызовы неолиберальной глобализации. Истоки столь жесткого сопротивления становятся понятными, если придать должное внимание тому факту, что почти на

[5] *Бенхабиб С.* Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ.; под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. С. 135.

[6] Там же.

всем протяжении исламской истории Арабского Востока велся поиск пути к экономике, основанной на морали. Именно поэтому имплицитно подразумеваемая неолиберализмом идея о том, что «деньги и стремление к выгоде – это мера всех вещей»[7], воспринимается здесь столь неоднозначно.

[7] *Tripp Charles.* Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism. Cambridge University Press, 2006. P. 5.

И. В. Устинова*

Социальная категоризация в свете глобализационных процессов: интенсификация конфликтности идентичностей

Основные положения теории социальной категоризации формулируются уже в начале XX века. Среди авторов, которые разрабатывали теорию, можно отметить Дж. Тёрнера, У. Г. Самнера, Б. Ф. Поршнева, Э. Левинаса, Д. Майерса. Согласно теории социальной категоризации, индивидам свойственно структурировать свое окружение в терминах *«мы» – «они»*; *«свои» – «чужие»*. Соответственно *«они»* ассоциировались с неизвестным, а значит, опасным. Кроме того, это претендент на социальные блага, что расценивается как урон для группы *«своих»*. Таким образом, *«взаимоотношения между «мы-группой» и «они-группой» строятся на основе этноцентризма каждой и проявляются как враждебность и недоверие»*[1]. Сама склонность индивидов к социальной категоризации, делению своего окружения на «своих» и «чужих» задает потенциал конфликтности и дискриминации по отношению к аутгруппам. Основные положения концепции социальной категоризации можно свести к следующему:

1) человек рассматривает себя как представителя определенной категории (расы, нации, этнической или религиозной группы и т. д.);

2) в основе самокатегоризации лежит самоидентификация;

3) самый древний способ социальной категоризации основан на делении людей на группы – «свои-чужие», «мы-они»;

4) «мы-группа» признается предсказуемой, безопасной в отличие от «они-группы» – неизвестной, а значит и непредсказуемой и опасной.

* ***Ирина Викторовна Устинова*** – ст. преподаватель Кольского филиала Петрозаводского государственного ун-та, аспирант СПбГУ (г. Апатиты).

[1] *Почебут Л. Г.* Взаимопонимание культур: Методология и методы этнической и кросс-культурной психологии. Психология межэтнической толерантности. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 45.

© И. В. Устинова, 2009

Сегодня проблема социальной категоризации получает несколько иное и противоречивое звучание в связи с процессами глобализации. Об этом пишут, например, А. А. Галкин, Ю. А. Красин. Они отмечают, что *«превращая мир в целостный социум, глобализация изменяет меру оценки "своих" и "чужих". Если раньше непонятное и неприемлемое существовало где-то далеко, не затрагивая нас напрямую, то сегодня, благодаря новейшим коммуникационным технологиям, оно близко, непосредственно вторгается в нашу жизнь, требует незамедлительной реакции. "Свои" и "чужие" оказались спрессованными в глобальных информационных и финансовых потоках. Высокая плотность сети глобальных международных, межгрупповых и межличностных связей не позволяет уклониться от контактов, остаться безразличным или нейтральным. В таком тесном взаимодействии резко возрастает опасность отторжения, вражды и прямых столкновений. Отвести эту опасность могут только культура и навыки высокой толерантности»*[2].

В самом широком понимании глобализация означает становление единого пространства, которое возникает как следствие проницаемости национальных границ, «сжатия» пространства и времени, разрушения пространственно-временных рамок. Государства утрачивают ту роль, которую они играли до недавнего прошлого. Главным образом это связывают с утратой государственного суверенитета, когда новые игроки мирового пространства в виде надгосударственных образований (ММПО), неправительственных организаций и ТНК пытаются вмешиваться во внутренние дела государства, так или иначе влиять на проводимую политику. Научно-технический прогресс привел к развитию коммуникационных каналов, и теперь становится возможным беспрепятственное массовое перемещение людских, информационных и финансовых потоков по земному шару. Абсолютный контроль со стороны государства здесь также приобретает характер проблемы. По мнению Е. Ф. Молевича, сейчас стало возможно говорить о трансформации *«привычного нам многогосударственного мирового сообщества во взаимозависимое и уже отчасти единое транснациональное мировое общество – «Мегаобщество» (или в другой терминологии, «Мегасоциум», «Мироцелостность», «Глобальное общество» и т. д.)»*[3]. Он подчеркивает, что *«по мнению большинства исследователей, процессы современной мировой глобализации представляют собой переход от сложившейся в веках общемировой практики существования человечества в условиях цивилизационного многообразия экономик, культур, идентичностей, государственных порядков, бытовых условий и т. д., к исторически новому для человечества существованию в условиях формирования единой универсализированной цивилизационной мироцелостности – «Мегаобщества». Или, иными словами, переход от существования человека в мире привычного партикуляризма, многообразных и самобытных конкретных частностей, присущих любому современному обществу и четко разделяющих нас на «своих» и «чужих», к существованию в рамках общемировой универсальной и внутренне унифицированной цивилизационной целостности»*[4].

По мнению теоретиков-глобалистов, мир становится единым – с единой экономикой, единой системой международного права, едиными проблемами глобального характера, **единой культурой**… В условиях интеграционных процессов на мировом уровне актуальным становится выражение: человек как гражданин мира. Может ли это означать, что связка *«мы-они»* сегодня утрачивает свою актуальность, ввиду активных процессов ассимиляции культур? Культуры различных народов взаимодействуют, перемешиваются и распространяются. Главным образом это происходит за счет миграционных процессов, за счет трансляции элементов культур СМК. Человек начинает непосредственно взаимодействовать с «чужими», незнакомыми ему культурами. Человек наблюдает плюральность мира. В этих условиях актуализируются два процесса, которые носят по большому счету диалектический характер. С одной стороны, это то, что называют взаимопроникновением культур. *«…Повсеместно наблюдаемая сегодня практика мировой социально-культурной жизни не оставляет сомнения в том, что с течением времени и в этой сфере все большую значимость начинает обретать «устойчивая тенденция к глобальной унификации образа жизни: на разных концах земли люди потребляют одну и ту же пищу, носят одну и ту же одежду, слушают одну и ту же музыку, смотрят одни и те же фильмы, получают информацию из рук одних и тех же СМИ»*[5].

Одновременно с этими процессами происходит стирание и размывание самобытных, культурных, этнических различий населяющих земной шар народов. Как реакция на подобные процессы

---

[2] *Галкин А. А., Красин Ю. А.* Культура толерантности перед вызовами глобализации // Социс. 2003. № 8. С. 64; См. также: Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. М.: Республика, 2004. Гл. 11.

[3] *Молевич Е. Ф.* Введение в социальную глобалистику. Самара: Изд. дом «БАХРАХ-М», 2007. С. 23–24.

[4] *Молевич Е. Ф.* Указ. соч. С. 106–107.

[5] Там же. С. 134–135.

проявляется вторая тенденция: активизация движений фундаменталистов и националистически настроенных организаций, готовых любыми способами сохранить локальную культуру своего народа. Подобные глобализационные последствия задают вектор для новых социальных конфликтов (связанных преимущественно с иммигрантскими потоками), когда коренные сообщества начинают отстаивать и активно защищать всеми возможными способами свои права на территорию, на материальные блага и собственную культурную самобытность, конкурировать в политическом пространстве за представительство интересов собственной группы внутри группы политической элиты. На сегодняшний день в результате формируются две противоположные идеологии: мультикультурализм и фундаментализм.

Как написал в своей книге Э. Гидденс, *«главным сражением XXI в. станет конфликт между фундаментализмом и космополитической толерантностью. В глобализующемся мире, где информация и образы постоянно «путешествуют» по всему земному шару, мы регулярно вступаем в контакт с другими людьми, которые мыслят и живут не так, как мы. Космополиты приветствуют и воспринимают это культурное многообразие. Фундаменталисты считают его тревожным и опасным явлением. Идет ли речь о религии, этнической идентичности или национализме – они ищут прибежище в обновленной и «очищенной» традиции, а зачастую и в насилии»*[6].

Что привносится, таким образом, кардинально нового в бытие человека сейчас, чего не было ранее? Резюмируя, можно отметить следующее. Человек начинает осознавать, что мир, в котором он живет, очень многообразен. Понимание этого приходит тогда, когда в своей повседневной жизни он начинает сталкиваться с различными культурами, что происходит зачастую как непосредственно, так и в результате опосредованного взаимодействия. Современность предоставляет различные способы соприкосновения с миром, которых не было прежде. Если еще какое-то время назад территориальные преграды, например, составляли значительную проблему, ограничивая (а в определенной степени и защищая) локальное сообщество от воздействий извне, со стороны других сообществ (исключение составляли соседские контакты), то сейчас становится необязательным даже само физическое перемещение по земному шару, чтобы завязать контакты с внешним миром. Культуры распространяются, и особую роль здесь играют СМК и миграционные процессы, включая туристические визиты в другие

[6] *Гидденс Э.* Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь: Пер. с англ. М.: Весь Мир, 2004. С. 20–21.

страны, трудовую миграцию, вынужденное переселение. Эмпирические исследования показывают, что связка *«мы-они»* отнюдь не утрачивает своей актуальности сегодня. Более того, в группу *«они»* россияне, например, отнесли *людей другой национальности, национальные меньшинства (“Чеченцы, армяне, грузины”, “ Латыши, литовцы”); граждан других стран (“Американцы, весь образ их жизни, идеология, Запад вообще”); переселенцев; людей иной религиозной принадлежности (“Мусульманский мир”)*[7]. Глобализация приводит к тому, что человек в своей повседневной практике сталкивается с чрезвычайным многообразием культур, с множеством идентичностей. Как вести себя в подобной ситуации, как реагировать? Теоретически это может вылиться в «войну всех против всех» Т. Гоббса, а практика повседневности показывает примеры столкновений на национальной, религиозной и иной почве.

[7] См.: *Климова С. Г.* Критерии определения групп «Мы» и «Они» // Социологические исследования. 2002. № 6. С. 83–95.

Н. А. Царева*

Перспектива глобального культурного пространства в русском символизме и европейском постмодернизме

В начале XXI столетия объективными тенденциями и закономерностями развития различных культур является их интеграция и дифференциация. В этой ситуации диалог культур, основанный как на единстве целей, так и на неповторимой самобытности, выступает основным средством сохранения идентичности. Проблема взаимодействия культур в конечном счете упирается в проблему человека, она связана с глубокими трансформациями духовного и нравственного облика современного человека. Подобно тому как складываются межличностные отношения, должен выстраиваться и диалог культур. Осознание собственной идентичности возможно через понимание Другого.

В многообразии тенденций культурного взаимодействия очевидно общее направление движения: в сознании людей прагматически-утилитарные ценности вытесняются иными, связанными с выявлением и проявлением своего «я». Зачастую философские идеи помогают создать общее поля понимания. С этой точки зрения, актуальны идеи русских и европейских философов начала и конца XX века о перспективах развития культуры. Теоретиков русского символизма и европейского постмодернизма объединяет понимание необходимости изменения ценностных ориентаций в сторону духовности.

Философия русского символизма и постмодернизма выражает недоверие рациональному знанию, нацеленному не к духовной гармонии как конечной цели развития человечества, а к материальной, практической стабильности мира. В поиске пути к объективно-всеобщему эстетическими средствами, мыслители представляют становление самосознания как основу культуры культур.

В своих работах А. Белый осмысливает культуру как единый непрерывный процесс развития человечества. Культура культур имманентна человеку и имеет основы в самосознании человека. Процесс самосознания предполагает выход за границы субъективного и объективного. Белый сравнивает сознание индивида с нитью, протянутой сквозь сумму личностей всех эпох, нитью, соединяющей бусины в «ожерелье культуры». Если убрать нить, «ожерелье культуры» рассыплется. Культура культур определяется философом не как всеобщая культура, но как «биография конкретного Индивидуума, и Индивидуум этот есть Индивидуум Человечества, изживающий себя в каждом из нас индивидуально» [2. С. 40]. Действительность становится миром «Я», следовательно, работа самосознания есть работа сотворения мира. Построение мировоззрения есть творчество культуры, пересоздание человека и человечества.

Создание новой культуры представляется реальным способом преодоления традиционных для культуры пределов и выход искусства в жизнь. Путь этот основывается на духовной основе: искусство не должно выполнять утилитарных функций, его назначение – создание новой духовной реальности. В этом смысле философия культуры становится учением о создании новой формы культурного бытия, преодолевающего границы действительности.

Определение символистами сущности культуры как «самосознания человека», «расширения сознания» близко к пониманию предмета культуры в постмодернизме как «объяснение человеком своей самости», «самоотнесенность, активный смысл человеческого проекта самого себя в культуре» [3. С. 66]. Как А. Белый, так и П. Козловски убеждены, что в процессе «самотворения» индивидуальное Я реализует собственную личность как неделимую и исходную субстанцию. Теория самости рассматривается Козловски как теория взаимодействия с другими субъектами и окружающим миром, она не позволяет собственной личности раствориться в этих отношениях.

В философии Ж. Делеза человек выступает как совокупность разнообразных, друг друга исключающих ролей, что не ведет к утрате подлинного лица, но, напротив, организует процесс самосознания. Проблема становления «Я» решается Делезом как проблема гармонизации, расширения личного «Я», заключающегося в сосуществовании многообразных личностей, осознанных индивидуумом. Аналогично решается проблема индивидуального в концепции самосознания Белого: самосознающее «Я» есть целое, состоящее из других «Я». Несмотря на своеобразие философских концепций «само-сознания» Белого и «становления» Делеза и Гваттари, которые осмысливаются в различных социально-исторических условиях, они содержат единое рациональное зерно. Речь, в сущности, идет об индивидуальности каждого отдельного человека в тесной связи с инаковостью Другого, то есть о создании новой культуры жизни. Философия символизма и постмодернизма стре-

* ***Надежда Александровна Царева*** – канд. филос. наук, доцент, Владивостокский государственный ун-т экономики и сервиса (г. Владивосток).

© Н. А. Царева, 2009

мятся не просто к объяснению сущности культуры и человека, но к созданию нового человека, который путем самосознания творит себя и новую культуру.

Идея самосознания «я» как расширение своего «я» высказывается Р. Рорти в его размышлениях о современной литературной культуре: «Сократическую идею само-исследования и самопознания литературный интеллектуал заменяет идеей расширения своего «я» через знакомство со многими другими способами человеческого существования» [4. С. 35].

Таким образом, понятие культуры как «самосознания» А. Белого, культуры как «само-творения» П. Козловски, «становления» Ж. Делеза и Ф. Гваттари позволяет говорить о единстве философского осмысления культуры русским символизмом и постмодернизмом как создании человеком самого себя.

Увлеченный революционными идеями, Белый современную ему эпоху рассматривает как четвертый период становления души самосознающей. Конец XXI века представляется Белому «эпохой культуры», которая наступит, когда пролетарская культура естественно завершится культурою «Я», преодолением личностью общества. Человека XXI столетия Белый видит личностью, стоящей в преддверии окончательного становления самосознающего «Я». Периоды культуры, еще предстоящей человечеству, – это продолжающаяся история самосознания и самопознания.

Каждое новое поколение философов по-своему решает вечную проблему самопознания. Философия постмодернизма – свидетельство тому, что этот поиск продолжается. Конструктивность современной философии заключается в ее сосредоточенности на проблеме самопознания человека, его самообозначения. Постмодернизм внутренне ориентирован на отыскание для человека, поглощаемого цивилизацией, путей к новой духовности.

Плюрализм, считает П. Козловски, не может быть ответом на вопрос о смысле культуры. Картина мира может быть представлена множеством его картин, отражающих различные смыслы и стороны. Нужна общая картина общества и культуры. «В культурном отношении плюрализм – сомнительная позиция, поскольку он растворяет культурное воление в состояние предпочтительного выбора и толкает его в опасную близость с неприязнью к культуре» [3. С. 97]. Утверждение, что системы должны быть открытыми, не исключает необходимости существования конкретной теории общества и субстанциальной культуры. Современный опыт межкультурных взаимодействий показывает, что, несмотря на различия, все культуры объединяют базовые духовные ценности. Стержнем, организующим будущее глобальное культурное пространство, современные философы видят творческое начало человека, его самопознание, его самосознание.

В учении Белого каждому человеку сущность культуры открывается в зависимости от суммы его знаний, при связывании различных «точек знаний». Чем больше «точек знания», тем больше «фигур сознания», то есть культур. Если бы существовал такой взгляд, при котором возможно одновременно охватить и зафиксировать все фигуры, то можно было бы видеть всю геометрическую фигуру в целом. И фигура эта не отличалась бы строгими пропорциями: у каждого человека свой взгляд на мир. Таким образом Белый утверждает возможность существования «всечеловеческой культуры». Из национальных культур можно выйти в культуру общечеловеческую, если соединять все «точки знаний» и видеть всю фигуру в целом. Для этого необходимо расширение самосознания. Когда «расширяющееся в нас сознание отделяется от своей замкнутой оболочки» [1. С. 311], сознание человека становится самосознанием всечеловеческой культуры.

Мысли Белого о связи различных «точек знания» и соединении их в «фигуры сознания» можно сопоставить с ризоматической моделью культуры Делеза и Гваттари. Образ ризомы, который используют философы, фиксирует нелинейный способ организации культуры. Метафора корневища растения подчеркивает сложность переплетений и пересечений различных тенденций в тексте, дискурсе, культуре: при пересечении из одного корня начинается другой. Философский дискурс многомерен, как ризома: точки одной фигуры отсылают нас к точкам другой фигуры, образуя совокупность созвездий смыслов.

Культура в символизме философски осмысливается как открытая система, в которой субъект не статичен, а способен к самосознанию, «расширению сознания». Сущностной чертой открытой системы является то, что она мыслится не автономно, а в ее тесной взаимосвязи с окружением. Это характерно как для символистской философии культуры, так и для постмодернистского дискурса. Признание преемственности в развитии культуры, ценности индивидуального творчества, ясное представление будущей всечеловеческой культуры говорит о том, что в недрах символизма формировалась идея множественности, ставшая определяющей в постмодернизме. Незавершенность, открытость границ, стирание пространственных и временных характеристик – этими чертами представлена теоретическая рефлексия культуры как начала XX века, так и конца столетия.

Литература

1. *Белый А.* Пути культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – С. 308–311.

2. *Белый А.* Основы моего мировоззрения // Белый А. Душа самосознающая. – М.: Канон+, 1999. – С. 16–157.

3. *Козловски П.* Культура постмодерна. – М.: Республика, 1997.

4. *Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 35–47.

И. А. Недугова*

Символы культуры

Проблема, которая будет рассмотрена в этой статье, касается движения символа в поле культуры. Символ как одна из универсалий культуры имеет, на наш взгляд, собственную «траекторию» движения.

Классическое определение символа идет от греческого «знак, опознавательная примета». Однако знак – это самостоятельный элемент культурных универсалий. Логичнее было бы определять символ как наделение чего-либо большим смыслом, отличным от собственного содержания. В символе этим «другим», значением, смыслом является *ценность*.

Ценностное значение символа – это нерасторжимый сплав интеллектуального, идейного начала и эмоциональной оценки. Идея и чувство в символе носят *обобщенный* характер. Они выступают в качестве конструктивного принципа, закона, определяющего бесконечное множество частного проявления символического содержания. Раскрыть содержание Волги как символа России или мхатовской чайки невозможно ни каким-либо одним понятием или суждением, ни отдельным образом. Требуется разнообразное и неопределенное множество таких понятий, высказываний и образов, но не случайное и хаотическое, а определяемое идейно-эмоциональным стержнем символа. Неисчерпаемость содержания символа определяет его смысловую глубину и перспективу. При истолковании символа всегда остается «иррациональный» остаток, то есть не допускающий определенного и законченного словесного выражения. В этом отношении символ напоминает загадку, задачу, не имеющие ответа. Этот ответ не дан, а *задан*.

Развиваясь, человечество демонстрировало усложнение, дифференциацию, моноаспектность культуры. Но вот в чем парадокс: культуры усложнялись, их организация становилась все более совершенной и приспособленной к существованию в окружающем мире, но параллельно и как будто неотвратимо с каждой новой эпохой нарастала неустойчивость культур, ускорялся ритм их видоизменений.

---

* ***Ирина Анатольевна Недугова*** – канд. филос. наук, доцент Южно-Уральского государственного ун-та (г. Миасс).

© И. А. Недугова, 2009

В конце XX – начале XXI века в культуре начинает формироваться новое явление. Идентификационным «носителем» данного явления выступает молодежь. Культура соответственно называется молодежной. Опуская здесь сентенцию «молодым быть модно», я обращаюсь к другой грани этого явления. Если несколько лет назад культура молодежи сопоставлялась с вызовом, протестом и разрушением стереотипов, то сегодня можно утверждать, что культура молодежи – это новое, определяющее бытие индивида явление.

Культура молодежи через символы есть только повторение существовавших ранее элементов культуры. Такой виток культуры есть, по сути, ее возрождение. На смену вещи приходит символ, но символ не как обозначающий явление, а как самостоятельная сущность. Такой символ был характерен для Средневековья. Количество *осимволизированных* вещей в эту эпоху было огромно: крест, Писание, Причастие и т. д. С усилением роли государства в ряде стран в XX веке прослеживается новая волна символизации. В Советском Союзе символами становятся знаки отличия, партийный билет, значок и т. д. В данный момент символы становятся емкими, они включают в себя множество граней. Символ становится не просто обозначением, а проявлением бытия. Символ – это «глаза» бытия. Через осимволизированное поле индивид «смотрит» на мир.

Данная культура в какой-то мере пытается возродить этическое оправдание удовольствия. Реклама нас убеждает, что получать удовольствие – хорошо. При этом как бы само собой разумеется, что принцип удовольствия тотален и получать удовольствие могут все. Таким образом, то, на чем споткнулся античный эвдемонизм, – невозможность расширить основание удовольствия без того, чтобы не увеличилась масса страданий, в современной культуре вовсе не очевидно.

Так, согласно теории самоорганизации сложных систем сложные системы стремятся к упрощению, а простые к усложнению. В основу этого закона положен принцип сопротивления. При искусственном разведении (растягивании) горизонтальных слоев система, максимально оказывая сопротивление, стремится к сжатию и, наоборот, при сжатии стремится к растягиванию. В сознании же происходит сходный процесс: искусственное разведение слоев и форм культуры на протяжении длительного времени привело к тому, что вся культура воспринимается как одномерная и малоценная (не имеющая ценности как формообразование идеального). В литературе такое явление принято называть кризисом духовности. Вообще, в принципе, культуру этого периода нелегко разделить на

«высокую» и «низкую» культуры. Основной итог постмодернизма – это знак равенства между культурой локальной и культурой общей.

Можно заметить, что в ходе культурно-исторического процесса роль символа в культуре меняется. Меняется как само наполнение символа, так и количество осимволизированной реальности. Если исходить из теории «предметной идентичности» К. Ясперса[1], с развитием цивилизации идет истончение предметности от предметности-1 – отождествления себя с вещью, через предметность-2 – увлеченность знаком и выходит на предметность-3 – захваченность символом. Следует заметить, что наблюдается следующая закономерность культурно-исторического развития: в периоды кризисов, социальных изменений, войн наблюдается символизация общественной жизни. Даже сегодня на фоне мирового финансового кризиса меняется направленность культуры. Вновь в «моду» входят патриотические символы, символы, затрагивающие витальные стороны жизни. Культура из горизонтальной плоскости выстраивается в вертикаль (иерархию) символов.

Усиливающиеся всплески символизма – это вполне закономерный процесс. Сегодня символы культуры это и не обозначение (первобытность) и не определение (Средние века) и не отрицание (середина XX в.), а становление. Меняющийся символический фон есть возрождение. Графичность символов не есть первобытная простота, а есть отражение сложности происходящих процессов. Эти процессы как бы вышли наружу, символ их скрывает, то есть возвращает в систему.

Естественно, символы «новой культуры» активно используются СМИ и в рекламных целях, и это само по себе порождает перенасыщение «псевдосимволами». Символ перестал быть просто символом, он стал орудием еще в Средневековье. Но сейчас символы не обозначают сложность ради сложности, простоту ради простоты. Явственно намечаются две тенденции: монохромность и витальность. Символ больше не несет трансцендентного там, где его даже не может быть, не умножает мира, стремясь его тем самым упростить.

Источники

1. *Аверинцев С. С.* Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия / Под ред. Г. В. Степанова. – М.: Наука, 1985.

2. *Кассирер Э.* Философия символических форм.

[1] *Ясперс К.* Общая психопатология // Логос. 1994. № 5. С. 42–87.

3. *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. – 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995.

4. *Лотман Ю. М.* Символ в системе культуры: Избранные статьи: В 3 т. – Таллин: Александра, 1992. – Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры.

5. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

6. *Ясперс К.* Общая психопатология // Логос. – 1994. – № 5. – С. 42–87.

И. В. Янков*

Механизм взаимодействия культур в пространстве ритуала: «Международное положение» как смеховой «Другой» советского и постсоветского общества

Цель доклада – рассмотреть механизмы смеховой репрезентации «международной тематики» как элемента символического обмена в конструировании советского общества и выявление особенностей, обеспечивающих их воспроизводство в постсоветское время. Взаимодействие культур происходит через взаимную интерпретацию и формирование образа Другого, который зачастую является проекцией собственных комплексов и проблем. Анализ функционирования подобных механизмов способствует расширению возможностей продуктивной работы с такими конструкциями.

В романе И. Ильфа и Е. Петрова «Двенадцать стульев» митинг по поводу пуска нового трамвая превращается в набор лекций о международном положении. Смеховой эффект, который вызывает эта сцена, может быть рассмотрен с нескольких позиций. Во-первых, возможен анализ *приема* построения романа и возможностей, открывающихся перед писателем-юмористом в связи с этим. Во-вторых, возможен анализ самой *темы* «Международное положение» как смехового феномена советского общества.

В работе предполагается рассмотреть специфику смеха, связанного с названной темой, в различных культурных практиках советского общества и выявить специфические функции смеха как механизма канализации, вытеснения и замещения специфических социальных отношений, конструирующих советское общество и позволяющих ему устойчиво существовать.

«Международное положение» в советских дискурсивных практиках выступает:

---

* ***Игорь Викторович Янков*** – канд. филос. наук, доцент кафедры общегуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусорского (г. Екатеринбург).

© И. В. Янков, 2009

а) как дозволенный объект критики и осмеяния, способ поддержания официальных структур (официально одобренная политическая сатира);

б) как объект, посредством ироничного обыгрывания которого достигается дистанцирование от официального дискурса и противопоставление ему «антисоветских» анекдотов и частушек;

в) как объект, создающий смеховой эффект погружения в ритуальное пространство мифологического первоначала и обновления общества. В этом случае «международное положение» репрезентирует мифологического Другого, ритуальная коммуникация с которым создает возможность воспроизводиться основным структурам советского общества, затрагивающим экзистенциальные уровни бытия (феномен «Большого смеха» по А. Якимовичу). В этом варианте анализа «международное положение» нельзя локализировать в одном определенном сегменте дискурсивных практик репрезентируемых конкретной социальной группой или формой представления. Подобные отношения оказываются размытыми и невидимыми для социальных акторов. В этом случае смеховые отношения, связанные с международной тематикой, выступают как элемент символического обмена и различных риторических практиках (тропах), связанных с замещением и вытеснением явных отношений господства и подчинения. Задача работы состоит в том, чтобы выявить эти скрытые механизмы и показать их динамику в условиях эволюции советского общества.

Механизмы, сложившиеся в советском обществе, обладают значительной инерцией и во многом определяют специфику взаимодействия с Другим и в современных условиях. Выявление преемственности позволяет показать ограниченность моделей интерпретации Другого, которые воспринимаются наивным сознанием как само собой разумеющиеся.

Материалом для анализа выступают карикатуры и политическая сатира, анекдоты, частушки, речевые и визуальные клише.

Л. Н. Решетникова*

Кризис современной культуры как точка разрыва или многоточие для дальнейшего развития

Тема кризиса культуры была и остается актуальной для изучения: ученые, мыслители, философы и писатели разных стран, различных школ и течений исследуют феномен кризиса культуры.

Кризисы в культуре не являются случайным «наказанием», эпизодом в ее судьбе или жестоким приговором. В мировой культуре такого рода процессы сопровождают всю историю. Культура не способна развиваться вечно по единой, универсальной схеме. В ее развитии наступают сложные, коллизийные феномены. Они могут, по мнению О. Шпенглера, свидетельствовать только об истечении времени данной культуры: «Никакого перерождения культуры быть не может. Кризис – это сигнал к окончательной гибели».

Однако возможен и другой взгляд. Кризис племенной культуры породил осевое время человечества – всплеск человеческого духа. В недрах язычества вызрела христианская культура. Закат античности выявил новый потенциал в европейской культуре. Современный кризис есть предвестие новой культурной парадигмы.

Культура – «вторая Вселенная», созданная человеком за сотни тысяч лет его существования на планете. Поэтому всегда, в любой из работ мыслителей понятие «человек» и «культура» неразрывно связаны друг с другом. Уровень духовного развития человека, его духовная насыщенность в существенной степени определяется воздействием на него культуры, и в частности таких ее инструментов, как воспитание, образование, развитие творческих задатков и т. д. К сожалению, в XX веке возникли предпосылки, приведшие к истощению культурного слоя, утрате человечности в человеке. Расовая нетерпимость, культы насилия и техники, «массовая культура», секс и порнография, животный индивидуализм – все это бросает вызов культуре и в XXI веке. А две мировых войны, уничтожившие миллионы людей, концентрационные лагеря и газовые

* ***Людмила Николаевна Решетникова*** – аспирант Сибирской академии права, экономики и управления, библиотекарь (г. Ангарск).

© Л. Н. Решетникова, 2009

камеры, оружие массового поражения – все это придает контркультуре реальное очертание.

На фоне такой разрушительной человеческой деятельности тема кризиса культуры в новом столетии приобретает весьма актуальное звучание. Хотя двадцатый век и продемонстрировал человечеству, что культура как интегрирующее начало общественного развития охватывает во все большей степени материальное производство, все же все качества техногенной цивилизации, чье рождение было отмечено чуть более трехсот лет назад, смогли проявиться в полной мере в XXI столетии.

Между традиционной гуманитарной культурой европейского Запада и новой, так называемой «научной культурой», производной от научно-технического прогресса двадцатого века, с каждым годом растет катастрофический разрыв. Вражда двух культур может привести к гибели человечества.

Острее всего этот конфликт сказался на культурном самоопределении отдельно взятого человека. Техногенная цивилизация могла реализовать свои возможности только через полное подчинение сил природы человеческому разуму. Такая форма взаимодействия неизбежно связана с широким использованием научно-технических достижений, которые помогли современнику XX столетия ощущать свое господство над природой и лишали при этом его возможности ощутить радость гармонического сосуществования с ней.

Поэтому проблема кризиса современной культуры не может быть рассмотрена без учета противоречий связи человека и машины. Именно с таким названием в 20-х годах XX в. Н. Бердяев пишет статью, в которой подчеркивает, что вопрос о технике сегодня стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры. Выводы Н. Бердяева во многом перекликаются с заключениями О. Шпенглера. Кризисные явления в культурной практике Европы изучались многими мыслителями своего времени, как то: Ю. Хабермас – представитель Франкфуртской школы; А. Шопенгауэр – немецкий философ-идеалист, его последователь Ф. Ницше; русский публицист и социолог Н. Я. Данилевский; П. Сорокин, К. Ясперс, М. Хайдеггер, А. Камю, З. Фрейд, К. Г. Юнг, Э. Фромм, В.С. Библер и др. По мнению российского философа В. С. Библера, двадцатое столетие породило немыслимый синтез культур, поставив тем самым проблемы их диалога.

Сравнительно недавно мировая культурология обратила внимание на феномен контркультуры, на его роль в исторической динамике. К обсуждению проблемы подключились не только социологи и культурологи, но и культурфилософы. Многие исследователи пришли к убеждению, что именно решение данной проблемы наконец приблизится к постижению феномена кризиса культуры, к распознанию механизмов обновления и преображения самой культуры. Отсюда своеобразный исследовательский бум, первые признаки которого обнаруживаются еще в конце 80-х годов.

Следовательно, любая культурная эпоха предстает перед нами в виде сложного спектра культурных тенденций, стилей, традиций и манифестаций человеческого духа. По мнению В. С. Соловьева, в любой культурной эпохе можно выделить нечто разное: эзотерическое и профанное, элитарное и массовое, официальное и народное, языческое и христианское. Так, в средневековом миросозерцании и жизненном строе новое духовное, то есть христианское, начало не обладало старым, языческим. Весьма разнообразной в культурном отношении оказалась и следующая эпоха – Возрождение. М. М. Бахтин, в частности, отмечал, что в эпоху Возрождения необозримый мир смеховых форм карнавального творчества противостоял официальной и серьезной культуре церковного и феодального средневековья. Народная культура предстала в предельном многообразии субкультурных феноменов.

Таким образом, любая культура демонстрирует сложный спектр субкультурных элементов. Одни из них как бы отгорожены от магистрального пути духовного творчества. В самом деле: какое отношение имеет карнавальная атмосфера мистерий, «праздника дураков», уличные шествия к прославлению турнирных победителей, посвящению в рыцари, королевским ритуалам или священнодействию? В сложном игровом социокультурном аспекте эти компоненты, как показывает М. М. Бахтин, разумеется, взаимодействуют. Но официальная серьезная культура, отделенная от площадной культуры смеха, определяет собой главенствующее содержание эпохи. И на протяжении всей эпохи Возрождения оппозиция официальной и народной культуры не исчезала.

Что касается контркультуры в современном мире, то сюда можно отнести различные молодежные субкультурные направления, зародившиеся в двадцатом столетии: битничество, панки, тинейджеры, рокеры. Но, несмотря на все разнообразие молодежных субкультур, ни одна из них, сколь бы экзотической она ни была, не может устранить господствующую культуру. Да, в сущности, субкультура и не ставит такой задачи. Между тем в контексте современных исканий термин «контркультура» обретает глубокий культурфилософский смысл. Дело в том, что культура вовсе не развивается путем простого приращения духовных сокровищ. Если бы процесс культурного творчества реализовывался плавно, без поворотов и мучительных мутаций, то человечество располагало бы сегодня разветвленной монокультурой.

В реальности культурный процесс, в той же мере, что и научный, рождает новые культурные эпохи, радикально отличающиеся друг от друга. В культуре постоянно происходят парадигмальные сдвиги. Таким образом, контркультура спровоцировала настоящую ценностную революцию. Можно сказать, что контркультура, применительно к реальностям нашего мира, стремится к поиску нового ценностного ядра современной культуры.

М. В. Логинова*

Изменение парадигмы современной культуры

Цель данной статьи состоит в обосновании общих методологических принципов исследования трансформации современной культуры. Речь идет не только о производственных и информационных изменениях общества, динамике форм деловой активности или динамике политических структур на мировом и национальном уровнях. Трансформации подвергаются и внутренние аспекты культуры, связанные с ее духовностью и экзистенциальностью. Процессы трансформации культуры нередко воспринимаются как разрушение основ человеческого бытия, как дегуманизация общества и утрата перспектив духовности.

Основной пафос критики современного общества направлен на обессмысливание бытия, укорененное в утилитаризме, экономизме и техницизме, в конце концов, бюрократических институтах власти, тяготеющих к тому, чтобы лишить жизнь ее смыслового богатства и глубины. Обвинения принимают различные формы: утверждается, что нет места высоким целям, утрачена любовь и ощущение глубины жизни.

Основная проблема трансформации культуры – сам человек. Мы живем в период крайнего индивидуализма и в то же время – глубокой деперсонализации. Индивид стремится действовать в соответствии с собственными представлениями о жизни и своем назначении, но все эти представления и способы жизни испытывают мощное внешнее воздействие и рано или поздно сводятся к стремлению соответствовать неким субкультурным стандартам. От человека требуется только одно: отождествить себя с какими-то «матрицами».

Современная культура оказалась наследницей идей и новаций культуры постмодернизма, которые должны учитываться при исследовании особенностей ее развития. Попытки осмыслить сущность и причины кризиса постмодернистской культуры, его последствия для бытия человека приводят к необходимости поиска новых смысложизненных ситуаций и новых способов включения человека

* ***Марина Васильевна Логинова*** – д-р филос. наук, профессор кафедры культурологии Мордовского государственного ун-та им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

© М. В. Логинова, 2009

в мир. Речь идет не столько о дегуманизации и расчеловечивании, сколько о перспективах нового гуманизма. Духовные итоги XX века парадоксальны для человека: с одной стороны – его обостренное чувство собственной индивидуальности и свободы, с другой – все большее отсутствие этой индивидуальности, самоотрицание собственной свободы, бегство от самого себя.

Учитывая этот опыт, самосознание XXI века направлено на *осмысление новой парадигмы гуманитарной культуры*, приходящей на смену постструктуралистско-деконструктивистскому подходу, обусловлено обращением к предельным основаниям человеческого бытия. Проблема бытия все более заявляет о себе через постижение собственной нефундаментальности, и философия по-новому осмысливает ее, вводя для этого базовые концепты: «основные универсальные категории культуры» (А. Я. Гуревич), «антропологическая граница» (С. С. Хоружий), «константа культуры» (Ю. С. Степанов) и др. Достигаемое на этом пути расширение горизонта описания и его перевод из привычных эссенциальных категорий в заново создаваемую парадигму измерения бытия-становления влекут существенные сдвиги и для онтологической проблематики, для концепции человека и модели сознания. Однако пути исследования, равно как и выводы, оказываются глубоко различными.

Основным направлением многих исследований становится персонология. Фундаментальный характер проблем самосознания, индивидуализации определяется ролью и значением потенциала и целостности личности в современной культуре, находящейся в состоянии общецивилизационной трансформации. Тем самым проблема расширения целостного потенциала личности и социальной адаптивности как расширение этого потенциала оказывается в самом центре осмысления содержания, процессов и механизмов культурной трансформации.

В социальной жизни равно важны как личностный опыт индивидуализации и самоопределения, восходящий к уникальному неповторимому осознанию сопричастности единому, так и социальные гарантии гармоничной рецепции полноты такого разнообразия смыслов. Личностная индивидуальность – духовный источник осмысления и смыслообразования, и условием ее творческого потенциала является опыт переживания сопричастности универсальному. Поэтому в условиях интенсивной культурной трансформации важным становится аспект, связанный не столько с очерчиванием и фиксацией границ самосознания личности, сколько с динамикой, расширением и углублением сознания, личностного потенциала в целом. В связи с этим особый интерес представляет процесс перехода сознания из одного состояния в другое. Реализация такого

подхода предполагает смещение акцента внимания со структурно-описательных характеристик к динамико-процессуальным.

Современная культурно-историческая ситуация несет в себе разнохарактерные парадигмы исследований, общей чертой которых является устремление к границам философского знания, к созданию поисковых зон. Изучение новой парадигмы должно предполагать не только обращение к статуарной структурности культуры, но и к процессуальной динамике осмысления и смыслообразования, являющихся производными от личностного опыта.

Методологической основой, позволяющей анализировать процесс трансформации культуры и способствующей формированию новой гуманитарной парадигмы, является *системно-синергетический подход* (М. С. Каган). Направленный на интеграцию исследовательского материала, накопленного различными областями, данный подход отражает парадигмальный состав современного гуманитарного знания и позволяет: 1) выявить общий, философско-онтологический характер закономерностей, непосредственно проявляющихся в развитии современной культуры; 2) определить взаимосвязь различных форм духовного опыта в процессе возникновения, функционирования и развития культуры XXI века; 3) «операционально расшифровать» смысл трансформации культуры. Допуская максимально широкий взгляд на изучаемые явления, системно-синергетический подход выдвигает три направления исследования – предметный, функциональный, исторический:

- предметная (или субстратно-структурная) область исследования обращена к человеку, являющемуся личностным началом культуры. В структурном строении системы намечается переход от плоскостных поверхностных моделей к многомерным моделям развития культуры, что служит методологическим ориентиром для выявления взаимосвязи составляющих культур;
- функционирование современной культуры предполагает рассмотрение ее как открытой и развивающейся системы, в которой происходит смещение акцента со структурно-статичного изучения культуры на процессуальные изменения;
- в историческом плане происходит соединение диахронных и синхронных измерений культуры. Нелинейность развития предполагает обобщение, но не отрицание опыта постмодернизма для анализа перспектив развития гуманитарной парадигмы.

Таким образом, в данном контексте подчеркнем, что проблема метода в изучении культуры, перспектив мультикультурного проекта в современном обществе ведет к проблеме выбора и самоопределения человека и от нее – к проблеме свободы и ответственности.

В. В. Николин*

О ресурсах мультикультурности в русской истории

Вопрос, который является главным для русской культуры, – это ее способность выжить в современных непростых условиях. Как ни покажется странным, но проблема выживания русской культуры оказывается связанной с мультикультурностью. Между тем в России произошли кардинальные изменения. Ресурс мультикультурности, о котором, например, писали евразийцы, исчерпывается. Если раньше мультикультурность русских предполагалась как отзывчивость и восприимчивость, то есть внутри русской культуры, то теперь в этой культуре пространства для синтеза и мультикультурности, пожалуй, стало существенно меньше. Это уменьшение пространства означает начало гибели русской культуры. Потезисно охватить всю проблему нереально, остановимся на аспектах заимствования и двух тенденциях развития России, которые в культуре вырождаются в одну – бунтарскую.

В исторической перспективе Россия представляет собой загадку в плане несоответствия заимствований и саморазвития. Если выделить три эпохи ее развития: царский период, советский и современный, то окажется, что механизм развития ее культуры и экономики – в каждый период различен, хотя о современной эпохе приходится говорить пока лишь предположительно.

Что касается первого из рассматриваемых периодов, то здесь экономическое заимствование идет сверху и приводит к разрушительному воздействию на развитие народа и власти, к революции, в то же время развитие культурное, идущее также через заимствование, приводит к золотому и серебряному векам русской культуры, то есть порождает невиданный подъем культуры. Встает вопрос: почему экономическое пореформенное развитие приводит к экономическому коллапсу, а культурное – наоборот – к прорыву на новые уровни развития? Отсюда проблема: во-первых, есть разные одновременные механизмы развития культуры материальной и духовной, которые не совмещаются, во-вторых, нет перехода и единства развития в экономическом и культурном плане. Это характерно для России царской, пореформенной. При первом приближении развитие экономии в России идет сверху, а культуры – снизу.

* ***Виктор Владимирович Николин*** – д-р филос. наук, профессор кафедры философии Омского государственного педагогического ун-та (г. Омск).

© В. В. Николин, 2009

В советское время общей тенденцией как раз становится достижение идеологического по форме единства развития культуры и экономики. Причем ее алгоритм более напоминает развитие экономики сверху, нежели развитие культуры снизу, от творческой личности, как это было в царский период.

И сейчас в России тоже преобладает развитие сверху. Можно говорить о развитии от народа, как принято было говорить в советское время, как говорится в современный период, когда рассуждают о свободе гражданина, формировании гражданского общества и органов самоуправления. Но это только слова.

Итак, развитие современного самоуправления настолько себя разоблачило как идеологический штамп, что показывает эту сторону управления как фундаментальную особенность России: *развитие снизу тут невозможно, а развитие сверху неосуществимо.*

Эта особенность очевидна для экономического развития, которое идет по одному алгоритму в теневой экономике, и по развитию сверху в официальной. Культурное развитие отличается от экономического тем, что оно может опираться на отдельные личности, таланты, несмотря на давление-«развитие» сверху, может происходить независимо от экономики и власти. Но при этом личность, которая развивает культуру, вопреки революции сверху, так или иначе идет своим собственным путем, и это по преимуществу личность бунтаря.

Бунтарство интеллигенции в период царской власти подчеркивал знаменитый сборник «Вехи». Видимо, вспышка культуры, порожденная бунтующей интеллигенцией, существенно отличается от механизма развития экономики. Бунтующее развитие от личности и развитие сверху экономики несовместимы друг с другом, между ними не может быть единства.

Таким образом, алгоритмы развития в России многообразны, во-первых, по этапам развития России; во-вторых, по типу развития культуры и экономки; в-третьих, по единству самого характера развития; в-четвертых, по изменению самого алгоритма в ходе его реализации. Это существенно меняет результат заимствований в России.

Главный тезис, касающийся культурного развития царской России, состоит в том, что бурное и невиданное развитие основано было вначале на заимствовании с Запада и попытке просвещения народа. Под действием нигилизма оно все более приобретало бунтарский характер, в котором выражено было негативное отношение не столько к другой культуре и механизму заимствования,

сколько к собственной культуре и власти. А возможно ли вообще неконфликтарное развитие бунтарского типа?

Ответ на этот вопрос можно искать в тезисе, что развитие культуры России XIX – начала XX века менялось. Если для первых этапов, или золотого века русского романа, свойственно синтетическое и обогащающее развитие культуры, которое по алгоритму близко к развитию снизу, то для Серебряного века гораздо более свойственно бунтарское развитие.

Это бунтарское развитие разрывает само русское общество, делает русского человека внутренне нетерпимым, в том числе к власти и другим культурам. И дальнейшее развитие России предвещает только усугубление названной бунтарской тенденции в будущем.

Мультикультурность может полагаться двояко: во-первых, формально, на основании толерантности, как сохранение пространства каждой культуры и неуничтожение ею другой культуры; во-вторых, содержательно, а содержание подразумевает новый внутренний механизм развития культуры, который позволяет человеку развиваться не только между, но и, прежде всего, внутри собственной культуры.

В современной России развитие человека по бунтарскому алгоритму невозможно, потому что, во-первых, осуществляется подавление культуры в целом, во-вторых, есть давление массовой культуры в форме предоставления индивидуальности шаблонов развития. Глобальная система предполагает отказ человека от культурной самоидентификации, развитие самоуправления и гражданского общества в современной России показывает невозможность алгоритма развития экономики сверху. Это усложняет развитие. Без воздействия массовой культуры, развитие культуры в России должно было бы пойти по еще более бунтарскому типу. Массовая культура в России отчасти снимает формулы бунта привычными шаблонами, но явно не повышает потенциала толерантности и также исключает возможность содержательной мультикультурности.

Парадокс современного момента заключается в том, что русская культура вполне может вновь вспыхнуть новым, «бронзовым» веком, но при этом алгоритм ее развития будет меняться ко все более бунтарскому характеру. Этот бунт в настоящее время с гораздо большей вероятностью повернет не только и не столько против внутренних препон, но и против внешних соседей, других культур. Таким образом, отзывчивость и склонность к вбиранию в себя культур других народов в русской культуре резко снижается, и ныне синтез, если он возможен, должен происходить не в душе русского, но в общем пространстве. Теперь от терпимости русских необходимо перейти к терпимости к русским. Ибо пробуждающийся медведь в состоянии, когда его практически уничтожают, нуждается в помощи сам. Это вопрос выживания в России и других культур, и русской, которая не способна ни на что более, как на бунт. Это один из прогнозов, с которым следует считаться. Понимающим людям понятно, что в этом нельзя винить ни русский народ, ни другие культуры, но массе людей это непонятно. Снять эту проблему можно только делами. Таким образом, мультикультурность может стать кодом возрождения и выздоровления прежде всего русской культуры.

Итак, мультикультурность на материале истощения ее ресурса в истории России играет важную методологическую и прогностическую роль как внутренний критерий саморазвития культуры, как критерий готовности к одному из возможных алгоритмов развития самой культуры.

А. Н. Веряскина*

Отношение к иным культурам в русском менталитете

Сегодня чрезвычайно актуальны проблемы осознания иного человеческого опыта, отношения к наличию в обществе разных культурных групп, адаптации социальных институтов к их потребностям, взаимовыгодного сотрудничества, духовного обогащения разных культур.

Позитивный результат межкультурных коммуникаций обусловлен целым рядом факторов: от природно-географических до политических. Не последнее место среди них занимают особенности менталитета этноса.

Согласно разделяемой нами точке зрения, менталитет представляет собой систему стереотипов поведения, чувственно-эмоциональных реакций и мышления, базирующуюся на определенной системе ценностей и приоритетов. Эта система черт, закономерно связанных между собой на основе единой сущности, складывается под влиянием объективных факторов исторического развития цивилизации. К последним нужно относить, прежде всего, природно-географические и геополитические условия проживания субъекта менталитета, на основе которых складываются устойчивые социально-экономические способы жизнедеятельности, определяющие способ объединения индивидов между собой.

В то же время менталитет всегда выражает то или иное соотношение между индивидуальным и коллективным. Он способствует реализации личных потребностей и интересов индивида, одновременно обеспечивая такую направленность его единичной воли, которая содействует сохранению этноса или общества как единого целого. Поэтому анализ менталитета может включать различные аспекты рассмотрения: аспект отношения «личность – надличностное», «межличностный» аспект и аспект «личность – общество».

Сложные природно-географические и геополитические условия существования русского этноса обусловили формирование в его менталитете черт, выражающих стремление к выходу за рамки существующих, ограничивающих свободу и свободное развитие

* ***Анна Николаевна Веряскина*** – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Волго-Вятской академии госслужбы (г. Нижний Новгород).

© А. Н. Веряскина, 2009

человека обстоятельств на основе единства воли и действий разных людей и поколений. Это стремление, характеризуемое в соответствии с разделяемой нами точкой зрения как сущность русского менталитета [См.: 7. С. 74], проявляется в следующих базовых чертах: духовности; «общественности» («государственности»); коллективизме (в русской философской и православной литературе эта черта называется «соборностью»).

Так, к конкретным проявлениям коллективизма можно отнести *способность к пониманию и уважению особенностей иной культуры, интересов другой национальной группы.* Эта черта формировалась у представителей русского этноса в процессе продвижения по обширной территории к естественным географическим преградам. Как известно, вся русская история представляет собой процесс непрерывного освоения пространства. «Но если для Запада волевое движение – это вопрос покорения, то для русских – это обретение». Русский человек не завоевывал пространства, а «обретал их как элемент того безграничного единства космоса, каким был мир, окружавший его. Подобное обретение изначально отрицает претензию на власть, оно характеризует тенденцию к гармонии», – полагает А. В. Махлаев [5. С. 245]. Для освоения просторов Евразии и для обеспечения их безопасности русские должны были привлечь к сотрудничеству жившие здесь племена и народности. Вследствие обширности земель и низкой плотности населения острого соперничества с местными племенами не было. Могли случаться соседские ссоры и драки, но памятники не помнят ни завоевательных нашествий, ни оборонительных восстаний [См.: 3. С. 378–384].

Как известно, в России государство выполняло функции обеспечения не национального, а цивилизационного единства своих многочисленных народов, оставаясь наднациональным. Отличительной особенностью Российской империи было отсутствие разделения на метрополию и колонии, отсутствие правовых различий между подданными по национальному или территориальному признаку.

Все это не могло не отразиться в менталитете русского человека. Уже в «Повести временных лет» обозначена важнейшая черта мировосприятия русских. В этом мировосприятии русские племена находятся в одном ряду с финскими: «Сказали чудь и словене, и кривичи, и весь...» (даже более того – перечень племен начинается с чуди). В глазах Нестора эти народы – равноправные создатели русской государственности [См.: 1. С. 183].

Эту особенность русского менталитета можно охарактеризовать как «всечеловечность», «способность всемирной отзывчивости» (Ф. М. Достоевский), «переимчивость» (В. Г. Белинский), «привычку воспринимать других людей как братьев независимо от национальной принадлежности» (Д. А. Хомяков), «способность

творчески использовать опыт других наций» (Н. И. Кареев), «природную пластичность», «высокосинтетические способности» (Ф. Ф. Нестеров), способность «сохранять собственную веру и убеждения, в то же время находя в себе силы терпеть веру и убеждения других, которые могут быть прямо противоположными» (Я. Г. Шемякин).

Терпимость к мнению, поведению и обычаям других находит адекватное выражение в православном понимании Родины и народа, заключающемся в том, что любить свою Родину умеет только тот, кто не умеет ненавидеть и презирать другие народы. Тот, кто любит в своем народе то, что должны любить другие народы, любит у других народов то, что составляет истинный источник их величия и славы.

Специфику общения русских с другими народами отмечали и государственные деятели западных держав. «Россия бесспорно обладает замечательным даром добиваться верности и даже дружбы тех, кого она подчинила силой, – писал лорд Керзон. – Русский братается в полном смысле слова. Он совершенно свободен от того преднамеренного превосходства и мрачного высокомерия, которые в большей степени воспламеняют злобу, чем сама жестокость. Он не уклоняется от социального и семейного общения с чужими и низшими расами» [2. С. 12].

По мнению С. В. Лурье, это обстоятельство объясняется особенностями восприятия пространства. Любая новая территория, где селится англичанин, в его восприятии – «чистая доска», на которой он творит свой собственный мир. Если англичане не могли избежать столкновения с тем, что порождает конфликтность (туземным населением), то они стремились поставить между ним и собой барьер. Русские же осваивали свое «дикое поле», вбирая его в себя, не стремясь ни ограничить его, ни устранить встречающиеся на нем препятствия, тем самым как бы игнорировали конфликтогенные факторы, связанные с новой территорией, и не прилагали никаких усилий, чтобы устранить их возможное деструктивное действие. Эти конфликтогенные факторы изначально рассматривались не как внешние, а как внутренние трудности, от которых не уйдешь, но которые не подлежат планомерному устранению, а могут быть сняты только в более широком контексте деятельности этноса [4. С. 69–70].

Как известно, особенности менталитета находят свое выражение в мировоззренческих, нравственных, эстетических идеях мыслителей прошлого и настоящего. Обратимся, в частности, к идее народности воспитания, развиваемой с середины XIX века и органически связанной с национальным самосознанием русского народа. Как известно, под народностью К. Д. Ушинский понимал

прирожденные наклонности, своеобразные черты народного характера, «особенности своей идеи», обусловленные природно-географическими условиями существования народа, его историей, развитием государственности, и определяющие, в свою очередь, становление народа как исторической личности, играющей в жизни человечества особую роль. Народность в трактовке выдающегося русского педагога – это «единственный источник жизни народа в истории… Народ без народности – тело без души, которому остается только подвергнуться закону разложения и уничтожиться в других телах, сохранивших свою самобытность» [6. С. 280–281].

Необходимость учитывать специфику народа при организации его воспитания не означала стремления к замкнутости и изолированности от иных культур. По мысли Ушинского, истинное просвещение должно вытекать из самодеятельности народа, чтобы, знакомясь с культурными достижениями других стран, он переносил их к себе не механически, а творчески перерабатывая применительно к своим действительным потребностям и закономерностям развития, тем самым прокладывая себе дорогу вперед [6. С. 11–12].

Как известно, русская духовная культура сформировала целый ряд мировоззренческих, нравственных, эстетических идей, созвучных постиндустриальной эпохе. Идея народности занимает среди них достойное место, помогая наметить пути разрешения противоречий, порождаемых межкультурными взаимодействиями, что является одним из важнейших аспектов диалога культур в современном мире.

Литература

1. *Кожинов В.* Судьба России: вчера, сегодня, завтра. – М.: Мол. гвардия, 1990.

2. *Корочанцев В.* Чтоб Родины величие постичь. – М.: Мол. гвардия, 1986.

3. *Князьков Н.* Метаисторические судьбы России и Европы // Россия и Европа: Опыт соборного анализа. – М.: Наследие, 1992.

4. *Лурье С. В.* Восприятие народом осваиваемой территории // Общественные науки и современность. – 1998. – № 5.

5. *Махлаев А. В.* О русском национальном характере // Социально-политический журнал. – 1996. – № 4.

6. *Ушинский К. Д.* Избранные педагогические произведения. – М.: Просвещение, 1968.

7. *Шулындин Б. П.* Православие, российский менталитет и политика российского государства // Русское православие: Вехи истории. – Нижний Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1995.

Л. А. Закс*

Культурное многообразие и современная Россия

Мой взгляд на культурное многообразие вообще и в современной России в частности отражает идею универсальности, которая заключается в том, что *множественность культур*, ставшая предметом и проблемой сознания и практики конца XX – начала XXI века, отнюдь не сводится только к многообразию этнических культур. Хотя сегодня это, по-видимому, самый актуальный, самый проблемный вид мультикультурности, поскольку касается по-разному относящихся к миру и очень по-разному живущих стран (групп стран), представляющих разные и нередко соперничающие между собой цивилизации.

И все же феномен современной мультикультурности много шире. Она является актуально-проблемной реальностью всей социокультурной жизни современного человечества, охватывает все без исключения предметные и функциональные сферы и, главное, все субъектные модификации («виды») современной культуры. Иначе говоря, проблема мультикультурности есть проблема *культурного многообразия (разнообразия)* в его самом широком смысле (масштабе). Если воспользоваться старой формулой С. Х. Раппопорта, речь идет о многоуровневой и многоаспектной *вариантной множественности* культуры, ее содержания и форм.

Так, по основанию социокультурных общностей (субъектов) эта множественность простирается от макроуровня (культуры этносов и исторических эпох) через средний уровень социальных (групповых) субкультур с их значимыми различиями к уровню «микросоциальному»: индивидуальному многообразию персональных культур, предполагающему множественность различных образов жизни, способов самореализации, духовно-психологических миров, картин мира, систем ценностей, эстетических вкусов и нравственных норм, языковых идиолектов, речевых, когнитивных и поведенческих стилей и т. д., и т. п. Но точно так же нужно оценить и многообразие различных подсистем и сфер культуры (культурной жизни): от ремесел, технологий и видов хозяйственных (природо-

* ***Лев Абрамович Закс*** – д-р филос. наук, профессор, ректор Гуманитарного ун-та, завкафедрой эстетики, этики, теории и истории культуры УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

© Л. А. Закс, 2009

преобразовательных) практик до морали, религии, мировоззрения (философии), эстетического сознания и искусства (его тематики, поэтики, стиля).

Подобно тому, как законом исторического развития культуры является возрастание места, роли и ценности *личностного начала* (Д. С. Лихачев), законом является и *возрастание культурного многообразия социокультурных систем*.

Отдельно следовало бы сказать об экстракультурных основаниях культурного многообразия, поскольку культура создает свой мир (миры) и развивается не на пустом месте (хотя, в свою очередь, и сама становится самостоятельным источником собственной внутренней сложности, дифференциации, «мультипликации» и эволюции). К ним можно отнести: экологические, географические, биоантропологические (в том числе анатомо-физиологические, психосоматические, половозрастные, фенотипические). Все они – основа, материал и предмет культурного освоения и потому объективный потенциал культурного многообразия, превращение которого в реальность зависит от особенностей осваивающей мир социокультурной системы, включая особенности *социальности, или социального устройства* последних (структуры, порядки и механизмы социальных отношений и взаимодействий, обеспечиваемые социальноорганизующей культурой). От них же зависит и реализация *собственно культурных* (выработанных и накопленных самой культурой, прежде всего духовной) возможностей.

Почему такие черты социального устройства, как демократия, система свобод, сильное гражданское общество и ответственное перед ним (= либерально-демократическое) государство, – почему именно они основа реального культурного многообразия? И почему последнее лучше унификации и столь же, как и первые, необходимо для модернизации и прогресса такой большой и сложной страны, как Россия? Для меня, признаюсь, неким смысловым «отправным пунктом» и «оселком» размышлений стало много лет притягивающее меня высказывание Бориса Пастернака по поводу нашей победы над фашистской Германией. «Победило разнообразие», – сказал Пастернак, и слово «разнообразие» стало тут синонимом богатства (в том числе богатства возможностей), сложности, полноты, открытости миру, преемственности, свободы и, наконец, самой *культуры как таковой*. И все это (для Пастернака) – естественные и желанные черты нормальной («по-человечески») жизни людей. С мыслями, в общем, аполитичного поэта неожиданно перекликаются представления одного из недавних капитанов американской экономики, бывшего директора ФРС Алана Гринспена, убежденного сторонника рыночного демократического капитализма в его наиболее либеральных вариантах. Напоминая о

влиянии на Гринспена американской либеральной писательницы Айн Рэнд, рецензент книги Гринспена в «Книжном обозрении» П. Дейниченко отмечает: «Главное, что дало ему общение с ней, – понимание, что различные культуры создают и преумножают материальные блага совершенно разными путями. И нет смысла требовать от людей единства – потому что “демократическое общество, управляемое нормами права, предполагает отсутствие единодушия практически по всем аспектам общественной жизни”» (*Дейниченко П.* Капитал и свобода // Книжное обозрение. 2008. № 44. С. 7).

Суждения Гринспена также дают повод вспомнить о конструктивном значении такого аспекта культурного многообразия, как сосуществование, казалось бы, альтернативных стратегий и конкретных рецептур социально-экономического управления (правые/левые; либералы/социал-демократы; сторонники ограничения власти государства/этатисты). В написанной незадолго до нынешнего всемирного экономического кризиса книге Гринспен убежденно изрек: «…у капитализма нет истории неудач». Вскоре грянувший кризис можно рассматривать как опровержение слов Гринспена. Но можно и наоборот – как их подтверждение, хотя конца кризису пока не видно. Дело как раз в ресурсах культурного многообразия, наличествующих в развитом капиталистическом обществе (в отличие, скажем, от жестко унифицированного и всегда ограниченного в своих управленческих возможностях советского общества даже наиболее «мягких» послесталинских времен). Вместо неактуальных (недостаточных) сегодня либеральных методов в дело пошли альтернативные им, развитые и обоснованные в условиях научной свободы и узаконенного концептуального плюрализма технологии государственного регулирования и поддержки экономики и ее субъектов (вплоть до еще недавно немыслимой (правда, пока частичной) национализации). И тут «наличие» мультикультурности и ее особая логика дают миру и его руководителям подсказку-поддержку в кризисной ситуации: прагматичное использование потенциала «альтернативных» управленческих подходов в режиме их диалога и взаимодополнительности.

Что до ситуации с культурным многообразием в нашей стране, то следует признать, с одной стороны, существенный прогресс по сравнению с советскими временами, связанный, прежде всего, все-таки с прогрессом в сфере частных прав и свобод, приведшим к росту реального культурного многообразия частной жизни и самодеятельности, индивидуальных образов и стилей жизни, а также таких профессиональных сфер культуры, как искусство и философия. «Мелочь», но показательная: только очень высокопоставленные советские деятели могли позволить себе носить бороду, что сегодня – в порядке вещей и сугубо личное дело гражданина. Вполне реально культурное многообразие и в сфере свободы совести, где вместе с различными религиями спокойно существует атеизм (правда, вышедший из моды и потому не слишком афишируемый). Способствовало культурное многообразие и освоению-укоренению в постсоветской России современной информационной техники, приобщению к всемирной сети Интернет.

С другой стороны, нам еще далеко до реально обеспеченного мультикультурализма как целенаправленной идеологии и универсальной госполитики. Культурное многообразие как ценностный императив современности («глобализированной», между прочим) не стал ценностью и целью власти и народа. Наоборот, тут и там, открыто или исподволь дают о себе знать централистско-унификаторские ментальные матрицы и привычки, настороженное отношение к разнообразию, несходству, отклонению от «общепринятого»; нередки случаи преследований за инакомыслие и «инакопоступание», за отклонение от руководящего мнения и «генеральной линии». Наши СМИ из территории потенциально безграничного культурного многообразия превращены в одноцветные (серые, по преимуществу) зоны унылого бесконечного повторения одного и того же, а целые сферы культуры (например, серьезная музыка, качественный театр), самостоятельные ее этнические, политические и мировоззренческие типы насильственно отчуждены от федеральных, да и коммерциализированных местных СМИ. Слышали ли вы в российском теле- или радиоэфире поэзию или хотя бы песни народов Кавказа или Поволжья, не говоря о народах бывших республик СССР? Об изложении в СМИ политических взглядов, не совпадающих с линией «Единой России», или вообще каких-либо серьезных мировоззренческих вопросов говорить давно не приходится. Как и о нелюбимых властью, вызывающих у нее раздражение и страх дискуссиях (тут власть вполне совпадает с большинством также враждебного культуре дискуссий народа). И эта необходимая и полезная черта культурной жизни демократического и мультикультурного общества никак не приживется на российских просторах. Зато нетерпимость, агрессивность к «другому» и малейшей «другости», презумпция виновности и поиски врагов, внешних и внутренних, наконец, все более открытые и наглые проявления готовности к насилию, ксенофобии и фашизма становятся все более массовыми чертами социопсихологии россиян (тревожный пример – опубликованная «Новой газетой» торжествующая вакханалия на профашистских сайтах в связи с убийством адвоката-антифашиста, защитника «инородцев» С. Маркелова; власти же, напомню, отреагировали на дерзкое демонстративное убийство адвоката и журналистки запоздало и откровенно нехотя). Понятно, что и неизбежная в условиях свободы и культурного многообразия (вза-

имная) критика также не имеет шансов на поддержку ориентированных на жесткую «вертикаль власти» (то есть, как еще недавно говорили, на централизм) властей предержащих.

Вопрос о причинах и факторах, противостоящих в нашем сегодняшнем обществе утверждению и развитию культурного многообразия, требует специального и всестороннего анализа. Здесь я бы хотел обратить внимание на то, что, кроме глубоко укорененных в массовом сознании социокультурных традиций, закрепляющих коллективную привычку к единообразию и всеобщей унификации («делай с нами, делай как мы!», «кто не с нами, тот против нас»), а также кроме противостоящих культурному многообразию как угрозе собственной власти интересов больших и малых чиновников-бюрократов, существуют и структурные, *социально-институциональные* препятствия для распространения и развития столь естественного и желательного для социума информационной эпохи культурного многообразия. Я бы выделил два вида препятствий такого рода. Первый – дефицит, существенная «количественная» недоразвитость институциональной базы нашего общества как рыночного и демократического. Социальные институты, как известно (впрочем, в массовом сознании это, увы, до сих пор неизвестно), – это организующие людей пространства и формы структурации и реализации (реификации) совместной деятельности людей, создания и существования необходимых «рабочих» (работающих) *тел социального*. Они, иначе говоря, суть необходимые материально-организационные средства обеспечения любой цели, проекта, культурной реальности. Так вот этих-то средств, возникающих в результате организационных усилий власти или добровольной самоорганизации групп людей, и не хватает в российском обществе начала XXI века. Причин много: отсутствие нормативно-правовой базы и организационной воли (поддержки) власти разных уровней, традиции «патерналистского» восприятия государственности, общественная пассивность и деловая леность граждан, отсутствие культуры и потребности самоорганизации, наконец, неизжитые многими с советских времен внутренняя несвобода и страх. В результате – дефицит конкретных институтов (или, как сейчас говорят, институций) во всех сферах жизни, начиная с экономики. Мировой опыт учит: наличие в обществе значительного числа субъектов самостоятельной предпринимательской деятельности, в силу этого суверенных, самодостаточных (так называемый малый и средний бизнес; в годы Великой Французской революции они назывались «третьим сословием») – условие не только динамизма и развития общества, но и его культурного многообразия. Свободные субъекты – главные творцы и потребители культуры, ее основная индивидуализирующая, мультиплицирующая сила. Но

эта свобода материально обеспечивается именно экономической институционализацией большого масштаба: в развитых странах десятки, сотни тысяч предприятий малого и среднего бизнеса – основа экономики и политической демократии, культурной динамики и многообразия. Не меньший дефицит у нас и институтов гражданского общества, в том числе институтов для «культурной деятельности». Сегодня, по-моему, очевидно, что культурный кризис, скажу сильнее – культурная деградация российской провинции – результат не только хронического недофинансирования сферы культуры, но и отсутствия более-менее массовых культурно-самодеятельных институций, берущих на себя неформальную задачу сохранения и развития в полном смысле слова народной культуры. Как следствие, утрачиваются, например, традиции хорового пения, народных промыслов, обычаев бытовой народной культуры, краеведения, технического творчества, рационализаторской и изобретательской деятельности (интересно, что на Западе крупные фирмы, например, в автопроме, широко пользуются разработками любителей, «народных умельцев»). Лишенная институциональной поддержки, постепенно «редуцируется», опять же прежде всего в провинции, столь духовно значимая для любого народа культура чтения. Одна из основных, фундаментальных и постоянных целей госполитики, включая политику в области культуры, таким образом, – стимулирование и всемерная поддержка эффективной институционализации, особенно в рамках рыночной экономики и гражданского общества, для разработки и внедрения новых и разных культурных образцов (институты инноватики, производства идентичностей, а также социализации, селекции и поддержки талантов, формирования элиты – «креативного класса»).

Второй вид препятствий институционального порядка для культурного многообразия – внутренние «качественные» изъяны постсоветской институционализации, сплошь и рядом современной лишь по внешней форме, а по сути, по реальной деятельности – воспроизводящей уже названные традиции, ментальные матрицы и бюрократические (антидемократические) интересы. Кроме того, дефицит реального институционального опыта, который невозможно освоить «теоретически», приводит к различного рода структурно-функциональным несовершенствам нашей институциональной системы и конкретных институтов (так называемые институциональные искажения (деформации), противоречия и конфликты). Здесь приходится говорить и о дефиците соответствующих знаний, как социологических, так и культурологических («культурология институтов» у нас пока находится в эмбриональном состоянии). Для примера назову два нередких у нас варианта институциональных «несовершенств».

Взятый культурологически, любой институт – это виртуальное пространство, где встречаются – информационно, ценностно-психологически, мировоззренчески-концептуально – прошлое, настоящее и будущее, как и прошлое, также осмысленное сущностно, стратегически, в диалектике ближнего и далекого, малого и большого, глубинных и перспективных интересов, целей, идеалов. Здесь институтам и нужна культура в точном содержательном значении этого слова – как всесвязующая информационно-смысловая «сеть», свернутая в информацию (системный опыт) и удержанная от распада «связь времен». Именно работа в таком масштабном, базирующемся на богатстве исторического опыта «горизонте» – условие успешной деятельности любого института, включая суперинститут – государство. У нас же пока все институты работают вне культурно-стратегической перспективы – в режиме конъюнктурного «быстрого реагирования», «здесь и сейчас». Будто не было прошлого с его опытом (по Пушкину, «сыном ошибок трудных») и уроками и не будет будущего, включающего последствия и нашей сегодняшней импровизационно-скоропалительной деятельности. Ну а с учетом нашей темы в это отношение к будущему следует осознанно «ввести» проективно-прогностический компонент обеспечения условий для создания/несоздания будущего культурного многообразия как условия жизнеспособности системы.

Другой пример – внутренняя противоречивость программных основ деятельности наших институтов. Напомню, что одним из первых осмысливший культурную природу и роль институтов Бронислав Малиновский включал в его структуру основополагающую для его деятельности «хартию» и более конкретные, практически ориентированные «нормы» (см.: *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2000. С. 58). Хартия – самая общая программа, включающая обобщенные представления, ценности, цели, принципы, направляющие институт и его субъектов в «большом мире» (в главном «хартия» Малиновского совпадает с объективно понятой «идеологией»). Понятно, что нормой функционирования институтов является единство, согласованность хартии и практических норм (конкретных программ). Благодаря этому реализуются фундаментальные цели и ценности института и использующих его субъектов и создается желанная для них реальность. В нашем же, российском опыте повседневной нормой оказывается противоречие декларируемых принципов и ценностей с реальными, сплошь и рядом неписаными институциональными «правом» и «моралью», в том числе и на самом высоком государственно-управленческом уровне. Мы все об этом хорошо знаем и даже привыкли к парадоксальному соединению, скажем, декларированной независимости судебной власти и решающей практической роли «административного ресурса»; признания свободы бизнеса и его постоянного «кошмарения», по терминологии нашего Президента; «объявленной» свободы мнений и дискуссий и фактического запрета для видных чиновников (тоже ведь граждан!) такое мнение иметь и высказывать (как это было с Ю. М. Лужковым, не успевшим заикнуться – в самой осторожно-гипотетической форме – о возможности возвращения к выборности губернаторов, как тут же получившим высочайший окрик: не сметь!). Раздвоение «регуляторов», новое, но так похожее на советское, «двоедушие», неизбежно ведущее к цинизму и катастрофе массовой аномии, – вряд ли это то, что сегодня (и всегда) нужно России. И культурное многообразие при этом возрастает лишь в одном, социально контрпродуктивном отношении.

Заканчивая, хочу вспомнить мудрого Ст. Лема, верно уподоблявшего многообразие культур разнообразию «пород» одного и того же биологического вида. Таким образом, и природа, и культура создают надежную, обеспечивающую прочность, стабильность и адаптивность соответствующих систем «избыточность». Сложность, культурное многообразие общественной и частной жизни, стало быть, необходимы и в высшей степени перспективны. Понять это здесь, в России, и превратить в духовно-практический императив – также необходимо и перспективно.

М. С. Инкижекова*

Мультикультурализм в России: быть или не быть?

Социокультурная ситуация конца XX века опровергла господствовавшее в мировом общественном мнении и этнологической науке убеждение, что фактор этничности будет постепенно терять свое значение в жизни людей вследствие процессов модернизации, интеграции, глобализации. Историческая практика, наоборот, показала, что этничность не только не утрачивает, но и значительно усиливает свою роль в современной социальной, политической и культурной жизни общества. С конца 70-х гг. XX века уже нельзя говорить о «переплавке» культур в единое культурное целое. На смену «теории плавильного котла» пришел тезис об этническом и культурном плюрализме, другими словами – о многообразии культур в границах одной метакультуры. Такая концепция получила название «салат». В «салате» при всей общей «консистенции» метакультуры сохраняется каждый «ингредиент», под которым понимается каждая нация, каждый этнос, и даже самая малочисленная этническая группа.

Как отмечают современные российские ученые, данные процессы суть явления не только общемирового порядка. Приведем некоторые высказывания по данной проблеме. Так, отечественный этнолог И. В. Октябрьская отмечает, что в «постсоветском обществе, переживающем процессы трансформации на уровне функционирования государственных, экономических, социальных институтов, а также на уровне массового сознания, началось становление новых идентичностей… в обществе с размытыми границами ценностно-статусного поля приобрела особое значение этническая идентичность» [2. С. 5]. Схожее мнение при оценке сложившейся ситуации дано Л. М. Дробижевой, в частности она замечает, что «если границы между социальными слоями оказываются особенно подвижными и неустойчивыми в переходном обществе, то этнические границы в этот период, напротив, становятся более рельефными, обращающими на себя внимание» [Цит. по: 1. С. 19]. Известный российский политик Г. Старовойтова еще в 90-х гг. XX века отмечала: «Наше послушное обществоведение очень долго ограничивалось «застольным» воспеванием межнациональной гармонии и игнорировало остроту и напряженность реальных коллизий… Пока мы ритуально скандировали лозунг о социальной однородности, углублялись социальная дифференциация, этнокультурные различия. Концепция новой исторической общности – советского народа – на самом деле служила прикрытием ассимиляционной политики, ведущей к уничтожению культурной самобытности всех народов страны…» [4]. В современных условиях, как справедливо отмечает В. Чурилов, «великий русский народ должен найти в себе мужество не только признать, что в лице советских структур фактически уничтожал малые народы, но и реально помочь тем народам, которые еще сохранились, обрести достойную жизнь и культурную автономию» [3].

* ***Мария Сергеевна Инкижекова*** – канд. культурологии, доцент кафедры философии и культурологии УГГУ (г. Екатеринбург).

© М. С. Инкижекова, 2009

Мнения современных ученых, политиков, видных общественных деятелей сходятся в одном: сегодня необходимо под новым углом зрения, непредвзято посмотреть на процессы, происходящие в этнокультурной сфере. В частности, актуальным становится вопрос принятия и использования мультикультурализма в России. Политика мультикультурализма есть единственный вариант создания новых межнациональных отношений в России в современных условиях.

Под мультикультурализмом понимается политика и идеология, суть которых – сохранение и развитие самобытности национальных меньшинств и малых этносов. Другим словами, мультикультурализм есть стратегия в культурной политике, предполагающая уважение к культуре национальных меньшинств, что выражается в предоставлении равных условий для развития как доминирующих, так и недоминирующих этносов и их культур. Необходимо отметить, что важным отличием мультикультурализма от политического либерализма является признание мультикультурализмом равных прав за всеми этнокультурными субъектами конкретного государства.

Пытаясь сформулировать основные принципы мультикультурализма, можно прийти к следующим положениям. Мультикультурализм – это, во-первых, позитивное отношение к этнокультурным различиям, признание того факта, что культурное многообразие обогащает данное общество, делает его более жизнеспособным; во-вторых, признание за каждой этнической группой права на сохранение и поддержание своих культурных особенностей; в-третьих, позиция, согласно которой возможны культурная равноценность и взаимная толерантность. Иначе говоря, каждый индивид по своему выбору может одновременно быть частью нескольких культур, что дает ему право свободно перемещаться. При этом мультикультурализм отрицает принцип культурного универсализма и тем более ассимиляции. Он продолжает и во многом усиливает линию

культурного релятивизма, сохраняя принцип равенства всех культур и дополняя его принципом культурного плюрализма.

В общероссийском масштабе в течение уже нескольких веков складывается многоязычная и поликультурная среда. При этом не столько этническое многообразие страны, сколько низкий уровень культуры межнациональных отношений реально приводит к постоянно возникающим кризисным ситуациям, связанным с экстремизмом, национальной нетерпимостью, всеми проявлениями национализма и расизма.

В современной науке (этнологии, социологии, культурологии) выделяют следующие наиболее распространенные причины этнических конфликтов: территориальные споры (в том числе связанные с процессом создания независимых государственных образований); борьба этносов за обладание материальными ресурсами; социальная необеспеченность, безработица (то есть экономические причины) и др.

Неоднородность этнической структуры России, неравномерность этнических и демографических процессов порождают различного рода проблемы, напряженность, конфликты межэтнического характера. В современных условиях необходимо помнить, что Россия имеет будущее лишь в том случае, если сможет противостоять тенденциям регионализма и этнонационального раскола. Можно согласиться со справедливым замечанием С. А. Татунца, который писал: «Один из важнейших уроков системного кризиса, поразившее российское общество в 90-е годы XX века, заключается в осознании того, что социально-экономические, политические и культурные процессы в стране неотделимы от этнонациональных» [5. С. 71].

Преодоление межнациональных противоречий в условиях интеграции, связанной экономическими, техническими, общекультурными потребностями современной эпохи, представляет сложность. Пути решения этнических конфликтов видятся в проведении политики и идеологии мультикультурализма, одной из сторон которого является толерантность. Толерантность выражается в терпимом отношении к Другому. Сегодня толерантность в идеологии и политике оказывается серьезно потесненной, а потому идеи мультикультурализма воспринимаются в российской действительности не как возможность, а скорее как идеал межнациональных отношений.

Для того чтобы мультикультурализм обрел реальное воплощение в России, необходима, прежде всего, продуманная и планомерно осуществляемая государственная политика. Правительством России должны обязательно учитываться традиции, обычаи, культура в целом этносов, проживающих на территории государства. Политика мультикультурализма должна быть ориентирована

на подрастающее поколение: молодежь должна учится уважать обычаи и традиции не только своего, но и другого народа, не по учебникам знакомиться с культурным многообразием своей страны и мира в целом. В современной России мультикультурализм предполагает также включение в ее культурное поле элементов культур эмигрантов из стран «бывшего Советского Союза».

Критики мультикультурализма утверждают, что в итоге данные процессы могут привести к полному разрушению многовековых российских культурных устоев. Другими словами, критики мультикультурализма утверждают, что центральное ядро ценностей российской культуры будет размыто под влиянием культур вновь прибывших этнических меньшинств. Они считают, что слабость мультикультурализма в том, что он отдает предпочтение различию и игнорирует общее. В связи с этим, как считают противники политики мультикультурализма, возникает вопрос о том, до какой степени культурное многообразие можно считать приемлемым и относиться к нему терпимо; обеспечить гармонию межэтнических отношений в таких условиях, по их мнению, невозможно.

Достижение стабильности, а тем более гармонии в межэтнических отношениях в полиэтническом государстве – задача очень сложная, требующая много времени и терпения. Общеизвестно, что от состояния межэтнических отношений зависит общеполитическая ситуация в государстве: в условиях межэтнического согласия положение в полиэтническом обществе характеризуется стабильностью; и наоборот, когда межэтнические отношения напряжены и конфликтны, это непосредственно расшатывает политическую обстановку в целом, дестабилизирует общественное развитие.

В заключение можно сделать следующие выводы:

1. Реалии современной России таковы, что необходимо переосмыслить политику, связанную с этнокультурными проблемами. Сегодня этнокультурные различия дают о себе знать во всех сферах жизни общества и отдельного человека. Не принимать их во внимание при анализе и решении современных проблем – значит быть неадекватным социокультурным процессам.

2. В настоящее время уровень взаимовлияния и взаимодействия между этносами в России вызывает необходимость осмыслить идеи мультикультурализма. Насколько реально использование политики мультикультурализма в России? Мы считаем, что мультикультурализм сегодня может стать реальным условием преодоления ограниченности предыдущих моделей культурной политики. А потому есть надежда на то, что возможно позитивное решение проблемы межнациональных отношений в России.

Литература

1. *Аврамова Е. М.* Время перемен: социально-экономическая адаптация населения. – М., 1998.

2. *Октябрьская И. В.* Предисловие // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. – Новосибирск, 2005.

3. Сегодня. – 1993. – № 40.

4. *Старовойтова Г.* Государство, общество, наука // Через тернии. – М., 1990. – С. 362–363.

5. *Татунц С. А.* Этнология в России и в МГУ // Вестник Моск. ун-та. – Сер. 18: Социология и политология. – 2005. – № 1. – С. 59–72.

Ю. В. Захарова*

Проявление элементов мультикультурализма в современном российском политическом пространстве

Прежде чем начать дискурс в рамках мультикультурного понимания особенностей политического лидерства в России, постараемся определить, что же подразумевается под самим термином «мультикультурализм». Поскольку это понятие является основой определенной политики, направленной на развитие и сохранение в отдельно взятой стране и в мире в целом культурных различий, важно подчеркнуть, что она признает права за коллективными субъектами: этническими и культурными группами, чем отличается от политического либерализма. Такие права могут выражаться в предоставлении возможности этническим и культурным общинам управлять обучением своих членов, выражать политическую оценку и так далее.

Мультикультурализм – один из аспектов толерантности, заключающийся в требовании параллельного существования культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле массовой культуры. Таким образом, готовится база для глобализационных процессов, направленных на усиление взаимосвязанности мира.

Сам термин, как нам кажется, заменил собой ранее употреблявшееся понятие «возрождение этнических культур», однако не решил связанных с этим «возрождением» противоречий. Введение мультикультурализма в политическую реальность было продиктовано прежде всего функциональной необходимостью (Канада, Австралия), когда решались проблемы, связанные с угрозой национально-государственной целостности страны (Канада) или демографической и экономической ситуации (Австралия).

Сама по себе культура имеет функцию «цементирующего» воздействия на общество, которое позволяет сохранить его целостность, интеграцию и целеполагание (Парсонс). Тем более, обращаясь к мультикультурной политике, встает вопрос о возмож-

---

* ***Юлия Вячеславовна Захарова*** – докторант кафедры социальной философии СПбГУ, преподаватель английского языка Ин-та экономики, финансов и права (г. Москва).

© Ю. В. Захарова, 2009

ности существования ее как таковой. Наличие в одном обществе большого количества культур становится весьма проблематичным. Может, правомернее говорить о *субкультурах* в рамках единого государства? Носители различных культур, имея свои особые этнические черты, начинают противоставлять их этническим чертам представителей других культур в рамках единого государства. Таким образом создаются противоречия этнического характера, которые могут стать неразрешимыми.

В современном мире более развитые страны (страны Европы, Америка, Россия) являются «принимающей стороной» для большого числа мигрантов, которые намереваются не только временно работать, но и остаться на жительство в более развитых странах. И если в прошлом их число не было таким уж значительным, то в настоящее время принимающие страны уже не могут ассимилировать огромную группу представителей иных культур, да и сама масса «вновь прибывших» не хочет быть ассимилированной.

В развитых странах местное население, неся свою культуру, не намерено мириться с большим числом представителей иных культур, с их привилегиями перед коренными жителями. Таким образом создается конфликтная ситуация, в ответ на которую появляются расистские общества.

Мультикультуризация в России имеет свои отличительные черты. Миграция в Россию из постсоветских государств не показывает такого огромного различия культур коренного населения и мигрирующей массы, поскольку долгое время все этнические группы имели общую систему образования, единый изучаемый государственный язык (русский), общую систему знаний и т. д. К тому же миграция в Россию из стран Кавказского региона, проходившая более полувека, в советские времена, привела к выработке высокой адаптационной способности представителей этих стран в условиях российской действительности.

В условиях социализма этнические группы были выделены и наделены институциональной значимостью, став суверенными субъектами государства, что было выражено даже в паспортной системе (5-й пункт советского паспорта). Таким образом, этнические особенности превратились в сущностные особенности культурных групп. Таковыми они остались и сегодня.

В современном российском обществе ярко выражена этноцентристская доминанта. Именно поэтому недопонимание внедрения мультикультурализма и основанной на этом принципе политики может привести к еще большему обострению расовых предрассудков и конфликтов. Данная политкорректная установка на мультикультурное общество неэффективна в рамках российской действительности.

Мультикультурное общество в России нереалистично. Миграционные массы в последнее десятилетие стали приобретать более выраженные национальные черты, отдаляясь от коренного населения. В современном крупном мегаполисе сегодня можно увидеть внушительное число этнических общин, противопоставляющих себя коренному населению. В таких условиях государство должно затратить внушительные финансовые средства, создать административный институт, способствующий формированию однородности социума. Однако при этом естественной будет потеря определенных этнических черт у всех национальных представителей, взаимопроникновение и трансформация этносов. И культурная изолированность будет потеряна. Политика мультикультурализма предполагает единство всех представленных в обществе культур, ни одна из которых не должна быть выделена в качестве лидирующей.

Таким образом, политическое решение мультикультурной проблемы заключается в отказе от постановки этой проблемы. Государству необходимо создать такие условия проживания для социума, в которых различные этносы смогли бы сосуществовать рядом. Культура – это способ социализации, поведения, знания. И в мультикультурном обществе каждый его член свободен *выбирать* ту культуру, которая ему по душе, переходя из своего культурного пространство в иное.

Политика мультикультурализма в таких условиях полностью изменяет социум, формируя единое пространство для внеэтничного общества. Глобализация делает такой подход вполне реалистичным, консолидирующим новое вненациональное пространство.

Литература

1. *Галецкий В. Ф.* Глобальный демографический переход и мультикультурализм: Доклад // Демографические вызовы XXI века: семинар Института демографии ГУ-ВШЭ. 20.02.2008.

2. *Малахов В. С.* Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В. С. Малахова, В. А. Тишкова. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002.

3. *Мамонова В. А.* Мультикультурализм: разнообразие и множество // Журнальный клуб Интелрос, Credo New. – 2007. – № 2.

4. *Малахов В. С.* Осуществим ли в России русский проект? // Отечественные записки. – 2002. – № 3(4). – С. 141–154.

5. *Архиепископ Львовский и Галицкий АВГУСТИН.* Православие и мультикультурализм // [Электронный ресурс: Православие в Украине]. – Режим доступа:http://archiv.orthodoxy.org.ua/page-2465.html

Ю. Р. Вишневский**, **В. Т. Шапко**

Европа и Россия: проблема культурного взаимодействия

В XX веке сложились два подхода к пониманию культурно-исторического процесса. Один опирается на представление об *однолинейности* этого процесса, когда страны и народы в большинстве своем движутся по одной и той же «колее» общественного и культурного развития. При этом одни из них вырываются вперед, к более высокому уровню культуры, а другие отстают и нередко застревают на более низких уровнях, но со временем их культура как бы догоняет ушедшую вперед, поднимаясь постепенно на более высокую ступень. Суть другого подхода: культурно-исторический процесс рассматривается как *«полилинейный»*. Соответственно история человечества рассматривается как история отдельных стран и народов, одновременно существующих в течение определенного времени, исторического отрезка. Никаких универсальных закономерностей развития культуры не существует. Значит, культуры разных обществ несопоставимы, они не «хуже» или «лучше», они просто разные, каждая из этих культур развивается по-своему, особенным образом. Этот подход нацелен на выявление своеобразия культур. Но преувеличенное внимание к самобытности культур не позволяет увидеть общее между ними. Именно так появляется почва для неприязни ко всему иному, «чужому», к другим культурам, ориентация на поиск доказательств превосходства своей культуры.

Противоречивость двух этих подходов к культурно-историческому процессу отчетливо проявляется в многолетней проблеме взаимоотношения Европы и России, европейской и российской культур. Исторической предпосылкой ее четкого осознания и формулирования были, видимо, Петровские реформы. Новый тип культуры – европейской – стал складываться среди сравнительно узкой группы людей, преимущественно дворянской элиты. Большинству российского населения привнесенная новая культура была чуждой. Возник

* ***Юрий Рудольфович Вишневский*** – д-р филос. наук, профессор, завкафедрой социологии и СТУ УГТУ-УПИ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

** ***Валерий Трофимович Шапко*** (21.07.1940–27.02.2009) – д-р социол. наук, профессор кафедры социологии и СТУ УГТУ-УПИ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

© Ю. Р. Вишневский, В. Т. Шапко, 2009

закономерный разрыв между старой и новой культурой. Старый, допетровский тип культуры законсервировал привычное бытие в формах русской этнической культуры. А русская национальная культура, испытав воздействие европейской, приняла форму городской, просветительской культуры. Этот разрыв наложил отпечаток на весь образ жизни русского народа.

Применительно к общественному сознанию он реализовался в полемику, прежде всего, между «славянофилами» и «западниками». Спор шел не только о достоинствах европейской и русской культуры, о принадлежности русской культуры (к Западу или Востоку), но и о будущем, ориентирах развития русской культуры и российского общества, России. Уже в рамках этого спора складывались идеи и аргументы по поводу взаимоотношений европейской и русской культур, которые потом использовались сторонниками различных ценностных ориентаций.

Положение славянофилов о том, что Россия должна идти по своему, самобытному пути, развивая исконные начала русского народа, подкреплялось обращением к «соборности», «русской идее», являвшейся единством ментального и идеологического уровней. Русская ментальность схватывала эмоционально-психологическую реальность русской души. Ее характерные черты – предрасположение к амбивалентности душевной жизни русского человека. Идея о том, каждый «исторический» народ имеет свою особенность, которую ему предстоит развить, чтобы выполнить свою миссию, стала главной мыслью славянофильства. Именно поэтому славянофилы были убеждены в том, что Россия должна идти по своему, самобытному пути, развивая исконные начала русского народа. Они противопоставляли Россию и Запад как два абсолютно различных типа цивилизации, два типа культур. С выводом по Киплингу: «Запад есть Запад, Восток есть Восток».

Напротив, западники признавали единство пути России и Запада, они считали, что Россия развивается по общемировым законам, но в связи со своей отсталостью должна догонять европейские страны. Не вдаваясь в анализ конкретного содержания взглядов представителей каждого из направлений общественной мысли, отметим довольно жесткий характер противостояния между ними. Ожесточенный спор, противоборство крайних направлений в отечественной культуре становились самоцелью, спорящие стороны, как правило, не утруждали себя серьезной аргументацией.

Сегодня нередко справедливо подчеркивается, что «наш общенациональный идеал сегодня – это возрождение России, которое немыслимо без обращения к ее глубинным истокам»[1]. И вся проб-

[1] *Ильин В. В., Ахиезер А. С.* Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М., 1997. С. 9.

лема – в чем видятся эти истоки. При этом в русле славянофильского подхода зачастую ориентиром выступает не поиск особенностей российской цивилизации (как у того же А. С. Ахиезера), а идея Л. Н. Гумилева: «Если Россия возродится, то только как Евразийская держава, и только через евразийство»[2].

Толерантному принципу «диалога культур», исходящему из того, что «каждая из культур (цивилизаций) как Востока, так и Запада имеет свой особый генотип и внутреннюю логику развития»[3], противопоставляется идея «конфликта цивилизаций». Подчеркивается: «наиболее острые и, возможно, «долгосрочные» столкновения культур протекают именно по цивилизационной линии Запад – Восток»[4]. При этом отличительная черта восточной (включая и российскую) культуры видится в традиционности. В рамках такого подхода критикуется «вестернизация истории человечества» за «замену» классической триады «прошлое – настоящее – будущее», дихотомией «архаика – современность»: «Сегодня человечество столкнулось с более разительной и шокирующей формой социального неравенства, чем все до сих пор известные: неравенством перед лицом Истории»[5].

Анализ развития российской культуры и общественной мысли указывает на то, что спор между этими двумя направлениями, ценностными ориентациями, позициями, как правило, возобновляется и обостряется в сложные, переходные периоды, этапы российской истории. Так, на рубеже 1980–1990-х гг. – в условиях социально-экономических реформ в СССР (а затем и в России) – ведущим ориентиром социокультурного реформирования стала идея *«догоняющей модернизации»* (стремление достичь западные демократии в уровне и образе жизни).

Сегодня, в условиях глубинной социальной трансформации российского общества, когда вопрос об его идентификации, о выборе путей его развития становится чрезвычайно актуальным не только в мировоззренческом, теоретико-методологическом, но и в практическом плане, проблема взаимоотношения европейской и российской культур вновь актуализируется. К этому следует добавить еще одно обстоятельство, дополнительно актуализирующее проб-

[2] Эти слова Гумилева – эпиграф журнала «Евразийский вестник».

[3] *Кессиди Ф. Х.* Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 77.

[4] *Абраамян Г. А.* Противостояние Запад-Восток как главная цивилизационная ось современности (Методологически-мировоззренческий аспект) // Путь Востока. Универсализм и партикуляризм в культуре. СПб., 2005. С. 7–12.

[5] Философия истории / Под ред. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 2001. С. 19.

лему, – процесс глобализации, со всей очевидностью проявившийся сегодня в социально-экономическом аспекте в условиях развивающегося кризиса, что пришлось признать российскому господствующему классу, несмотря на явное первоначальное нежелание этого. Происходит и изменение массового сознания – по вектору: от «умеренного западничества» к «самобытности». Впрочем, такое изменение либеральные интеллектуалы рассматривают как возрождение традиционного «рабского» характера российской культуры. По мнению Ю. Афанасьева, это – «традиция расщепленности русского духа между свободой и империей, между русской волей и русской властью». Соответственно подвергается критике позиция нашего «мыслящего класса», которая, по его оценке, «полностью совпадает с позицией нынешней власти». Деятели науки и культуры «не просто молчаливо и страдательно переносят нашу власть, – они ее оправдывают, поддерживают, пытаются обосновать ее действия теоретическими изысканиями, историческими традициями, своим пониманием нравственных ценностей»[6].

Подчеркнем главное: если общие начала в социально-экономических процессах стали уже более или менее очевидными, то в сфере культуры дело обстоит гораздо сложнее и противоречивее. Конечно, русская культура, как и русская история, самобытны, не похожи ни на какие другие. И кажется, это достаточное доказательство того, что Россия страна не европейская, хотя, впрочем, и не азиатская – у нее особый, третий путь. Однако очевидно и другое: каждая страна, в том числе и каждая европейская страна, тоже по-своему самобытна, своеобразна и не похожа на другие европейские страны. У каждой своя история и культура. Поэтому в действительности речь должна идти не столько об этих абстрактных и весьма тривиальных, в сущности, рассуждениях, сколько о достаточно конкретном анализе масштабов, уровней, качеств этих различий и общих начал. Является ли Россия по преимуществу страной европейской культуры, отличаясь лишь определенными количественными характеристиками от других конкретных национальных европейских культур, и отличаясь, следовательно, в принципе, не больше, чем, скажем, французская культура отличается от испанской, или скандинавской, или немецкой? Или различия, в самом деле, столь существенны, качественны, что они выводят русскую культуру за пределы европейской культуры? Каковы критерии и мерки, с помощью которых можно было бы достаточно надежно и определенно померить масштабы и качество этих различий? Очевидно, что пока у нас нет таких критериев и мерок, сказать что-либо аргументированно определенное по поводу лю-

[6] См.: *Афанасьев Ю.* Мы – не рабы? // Континент. 2008. № 138.

бых сравнительных явлений и процессов мы не можем. Хотя считаем правомерной оценку Д. С. Лихачева в его последней книге «Раздумья о России», где он говорит *о связи наших культур на протяжении многих веков*: «Русская культура *всегда была по своему типу европейской* и несла в себе все три отличительные особенности, связанные с христианством: личностное начало, восприимчивость к другим культурам (универсализм) и стремление к свободе»[7]. Серьезным ориентиром может служить и близкая к ней позиция, в рамках которой акцентируется не *однотипность* российской и европейской культур, а их *различие*, но при этом подчеркивается, что «мы идем навстречу друг другу: сохраняя особенности своего национального характера, учимся друг у друга, пытаемся слушать и понимать друг друга»[8].

Проблема взаимоотношений и сопоставлений русской и европейской культур не является в этом смысле исключением. Таким образом, нужен многомерный системный анализ, а не априорные, хотя бы и очень яркие заявления, подкрепляемые обращением к аргументам многолетних дискуссий.

Другой аспект более конкретного подхода к этим дискуссиям связан, на наш взгляд, с тем, что культура представала, а нередко и сегодня предстает как нечто однородное, ассоциирующееся исключительно с традиционным понятием «духовная культура» как совокупность духовных ценностей (мы оставляем за скобками вопрос о том, что означает и как возможна культура недуховная, не содержащая духовных начал). Ценностное измерение – одно из важнейших в культуре.

Но понимание культуры только как совокупности ценностей слишком узко, ограниченно. В этом случае как бы вне культуры оказываются важнейшие сферы жизнедеятельности человека. Если же культуру рассматривать в деятельностном контексте, как меру и способ реализации сущностных сил человека в его социальной деятельности и в результатах этой деятельности, то ясно, что культура является сквозной характеристикой всей человеческой деятельности, всех ее видов. При этом различные соответствующие видам деятельности виды культуры весьма по-разному скоррелированы с ее особенностями, с национальными началами. Ряд видов и элементов культуры интернациональны, наднациональны, например наука. Попытки утвердить истинно арийскую, немецкую физику остались в истории как пример истинной шизофрении. Многие технологические достижения конкретных национальных культур утратили свою национальную окраску и специфику, стали явлениями мировой культуры. Другое дело, что есть и виды, элементы культуры, более тесно связанные с национальными особенностями, в частности искусство, ментальные характеристики, нравственные ценности и т. д. И здесь нужен всесторонний анализ того, насколько ценности иной культуры полезны, достойны использования в нашей культуре. Но признать их достоинство мало, нужен следующий шаг – изучение с точки зрения того, «привьется» ли ценность иной культуры в другой социокультурной среде, а затем требуется серьезный анализ действий, с помощью которых можно способствовать усвоению ценностей иной культуры, если они признаны полезными и достойными.

Наконец, требуется действительно всесторонний и квалифицированный выбор принимаемых ценностей. И сегодня ревнители автаркии русской культуры не устают сокрушаться по поводу массовой культуры, которая в последнее время надвигается на нас откуда-то извне, из переживающих закат Европы или Америки. Критические сентенции в адрес массовой культуры беспроигрышны. Но не следует забывать, что доля массовой культуры и в советской культуре была весьма значительной (бесконечные шпионские или производственные советские романы той же природы, что и сегодняшние женские романы или детективы), а произведения западной массовой культуры не забрасываются к нам контрабандой, а приобретаются нашими соотечественниками. Почему в Европе или Америки не жалуются на проникновение русской культуры? Потому, что у них хватает ума осваивать лучшие произведения великой русской культуры. Так кто же виноват в том, что нам нередко достаются худшие образцы массовой западной культуры?

---

[7] *Лихачев Д. С.* Раздумья о России. СПб., 2001. С. 32.

[8] См.: *Яблонский Э. Г.* Семинар «Россия и Европа вместе на пути к XXI веку» // Россия: прошлое, настоящее будущее: СПб., 1996.

В. В. Агаджанов*, Э. Ю. Калинин**,
М. Б. Люскин***

Толерантность и ее границы

В современном многополярном мире сохранение и развитие гуманизма возможно только при условии терпимости к иным ценностям, их уважения. Толерантность (от латинского tolerantia – терпение) – относительно новое понятие в российской духовной традиции, хотя оно имеет античные и средневековые корни: и религиозно-этические (добродетель), и медико-биологические (снижение реактивной способности на внешний негативный раздражитель). Хотя и те и другие фиксировали пассивный характер этого феномена, но в контексте зародившейся и утвердившейся духовности (идеология и культура) капитализма (XVI в. – первая половина XX в.) она приобрела политико-правовой характер в связи с отстаиванием прав и свобод индивида (прежде всего, как веротерпимость). Позже она была перенесена и на группы инакомыслящих, их права и свободы как часть демократического устройства общества. В целом можно выделить правовую, этическую, этнонациональную, религиозную, половую, экономическую и социокультурную толерантность как по отношению к индивиду, так и по отношению к социальным группам.

Следуя абсолютизирующим различия и толерантность концепциям, существует следующая альтернатива (не полная, а потому и ложная): либо полный абсолютный и тотальный порядок, либо полный абсолютный либеральный хаос. Однако если поклонники хаоса попытаются отобрать у этих идеологов честно нажитое и потребуют толерантности к своим намерениям, тем более если отдельно взятые социальные группы или народы выразят свое несогласие с провозглашенным порядком, то поддержки и толерантности у громадного большинства из этих идеологов они не получат. Не абсолютизируя толерантность и не отменяя существования природных и социальных законов, надо искать специфику толерантности с учетом иерархии детерминации природы человека и общества, а также диалектики рационального и нерационального, порядка и хаоса и т. д.

* ***Владимир Владимирович Агаджанов*** – ст. научный сотрудник кафедры психологии Волго-Вятской академии госслужбы (г. Нижний Новгород).

** ***Эдуард Юрьевич Калинин*** – ст. преподаватель кафедры философии, политологии и социологии Московского энергетического ин-та (г. Москва).

*** ***Михаил Борисович Люскин*** – ст. преподаватель кафедры философии, политологии и социологии Московского энергетического ин-та (г. Москва).

© В. В. Агаджанов, Э. Ю. Калинин, М. Б. Люскин, 2009

Социокультурные системы вступают во взаимодействие на 5 уровнях бытия, из которых 1) природный, 2) социальный не могут рассматриваться как предметы коммуникаций. В узком смысле коммуникация как восприятие, обмен и генерация смыслов относится к сфере духа и может протекать на трех уровнях: в бессознательном (3-й уровень); в нерефлексивном сознании (4-й); в рефлексивном сознании (5-й). В сфере нерефлексивного сознания – взаимодействие идеологий и ценностей (от этнических и религиозных до философских); в сфере рефлексивного сознания – это вербальное и невербальное общение рефлексивных стратегий соответствующих идеологических групп.

На 1-м, 2-м, 5-м уровнях находятся компромиссные решения и проблема несоизмеримости (непонимания) решается благодаря прагматическому характеру коммуникаций, разрушающему любую бесконечность несоизмеримости. На 3-м и 4-м уровнях, где существует, как правило, ценностно-смысловая несоизмеримость, достигается либо некоторая толерантность, когда происходит формальная рационализация по западному образцу, либо подчинение этого уровня коммуникации вышеназванным трем уровням. Таким образом, теоретическая или духовная несоизмеримость (непонимание) в итоге разрешается благодаря природному и практическому уровням существования человека, культуры и общества, и толерантность коммуникации становится принципиально возможна.

Можно согласиться с тем, что толерантность не просто свойство (индивида или группы) – результат социальной адаптации, но это и отношение субъекта, наделенного сознанием, душой и разумом и связанного с тем, что называют в гегелевской традиции объективным духом (или общественным сознанием и т. п.). Поэтому становление толерантности тесно связано с духовно-экзистенциальными аспектами этногенеза и социальными коммуникациями, в том числе с отношениями любви и ненависти.

Перейдем от типологий к экзистенциалиям. В данном аспекте нас будут интересовать особенности бытия личности и социальных групп и их экзистенциальные характеристики, в частности: любовь, ненависть, терпимость, равнодушие. Если рассматривать самую простую типологию чувств, то это будет: «любовь – равнодушие – ненависть», при этом под любовью мы будем понимать максимальное и позитивное чувство любой природы и к любому пред-

мету, под ненавистью – максимально негативное чувство, под равнодушием – отсутствие какого-либо чувства. Тогда: а) патриотизм выступает как любовь к Родине, б) дружба как любовь к близким по духу людям и в) назовем его семейным чувством – любовь к родным. Особое место в классификации любви занимает любовь к Богу.

Всякий этноцентризм содержит в себе как патриотизм, так и семейное чувство, точнее родовая связь, чувство связи с родом содержит в себе как связь с родными, так и связь с освоенным фрагментом окружающей среды. В родовой общине как этапе антропосоциогенеза род – биосоциальная целостность, поэтому и родовое чувство имеет такую же природу и предмет. При возникновении территориальных общин и в дальнейшем их объединений в племя биосоциальная природа целостности рода – племени сохраняется, хотя и усложняется. По-прежнему действует основная установка «Мы – Они», при этом «Мы» пользуется любовью, а «Они» – ненавистью. Однако уже при союзе общин в племени и тем более при союзе племен появляется первая биологическая, социальная и потому духовная дифференциация.

«Мы – Они», по существу, всегда означали «Свои» и «Чужие», точнее, свой мир (мир рода: сначала общины, а потом племени, неразрывно вписанный в окружающую среду – этакий «биосоциоэкоценоз») и чужое окружающее со всех сторон – это и враждебные племена, и природные стихии, и таинственные сверхприродные стихии. С появлением друзей и союзников структура мира усложняется, происходит переход от дуальной к триадной логике: от структуры «свое» («свои», «мы») – «чужое» («чужие», «они») к структуре «свое» («свои», «мы») – «другое» («другие», «вы») – «чужое» («чужие», «они»). То же самое происходит и со структурой чувств: от пары «любовь – ненависть (страх)» к триаде «любовь – спокойствие (равнодушие) – ненависть».

При этом дуальная логика не исчезает, а по мере развития другое при знакомстве либо осваивается (тем самым становясь своим), либо отчуждается (становится чужим); аналогично и с чувствами. Следующий этап развития наступает с дифференциацией социального и духовного мира при переходе к цивилизации. Социальная дифференциация ведет к появлению различных форм самосознания духа, разных «мы», и потому впервые возникает проблема социального и духовного единства в рамках макросоциума (цивилизации), тем более если цивилизация объединяет различные и не всегда близкие этносы.

Новое социальное единство обеспечивается с помощью новых форм духовной интеграции – религии и письменности, чьи формы коммуникации обеспечивают устойчивое духовное единство с помощью перехода от набора особенных этнических и социальных «Мы» к единому религиозному «Мы» и новой паре «Мы – Ты (Бог)». Отсюда и новый вид любви – любовь к Богу (к богам) и появление нового вида ненависти – к враждебным духовным силам (сатане, дьяволу, демонам и т. п.). При этом с появлением новой духовной инстанции (прежде всего это касается христианского Бога западной цивилизации) появляется и природный уровень своего и чужого бытия и, соответственно, дифференцируется и структура духовных чувств.

С появлением Бога и природы как отдельных онтологических сущностей любовь к своему и ненависть к чужому также усложняются. На новоевропейском этапе развития западной цивилизации любовь к роду (к своему бытию) дифференцировалась: на любовь к Родине (прежде всего к природной и социальной среде), любовь к людям, родным по крови и по духу, причем по мере развития антропосоциогенеза, а затем и западной цивилизации – это родство все в большей степени становится по духу и все в меньшей степени – по крови, последнее скорее выступает реально как мифо-символическое родство, то есть как превращенная духовная связь.

Главный вопрос, который возникает при усложнении и иерархизации духовных чувств: возможна ли любовь без ненависти и, равно, возможна ли ненависть без любви? Для традиционного этноцентризма с его универсальной полярностью логичен отрицательный ответ. Но для социально дифференцированного общества с дифференцированной духовной жизнью ответ не представляется столь простым и однозначным, по крайней мере после появления христианства. Исходя из духа христианской этики никому не заказан путь к спасению, что и означает отсутствие абсолютной ненависти, неприятия, которые нельзя было бы хотя бы в принципе исправить праведной жизнью. В мире христианства (Нового Завета) Бог (Добро, Любовь) онтологичен, а дьявол (Зло, Ненависть) неонтологичен, а значит, не абсолютен. То есть получается дуальность: абсолютная любовь – относительное приятие (толерантность).

Вторая часть вопроса (возможность существования абсолютной ненависти без абсолютной любви) также имеет смысл, но уже в более позднем западном обществе – обществе конца Нового времени. Это то, что *О. Шпенглер* называет «Закатом Запада», *Ф. Ницше* – «По ту сторону добра и зла», а *Ф. М. Достоевский* выражает в формуле «Если Бога нет, то все позволено!». Это мир, где абсолютной любви (Добра, Бога) нет, а ненависть (Зло) – есть. А если нет абсолютного ограничения Зла, то оно становится абсолютным. Если в рамках некоторого равновесия конфронтационных сил, когда невозможно уничтожение врага и необходимо при сохранении ненависти к врагу «мирное сосуществование» с ним,

возникает толерантность в дуальности: абсолютная ненависть – относительное неприятие (толерантность). Тем самым толерантность оказывается многообразной и внутренне противоречивой, отражая реальные противоречия общения в чем-то противоположных субъектов.

К примеру, толерантность богатых, старых и больных вступает в противоречие с поисками идентичности, да и просто с выживанием, то есть с нетерпеливостью и с нетерпением молодых, здоровых и бедных. При этом это характеристики оппозиции не только буквальные и индивидуальные, но и символические и групповые, региональные и даже цивилизационные. Закат Севера или Запада и восход Юга или Востока. И это противопоставление проходит как между этими полюсами, так и внутри этих полюсов. Кроме того, в эпоху глобализации все сильнее оказываются глобальные силы, которые, инспирируя подобное противопоставление, стремятся к скрытым политико-экономическим целям.

М. А. Дедюлина*

Толерантность в обществе XXI века

В научной литературе в последнее время все больше внимания уделяется проблеме толерантности как одной из базовых ценностей духовной культуры человечества. В толерантности многие видят действенный ключ в решении назревших актуальных проблем человеческого бытия, особенно на крутых виражах современной истории. На наш взгляд, единственным выходом из создавшейся ситуации является выработка толерантности в отношении культурно-религиозных, культурно-этнических различий и различий в образе жизни. Толерантность к другому есть проявление силы, быть терпимым значит мириться с собственной слабостью. Ее можно также сохранить, опираясь на диалог культур. Для понимания другого человека или культуры необходимо общение с ними. Начало гражданского диалога происходит тогда, когда удается побудить конфликтующие стороны вступить в него. Переход от монолога к диалогу всегда есть шаг к равенству, а следовательно, само начало диалога ставит под сомнение привычную «статусность» во взаимоотношениях.

Однако в последнее время понятие толерантности имело смысл «вынужденно пассивной реакции на какое-то внешнее раздражение» и позитивным активным значением не наделялось. Однако соединение двух существенных признаков общечеловеческой приемлемости и всеобщей предметной значимости способно перевести понятие толерантности в статус культурной универсалии. Важно установить области их определения и условия перехода в «свое иное», а также соотнести толерантность, нетолерантность и антитолерантность Предварительные исследования по данной проблеме показали, что из множества дефиниций толерантности наиболее значимой является определение Дж. Локка, понимаемое следующим образом: «Толерантность – это не только осознанное и избавленное от негативной эмоциональной окраски предоставление свободы иному в признанных законом пределах, но и защита такого иного от проявлений антитолерантности». Ни в прошлом, ни даже в наше время толерантность не была и не является чертой, присущей всем культурам. Принцип толерантности тесно связан с

* ***Марина Анатольевна Дедюлина*** – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Технологического ин-та Южного Федерального ун-та (г. Таганрог).

© М. А. Дедюлина, 2009

принципами и ценностями западной культуры, сформировавшейся в Новое время. Толерантным можно быть с равными. В обществах с жесткой иерархией господствуют не вежливость и толерантность, а почтительность и снисходительность. Толерантность связана с идеями свободы, равенства и прогресса. Благоприятную почву для усвоения принципа толерантности создает социальная мобильность. И все же, несмотря на расширение границ принципа толерантности, толерантность остается скорее идеалом, чем нормой.

Меньшинства, вставшие на путь борьбы за свои права, менее склонны к толерантности, потому что они стремятся не просто к тому, чтобы получить возможность быть услышанными, выразить свои взгляды, но и к тому, чтобы опровергнуть господствующие нормы и принципы, ставящие их в невыгодное положение. Однако группы, обладающие преимуществом, становятся менее терпимыми при ослаблении их позиций. Взывать к толерантности противоборствующих сторон в ситуации острого конфликта – стратегия малоуспешная. С толерантностью можно связывать надежды на предотвращение конфликта, а не на его разрешение.

По мнению А. С. Штемберга, ксенофобия – это «основная психологическая движущая сила самых кровавых и бессмысленных конфликтов в истории человечества. Она – психологический механизм всех религиозных и межнациональных войн, геноцида, погромов и этнических чисток… Ксенофобия – цепная реакция, быстро становящаяся неуправляемой, кислота, разъедающая общество. Ее легко разжечь, остановить же практически невозможно». Теоретические исследования показали, что ксенофобия основывается на таких явлениях, как этнический и социальный стереотипы, социальная установка, предубеждение, предрассудок, этноцентризм, этничность. Проблемами теоретического осмысления ксенофобии и подходов к ее анализу занимаются такие ученые, как И. М. Бадыштова, Г. У. Солдатова, А. А. Кельберг, Р. Пименов, О. В. Нагорная и др. Однако в большинстве работ основное внимание уделяется вопросу лексического и семантического наполнения термина «ксенофобия», его дихотомическая связь с толерантностью, а также истокам данного феномена. В связи с этим можно сказать, что ксенофобия имеет корни в глубокой древности и существует столько же, сколько мир человеческих отношений.

Исследования, позволяющие выявить виды ксенофобии, нашли наиболее полное выражение в работах А. Малашенко, Г. Витковской, З. Сикевич, Л. Гудкова, М. Мукомеля, а также Э. Паина, В. Тишкова, А. С. Панарина и др. Эти исследователи разделяют ксенофобию в самом общем виде на этнофобию, религиозную ксенофобию, мигрантофобию. Практические исследования, касающиеся ксенофобии и подходов к ее анализу, получили наибольшее выражение в работах таких ученых, как С. Хантингтон, Е. И. Пассов, Л. Г. Ионин, В. Тишков, Ю. Чернышев, А. Малашенко, Ю. Арутюнян, Л. Дробижева, А. М. Аствацатурова, А. В. Лубский и др. Они разработали такие подходы к анализу ксенофобии, как культурологический, исторический, социологический, геополитический, диаспоральный, многомерный структурный подход и т. д. Большинство исследователей считает ксенофобию производным, а не атрибутивным явлением зависящем от множества разных факторов. В зависимости от того, какой фактор выбран доминирующим, вырабатывается тот или иной подход. Выработка путей преодоления нетерпимости требует комплексного подхода, систематизации всех полученных результатов во всех областях научного исследования. Исследователи, работающие в рамках этой проблемы, ищут пути выхода из нее каждый в своей отрасли, нам же предстоит синтезировать их результаты. Каждый из них предлагает свои пути решения данной проблемы: диалог исламской и христианской цивилизаций, создание русского национального государства, проведение государственной политики по улучшению условий существования общества, привлечение к уголовной ответственности за ксенофобию, создание сотруднических отношений между диаспорами и этническим большинством и т. д. Но все исследователи согласны с тем, что все эти усилия будут тщетны без воспитания толерантности в обществе. Именно толерантность обуславливает понимание между людьми и может стать катализатором для формирования мирно живущего общества в такой полиэтничной среде, как Россия. По существу, ксенофобию можно определить как проявление интолерантности.

Можно выделить следующие особо тяжелые формы нетерпимости: расизм, характеризующийся превосходством одних наций над другими; ксенофобия, проявляющаяся в боязни представителей других культур; этноцентризм, понимаемый как отчуждение других по причине их принадлежности к иной культуре; агрессивный национализм, при котором одна нация превосходит другие и ими распоряжается; эксплуатация, трактуемая как использование труда других людей; религиозный фанатизм, проявляющийся в насаждении определенной веры; тоталитаризм, рассматриваемый как стремление государства к тотальному контролю над частной жизнью человека; сексизм, определяемый как исключение женщин из полноценной жизни общества.

В настоящее время, в связи с всепроникающими процессами глобализации, происходит стирание культурных границ, что приводит к возникновению ксенофобских настроений. Ксенофобия на данный момент – самое частое проявление нетерпимости, к тому

же зачастую включающая в себя и этноцентризм, и национализм, и религиозный фанатизм. В самом общем виде ксенофобию можно разделить на этнофобию, религиозную ксенофобию, мигрантофобию. Помимо этого можно выделить гомофобию – неприязнь к людям с нетрадиционной сексуальной ориентацией, эйджеизм – неприязнь по возрастному признаку и пр.

Наиболее опасной для современного российского общества является кавказофобия, и именно она является предметом нашего исследования. На наш взгляд, применительно к России, в качестве основополагающего следует признать подход А. В. Лубского, который основывается на многомерной модели, построенной на принципах «big structures» (большие структуры), «longue duree» (долгой длительности), «hic et nunc» (здесь и сейчас) в русле «behavioural approach» (поведенческого подхода). Причем, как отмечает исследователь, данная модель требует постепенного сужения фокуса анализа конфликтогенных факторов (т. н. «метод воронки причинности»). При использовании данного метода происходит «спуск» с макроуровня (миграция, модернизация) на мезо-, затем на микроуровень (личностное начало), при этом переход от одного масштаба к другому выглядит следующим образом: «big structures» → «longue duree» → «hic et nunc», то есть от большего масштаба к меньшему. Переход предполагает, что объяснительный потенциал масштаба и уровня исчерпан. Мы же будем использовать эту модель в несколько другой последовательности. Сначала будем рассматривать исторические предпосылки в рамках «longue duree», затем современные факторы в масштабе «hic et nunc», и затем переходим на глобальный уровень – «big structures».

Кавказофобия – термин, сравнительно недавно появившийся в связи с возникновением массовой кавказской диаспоры. Обратимся к истокам русско-кавказских взаимоотношений. Согласно предложенной модели данный этап носит название longue duree. Взаимоотношения России и Кавказа развиваются сложно и неоднозначно, но являются определяющими для современных этнокультурных процессов. В XVI–XVII вв. диалог двух цивилизаций носил в целом взаимообогащающий характер. Большое влияние на этот процесс оказало геополитическое противостояние двух сверхдержав – Британской империи и Российской империи. Россия после присоединения Закавказья перешла к ускоренному насильственному включению Северного Кавказа в свою административную систему, а также к колонизации региона славянскими и другими христианскими переселенцами. Это, в свою очередь, привело к Кавказской войне (1818–1864). Ресурсный перевес России в Кавказской войне способствовал эрозии нормативно-нравственных кодексов горцев. Культура горцев вошла в универсальную систему

российской культуры и адаптировалась к ней. В 20–80-х годах XX века северокавказские национальные культуры становятся составной частью советской культуры, а русский язык – важнейшим ее транслятором. В то же время традиционная культура горцев, несмотря на трагедию гражданской войны, борьбу с религиями, коллективизацию и выселение части народов Северного Кавказа в 1943–1944 гг., в основном сохранилась, но сегментировалась. В результате кризиса социалистической идеологии происходит превращение российской культуры в мозаичную. Время с конца XX века по настоящий день следует рассматривать в следующем масштабе нашей модели hit et nunc. Если до распада СССР отношения между Россией и Кавказом носили характер культурного согласия, то в 90-х годах XX века они все более перерастают в состояние культурного конфликта. В результате деятельности СМИ было утрачено доверие ко всему, что было связано с Российской империей и СССР. Прессу региона всех субъектов РФ на Северном Кавказе захлестнул поток псевдонаучных и наукообразных публикаций по проблемам истории отдельных народов. При этом происходит активация регионального государственного иммунитета, проявляющегося в требовании распределения государственной власти в пользу субъектов РФ, а в некоторых случаях и стремление к полной государственной изоляции. Продолжительная Чеченская кампания 1994–1996, 1998–2000 гг. породила непримиримую вражду между народами Кавказа и России. Такие исследователи, как В. Тишков, З. Сикевич, Э. Паин, Э. Сулейманов считают одной из главных причин кавказофобии антикавказскую агитацию в СМИ. Конечно, кавказофобия имело место и до чеченского конфликта. Именно в это время создается мифологизированный образ «лица кавказской национальности». Причем под категорию «лиц кавказской национальности» зачастую попадают все, кто имеет смуглую кожу и темные курчавые волосы. Г. Витковская, основываясь на последних исследованиях, описала образ кавказца глазами россиянина: «Во-первых, он претендует только на высокий статус в принимающем его обществе. Россиян раздражает сфера занятий кавказца как представителя торгующего, «не привыкшего работать» народа. Экономический аспект является наиболее сильной предпосылкой нелюбви россиянина к горцу. С 70-х годов кавказцы контролируют большую часть рынков страны (например, 80 % цветочного рынка на территории стран СНГ принадлежит азербайджанцам), диктуют цены, иногда воздействуя на местных жителей силовым путем. «Во-вторых, кавказец темпераментно ведет себя «среди чужих». Кавказец, как правило, плохо принимает ценности «чужого» общества. Напротив, он даже пытается навязать свои ценности обществу – несет иную этику, иную мораль, незнакомую

речь. В-третьих, в отношении местного населения кавказец зачастую нарушает даже собственные традиции и нормы поведения (уважение к старшим, почитание женщины)». Меж тем, как отмечает А. Малашенко, постепенно среди кавказцев, которые намерены закрепиться в России, появляется тенденция к изменению, хотя бы внешнему, стереотипов поведения, приспособлению к окружающей русской среде. Следующий масштаб рассмотрения причин кавказофобии – big structures – предполагает исследовать кавказофобию в рамках глобализации и миграции. Следует отметить, что на этом уровне основная роль отводится исламизации мира и России в частности, что способствует нарастанию тревожности в обществе. Исламизация связана с распространением идеи Великого Халифата. Главные «виновники», по мнению СМИ и рядовых обывателей, – радикальное течение ваххабитов. Однако роль ваххабитов в развитии фундаментализма на Северном Кавказе сильно преувеличена. С исламом же связан страх населения перед джихадом, которым угрожали радикальные исламисты «расправиться с неверными». Мусульманские волнения в Европе оказали влияние на формирование образа мусульманина и в России как агрессора. З. Сикевич отмечает, что кавказофобия в России имеет под собой основу дихотомических представлений: «мы – жертва, они – агрессоры». Важную роль на этом этапе рассмотрения кавказофобии играет также миграция. На фоне неблагоприятной обстановки на рынке труда и жилья мигранты сталкиваются с потерей своих прошлых статусных характеристик и у них формируется негативное отношение к новой среде. Выходцы с Кавказа перестают «растворяться» в принимающем обществе и образуют диаспоры, которые защищают их права. Но в целом миграционная неприязнь основывается на экономических и деятельностных факторах, которые рассматривались в масштабе hic et nunc. Суммируя вышесказанное, следует отметить, что наибольшую угрозу представляют те причины возникновения кавказофобии, которые формируются на уровне hic et nunc («здесь и сейчас»). Это и экономические факторы, и политические, и нарастание негативизма в СМИ и среди сотрудников МВД к искусственно созданному образу «лицо кавказской национальности» и, т. д.

М. Ю. Биктуганова*

Мультикультурализм: сохранение уникальности отдельных культур в стремлении к взаимодействию между ними

Вопросы мультикультурализма, культурного многообразия в современном мире чрезвычайно актуальны. Среди множества культур проблема гармонизации этнокультурных отношений – это необходимое условие мирного сосуществования людей. Мультикультурализм, как феномен неконфликтного сосуществования в одном социальном пространстве многочисленных разнородных культурных сообществ, направлен на развитие и сохранение в отдельно взятой стране и в мире в целом культурных различий.

Сущность мироустройства заключается в мультикультуральности, в праве наций и групп на самоопределение и на то, чтобы учитывались их интересы. Мультикультурализм стремится к равенству, взаимодействию, диалогу культур и немыслим без отношений, основанных на терпимости, заключающихся в требовании параллельного существования культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле массовой культуры.

Идея мультикультурализма выдвигается главным образом в странах с высоким уровнем культурного развития, высокоразвитых обществах Европы, прежде всего потому, что в их культурное поле включаются элементы культур иммигрантов из стран «третьего мира», в том числе из бывших колоний.

Люди могут различаться по таким признакам, как пол, цвет кожи, язык, религия, история, нравственные ценности и т. д., при этом данные различия могут ощущаться острее в связи с высоким уровнем индивидуального и коллективного самосознания. Связано это, возможно, именно с тем, что на различии основывается идентификация или выделение, например, социальной или культурной группы из множества других. Такое внимание к различиям ведет к выделению дополнительных признаков идентификации, благодаря

---

* ***Марина Юрьевна Биктуганова*** – ассистент кафедры философии и культурологии УрГУПС (г. Екатеринбург).

© М. Ю. Биктуганова, 2009

которым могут усилиться границы между индивидами и различными группами.

Говоря о различиях, можно отметить, что они бывают антропологические (этнические), культурные, религиозные и политические. Особенность идентификации связана с амбивалентностью: с одной стороны, доминирует внимание к различиям, связанным с культурным статусом, индивидуальными и групповыми ценностями, а с другой – существует объективная тенденция к социальному единству в виде глобализации. Благодаря правильному пониманию культурной идентичности, разнообразие может стать силой, а не слабостью, средством сотрудничества, а не поводом для конфликта. Уважение к «другому» (различию) можно рассматривать как желание достичь общественной солидарности, то есть такого качества жизни, которое предполагает отсутствие или преодоление рассогласованности общественного бытия на индивидуальном, групповом и государственном уровнях. Это позволит преодолеть в современном обществе дихотомию частного интереса и общественного блага.

Многочисленные локальные культуры отличаются друг от друга системой ценностей. Пространство рассматривается как границы культуры, которые отделяют ее от других культур, сосуществующих вместе с ней в одно время. Такое сосуществование различных культур, их пересечение и соприкосновение позволяют говорить об общих точках, в результате чего мы имеем нечто уникальное и ценное. Основой такого мультикультурного пространства и его координации является толерантность.

На рубеже XX и XXI веков взаимосвязи, взаимозависимости национальных и мировых хозяйств только растут и начинают принимать планетарный масштаб. В этих условиях формируется единое социокультурное пространство мультикультурного мира.

Мультикультурализм основывается на уважении к различиям, при этом не отказываясь от поиска универсальности. Для него характерно стремление снять напряжение между локальным и универсальным, между желанием сохранить идентичность в локальных культурных группах и необходимостью обеспечить целостность в обществе, а также характерно то, что индивиды и группы, включаясь в единое общество, не утрачивают отличительных особенностей.

Литература

1. *Бек У.* Что такое глобализация? – М., 2001.

2. *Ионин Л. Г.* Социология культуры: Учеб. пособие. – М.: Изд. корпорация «Логос», 1996.

3. Поликультурное общество: стабильность и коммуникация. – М., 2003.

4. *Степаненко В.* Общественная трансформация в социокультурной модели интерпретации // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2003. – № 4.

5. *Тлостанова М. В.* Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века. – М., 2000.

6. *Уткин А. И.* Глобализация: процесс и осмысление. – М., 2001.

7. Философия: Учебник / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Гардарики, 2003.

8. Философия: Учебник / Под ред. Э. Ф. Караваева, Ю. М. Шилкова. – М.: Юрайт-Издат, 2004.

9. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. – М., 2003.

И. Б. Фан*

Мультикультурализм и проблема гражданства

Тема мультикультурализма возникает применительно ко многим аспектам исследования современной действительности. В этом сообщении она рассматривается в связи с необходимостью анализа состояния института национального гражданства, модель которого сложилась в эпоху Модерна и в настоящее время подвергается определенным изменениям. В современной политической философии в качестве основных тенденций изменения института национального гражданства и вызовов для гражданской и национальной идентичности выделяются глобализация (транснационализация) и дифференциация. Эти тенденции мы выражаем бинарными оппозициями *глобализации/национализации*, *интеграции/дифференциации*, возникающими в результате сочетания и обновления инвариантных оппозиций *универсального/локального, открывания/закрывания, консервации/обновления*. Первая оппозиция схватывает два противоположных подхода к глобальным вызовам – сторонников новых форм гражданства и консерваторов. Экономическая и иные формы глобализации связаны с *открыванием и интеграцией* национальных государств, ослаблением их контроля за наднациональной экономикой, возникновением новых форм социально-политической дифференциации, конфигурации элит, социальной поляризации между элитами и населением. Обостряются два основных внутригосударственных конфликта: между «низшим» классом мигрантов и «средним» слоем постоянных граждан и между национальным самосознанием общества и космополитизмом (денационализированностью) элит (С. Хантингтон). Это подрывает социально-политическое единство населения в национальных государствах и общественное доверие к правительствам. Транснациональное предприятие как модель формирующегося «постполитического мира» (Ю. Хабермас) лишает национальное государство значения основного института (*организации*) публичной политики и делает его «государством частного права». В условиях преобладания процессов *самоорганизации,* то есть децентрированного постгражданского общества как

* ***Ирина Борисовна Фан*** – канд. филос. наук, ст. научный сотрудник отдела философии Ин-та философии и права УрО РАН (г. Екатеринбург).

© И. Б. Фан, 2009

неупорядоченного множества самовоспроизводящихся функциональных систем, граждане погружаются в анонимную сеть отношений и превращаются в глобальных потребителей. Имплозия масс (Бодрийяр), их равнодушие к политике, симуляция их свободного выбора символическими механизмами, применяемыми властной системой, размывают политическое в глобальном обществе. «Гражданин сетевой эпохи» (Й. М. Геенно) лишается политической автономии и сохраняет лишь частную. Возникает тенденция превращения гражданина в подданного наднациональной корпорации. Международное право не справляется с глобальными проблемами: социально-экономическим и культурным неравенством между Севером и Югом, экологическими бедствиями, военными конфликтами, терроризмом и т. п.

Внешнеполитические аспекты процессов *глобализации/локализации* связаны с проявлениями этнонационализма, изоляционизма, ксенофобии в условиях деколонизации ряда стран после Второй мировой войны и распада Советской империи. Современные общества колеблются в осуществлении «двойного кодирования» в определении базовой совокупности граждан государства, то есть *изоляции и включения* (Хабермас). Для стран с переходными политическими режимами это проблема национальной идентичности (*изоляции или интеграции)* и выбора модели республиканского гражданства или подданства, то есть структурирования власти (*господства/подчинения*).

Тенденция дифференциации (и деэгалитаризации) института гражданства находит отражение в критике его «универсализирующей» функции, социокультурной основы данного института и системы представительной демократии со стороны «новых социальных движений» в западных демократиях XX – начала XXI в. Представители этих движений отказываются от универсального набора прав гражданина и предлагают предоставлять разные группы прав различным категориям людей. Принцип мультикультурализма требует «политики различий», культурного и национального равенства идентичностей разных групп, презумпции ценности традиционных культур (Ч. Тейлор), «дифференцированного гражданства», «особых прав меньшинств» и отвергает правомерность притязания либеральных демократий на универсальность института гражданства, поскольку он опирается на локальную политическую культуру европейских государств, теряет свой эгалитарный смысл, превращается в средство сужения сферы политического участия и орудие различения *своих* (полноправных граждан) и *чужих* (жителей страны, занятых в производстве, но исключенных из политического сообщества) и нового деления нации на *господствующих и подчиняющихся* (иммигрантов). Культурный партикуляризм противопоставляется культурному империализму (признанию культуры элиты

нации в качестве универсальной), укорененному в социальных и политических институтах и практиках современных наций-государств. Разногласия между мультикультурализмом и либерализмом в оценке современных институциональных структур и политической культуры гражданина можно выразить оппозициями *универсальное/локальное, индивидуальное/социальное (групповое*), *эгалитарное/элитарное, участие/неучастие*. Способы обеспечения публичной сферой равного признания разных идентичностей оказываются недостаточно эффективными. Однако данные требования не вписываются в либеральный дискурс и принятые процедуры включения в круг граждан, рассматривающие институт гражданства сквозь призму индивидуальных прав. Р. Баубек, Э. Балибар, *У.* Брубейкер отстаивают идеи «транснационального» и «глобального» гражданства, отказ от принципа индивидуализма во имя мультикультурализма. Новым способом включения иммигрантов в политическую жизнь Европы, ломающим практику международного апартеида, деления на европейцев и неевропейцев как внутри объединенной Европы, так и за ее пределами, они считают «транснациональное гражданство». Левые либералы и радикальные демократы предлагают отказ от признания этнических характеристик за основание приема или отказа в гражданстве. Критика идеи гражданства и понятия «гражданин» новыми антисистемными движениями сосредоточена на внутренней взаимосвязи форм дискриминации и институциональных форм и практик гражданства и системы представительной демократии. Принципу равенства индивидов как основе либеральной системы гражданства и политической культуры гражданина (нации) противопоставляется принцип равенства групп. Это актуализирует оппозиции *индивидуальное/социальное (групповое), элитарное/эгалитарное, участие/неучастие.* Поиск групповой идентичности осложняет привычный режим формирования национальной идентичности, интегрирующей персональные идентичности граждан; равенство групп препятствует интеграции нации и чревато «культурным» национализмом, разделением нации на «коллективных граждан». Культурный национализм, противопоставленный «гражданскому национализму», сталкивается с проблемой определения и самоопределения динамично образующихся групп, а также приоритета одних групп перед другими. Совершенствование механизмов признания культурных различий связано с развитием практик гражданского участия, взаимодействием принципов «процедурной» и «делиберативной демократии» (Ю. Хабермас), способным согласовать либеральное и республиканское понимание гражданина государства. Потребности меньшинств могут найти разрешение в процессе переговоров и корректировки норм и практик реализации прав гражданина.

Классическая модель гражданства строилась на идее необходимости обеспечения гражданам равного доступа к участию в управлении государством, то есть политических прав («активного гражданства»). Институт гражданства был механизмом достижения формального равенства, «процедурной справедливости» (Р. Дворкин) и нивелирования различий при включении в публичную сферу на основе единой либерально-демократической культуры нации. Сейчас в европейских странах формируется слой потенциальных граждан, не готовых к участию в управлении государством и не требующих реализации индивидуальных политических прав. Возникает проблема минимальных требований либерально-демократической политической системы к представителям других культур, иммигрантам, претендующим на гражданство, касающихся их способностей выполнять функцию гражданина – проблема лояльности (хотя бы пассивной).

Б. В. Межуев находит корреляцию между «транснационализацией» и «дифференциацией» гражданства. Институт гражданства и единый гражданский статус расщепляется на три элемента – «коллективную идентичность», «политическое членство» и «право на социальные гарантии и выплаты». «Транснационализация» гражданства мыслится как исключение из «космополитического идеала всемирного гражданства» участия граждан в управлении государством. Однако становлению «глобального гражданства» и триумфу демократии препятствуют тенденции к *изоляции* европейских наций. Постлибералы выступают за сохранение «национального гражданства» и полноты прав гражданина (прежде всего, политических) лишь за коренными гражданами европейских стран, но не за иммигрантами. Проект «транснационального» гражданства замещает нереализованный проект «постнационального» (глобального) гражданства. Оппозиция *глобализация/национализация*, выражающая тенденции к изменению или консервации национального гражданства, – новый вариант соотношения *универсального и локального*. В процессе создания Европейского Союза (как объединения метрополий бывших колониальных империй для более эффективного противостояния своим бывшим колониям) выбор идеи «национализации» гражданства обусловлен инвариантными характеристиками либеральной цивилизации и осознанием специфики европейской идентичности.

Таким образом, принцип мультикультурализма относится к весьма неоднозначным подходам, подчас вступающим в явные противоречия с устоявшимися принципами либеральной политической культуры и объективирующими их политическими институтами и практиками современных наций-государств. В то же время этот принцип находится в определенном резонансе с процессами глобализации. Все это требует дальнейшего и весьма серьезного осмысления и поиска разрешения противоречий.

*А. О. Малыгина**

Формирование индивидуальной идентичности в мультикультурном обществе

Трансформация современного общества вызывает необходимость поиска идентичности человека новыми путями, отличными от способа, использовавшегося в традиционном обществе. Традиционное общество создавало унифицированную культурную среду, и обретение идентичности было возможно лишь при интеграции в эту среду, через усвоение общепринятых, достаточно консервативных ценностей, отказ от которых воспринимался традиционным обществом как потенциальная угроза всей системе. Традиционное общество подавляло культурное разнообразие в пользу большего единообразия. Подобную идентичность Х. Баба определяет как «бинарную», определяющую себя через оппозиции «мое/чужое», «порядок/хаос» и т. д.

В современном постиндустриальном обществе на смену интеграции в культурную среду как способа идентификации приходит поиск идентичности в мультикультурном пространстве. Мультикультурное общество – общество, в котором очень сложно определить доминирующую культуру. Оно образуется на основе принципа всеобщего равенства, при котором приоритет не может быть отдан ни одной из культур, поэтому необходимо стремиться к разнообразию, к тому, чтобы в обществе сосуществовали все племена, все языки, все культуры.

Образование мультикультурного общества чревато многими проблемами. Возможно, что исчезновение доминирующей в обществе культуры приведет к осложнению диалога между различными группами людей и культурами. Множество подобных групп и культур будут представлять собой четко разделенные и идентифицируемые общности, которые сосуществуют друг с другом подобно элементам мозаики, сохраняя жесткие границы. Мультикультурное общество не требует от своих членов интеграции, вследствие чего возможно образование наций внутри наций, культур внутри культур. Общество, утверждающее различия и отказывающееся от необходимости действовать и мыслить в соответствии

* ***Алла Олеговна Малыгина*** – студентка 5-го курса философского ф-та Омского государственного педагогического ун-та (г. Омск).

© А. О. Малыгина, 2009

с доминирующей культурой, можно определить как общество «тотальной диаспоры», «сообщество бездомных».

Мультикультурное общество настаивает на сохранении национальных и иных идентичностей, причем тенденция сохранения культурного многообразия идет вразрез с основной тенденцией мультикультурного общества – культурной универсализацией. Попытку сохранения культурного многообразия и закрепления жестких границ между культурными общностями можно объяснить человеческой боязнью утраты идентичности. В традиционном обществе идентичность связывалась с усвоением норм и ценностей, принятых в обществе, индивидуальные же проявления человека воспринимались как развитие его задатков, способностей, реализация личных интересов.

Такую общественную установку на обретение идентичности и индивидуальности можно назвать, используя термины Э. Фромма, ориентацией на модус «быть». Тем самым традиционное общество предоставляло возможность развития, проявления индивидуальных способностей, таланта, всего богатства человеческих дарований, которыми – хотя и в разной степени – наделен каждый человек. Главное для общества при этом – сохранение культурной идентичности, которую обеспечивал доминирующий набор норм, общественных установок. А развитие индивидуальной идентичности не подавляется, но контролируется их авторитетом. Таким образом, можно сказать, что в традиционном обществе был выработан своеобразный механизм формирования идентичности: индивид через санкционирование, признание обществом модуса «быть», «освященного» социальными нормами, обретал некий фундамент, основу действий и мыслей в себе самом.

Мультикультурное общество в основном основывается на модусе бытия «иметь». Отсутствие доминирующей культуры вынуждает к постоянному поиску индивидом собственной идентичности, ее утверждению. При этом идентичность воспринимается обществом как набор отличительных признаков, обладание некими культурными стандартами, приобретаемыми через модус обладания. Именно это восприятие идентичности как обладание набором отличительных признаков, причем наборов сменяемых, когда от одного набора можно отказаться и приобрести другой, лишает чувства безопасности и порождает у индивида боязнь утраты чувства идентичности. Иначе говоря, в мультикультурном обществе происходит смещение акцентов с модуса «быть» на модус «иметь», что и задает иные условия обретения индивидуальностью идентичности. Эта «инаковость» проявляется в общественном побуждении индивида к ориентации на других. Важными для него становятся сохранение внешних связей с миром, ощущение принадлеж-

ности к определенной культурной среде. Обладание этими связями дает ему какое-то ощущение стабильности, в то время как ориентация на собственный внутренний мир может оказаться деструктивной. И потому для индивида мультикультурного общества модус «быть» играет второстепенную роль. Таким образом, мультикультурное общество, стремясь сохранить собственную идентичность, настойчиво рекомендует индивиду отказаться от ориентации на модус «быть».

Можно предположить, что единственной возможностью обретения индивидуальностью идентичности в мультикультурном обществе становится смена с установки «иметь» на установку «быть». Должна произойти смена восприятия собственной идентичности как набора культурных признаков и навыков, которыми должно обладать «Я», на восприятие себя как того, что «я есть», а не того, что «я имею». Так, следуя логике Э. Фромма, у индивида сохраняется ощущение собственной безопасности и чувства идентичности. Но требуется ли мультикультурному обществу с базовым модусом обладания индивид, ориентированный на модус «быть»? Скорее, нет. Мультикультурное общество не в состоянии предоставить условия для массового формирования такого типа идентичности, сохраняя дифференцированность, мозаичность культурных общностей.

З. В. Сикевич*

О соотношении «этничности» и «культуры»

Редко какая научная категория оказывается средоточием столь непримиримой дискуссии, далеко выходящей за пределы академических учреждений и специальных изданий, помимо воли самих ученых трансформируясь в отчетливый маркер либеральной или традиционалистской идеологии. Именно это превращение постигло, на первый взгляд, вполне безобидный и еще недавно мало кому в России известный термин «этничность». Сегодня производные этой категории незаметно потеснили привычные «национальность» и «народ», и если этническими конфликтами уже никого не удивишь, то какие-нибудь «этнические» танцы, заменившие собой «народные», все еще вызывают изумление непросвещенной публики.

«Реквием по этносу», «сыгранный» ведущим российским этнологом В. А. Тишковым, в реальной социальной практике, причем не только российской, оборачивается скорее «патетической симфонией» в его честь.

Не секрет, что в большинстве российских автономий были введены вкладыши в общегражданские паспорта с указанием национальности (на современный лад – «этничности») его обладателя. В ходе волнений в парижских пригородах французы арабского происхождения расписывали стены лозунгами типа «Мы вам устроим Багдад!», таким образом идентифицируя себя вовсе не с Французской республикой, гражданами которой они являются, а с арабским миром, которому они принадлежат по «крови», религии и традициям.

Такова повседневность этничности, вопреки академическим построениям. К слову сказать, это не единственный пример того, как реальность бытия никак не укладывается в стройные, логичные и «правильные» концепции специалистов.

Оживленная дискуссия между «примордиалистами», отстаивающими первичность и неизменность этничности как эмоциональной привязанности человека, с одной стороны, и инструменталистами, видящими в этничности не более чем искусственный и рациональный конструкт, направленный на достижение каких-то

* ***Зинаида Васильевна Сикевич*** – д-р социол. наук, профессор, ф-т социологии СПбГУ (г. Санкт-Петербург).

© З. В. Сикевич, 2009

социальных целей, с другой стороны, завершилась почти полной победой сторонников искусственной природы этого явления.

На первый взгляд, они правы. Действительно, в современном обществе открытого типа на фоне идей глобализации от этничности сильно отдает нафталином, в то время как определяющими жизнь человека становятся иные, социальные, признаки – образование, социальное положение, мобильность, индивидуальная активность и т. д. Этничности милостиво отводится место на задворках современной цивилизации, в странах «третьего мира», еще не проникшихся идеями культурного универсализма.

Понятие «этничность» все чаще прячут за крайне широким и расплывчатым понятием «культура», которое явно не исчерпывает всего содержания первой категории. Ну, разве так уж сильно отличаются друг от друга по культуре абхазы и грузины или англоязычные и франкоязычные канадцы? Между тем и в том и в другом случае мы имеем дело с этническим конфликтом – открытым (грузино-абхазское противостояние) или латентным (проблема Квебека). Почти все современные конфликты такого рода имеют мало что общего с культурными различиями противостоящих групп, а ведь именно этнический конфликт на всех его стадиях проявления от отчуждения до силовых действий и есть наиболее явственное, радикальное проявление этничности.

Другой, еще более наглядный пример. В течение 70 лет советской власти всей мощью государственной идеологии создавался искусственный «конструкт» советского человека, но как только зашаталась партийно-советская структура государства, незамедлительно обрушился и советский «конструкт», из-под обломков которого взросли никем, кстати, поначалу и не подпитываемые побеги как будто изжитых традиций и обычаев, «сорняки» этнической неприязни и национализма.

Конечно, этнический национализм во многих постсоветских государствах – это конструкт, но он никак не мог бы утвердиться в идеологической практике этих стран, если бы их граждане – недавние советские люди сохранили верность тому интернационализму, в духе которого они воспитывались с детства. Нельзя не заметить, что практика советского интернационализма немногим отличалась от идей пресловутого мультикультурализма, правда, с идеологической подоплекой.

Потерпели крах югославский и чехословацкий проекты; первый сопровождался кровью и взаимной ненавистью, второй – достаточно безболезненным «разводом», но в обоих случаях победили как раз те «примордиальные» (то есть коренные, почвенные) структуры, которые подвергаются остракизму со стороны теоретиков инструменталистского направления. Более того, упоминание о них

все чаще объявляется неполиткорректным, защитник же этничности рискует быть обвиненным в расизме.

Далеко не случайно то, что твердые меры в то время еще министра внутренних дел Франции Н. Саркози в отношении бесчинствующих молодежных банд в ходе осенних волнений во французских пригородах вызвали бурю негодования. Причем не только у самих доморощенных поджигателей, это как раз понятно, но и у немалой части либеральных политиков, которые сочли его действия, вернее попытку действий, недостаточно политкорректными.

Не вызывает сомнения, что если бы речь шла о «коренных» французах, при всей условности этого термина, власти действовали бы значительно более решительно и жестко.

На наш взгляд, именно события последних лет в этой ведущей стране ЕС, культивирующей идеологию нации-согражданства, доказывают, что «хоронить» этничность явно преждевременно, и от идей противников конструктивизма отмахиваться не стоит, к ним принадлежат, кстати, и многие уважаемые западные социологи, в частности и патриарх современной американской социологии Нейл Смэлзер.

«Западная социология, от Ф. Тённиса до наших дней, была введена в заблуждение представлением о том, будто рост сложных, рациональных, целенаправленных организаций означает общее ослабление примордиальных сил. В настоящее время эти исконные силы снова заявляют о себе в региональном, этническом и лингвистическом сознании, в социальных движениях и в политической борьбе во всем мире. Эти события требуют, чтобы социологи переосмыслили прежние теории социальных перемен и обратили на примордиальные структуры достойное внимание, какового они всегда заслуживали, но которое не всегда им уделялось».

Если исходить из конфликтологической теории Р. Дарендорфа, утверждающей, что функционирование системы социальных неравенств является неизбежным движителем и личностных, и групповых конфликтов, то становится очевидным, что не следует огульно отрицать существование и неравенств этнических.

Конечно, речь идет не о правовой или государственной практике цивилизованных государств, а о массовом сознании немалого числа граждан этих стран, которые не всегда осознанно, но выстраивают определенную иерархию этнических предпочтений по отношению к «другим», не членам своей этнической группы.

Кстати, это вовсе не означает, что эти люди – националисты или этноцентристы. Более того, они могут весьма критично относиться к собственному народу, «другие» могут нравиться больше, чем «свои», но это совсем не обязательно приводит к символической «равноположенности» этнических групп в «моем» восприятии и в оценке.

Нельзя не заметить, что эта иерархия, судя по данным исследований, строится не на основании **культурной близости народов**, чаще ее критерием являются **отношения взаимодействующих групп**, каковыми они видятся во взаимном восприятии членов этих групп, в оценивании друг друга.

Так, в частности, постепенно меняется в худшую сторону отношение русских к украинцам, основной мотив: «они нас не любят». Это же основная причина растущей неприязни к представителям прибалтийских народов, культуры которых «нам» вполне симпатичны или хотя бы индифферентны.

Мотив «кавказофобии» (наиболее устойчивой русской фобии последних лет) не имеет никакого отношения к негативной оценке культур народов Кавказа. Кавказ как определенное культурно-символическое пространство в русском восприятии все так же, особенно для людей образованных, окутано романтическим флером многочисленных литературных реминисценций, что не мешает им неприязненно относиться к конкретным лицам пресловутой «кавказской национальности».

Таким образом, позволим себе утверждать, что «этничность» – это не совсем «культура», или, во всяком случае, культурой ее содержание не исчерпывается. Кроме того, мы полагаем, что примордиальные структуры этничности далеко не исчерпали себя в современном обществе. Не так уж важно, как это представляется многим ученым, существуют ли эти «кровные», архаические связи в действительности или только в воображении людей. Важнее другое – то, что многие люди уверены в их существовании и соотносят с ними, осознанно или бессознательно, свои установки, стереотипы, взгляды и поведенческие реакции.

Н. И. Мартишина*

Национальный характер в мультикультурном мире

Национальный характер – один из наиболее распространенных мифов, существующих в культурном пространстве. Убеждение в том, что существуют некоторые общие характерологические особенности – типичные для представителя той или иной нации способы рассуждения, поведения, реагирования на различные ситуации, выстраивания общих жизненных стратегий, определяющие облик «нашего человека» и отличающие его от представителей других наций, – обнаруживается едва ли не в каждой национальной культуре. На уровне обыденного сознания это многочисленные штампы – автостереотипы, проявляющиеся, в частности, в позитивных и негативных реакциях общественного мнения на определенное поведение как нормальное (или неправильное) не для человека вообще, а для представителя определенной нации. На уровне идеологии суждения об особенностях национального характера систематизируются, приобретают определенность, обрастают эмпирической базой (например, соответствующим образом интерпретированными историческими фактами) и активно пропагандируются, состыковываясь с «национальной идеей». На уровне философско-теоретического сознания образ национального характера дополнительно поддерживается системой объяснений и обоснований, устанавливающих связь национального характера с особенностями культуры и истории (например, связывающих антиномию трудолюбия и лени в русской душе с особенностями ведения хозяйства в зоне рискованного земледелия, а спонтанность – с обширностью территории). Таким образом, в духовном пространстве национальной культуры образ национального характера существует на всех уровнях общественного сознания как мощный идейный комплекс, обладающий устойчивостью при смене исторических эпох и при этом не обязательно соотносимый с объективной действительностью.

Именно взгляд на национальный характер как традицию, воспроизводящуюся в культуре в виде генерализованных и априорных

* ***Наталья Ивановна Мартишина*** – д-р филос. наук, профессор кафедры философии Сибирского государственного ун-та путей сообщения (г. Новосибирск).

© Н. И. Мартишина, 2009

по отношению к отдельной личности представлений, позволяет понять его онтологический статус. С одной стороны, очевидно, что образ национального характера не является эмпирическим обобщением: представители любой нации – отличающиеся друг от друга личности, и любое конкретное суждение по поводу типичного для данной нации всегда может быть оспорено как на уровне контрпримеров, так и в плане общей правомерности (Ф. М. Достоевский считал родовыми чертами русских одаренность и способность к усвоению любых иных культурных проявлений, но представители какой нации считают, что у них нет этих черт?). С другой стороны, столь же отчетливо обнаруживается эмпирически (прежде всего в опыте контакта с другой культурой), что они действительно существуют, эти общие черты, характеризующие французов, корейцев, турок и т. д. как некий тип, ведущий себя и воспринимающий нас с ощущаемым своеобразием. Что же, если не мифический голос крови, голос рода в человеке, представляет собой национальный характер в мире межэтнических взаимодействий и кросскультурных контактов?

Возможно, лучше всего понять формирование национальной детерминации характера позволяет аналогия с гендерными стереотипами. Последние возникают из исторического опыта и исторических обстоятельств, но приобретают в результате самостоятельную определенность, сохраняющую их за пределами уже изменившихся условий. Возникшие в итоге образы «правильных» мужчины и женщины существуют в общественном представлении как некие стандарты, которые могут до конца не осознаваться, но транслируются на всех уровнях сознания в тысячах конкретных реакций, решений, оценок; они прорываются не только в обывательских суждениях, но и в профессиональных взаимодействиях педагогов с учащимися, в законотворческих инициативах политиков и т. д. И основным механизмом внедрения их в сознание формирующейся личности является множество мельчайших реакций окружения по множеству частных поводов, давление, которое оказывают со всех сторон «все и никто в отдельности».

То же происходит с национальным характером. Изначально он порожден историческими обстоятельствами и абстрагирован от них, но в настоящий момент более существенно, что он представляет собой некий стандарт, который обращается в общественном сознании и адресует человеку некоторую совокупность предписаний. И подобно тому, как определенные формы рассуждения, поведения, самоопределения поощряются по отношению к мальчику, но несколько по-иному определяются для девочки, существуют и различия в регуляции образа мышления и действий для детей в национальных культурах: ребенка поддерживают в ка-

ких-то проявлениях, в то время как другие более или менее резко пресекаются, и зависит это от витающего в общественном сознании образа типичного представителя нации. Таким образом укореняются определенные национальные нормы, которые начинают, по крайней мере отчасти, определять поведение человека и его отношение к окружающей реальности. В результате становятся возможными некоторые решения в идеологии, политике, социальной практике, с одной стороны, основанные на тех же стереотипах, а с другой – использующие их наличие у массы населения. В итоге возникает новый исторический опыт, в свою очередь закрепляющий эти стереотипы.

При этом важно, что стандарт национального характера имеет двоякое значение. Содержа определенный набор безусловно положительных качеств, он выступает как идеал, который служит ориентиром для развития личности. Уже здесь наличествует национальное своеобразие, поскольку качества, составляющие национальный эталон, всегда отобраны среди общего массива позитивных характеристик (сравним, например, культ интеллекта, «острого галльского ума» в автостереотипах французов и русское убеждение, что душа важнее, чем холодный разум, – а такие оценочные суждения всегда одновременно и предписания к воспитанию). Но образ национального характера включает также санкционирующий компонент: поведение, нейтральное или даже негативное в общем случае, может рассматриваться как допустимое для представителей определенной нации, именно как национальная особенность, свойство национального характера. Например, требование «держать лицо» в любой ситуации, не давать выхода негативным эмоциям и не проявлять слишком бурно эмоции позитивные может быть смягчено в стандартах поведения культур, оценивающих свой национальный характер как темпераментный, страстный; возникает, таким образом, санкция на поведенческий сдвиг в данном направлении. В еще более радикальном варианте пьянство или склонность полагаться на «авось» считаются понятными и простительными для русского человека, поскольку рассматриваются как национальные особенности.

В условиях активных межкультурных коммуникаций такие сформированные стандарты национального характера получают даже дополнительную поддержку. Во-первых, они начинают восприниматься человеком как способствующие сохранению своей определенности и чувства принадлежности к некоторой общности (что становится существенным при нахождении в «чужой» среде – в них появляется своеобразная ностальгическая привлекательность). Во-вторых, при действиях в сложных обстоятельствах обращение к стереотипам является одним из типичных механизмов психоло-

гической защиты – и вот, пытаясь снять часть перегрузок, мы прибегаем к спасительному: «Они тут… в отличие от нас…», что способствует переводу стандартов в явный план и их укреплению. В-третьих, стереотипы могут приобретать демонстративный вид, когда какие-то проявления, подающиеся как национальные черты, культивируются и утрируются с целью создания определенного впечатления.

Но этот процесс усиления стереотипов в контакте с внешним миром имеет обратный результат. Утверждаясь в стандартизованном и все более отрывающемся от реальности представлении о национальном характере, человек начинает дистанцироваться от него на личном уровне: если типичный представитель нашей нации таков, а я не такой, то в какой же мере я должен воспринимать себя как представителя нации? Вероятно, именно этот ход является логическим ключом к кризису национальной идентичности в современном мире – в той мере, в какой социальным ключом является глобализация.

А. Б. Ринчинова*

Общечеловеческий настрой метисированной духовности

Изучение человеческой духовности несомненно относится к одной из самых интересных и спорных проблем в философии. Вопрос о содержании духовности по-разному разрешается в работах мировой и отечественной философии. Общепринятое философское понятие духовности мы используем для раскрытия содержания метисированной духовности. Фундаментальность заключается в том, что глобалистика, негативно сказываясь на социальной форме, выражает ее срывающуюся экзистенциальность. Этим обуславливаются проблема катастрофы и ее следственная разверстка – вопрос: как выйти из нее? Планетарно озвучено неравновесное состояние бытия человечества, вызванное доминированием изменчивости. Эта динамично выраженная составляющая обретает все большую самостоятельность, отрываясь от устойчивого начала. Такое содержание реальности наталкивает на осмысление возможностей выживания в сложившихся условиях. Хотя частных усилий прилагается немало, но еще многое предстоит сделать.

Преодоление рассыпающейся равновесности современности, как мы полагаем, зависит от *духовного настроя*, обусловленного не столько гносеологическим, сколько провиденциальным аспектом, который, на наш взгляд, связан с метисированной духовностью, способствующей осмыслению проблемы социотолерантного и нравственного обустройства духовно-практической жизнедеятельности.

Разработка онтологического статуса метисированной духовности в своем теоретическом виде связана с тем, что в современных условиях осуществляется все большая индивидуализация общественной жизни. Непосредственно понятие *метисации* было применено в широком антрополого-биологическом смысле. В современном словаре-справочнике предлагается специальное толкование этого термина: «*Метисация* (от позднелат. mixticus – смешанный)… употребляется в узком смысле в отношении предста-

* ***Альбина Бургутовна Ринчинова*** – канд. филос. наук, доцент кафедры социологии и социальной работы Иркутского государственного технического ун-та (г. Иркутск).

© А. Б. Ринчинова, 2009

вителей разных рас и антропологических типов. Потомков от межрасовых браков называют метисами… *Метисацией* называют также не только физическое, но и *культурное смешение* (аккультурацию). Для разграничения понятия были предложены различные термины: для физического смешения – мисцегенация, для культурного – этническая миксация, но более многозначительный термин «М.» оказался более устойчивым» [1. С. 210–211].

В нашем понимании «метисированная духовность» соответствует культурному аспекту «метисации», которому пытаемся придать духовную направленность, согласно которой «метисация» как философское понятие выражает духовно-личностную самореализацию, когда соотнесенные с мифом, воспроизводимые человеческой памятью архетипически-коллективистские ментальные срезы, функционально развертываясь внутренним диалогом, предметно воплощаются ценностно выражаемыми духовно-практическими результатами. Коллективистское сознание воплощает миф, который характеризуется устойчивостью во времени и пространстве, связанной с реализацией в культуре повседневности мифосодержания, заключенного в универсальном детерминизме и универсально же предметной логике.

Особое внимание уделяется механизмам складывающейся метисированной духовности. Прежде всего, связано это с возрастающим уровнем образованности современного человека в условиях усиливающегося натиска на его сознание со стороны массмедиа, зомбирующих как отдельного взятого индивида, так и социум. Опираясь на отмечаемые механизмы (такие, как (представляем один) внутренний диалог, приобретающий все большую значимость в условиях противостояния внутреннего мира личности «универсальному шизо» и содействующий «разархивированию» арсеналов памяти), мы жизненными примерами, которых довольно много в исследовании, пытаемся характеризовать научную значимость разрешаемой нами актуальной проблематики.

В социокультурном процессе, связанном с массовой индивидуализацией социума, реализующей становление цивилизации – в отличие от развития культуры, духовность выступает, на наш взгляд, как активное осуществление естественных природных оснований. Осмысление соотнесенности коллективисткого и индивидуального позволяет не только провести современную рецепцию мифа в аспекте социо-личностных интенций, но и высветить ее в духовно-личностном фокусе. Это, подчеркнем, осуществимо как саморефлексией, характеризующей бытие индивидуального сознания человека, так и межличностным диалогом, то есть социокультурными предпосылками реализации результатов рассматриваемой духовно-практической деятельности выступает межличностно-диалоговая ситуация. Как говорит профессор Н. С. Коноплев, «именно диалог является наиболее примечательным способом фокусирования вечности одним отдельно фиксируемым мигом».

Взаимодействие коллективного и индивидуально духовных начал в наибольшей мере содействует тому, чтобы духовная архаика интенсифицировалась современностью, а индивидуализированно представленная духовность обрела вневременное выражение. Очевидно, что содержание метисированной духовности проявляется в личностно претворяемой творческой деятельности. Фактор индивидуальности, несомненно, играет большую роль в рассмотрении личностного самовыражения, в то же время метисированная духовность связана с формированием коллективно выраженных установок, которые закрепляются традициями. Это свидетельствует о том, что общезначимое в метисированной духовности открывает перед ней широкие перспективы.

Содержание метисированной духовности в социальном плане функционально успешно развертывается в межличностном общении, очерченном границами Прибайкалья, в формате амбивалентной соотнесенности бурятского коллективно-духовного настроя и русской индивидуализированной ментальности. Это становится оправданным ввиду превалирования коллективистских ценностей у коренного населения Прибайкалья, частью которого выступает бурятский этнос, и подчеркнуто индивидуализированных жизненных установок, характеризующих пришлое русскоязычное население Восточной Сибири. Обретая межнациональный статус, указанная метисация выступает условием сближения духовного потенциала жителей Прибайкалья и способом духовной самореализации отдельного человека. Необходимо согласовать рефлексию и действия конкретного человека с принципом всеединства, служащего показателем примирения индивида с «целым вселенной» (Ф. М. Достоевский). Противостоять деперсонализации человека – значит реализовывать стремление к развертыванию гармоничного бытия личности в социальных условиях.

Осмысление социальной значимости опыта духовного взаимодействия различных культурных форм в общем цивилизационном процессе, создающем условия для индивидуального самовыражения каждой из них, развертывает сущность социального воплощения метисированной духовности как объединяющей силы – толерантности, которая имеет неизмеримое значение для утверждения бытия общественных отношений в «контексте общечеловеческих ценностей и базирующемся на них коллективном (общезначимом) идеале» [2. С. 3–5].

Высшей формой социальной практики воплощения метисированной духовности является толерантность, которая может стать

ориентиром в современных человеческих взаимоотношениях. Она стала возможной вследствие того, что «духовная архаика» народов Сибири их объединяет. Особо подчеркнем, что традиции духовности региона являются наиболее прочными, привносимыми коллективностью, призванной помочь людям выжить; а это возможно только на основе их социального единства. Метисированная духовность усиливает понимание (а также воплотимость) доминирования природных оснований народов не только Байкальского региона, побуждает преодолевать проявления глобализирующейся бытийности. Так социально выражаемая метисированная духовность с наибольшей полнотой воплощается на уровне этнических связей, реализующихся субэтническими общностями из весьма разнородных и разобщенных – территориально и культурно-социальных компонентов, сформировавшихся на основе общего быта. Это препятствует деструктивным инцидентам.

Выверяя действительность, мы выявляем аксиологию социально выражаемой восточносибирской духовности, придающей социальной действительности развивающий общечеловеческий настрой. Достижение такой цели, как общечеловеческая духовность, осуществимо. Толерантность выступает в данном случае регулятивным принципом социального совершенствования, которую следует ожидать не от «естественного» единения конкретного человека с другими людьми, а в результате все усиливающейся организации индивидов внутри коллектива. В условиях российской действительности толерантность – это необходимое и важнейшее условие нашей социальности, стягиваемой национально-государственной целостностью.

Метисацией традиций выращивается толерантность как непреходящая ценность, в данном случае – в ее сибирской социовыраженности.

Литература

1. *Тавадов Г. Т.* Этнология: Словарь-справочник. – М.: Соц.-полит. журн., 1998.

2. *Коноплев Н. С.* Объективность социального познания и перестройка общественного сознания // Сб. науч. тр. Иркут. гос. ун-та и др. – Иркутск, 1989. – С. 3–5.

А. В. Усачев*

Многообразие понимания культуры как предпосылка мультикультурализма

Мультикультуральная реальность, воля к различным видам выражения собственной идентичности представляют собой отражение развития исторической онтологии. В модернизме, который является эпохой развития Европы очень результативной, но и противоречивой, точка зрения на культуру унифицированная, монологичная. Ярким ее воплощением является теория Маркса. Маркс говорит об опредмечивании, что является универсальным определением любой формы производства, где имеет место экстериоризация любого замысла, идеи и т. д. Ему было важно подчеркнуть именно эту деталь общественной жизни, что неминуемо привело к формированию идей практического тождества исторической тотальности и культуры. Движение истории – это опредмечивание проектов и планов, и, следовательно, история возможна там, где присутствует фундаментальная черта, носящая культурный характер. Культура существенно исторична, история существенно культурна. Тотальность здесь является самой точной категорией, раскрывающей отношение монокультурности. Герменевтический и структурный анализ дает уточнение такому положению дел, открывая за этой тотальностью то германофильские тенденции, то европоцентрический характер постановки вопросов и решения проблем.

В возникших теориях локальных культур у Данилевского и Шпенглера ставится важнейший вопрос о непонимании. Модернистская традиция придерживается той идеи, что разум делает все понятным и логичным. Шпенглер как бы вскользь замечает, что Кант с большой вероятностью может быть непонятен для жителей Африки или Дальнего Востока. Многокультуральность делает парадигмой возможность непонимания и отрицает претензии европоцентричного разума на то, чтобы быть единственной инстанцией, проливающей свет на изрядное количество загадок природного и культурного миров. Центрация смещается с понимания на непонимание и его онтологизацию. Непонимание – это гносео-

* ***Александр Владимирович Усачев*** – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Елецкого государственного ун-та им И. А. Бунина (г. Елец).

© А. В. Усачев, 2009

логический аспект, с которого начинается конкретизация как собственного бытия в культуре, так и предельно точных специфических черт другой культуры.

Первая серьезная попытка отрицания единственности европейской культуры прозвучала в середине XX века у Т. Адорно и М. Хоркхаймера в «Диалектике просвещения». Она была невсеобъемлюща, так как противопоставляла всей культуре эпоху Просвещения с пафосом очевидной и закономерной возможности преобразования мира и человека в таких параметрах, которые гарантируют счастье и справедливость в рамках гражданского общества. Такая конструкция носила характер противопоставления части целому и не принесла положительного итога.

Более эффектная попытка была предпринята в движении постмодернизма, который объявил множественность культур, человеческих миров онтологией, но тем временем целью виделось преобразование социальности. Расшатать властные дискурсы для М. Фуко и К Барта, изменить вектора микрополитик общения между людьми и властью – это задача, конечной целью которой должны были стать новые культурные формы.

Однако множественность сама по себе может ли нарушить тотальность, покоробить целое? В феноменологии Э. Гуссерля разделяются предметы, схватываемые интуитивно и подвергающиеся рационализации, логическому продумыванию. (Например, в русской философии, в системе взглядов Н. Лосского, интуиция и разум проявляют себя в отношении одного и того же предмета, только по-разному.) В феноменологии Э. Гуссерля словно уже содержится ответ на любую множественность, так как она фиксируется и становится онтологией в модусах восприятия несколько иных, нежели те, которые приводят разум к онтологии единства. У интуиции один предмет, у разума – другой. Они могут даже не пересекаться. Это, в частности, говорит о том, что в одном мире могут уживаться без ущерба друг для друга точки зрения на мир как монокультурный, так и мультикультуральный. В данной связи мультикультурализм возникает в определенной системе восприятия, проистекающего из рационального взгляда о невозможности быть одной-единственной культуре, которая может перейти в свою противоположность – антикультуру, которую иногда называют цивилизацией, иногда обществом потребления, но в любом случае речь идет о глобализации. Эта рациональная конструкция несет в себе потенциал осмысления форм бытия разума до эпохи модерна, когда унификация и прагматизм стали во главу угла и привели к отрицанию субстанциональности природы, принесенной в жертву истории. Такая форма разума может быть частично отождествлена со здравым смыслом, который успешно совмещает логические и интуитивные компоненты. Феномен разнообразия относится только к бытию сознания, но не к своему собственному бытию.

В такой же мере ярко, как Данилевский и Шпенглер, в определение культуры вводит смысловой момент непонимания Н. Бердяев, убеждая современников в том, что культура есть великая неудача человечества. Множество обещаний, упований, судеб человека было связано именно с ней, но история не всегда намерена считаться с лучшими достижениями человечества, ставя их под вопрос в каждой войне, конфликте, неудаче, а самое главное – в неспособности решить доминирующий вопрос бытия человека, а именно вопрос о смерти и бессмертии.

Литература

1. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. – Харьков: ФОЛИО; М.: АСТ, 2002.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории. – СПб.: Наука, 2000.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования. – Минск; М.: АСТ, 2000.
4. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. – М.: КНИГА, 1991.
5. *Евлампиев И. И.* Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX века – начале XX века. – СПб., 2007.
6. *Кастельс М.* Галактика Интернет. – Екатеринбург: У-Фактория: Гуманитарный ун-т, 2004.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1983.
8. *Хоркхаймер М., Адорно Теодор В.* Диалектика просвещения: Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. – М.; СПб.: Медиум: Ювента, 1997.

*М. Н. Просекова**

Трактовки культуры в американской социальной антропологии и перспективы развития антропологии

В социальной антропологии культура выступает как предмет исследования, к которому применяются специфические методы исследования и подходы к трактовке, выработанные этой наукой. В первую очередь это культурно-антропологический подход. За основу в нем берутся философские трактовки понятия культуры, ее структуры и функций, однако большое значение имеет конкретно-социологическое исследование наличного бытия культуры, которое может быть направлено на следующие аспекты: 1) особенности традиционной культуры, 2) особенности инновационной культуры, 3) обусловленные первым и вторым аспектом особенности трансформации современной культуры и проблемы культурных обменов.

Культура – понятие, используемое во многих науках. Социальная и культурная антропология понимают ее прежде всего как социальную систему: исходя из такой трактовки, социальные антропологи реализуют системно-антропологический подход к исследованиям культуры (изучают все элементы культуры и рассматривают их взаимосвязь с человеком).

«Рабочие» для социальной антропологии понятия культуры разработаны Артуром Кребером и Клодом Клакхоном: культура понимается как социальная (надорганическая) система, наиболее широко распространено определение Эдварда Тайлора. Антропологический смысл антропологии культуры состоит в том, что человек рассматривается с двух позиций одновременно: как творец и творение культуры. В исследованиях культуры четко проявляется **этноцентризм** (принадлежность к тому или иному этносу, народу, нации) и **релятивизм** (ценности и явления культуры не являются абсолютными).

Возможны различные философские определения культуры и подходы к ее изучению. Культура в философских системах прошлого осмыслена с позиций: «теории культурной деградации» Ж. Ж. Руссо, теории «культурных кругов» Э. Фробениуса и Н. Грабнера, концепций «природной антикультурности» Ф. Ницше, теории «локальных цивилизаций» О. Шпенглера, П. Сорокина, А. Тойнби, теории «культурной антропологии» Э. Тайлора, функциональной теории культуры Б. Малиновского, структурной антропологии К. Леви-Стросса. Отечественная философская антропология и философия культуры опираются на положения типологии культуры Г. Гегеля. Значительный вклад в развитие проблем соотношения культуры и личности оказали фрейдизм и неофрейдизм (М. Мид, К. Юнг, этологические концепции культуры (К. Лоренц, М. Фриш, Т. Тинберген). В американской антропологической традиции широко распространены идеи символических теорий культуры Л. Уайта и Э. Кассирера.

* ***Марина Николаевна Просекова*** – д-р филос. наук, профессор Тюменского государственного нефтегазового ун-та (г. Тюмень).

© М. Н. Просекова, 2009

Структурный анализ культуры предполагает выделение и исследование ее основных элементов, сфер, форм. Структура культуры по сферам подразумевает выделение материальной (средства производства материальных благ; средства коммуникации, транспорта и связи, архитектура, градостроительство, жилище, технологии и способы добычи или производства пищи, одежды; (удовлетворение материальных потребностей) и духовная (общественное сознание: мифология, наука, религия, философия, политика, право, мораль, искусство, литература, живопись, скульптура; формы и способы воспитания и образования; формы государства и права и так далее).

Структура культуры по субъектам выделяет иную классификацию: если субъект культуры – человечество, то исследуется общечеловеческая культура (нормы морали, развитие форм воспитания и образования, традиции и так далее). Если субъект культуры – сообщество, тогда исследуется региональная (например, австралийская, американская) культура или культура того или иного социального института (скажем, науки); если субъект культуры – народ, то исследуется этническая культура, если группа – на первый план выходит групповая субкультура (например, молодежь, поколение, профессия) и ее соотношение с культурой социума. Культура личности выступает как индивидуальная культура (поведения, быта).

Исторически первой дефиницией, предпринятой в американской антропологической традиции XIX века, стало понятие «традиционная культура». Антропологические предпосылки генезиса культуры повлияли на особенности первых форм традиционной культуры, которая «прорастает» во всех современных культурах. Эволюционизм подчеркивает постепенное формирование человека и общества вместе с формированием его культуры и то, что человеческий вид Homo Sapiens в своей основе имеет природно-биологические и социальные предпосылки. Из эволюционизма в антропологию проникают биологические идеи: «борьба за выживание и ресурсы», принцип «выживает сильнейший» и т. д.

Антропология изучает эволюцию культуры. Тенденции развития культурной антропологии в течение XX века привели к становлению новых ее предметов и новых методов исследования. Хотя полевые исследования остались основным источником антропологических фактов, их проведение осуществляется теперь не только среди изолированных народов, как это было в начале века, но и в городах, где люди конца века изолированы уже не природой, а промышленностью. Работая с антропологическими и этнографическими фактами, антропологи сравнивают культуры и пытаются создать концептуальные трактовки человеческой адаптации посредством культуры, или трактовки различных аспектов культуры и языка.

Исходным принципом, положенным в основание англо-американской антропологии, является антропоцентризм. Культурная антропология изучает способы жизни, характерные для человеческих существ, живущих в различных обществах, а перенос акцента с исторической реконструкции культурного развития, проставляемого эволюционистским подходом, на понимание и объяснение сущности феноменов культуры приводит к тому, что археология и этнография вытесняются синтетическими обобщающими теориями, а исторический подход уступает место структурно-функциональному анализу.

Антропология дает дефиницию человеку как трехуровневой системе (биоорганической, биосоциальной и социокультурной). Человек эволюционировал физически и социально. Формирование культуры и ее роль в развитии человека позволяет трансформировать трактовку человека, которая звучит (должна звучать) так: «Человек – это биологическое-культурное-социальное существо».

Традиционная культура – исходный объект изучения социальной антропологии. Она сформировалась в доисторическом обществе, но в некоторых регионах преобладает до сих пор: принято считать, что в основе восточных цивилизаций лежит традиционная культура, а западных – инновационная, «прогрессивная».

Первобытная культура (культура первобытного человека) – один из образцов традиционной культуры. Чертами традиционной культуры являются гомогенность, интегрированность, локальность, замкнутость, автономность, инертность. Культурологами выделяются основные культурные типы: «раб/рабовладелец/крестьянин», «зависимый крестьянин/феодал/рыцарь», «фараон/раб». Политологи и правоведы подчеркивают, что традиционное общество включает в себя систему кланов, каст и традиционную власть. Самая главная проблема – исследования взаимодействия семьи с клановыми организациями. Сначала их расценивали как остатки (пережитки) ранних брачно-семейных отношений, но теперь семейные

отношения трактуются как символическая схема, позволяющая найти ключ к пониманию существующих социальных отношений. Система власти – основа социальных отношений, социальной организации в целом. Традиционное общество – это совокупность взаимодействующих групп, форм собственности, принципов наследования имущества, способов претензии на лидерство, на специфические формы знания, особых прав и обязанностей каждого по отношению к власти.

Ранняя культурная антропология задавалась вопросом: откуда происходят примитивные народы и как это соотносится с христианской космологией? Ответы варьировались: одни утверждали, что примитивные народы были неизвестными дикими племенами, жившими вне библейского человека, другие – что примитивные народы есть ренегаты от высших цивилизаций. Проблематика исследований концентрировалась вокруг гипотезы относительно единства или множественности происхождения рас; попыток определить эволюционные стадии культурного развития, классифицировать существующие культуры в терминах этих стадий; поиска «недостающего звена» между животными и человеком.

В XX веке, в дополнение к объяснению происхождения и эволюции различных культур, социальная антропология переводит внимание на ежедневное функционирование нативных (традиционных) культур в их обыденной практике; разрабатываются вопросы о том, как работают и функционируют различные культуры, как происходят культурные изменения и обмены, или проблематика аккультурации; выясняются будущие направления развития культуры в общечеловеческом масштабе.

Д. В. Пивоваров*

Попытка синтеза основных определений культуры

В современной философии сложились три главных взгляда на природу культуры: аксиологический, деятельностный и семиотический. В предельно-общем смысле различие между этими тремя взглядами основано на отождествлении культуры то ли с особой вещью (полезными предметами, ценностями), то ли со специфическим свойством (действиями и операциями), то ли с разновидностью отношения (отражением, информацией).

Аксиологический подход развит в двух вариантах: 1) существует единая культура человечества, и ее можно вообразить в виде пирамиды общечеловеческих ценностей (Пирс, Виндельбанд и др.); 2) нет никакой общечеловеческой культуры, а есть множество несоизмеримых культурно-исторических систем, представляющих собой самобытные, замкнутые в себе и равноправные системы ценностей (Дильтей, Тойнби, Вебер и др.).

Сторонники деятельностного подхода рассматривают всякую культуру как социально-исторический ансамбль схем деятельности, операций (школа Л. С. Выготского, Э. В. Ильенков и др.) – как «систему внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе» (Э. Маркарян). Но когда культуру «выпаривают до таких общих понятий, как технологический инвариант поступков, схема, форма или система деятельности, то ее тем самым теоретически лишают духовно-витальной напряженности.

Согласно семиотическому подходу, культура понимается как система информационных кодов (знаков и символов вкупе с их значениями и смыслами) – в этих шифрах упакован человеческий опыт; коды транслируют программы поведения, общения и деятельности; с их помощью программируется и регулируется поведение нынешних и будущих поколений (Ю. А. Лотман и др.).

* ***Даниил Валентинович Пивоваров*** – д-р филос. наук, профессор, завкафедрой религиоведения философского ф-та УрГУ им. А. М. Горького, заслуженный деятель науки Российской Федерации (г. Екатеринбург).

© Д. В. Пивоваров, 2009

Указанные подходы, несомненно, правомерны. Каждый из них по-своему описывает ту или иную особенность основания реальной культуры. И все же редукция основания культуры либо только к «вещи», либо исключительно к «свойству», либо к одному лишь «отношению» является чрезмерным упрощением и противоречит требованиям философской диалектики. Ген культуры, как и любой фрагмент социального бытия, должен быть понят всесторонне, а именно как единство вещи, свойства и отношения. С другой стороны, в каждом из названных односторонних подходов совершена логическая ошибка «чересчур широкого определения»: культура возведена либо к сумме: 1) всякого, но не особого рода ценностей; 2) любого, но не определенного рода действий и операций; 3) каких угодно, но не уникальных информационных кодов.

Все эти три названных выше подхода фальсифицируются убедительными примерами существования «некультурных» ценностей, «некультурных» схем действия и «некультурных» информационных кодов. Вот я, скажем, взглянул на свой ПК и тотчас же придумал три «опровергающих» примера: 1) интуитивно не относят к ценностям культуры аксиологические установки «серийного» хакера, запускающего в наши ПК вирусы-убийцы; 2) можно забивать гвозди системным блоком ПК, но такую извращенную схему действия мы уверенно причислим к «антикультуре»; 3) при сбоях программного обеспечения ПК способен производить массу бредовых информационных кодов, не имеющих для пользователя совершенно никакого «культурного смысла». Следовательно, логика требует ограничивать логические объемы понятий ценности, операции и кода, когда их применяют при определении феномена культуры.

Спросом в отечественной литературе пользуется также дефиниция культуры как «меры реализации сущностных сил человека» (Л. Н. Коган). Нетрудно заметить, что оно исключительно абстрактно и неспецифично. Под него подходит все то, что противоположно натуре: «искусственное», «деятельность», «техника», «способ производства», «цивилизация» и т. п. Эта дефиниция не учитывает ни факта этнической поливариантности и противостояния культур (неужели у современных немцев и французов столь разные «меры реализации сущностных сил человека», коль скоро говорят о разительных отличиях немецкой культуры от французской?), ни их сакрального начала, ни их эмоционально-чувственной ткани. Обо всем «искусственном» (метанатуральном) говорить, что оно есть культура, – значит обессмысливать термин и лишать его функции быть эффективным инструментом философско-различающего анализа.

Возможен ли обобщающий синтез главных современных концепций культуры, в котором культура, во-первых, предстала бы как

трехаспектное бытие (в единстве аксиологического, операционального и семиотического компонентов) и, во-вторых, понималась как единство не всяких, а только особых ценностей, специфических схем действий и некоторых разновидностей информационных кодов? Вариант такого рода синтеза был предложен автором данной статьи еще в 1990-х гг. (подробнее о попытке синтеза трех концепций идеального и идеала – моделей Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица см.: *Пивоваров Д. В.* Проблема носителя идеального образа. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1986). Синтетическая концепция взаимосвязи культуры и идеала конкретизировалась автором и позже (напр., см.: *Пивоваров Д. В*. Философия религии. М.: Академический Проект, 2006. Разд. II).

Понятие культуры, по-моему, точнее и более «реалистично» определять как идеалообразующую сторону человеческой жизни. Эта дефиниция гораздо ***у***же, чем упоминаемые выше определения культуры. В ней фигурирует такая специфическая ценность, как идеал; производство идеалов и поклонение им сопряжено с особыми формами деятельности; наконец, идеал, будучи одной из разновидностей символов, предельно емко упаковывает в себе информационные коды приемлемого поведения. Культура отличается от натуры («не-культуры») тем, что носитель культуры непременно соотносится с любым объектом (живым или косным, естественным или искусственным) только через посредство идеала. Поясню свою гипотезу.

Как известно, в этимологическом значении латинский термин *cultura* (причастие будущего времени от лат. глагола *colere* – возделывать, почитать) переводится по-русски словами: возделывание, уход, развитие, воспитание, образование, почитание. У древних греков и римлян под культом (лат. *cultus*) понималась совокупность обрядов почитания какого-либо государства, бога или человека с целью получения от них помощи.

Основные этапы эволюции понятия культуры, по-моему, отвечают логике закона отрицания отрицания – принципу спиралевидного восхождения исходного тезиса *А* к антитезису *не-А*, а затем к диалектическому синтезису *А* и *не-А*.

1. ИСХОДНЫЙ ТЕЗИС. Первоначально, в эпоху Средневековья, под культурой подразумевался не культ в смысле поклонения Богу или человеку, а возделывание земледельцем поля. В те времена термином *культура* обозначали особый и предельно ценный вид материальной деятельности, а именно земледельческую практику.

Возделывая почву и бросая в нее зерно, землепашец, подобно библейскому Каину, непосильным физическим трудом добывал себе хлеб насущный. Весь он был устремлен к пашне: склонялся к почве, с любовью поклонялся плодородной земле, боготворил кормящую его «землю-матушку». Но иногда земля переставала рожать из-за засухи, истощения возделанного слоя или по иным материальным причинам. Тогда труженик отрывал свой взор от матери-материи, устремлял его в небо и умолял высшие духовные силы помочь ему. Помощь рано или поздно приходила, и люди верили, что именно Небо исцеляло невзгоды земледелия. В понятии культуры как особом виде физического труда подспудно, количественно, накапливался духовный смысл.

2. АНТИТЕЗИС. Этот противоположный, духовный, смысл стал явным. В содержании понятия культуры произошел качественный скачок: исходное значение термина *культура* подверглось диалектическому отрицанию, оборачиванию и снятию, чему немало способствовала христианская церковь. Напоминая людям притчу о злом земледельце Каине и добром пастухе Авеле, христианские пастыри требовали поклоняться не материи, а духу. В XVIII–XIX вв. в ряде европейских стран (вероятно, прежде всего в католической Франции и протестантской Германии) распространяется принципиально новое прочтение обсуждаемого термина.

Итак, более привычным стало понимать культуру как особый вид духовной деятельности, а именно как поклонение Богу, как духовное возрастание души, как образование ума. Культурный – значит воспитанный, образованный, аристократ. Лиц физического труда, как правило, не имевших приличного образования, стали относить к разряду некультурных людей. Сельскохозяйственное прочтение этого термина (в смысле агрокультуры как «окаянного труда») ушло на задний план.

В Россию понятие культуры пришло с Запада уже в значении *просвещения*, и оно ассоциировалось с обретением знания-как-света, с почитанием духовного света. Вот почему, по мнению многих русских религиозных мыслителей (С. Булгакова, П. Флоренского и др.), понятие культуры правильнее сопрягать не с исходным *colere*, а с *cultus*, к которому добавляется предмет самого этого культа – огонь, свет (*cult* + *uro*; лат. *uro* – жечь огнем). А земледелец на православной Руси называется *крестьянин* (то есть христианин). «Всякая культура – от культа», – любят повторять религиозные просветители. Николай Рерих указал на связь латинского *uro* со словом *ur* (*ur* на санскрите означает свет, луч света, а у египтян Ра – бог Солнца и само Солнце). И в самом деле, разве не тот же самый корень *ur* в словах *Ур Халдейский*, *Урарту*, *Урал*? Рерих предлагал уйти от этимологии *colere* и переводить слово *культура* в более современном смысле – как сумму слов *культ* и *ур*, то есть как *поклонение свету*.

Впрочем, мало кто из отечественных специалистов обращает внимание на слово *ур*, придерживаясь либо исходного и очень широкого смысла культуры как возделывания (тогда одно из этих двух слов лишнее, и по-русски было бы допустимо без особых потерь заменять термин «культурология» словом «деловедение»), либо ограничиваясь пониманием культуры как безымянного культа («культология», «поклонословие»). Но если культура есть все-таки культ, то культ чего или кого? На сей счет наши философы и культурологи чаще помалкивают, вспоминая знаменитую максиму Витгенштейна («о чем не можешь сказать, о том храни молчание»).

3. СИНТЕЗИС. В XX веке в науке о культуре на фоне секуляризации и атеистического неприятия темы духа и души происходит радикальный пересмотр понятия культуры. Во множестве выдвинутых концепций культуры просматривается генеральная тенденция объединить и радикально обобщить прошлые представления о культуре как, с одной стороны, особой духовной деятельности, а с другой – как специфической материальной деятельности. В итоге наиболее влиятельной сегодня стала предельно абстрактная трактовка культуры как всей суммы форм человеческой деятельности вообще.

Отсюда и выделение автономных видов культур – культуры духовной и культуры материальной. Первая определяется как сумма всяких умственных операций с любого рода мыслимыми предметами. Вторая трактуется как совокупность любых схем практических действий с какими угодно материальными вещами. Победила технократическая абстракция, устранившая прежние взгляды на культуру как на особые виды деятельности, описанные выше.

Указанную абстракцию не следует считать случайным недоразумением, происходящим от злого умысла неких влиятельных культурологов, занявших антихристанскую позицию. Считаю, что она возникла как закономерная тенденция синтеза сильных и взаимоисключающих альтернатив. В этом плане она не подлежит возмущенному осуждению, и нужно без эмоций понимать объективные причины ее интеллектуальной победы в XX–XXI вв.

Однако надо идти дальше, учитывая два обстоятельства. Во-первых, известный принцип гласит, что всякое радикальное действие рано или поздно подвергнется адекватному противодействию; прежде подавленные (снятые) качества так или иначе восстанавливаются и, в свою очередь, снимают сложившееся «положение вещей». Во-вторых, в связи с бурной дифференциацией современного культурологического знания (в условиях постмодернистского бума) объективно усиливается потребность в его интеграции.

Ясно, что речь прежде всего идет о необходимости существенно переосмыслить предельные основания культурологии и о проблеме синтеза основных современных дефиниций культуры. Ясно также, что те специалисты, которые не учитывают или просто не понимают диалектики дифференциации и интеграции, непременно заявят, что обозначенная автором проблема вовсе не актуальна и заниматься ею не стоит. Что ж, пусть они ею и не занимаются, а остаются при устоявшемся мнении. Это их законное право.

Но вернемся к теме соотношения *ur* и *Ideale*. *Ур* и *идеал*, конечно, не одно и то же, но между ними есть немало общего. Немецкий язык схватывает различие между способом существования всякой идеи и характером существования идеала – как особо ценной идеи, светоносного фактора и репрезентанта рода (группы) вещей; идеальное по-немецки обозначается термином *Ideelle*, а идеал – термином *Ideale*. Гегель понимал под *Ideelle*: а) всякое снятое бытие, пребывание предметов внутри незримой сущности в форме возможностей; б) положенность, представленность инобытия внутри самобытия; в) признанность сверхчувственных свойств, которыми сознание наделяет некоторое бытие. Под *Ideale* же немецкий мыслитель подразумевал совершенное проявление нематериальной сущности в некотором редко встречающемся во внешнем мире материальном явлении, имеющем характер эстетического предмета (зримую сущность, слышимую сущность, чувственное явление идеи). По Гегелю, *Ideale* – это концентрированно высвеченная сущность и прозрачное окно в бытие, обычно скрытое от прямого взора.

Через идеалы люди осваивают роды вещей и процессов, и идеал выполняет роль светильника особого рода. Выходит, в некотором смысле *Ideale* есть разновидность *ur* (света). Тогда, уточняя на языке секулярной философии дефиницию понятия культуры (как «культа света»), можно определить культуру как идеалообразующую сторону жизни. Понятие идеалообразования многогранно и включает в себя духовный, душевный, умственный и материально-практический компоненты. Это понятие предполагает сопряжение вероисповедного, эмоционального и технологического мироотношений человека. Оно ориентирует философа на видение не столько культуры, сколько множества отдельных культур в их историческом и актуальном противостоянии.

Как всякий знак или символ, идеал имеет телесную оболочку и сверхчувственное значение. Поэтому культуру как идеалообразующую грань человеческой жизни неправомерно делить на некие якобы порознь существующие «материальную культуру» и «духовную культуру». В отличие от обычного знака, идеал ценен не только своим значением, но также телесным воплощением. Бла-

годаря такой двойственности культура диалектически является и не является чувственной данностью, а потому вечно загадочна для постороннего наблюдателя. Постичь и пережить ее более или менее полно способен только ее носитель, умеющий переключаться с восхищения телесной оболочкой идеала на его сверхчувственное духовное значение. Стороннему человеку, знакомящемуся с чужой культурой, она чаще видится в застывших опредмеченных формах – как некая символическая телесность, система идолов.

Как отличительный признак всякой культуры, идеалообразование есть процесс сохранения и изменения почитаемых за идеалы образцов воспроизводства специфической общественной жизни во всех ее измерениях, а также процесс мучительного расставания с идеалами, перестающими животворно влиять на прирост культуры. Идеалы производятся не только глобальными обществами и цивилизациями, но также отдельными народами, социальными группами и индивидами. Поэтому правомерно говорить не только о культуре общества или народа, но и об уникальной культуре индивидуально человека.

Сакрализованная система базовых идеалов образует ядро религии и экономики, а система культуры (почти по И. Лакатосу) состоит из этого «твердого ядра» и «защитного пояса». Схему культуры можно также начертить в форме пирамиды: а) основание состоит из противоречиво взаимоотражающихся религиозных и хозяйственных идеалов; б) вершина же венчается такими идеалами, как эталон метра, шедевры кулинарного искусства, нормы пересчета валютного курса денег и т. п. Культура, с этой точки зрения, не бывает ни чисто религиозной, ни чисто светской, но в той или иной мере содержит внутри себя религиозные и светские компоненты.

Понятие идеалообразования как сложного и длительного процесса подразумевает драматический конфликт культуры и антикультуры, противоречие между идеалообразующими тенденциями. Знание свойств и закономерностей идеалообразующего процесса, надеюсь, позволит более глубоко объяснять рождение, расцвет и гибель индивидуальных, национальных и мировых культур, понимать причины притяжения и отталкивания сосуществующих культур, прослеживать взаимодействие сакрального базиса и светской надстройки в системе культуры. В свете предложенного подхода философское представление об «общем образовании человека» важно увязывать с понятием «родная культура»: общее образование есть погружение человека в базовые идеалы родной культуры и усвоение им этих идеалов.

В порядке дополнения к вышеизложенному выскажу соображение об улучшении структуры академической культурологии.

Предлагаю выделить (исходя из логики «общее – особенное – отдельное») три основных уровня-раздела этой научной и учебной дисциплины.

Первый, методологический, раздел логично наименовать культурономия (греч. nomos – закон). Идейным ядром культурономии служит философия культуры, состоящая из онтологии культуры, эпистемологии культуры и аксиологии (либо праксиологии) культуры. Периферию образуют важнейшие общенаучные и специально-научные методы исследования феномена культуры.

Второй раздел – культурометрия. В ней сопоставляются различные измерения культуры (этнологические, религиозные, хозяйственные, технические, политические, психологические и пр.).

Третий уровень-раздел культурологии – культурография. Она представляет собой, во-первых, изложение истории конкретных культур, во-вторых, описание современных культур в их взаимодействиях и противоречиях.

*И. М. Лисовец**

Искусство как уникальное воспроизводство мультикультурного опыта

Устоявшееся понимание мультикультурализма связано с определением национального многообразия культур, их необходимого развивающего взаимодействия в целостном разнокультурном мире с сохранением собственной индивидуальности. В современных условиях культурных трансформаций имеет смысл расширительное толкование мультикультурализма как объективной многослойности и разнокачественности культуры как условия устойчивости и потенциала развития, имея в виду многообразие человеческой деятельности и складывающегося социокультурного бытия.

В культуре, конечно, сразу возникли феномены, способные объединять, интегрировать многослойность, сохраняя качество слоев, создавать многомерный, но единый индивидуальный культурный мир. К числу таких феноменов относится искусство, являющееся подсистемой духовной культуры, но представляющее практически все стороны социокультурного существования через воспроизведение богатства человеческого опыта. К этому уникальному феномену мы и попробуем обратиться, исходя из особенностей современной культурной ситуации и соответствующих ей художественных способов воссоздания мультикультурализма.

Объясняя стадию постмодерна как состояние конца XX века, Ж-Ф Лиотар замечает: «Эклектизм – нулевая степень мировой культуры наших дней: мы слушаем reggae, смотрим western, днем перекусываем у Макдональда, вечером пробуем местную кухню; в Токио душатся по-парижски, в Гонконге одеваются в ретро; знание – это то, о чем говорят в телевикторинах»[1]. Современная культура – межнациональный, межрегиональный, межвременной микст, где все названные различия присутствуют и работают, но границы их уже стираются. И хотя объективным законом культуры, определяющим динамику ее изменений, является развитие в зонах контактов, доминанта процессов культурной глобализации в конце XX – начале XXI века приводит к нивелированию многообразия и побуждает задуматься о проблеме сохранения целостности культур, так же как и мультикультурной реальности.

Особым исторически и актуально является в этом отношении феномен российской культуры и, соответственно, искусства. Исторически русская культура формировалась на географических, региональных, национальных, культурных стыках, включая их в свой мир, но без последующего нивелирования. Пограничная между Востоком и Западом, традицией и новацией, Средневековьем и Новым временем, в которое Россия входит сразу после Средневековья, окончательно не расставаясь с признаками последнего уже никогда, российская культура представляет собой уникальный пример мультикультурализма и в настоящее время. Переход к новоевропейской культуре в России, как известно, произошел стремительно и насильственно. Прямо противоположные традиционной средневековой Руси ценности новоевропейского Просвещения активно сверху внедрялись в русскую жизнь XVIII века. Историческая судьба России в дальнейшем – мультикультурное развитие как прямое пересаживание европейского опыта на свою, очень «другую» почву. Особенности географические – пограничное территориальное соседство Европы и Азии с сопутствующими этнокультурными трансформациями способствовали этому и были дополнены историческим процессом социокультурного включения западного мира в славянский. Собственная национально-региональная мильтикультурность стала взаимодействовать с европейским историко-культурным многообразием. Столица новой России начала отстраиваться западными архитекторами; создателями русской культуры нового времени становятся итальянцы, французы, немцы. Русский классический балет возникнет благодаря М. Петипа, архитектором шедевра русского классицизма – Исаакиевского собора – станет О. Монферран. Далее этот процесс пойдет еще более активно: люди с неславянскими фамилиями будут развивать русскую культуру, формируя ее непреходящую выразительность и уникальность. Эта западно-восточная мультикультурность, конечно, очень ярко представлена российским искусством: усвоение чужих стилей становится конструктивной основой для формирования собственного стилевого многообразия культуры нового и новейшего времени.

Диалектика своего/чужого в развитии искусства, интегративно выражающего ценностные позиции культуры, такова, что художественное освоение другого стиля, художественного направления и даже конкретного произведения идет при сохранении/воспроизведении собственной культурной интонации. Формирование национальной художественной традиции возможно поэтому, в том числе, и на основе чужой. В одной из передач телеканала «Культу-

* ***Ирина Митрофановна Лисовец*** – канд. филос. наук, доцент, УрГУ им. А. М. Горького, Гуманитарный ун-т (г. Екатеринбург).

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Постмодерн в изложении для детей: Письма. 1982–1985. М.: РГГУ, 2008. С. 20–21.

© И. М. Лисовец, 2009

ра» «Линия жизни», где эту «линию» представлял В. Т. Спиваков, он поделился дирижерским опытом, связанным с управлением не своим оркестром, с которым он и приехал на гастроли, «своей» музыкой. Когда В. Спивакову неожиданно предложили дирижировать симфонией П. И. Чайковского с китайским оркестром во время пребывания в Китае, то, по его признанию, он удивился, что это сразу получилось. Очевидно, сказалась общность понимания мира Чайковского, но интонационно Чайковский получился другим: в звучащей русской музыке чувствовался, с точки зрения самого дирижера, восточный «акцент». Эта особенность, отметил музыкант, сохраняется при любом «иностранном» исполнении русской музыки. В искусстве, язык которого базируется на национальном языке в словесных искусствах почти прямо, в других – интонационно, художественная интонация воспроизводит строй языка и национально-культурное мирочувствование. В тонких структурах своего образного мира искусство сохраняет эмоционально-чувственный строй культуры, а тем самым и особенности характерного для нее мироощущения и мипереживания. Искусство хранит то, что называется душой культуры, воспроизводя эту душу на всю, культурой определяемую, широту. Художественный образ целостно представляет психологические особенности и менталитет нации, оставаясь в пределах мультикультурного качества. Душевно-духовное богатство художественного мира взаимодействует с его стилевыми параметрами, внешне детерминированными.

Художественное воспроизводство социокультурного опыта принципиально мультикультурно как сфера взаимодействия опыта фактов и отношений, как определяла его российская эстетика 70-х, как уникальный диалог культур в анализе российской эстетики 90-х, как особый художественный полилог в трактовке современной эстетики. Очевидна значимость таких трактовок для современной российской культуры, которая являет собой принципиальный микст, структуру напластований и взаимодействий.

Искусство исторически соединяло в созданном им мире нравы, привычки, психологию, стилевые предпочтения, лексику и прочие черты культурной эпохи, мультикультурность в конце XX века и начале нынешнего носит иной характер. Формирование многомерного художественного мира в искусстве постмодернизма, например, происходит не как стилевое усвоение/присвоение культурной традиции, но как случайное, по принципу мозаичности, соединение разнородных стилей и культурных сфер. Поражает стремительность этого процесса в российском искусстве настоящего времени, хотя ускоренность социокультурных трансформаций является характерной чертой нашего новейшего исторического развития. Но более того: современная культурная ситуация представляет собой размывание всего и вся, в том числе границ искусства, внедряющегося в банальную повседневность, которая столь же активно включается в структуру художественного мира. Происходит размывание качественных границ между культурным «верхом» и «низом», что экспрессивно выражается российским искусством грани веков и чего в истории в таких масштабах не наблюдалось. Это перемешивание к концу прошлого века приобрело тотальный характер. Ценностный микст дополняется диффузным перемешиванием массовой и элитарной культур в условиях рыночного информационного общества. Но стоит отметить еще одну особенность микстовых взаимодействий, рождающих культурный и художественный эклектизм. В художественном мире эклектика другого рода, нежели в культуре: она имеет автора – создателя, который своим творением работает на упорядочение реальности, через визуализацию выявляя конструктивный потенциал разнородного и воспроизводя многообразие уже другим языком, нежели язык реальности. Это наблюдается даже в искусстве постмодернизма, манифестирующем профанную лексику. Организующая роль художественной формы работает на единство многообразия, а художественный эклектизм в современном искусстве становится способом освоения мультикультурного качества современности.

Ярким примером усвоения мирового художественного опыта contemporary dance и формирования современного уральского танцевального искусства является творчество соответствующих екатеринбургских трупп: «Провинциальные танцы», «Театр танца», «Балет Смирнова». Спектакли этих трупп демонстрируют неоднозначность современной культуры с ее встречными потоками глобализма и мультикультурности и в то же время конструктивную роль искусства в развитии многообразия современного культурного мира. Принципиальная мультикультурность искусства и многостороннее воссоздание им соответствующего качества культуры происходит как совпадение гуманистических доминант того и другого, системы и подсистемы. В современных социокультурных процессах унификации, которые касаются, конечно, и художественной культуры, именно искусство способно сохранять многосторонность человека и богатство его культурного мира.

Е. В. Рубцова*

Опыт «Другого» в искусстве

Сегодня мультикультурализм, пытаясь осмыслить транс- и контркультурные ориентации, набирающие силу со второй половины XX века, становится одним из важных факторов современного мира. Согласно С. Жижеку, мультикультурализм – это «идеальная идеологическая форма глобального капитализма»[1]. С этой точки зрения мультикультурализм предстает как особый способ организации социальной реальности, в основу которой положено признание культурных различий.

Конечно, «идеальная идеологическая форма» требует подкрепления визуализацией, с чем более или менее успешно справляется мир массмедиа, рекламы и искусства. С одной стороны, мультикультурализм критикует позицию современной западной цивилизации, представляющей ценностные доминанты обшества. С другой – проблематизирует феномен гетерогенности человеческого существования. Можно утверждать, что дискурс мультикультурализма принимает за основу ориентацию на «Другого» («Другое») – весь современный мир детерминирован опытом «Другого». В сфере искусства эта стратегия проявляется с очевидностью.

Современный художник, где бы он ни находился, постоянно подвергается процедурам интерпретации и объяснения со стороны «глобального мира искусства». Чтобы представить свое творчество как художественный акт, пройти процедуру принятия миром искусства, художник сегодня должен не просто предъявить некий артефакт, но и репрезентировать нечто большее. Для западного мира искусства, исповедующего мультикультурализм, таким «большим» является репрезентация другой (по отношению к Западу) идентичности. Е. Деготь указывает на неизбежность такой репрезентативной функции: «Русский художник постоянно ощущает себя между Сциллой и Харибдой двух репрезентативных механизмов: в России быть “актуальным художником” означает репрезентировать западную культуру... на Западе же русский художник неизбежно репрезентирует Россию»[2]. Именно такой репрезентацией – другого

* ***Елена Валерьевна Рубцова*** – канд. филос. наук, доцент кафедры эстетики, этики, теории и истории культуры УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

[1] http://buffalo.culture.tver.ru/pressa/america/rbuf-text44.htm

[2] Цит. по: http://xz.gif.ru/numbers/22/zabel/

© Е. В. Рубцова, 2009

художественного мира – художник и становится интересен миру искусства.

Критик И. Забел полагает, что подобный репрезентативный механизм дает ключ к пониманию феномена «скандала» в случае с Александром Бренером и Олегом Куликом. Мир искусства, вначале крайне отрицательно относившийся к их деятельности, позднее, однако, произвел «перекодировку», при которой роль и значение акций получили новую дефиницию: «Художественный мир определил им место внутри своего устоявшегося дискурса: они стали представителями “другого”, а в данном конкретном случае – представителями дикой, опасной, наивно критической, но странно влекущей “русской сущности”»[3].

В мультикультурном идеологическом пространстве художник постоянно должен предъявлять свою «культурную идентичность», используя при этом, чаще всего, новые аудиовизуальные средства, определяющие язык современного искусства и являющиеся своеобразным пропуском в мир искусства. Отсюда понятен критический настрой ряда современных исследователей по отношению к мультикультурализму. В частности, Р. Араин пишет: «Что касается господствующего дискурса, то он до такой степени одержим культурными различиями и идентичностью, что не способен поймать в свой фокус само произведение искусства...»[4] Хотя необходимость говорить о произведении искусства в соответствии с собственными эстетическими и художественными закономерностями несомненна.

В то же время современный художественный мир, наряду с игрой в репрезентацию, определяется и другими структурными закономерностями. «...Искусство – это не просто зеркало, в котором может узнать себя эпоха. Оно не производит имитаций современных процессов и образов. Искусство, то приближаясь к реальности, то удаляясь от нее навстречу абстрактным или архаическим формам, вступает с реальностью в сложную игру подчинения и сопротивления... Сегодня искусство сообщает об эволюции глобальных процессов производства, о внутренних противоречиях реальности, о несоответствии желаемого и действительного образов эпохи», – пишет Н. Буррио в статье «Глобализация и апроприация», поясняя далее, что «глобальное» искусство и мультикультурализм отражают новую стадию исторического процесса, начавшуюся после падения Берлинской стены[5].

[3] http://xz.gif.ru/numbers/22/zabel/

[4] Цит. по: http://xz.gif.ru/numbers/22/zabel/

[5] http://xz.gif.ru/numbers/56/4/

Однако как бы ни заявляла теория мультикультурализма о равных возможностях в сфере искусства, проблема универсального и уникального, центра и периферии, глобализации и автономии остается открытой: существование «культурных различий» оказывается признанным, если при этом признается и «символическое господство» – первичность западных художественных образцов.

Н. Буррио утверждает: «... этому “глобализированному” пониманию современного искусства находится альтернатива, которая утверждает, что существуют не чистые культурные биотопы, а традиции и культурные особенности, пронизанные экономической глобализацией»[6]. Он называют эту позицию интеркультурализмом, основанным на двойном диалоге: диалоге художника со своей национальной традицией и диалоге самой национальной традиции с совокупностью эстетических ценностей, унаследованных от искусства эпохи модернизма.

[6] http://xz.gif.ru/numbers/56/4/

А. О. Разинкина*

Типология виртуальных поэтических сообществ

Глобализация мирового сообщества влияет на все аспекты жизни общества, а совмещенная с новыми коммуникационными технологиями, она создает необходимость и возможность для организации совместной культурной и творческой деятельности индивидов, разделенных в пространстве и времени.

Данное исследование виртуальных поэтических сообществ представляется актуальным в условиях динамичных изменений многообразия культуры общества, глобализации культуры за счет сети Интернет и необходимости рассмотрения проблем культуры и функционирования виртуальных поэтических сообществ. Возникновение и функционирование, а также развитие данных сообществ является социальным проектом, обращенным на развитие культуры. Такие сообщества представляют собой в определенном смысле культурную систему, являются моделью культуры, отдельные части которой взаимосвязаны так, что они формируют системы ценностей, системы убеждений и системы экспрессивных символов.

Когда мы говорим о культуре как общении людей различных культур, то подразумеваем культуры прошлые, настоящие и будущие, которые встречаются (общаются) в настоящем времени. Культура как общение не только живет в настоящем, но и обладает определенной формой: это форма произведения, которое понимается как «форма общения индивидов» в горизонте общения личности ... [1. С. 289].

Сегодня многие литературные процессы можно наблюдать в Сети, где они приобретают интерактивный характер, где множатся и приобретают все большее значение сопровождающие процесс культурной глобализации литературные явления.

Многие литераторы видят в Интернете значительный ресурс уже существующего и, главное, будущего читательского внимания, необходимого для развития современного литературного процесса.

Ряд редакторов поэтических сайтов заинтересованы в том, чтобы воссоединить сетевую и несетевую литературу, так как видят

* ***Алла Олеговна Разинкина*** – аспирант кафедры социальной работы и социальной антропологии, преподаватель Саратовского государственного технического ун-та (г. Саратов).

© А. О. Разинкина, 2009

в сетевой литературе возможности для поиска и, что особенно важно, нахождения новых интересных авторов.

Эмпирическая база исследования соотносится с анализом социокультурных практик поэтических сообществ России и Европы.

В процессе исследования нами было охвачено 20 сайтов, которые обладают налаженной структурой функционирования с определенным набором критериев отбора поэтов.

Типология виртуальных поэтических сообществ может осуществляться на основе ряда критериев. К таким критериям могут быть отнесены: количественный состав участников (например, сообщество «PoetBay», http://www.poetbay.com), виды совместной деятельности («ГеоПоэзия.Ру: Библиотека географической поэзии», http://www.geopoesia.ru/), ориентация на определенные темы («Сайт иронической и юмористической поэзии», http://www.ironicpoetry.ru/), на определенную группу поэтов, с учетом также гендерного аспекта («Наброски» – женский литературный журнал, http://www.nabroski. com.ua/), а также ориентация на публику.

На основе количественного критерия глобальную социально-культурную общность киберпространства можно представить как состоящую из макросоциальных и микросоциальных сообществ. Если принимать во внимание существующую в том плане, в каком она есть, общую классификацию сообществ, которые подразделяются на микро- и макросоциальные, то виртуальные поэтические сообщества можно представить следующим образом.

К макросоциальным сообществам могут быть отнесены общенациональные и региональные виртуальные поэтические сообщества (в нашем исследовании – европейские и русские поэтические сообщества), распространяющие свою деятельность практически на все страны мира, но принимающие в свое сообщество членов по определенным строгим согласованным критериям. К макросоциальным сообществам относятся, например, такие, как PoetBay (общеевропейское сообщество, возникшее на базе шведского микросообщества), «Юго-Восточное сетевое издательство «Южный город».

К микросоциальным сообществам относятся локальные поэтические сообщества, функционирующие в пределах одной страны (например, сообщества «Тайны Вкушения. Природа Творчества», «Сайт иронической и юмористической поэзии») или города («Опушка», «РУКОМОС») и попадающие в зависимость от языковой среды. К микросоциальным поэтическим сообществам относятся, например, сообщество Интернет-журнал «Эрфольг», поэтический альманах «45-я параллель», «Полутона», «Виртуальный клуб поэзии», «Poeter» (шведское виртуальное сообщество).

Однако в процессе исследования мы пришли к выводу, что деление виртуальных поэтических сообществ на микро- и макросоциальные можно рассматривать как условное. Любое поэтическое сообщество не может претендовать на статус строго микросоциального даже при обращении к проблеме зависимости от языковой среды. Связано это с тем, что виртуальное поэтическое сообщество, функционирующее в пределах одной страны, может принимать в состав своих членов поэтов из других стран мира, представляющих свои произведения на рабочем для поэтического сайта языке, при этом новые члены могут и не являться носителями данного языка. Также обстоит дело и с сообществами, функционирующими в пределах одного города (например, московское сообщество «РУКОМОС»), которые в силу определенных обстоятельств могут принимать в свое членство представителей из других городов России, а также из других стран.

Такими «обстоятельствами» могут быть: необходимость демонстрации произведений широкой общественности, что является инициативой и желанием самих авторов произведений; необходимость в дополнительных источниках коммуникации, связанной с пополнением критическими замечаниями, расширением межличностной коммуникации; нежелание являться закрытым сообществом с ограниченным доступом к ресурсам сайта только для членов данного города (если только это не является целью сообщества), что может привести к однообразию репертуара и снижению количества присылаемых произведений с дальнейшей непопулярностью самого сайта.

Типология виртуальных поэтических сообществ может осуществляться и исходя из ориентации на определенные группы поэтов, посвящающих свои произведения определенной тематике (например, «Сайт иронической и юмористической поэзии» или вышеупомянутый сайт «ГеоПоэзия.Ру: Библиотека географической поэзии») и на публику. Следует также отметить, что виртуальные поэтические сообщества имеют устойчивую аудиторию.

Поэтическим сообществам свойственны свои целевые установки; в таком случае можно говорить о классификации сообществ по видам общих интересов их членов.

Виртуальное поэтическое сообщество может являться открытой или закрытой системой, которая не может существовать без киберпространства, являющегося условием внешней среды, к которому данное сообщество должно быть способно адаптироваться, через которое сообщество расширяет свою коммуникацию, интегрирует свои части в единое целое.

Закрытое сообщество выступает как организованное на основе установленных неизменных норм и критериев с жестким контролем отбора своих членов, принимает во внимание принадлежность человека к определенному региону или городу. Ряд поэтических сообществ имеет тенденцию к взаимному сравнению или стремлению оградить свое сообщество от нежелательных внешних контактов.

В данном случае публикой являются сами члены сообщества, которых объединяют общие цели и интересы, культурные особенности, создание культурных артефактов и т. п. Виртуальные поэтические сообщества могут образовываться с учетом определенного географического пространства, где все участники имеют идентичный интерес в основном потому, что живут там.

Открытое сообщество имеет ряд установленных норм и правил вступления в сообщество, но обращает внимание на интеллектуальную свободу индивидов, предоставляет более свободный доступ и членство.

Виртуальное поэтическое сообщество не существует без своих членов и их совместной деятельности, и эта деятельность может рассматриваться как основа процесса развития самого такого вида культурного сообщества. Одним из основополагающих принципов функционирования виртуальных сообществ является принцип самоорганизации. Виртуальные сообщества, как самоорганизующиеся, достаточно стабильны.

Для сетевых поэтических сообществ характерна максимальная демократичность в распространении поэтических текстов, а также непосредственная близость и постоянное общение автора и читателя. Виртуальные поэтические сообщества являются продолжением существующего литературного поэтического офф-лайнового пространства.

Значение роли Интернета привело к созданию виртуального пространства, позволяющего индивиду выразить свои культурные предпочтения. Новая коммуникативная среда вызвала появление таких форм взаимодействия, как виртуальные поэтические сообщества, деятельность которых может рассматриваться как наиболее перспективная, способная оказать позитивное влияние на развитие области культуры.

В конкретные периоды истории культуры актуальными становятся универсальные интеллектуальные поиски [2. С. 30]. Виртуальная среда имеет непосредственное отношение к традиционной литературной культурной среде. Можно утверждать, что традиционная культурная среда расширяет свое пространство за счет киберпространства, позволяя индивидам удовлетворять свои потребности в общении, установлении связей с близкими по духу и интересам людьми.

Литература

1. *Библер В. С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990.

2. *Nakamura H.* The Comparative History of ideas. – Delhi, 1992.

А. В. Бороненко*

Мультикультурализм в творчестве Сэмюэла Беккета (на материале романа «Мерфи»)

Сэмюэл Беккет – мультикультурный писатель. Это достаточно бесспорное определение (учитывая хотя бы билингвизм автора) подтверждается и фактом упоминания нобелевского лауреата 1969 года в авторитетном справочнике «Мультикультурные писатели с 1945 года» (под редакцией А. Амойя, Б. Л. Кнапп). В данной работе мы рассматриваем мультикультурность творчества С. Беккета на материале его первого англоязычного романа «Мерфи» (1938).

Роберт Кларк в статье вышеупомянутого справочника следующим образом дифференцирует культуры Беккета. Беккет родился в Ирландии, в зажиточной протестантской семье: его отец был архитектором, хорошим рассказчиком, а мать была простой женщиной, но отличалась очень острым и язвительным чувством юмора. Следовательно, ***первая культура*** – это культура зажиточного ирландского джентри. Беккет с детства отличался способностями к языкам (итальянский, французский), обладал энциклопедической эрудицией в области мировой литературы, обожал американские комедии с Чарли Чаплином и Бастером Китоном. Следовательно, его ***вторая культура*** простирается от канонической мировой литературы до популярных американских фильмов. В 1930-х годах писатель уже живет во Франции – в Париже, где в то время, вследствие волны эмиграции, находилось множество видных писателей, поэтов, художников и мыслителей. ***Третья культура***, таким образом, по мысли Кларка, глубоко погружена в литературный, философский и культурный дискурс Парижа 1930-х гг. И далее Беккет своим уникальным гением творит уже ***собственные культуру и мир***.

Это деление, несмотря на свою условность, дает в общих чертах представление о мультикультурализме творчества Беккета: его владение несколькими европейскими и классическими языка-

* ***Алексей Владимирович Бороненко*** – студент 5-го курса романо-германского отделения филологического ф-та Челябинского государственного ун-та (г. Челябинск).

© А. В. Бороненко, 2009

ми; художественный билингвизм; вовлеченность в контекст мировой культуры. Но мультикультурализм Беккета во многом алогичен или даже абсурден: сам писатель и все его персонажи всегда стремились избегать культуры, избегать диалога с Другим, кем бы этот Другой ни был. Все центральные герои Беккета (от Шуа Белаквы из «Больше замахов, чем ударов» до персонажей его романной трилогии и поздних драматургических произведений) предпочитают жить в изоляции, а не в культуре. В. А. Мамонова пишет: «Открытие Другого не всегда подразумевает встречу с ним, подчас это – предпосылка для самораскрытия, актуализации творческого потенциала и корректировки набора автостереотипов, составляющих необходимую платформу в дихотомии “мы-они”». В случае с Беккетом это приводит к ***изоляции***, которая во вселенной писателя является непременным условием любого творческого акта наряду с неопределенной самоидентичностью.

Болезненность контактов с другими приводит к неприятию культуры, что, в свою очередь – парадоксальным образом – к приятию всех культур, какие только существуют. Следовательно, мультикультурализм беккетовского творчества – это логическое следствие ***децентрации*** его вселенной. Децентрация приводит к смешению, меланжу на всех уровнях – жанровых, аллюзивных, структурных и – более широко – на уровне культуры.

Понятие децентрации подводит нас к вопросу о Беккете в ***контексте постмодернизма***, поскольку децентрация – это ключевой принцип эпохи постмодерна, в рамках которой, в том числе, постулируется и мультикультуральность. При определении основных черт эпохи постмодерна французские философы Жиль Делез и Феликс Гваттари использовали «ботанический» образ, представив структуру мира данного периода в виде ***ризомы*** (луковицы, клубня). Основные принципы создания культуры в ризоматичном мире: принципы связи и гетерогенности, объясняющие связь любой точки ризомы с любой другой, и принцип множественности.

Основной же ***стратегией беккетовского творчества*** является достижение покоя небытия. Эта стратегия реализуется и в «поведении» текста, и в представлении текста как некой автономной реальности (эта установка предвосхищает постулат эпохи постмодерна о мире как тексте). Одно из логических следствий подобной стратегии – тенденция к децентрации, которая предвосхищает «ризоматичность» эпохи постмодерна. (Скажем, его раннее произведение «Больше замахов, чем ударов» рассматривается как уникальное жанровое образование «модернистский роман в новеллах», в рамках которого нет центрального элемента и каждый элемент соотносится с каждым.)

Таким образом, связь творчества Беккета с культурными постулатами эпохи постмодерна очевидна; следовательно, мультикультуральность Беккета в какой-то степени «смыкается» с феноменом мультикультурализма в постмодернистском мире. Во многом, эволюция творчества писателя протекала в контексте отношения к другим культурам: от цитирования, пародирования и аллюзий до создания аморфного текста, текста-«грязи», до создания ситуации говорения на новом языке, сплетенном из нерасчленимых элементов различных культур – для достижения молчания. Структурообразующим принципом и принципом движения творчества являлся ***принцип компрессии*** – сжатия различных элементов воедино.

В рассматриваемом романе «Мерфи» все эти принципы и черты, отмеченные выше, – децентрация, компрессия, изоляция, – находят свое отражение.

Мультикультурность этого романа отслеживается по нескольким факторам, бросающимся в глаза. Во-первых, это ***географическое место действия***. Главный герой, Мерфи, живет в лондонском районе Вест Бромптон, приехав туда из ирландского Дублина (друг Беккета, театральный продюсер Рик Клюши говорил, что судьба Мерфи – это «зеркало судьбы самого Беккета, уехавшего из Ирландии во Францию»). Другие персонажи – Нири, мисс Куникан, Уайли – живут в Дублине. Его дядюшка проживает в Голландии. Во-вторых, это пестрота ***языкового материала***. На страницах романа, написанного на английском языке, встречаются слова из итальянского (spado, pentimenti), французского (au-dela), латинского (quantum of wantum), из других языков. Один из персонажей носит фамилию Эндон (что по-гречески означает «внутри»); заглавный персонаж читает свой гороскоп, составленный неким Наяснасвами Суком; вторгается на страницы произведения и национальная мифология (статуя Кухулина на дублинской площади).

Изоляция, постулированная выше как один из факторов, ведущих к мультикультурности персонажей и творчества Беккета, находит свое отражение в этом романе. В первую очередь, в ***социальном аспекте***. Протагонист Мерфи различными уловками избегает вовлечения в какой-либо социальный или культурный контекст. Идеальным персонажем становится пациент психиатрической больницы по фамилии Эндон, а кульминацией – шахматная партия, во время которой персонажи на протяжении более полусотни ходов не делают ничего, никоим образом не отвечая адекватно на ходы противника. Очевидна изоляция и в стремлении протагониста к тому, чтобы его дух жил отдельной жизнью от собственного тела.

Принцип компрессии, заявленный выше как один из факторов мультикультурности беккетовского романа, широко применяется

в тексте романа «Мерфи» – особенно на ***интертекстуальном уровне***. Здесь этот принцип заявляется в первом предложении романа – «In the beginning was the pun» («В начале игра была слов»). Пародийное обыгрывание первых строк Евангелия от Иоанна постулирует принцип децентрации и смешения и, следовательно, компрессии. Здесь находит свое отражение 2-я культура Беккета (по Кларку). Перечисление всех источников (от Данте до Декарта) и случаев интертекстуальности займет отдельную работу, поэтому ограничимся одним очень показательным примером: именем протагониста.

Существует несомненная фонетическая связь имени «Murphy» с греческим словом «morphe» (форма). Платон использовал это слово в смысле «идея» или «образ». В качестве первого примера своей теории эйдосов Платон привел слово «кровать» (morphe «Bed»). В начале XX века Уильям Б. Мерфи изобрел кровать особой конструкции. Известность это изобретение получило благодаря фильму Чарли Чаплина «В час ночи». В итоге morphe «Bed» трансформировалось в «Murphy's bed». В другом значении «Murphy» это просторечная форма имени Морфея (Morpheus), бога сна. Мерфи в романе постоянно спит или хочет спать, в какой-то момент он «спит с открытыми глазами». Таким образом, в одной фамилии «сжимаются», подвергаются компрессии классическая греческая (Платон и Морфей), ирландская (сама фамилия) и американская (кровать Уильяма Б. Мерфи и Чарли Чаплин) культуры.

Мультикультурность является и логическим следствием попытки создания всемирного текста, всемирного романа и установки на изображение «everyman'a» («всечеловека») – вслед за Джойсом. (Беккет с 1929-го по 1934 год был литературным секретарем прославленного ирландца.) Несмотря на более конвенциональную форму по сравнению со структурой «Улисса», установка на движение за границы однолинейного текста в романе «Мерфи» и движение к созданию многопланового, ***креолизованного*** текста – видна. Отсюда это стремление к вбиранию в себя различных жанровых образований, текстов разных жанров, таких как гороскоп, антропометрическая таблица, шахматная партия, графики.

Таким образом, мы видим, что мультикультурализм творчества Сэмюэла Беккета продиктован его собственным художественным билингвизмом и интересом к различным культурам, парадоксально исходящими из установки на изоляцию от диалога с иными культурами. Творческая стратегия на достижение текста молчания ведет к использованию принципа компрессии.

Отказ от единой авторитарной культуры, это стремление к децентрации сближает беккетовскую идеологию с идеологией эпохи постмодерна, чья структура образно выражена понятием «ризома»

(Ж. Делез, Ф. Гваттари) и в рамках которой мультикультурализм становится особенно актуальным.

В романе «Мерфи» мультикультурализм проявляется в социальной проблематике; в компрессии на интертекстуальном уровне (имя Мерфи); в географических, культурных и лингвистических реалиях; в креолизации текста (включении разных жанров).

В плане изучения мультикультурализма творчества Беккета перспективным представляется изучение экранизаций и инсценировок произведений данного автора. (Известно, что он лично следил за постановками своих произведений в США и Германии.) Во-первых, это соединение различных видов искусства, говорящее молчание своего рода – продолжение «смешения» на новом метауровне. Во-вторых, постановки в каждой стране привносят свою национальную специфику, каждая культура по-своему интерпретирует любой материал. В-третьих, Беккет сам начинал активно осваивать жанры радиопьес, телепьес, фильмов, вероятно видя потенциал собственного текста в условиях новой информационной культуры.

Л. С. Чернов, Е. Ю. Погорельская***

Парадокс одной обложки: «замечательные» Хайдеггер и Целан

Любопытна неожиданная аналогия между творчеством немецкого философа М. Хайдеггера и дадаизмом. Рюдигер Сафрански проводит эту аналогию в недавно вышедшей книге о Мартине Хайдеггере на русском языке в серии ЖЗЛ[1]. Нам никогда подобного рода сравнение «в голову не приходило». Хайдеггер был и остается примером академизма в философии. Однако в книге Сафрански можно найти массу фактов и страниц, которые при определенном их прочтении могли бы подвести нас, как читателей его книги, к тому, что в работе Хайдеггера, как лектора, преподавателя, имелись элементы и дадаизма, и экспрессионизма, и авангардизма вообще.

Действительно, Хайдеггер, в Германии конца 20-х годов двадцатого века вел себя отчасти авангардистски. Он ставил и решал философские классические вопросы нетрадиционно, буквально переворачивая устоявшиеся представления о науке и метафизике. Он сумел сделать феноменологический метод достоянием широкой студенческой аудитории. Например, начинать лекцию с вопроса: что есть та кафедра (?), за которой он стоит во время лекции, и постоянно возвращаться к этому вопросу на протяжении чтения лекции. Аудитория при этом поддавалась гипнозу хайдеггеровской речи, как пишет Р. Сафрански, его личному настроению и настроенности на углубленное изучение философии. Р. Сафрански подчеркивает, что Хайдеггер не просто преподносил некоторое знание о предмете, он «инсценировал» это знание, и его лекции были провокациями вполне в «дадаистком стиле».

М. Хайдеггер ходил со своими студентами в походы, где его ученики пели песни под гитару. Во времена своего ректорства он

* ***Леонид Сергеевич Чернов*** – доцент кафедры философии и политологии УрАГС (г. Екатеринбург).

** ***Елена Юрьевна Погорельская*** – доцент кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

[1] *Сафрански Р., Хайдеггер М.* Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005 (Мы используем второе издание этой книги, – все исторические и фактические данные о Хайдеггере взяты в ней).

© Л. С. Чернов, Е. Ю. Погорельская, 2009

лично проверял, как студенты занимаются строевой подготовкой, и требовал, чтобы инструктор, проводивший занятия, обращался к нему официально по правилам. Новый немецкий «Союз доцентов» М. Хайдеггер планировал организовать в духе платоновского идеального сообщества, с общими спальнями, строгой дисциплиной и концепцией нацистского «гляйхшталтунга».

Весной 1929 года Хайдеггер и другой известный философ – Эрнст Кассирер публично дискутировали в Давосе на самые сложные и абстрактные философские темы: в чем предназначение человека, какова предельная задача философии, как относиться к миру культурных (символических) форм и т. д. На этих дискуссиях и докладах присутствовала интеллектуальная элита Германии и Европы. Современники, бывшие на этих выступлениях, высказывались о них в самых возвышенных и торжественных тонах. О. Ф. Боль-нов писал, что у него «перехватывало дух от возвышенности ощущений». При этом Хайдеггер, по его собственным высказываниям и письмам, а также присутствовавшие на этом мероприятии зрители отмечали некоторое несоответствие обстановки, внешнего вида Хайдеггера и всего его стиля поведения. О себе философ писал, что ежедневно совершал часовые лыжные прогулки с «длинными напряженными спусками» и в «лыжном снаряжении вторгался в скопище элегантных вечерних туалетов».

Хайдеггер подошел к дискуссии с Кассирером по-рабочему, прихватив с собой в командировку лыжный костюм. Сафрански пишет по этому поводу: «Ему хотелось, чтобы его видели именно таким: непреклонным тружеником в гигантских каменоломнях философии, презирающим элегантное светское общество, но вместе с тем спортсменом и дитятей природы, который покоряет вершины и дерзко преодолевает опасные спуски»[2].

Средоточием дискуссии, по словам Сафрански, был вопрос о соотношении философии и страха. Хайдеггер, в духе своего философствования и в духе личных убеждений полагал, что страх – это некоторое позитивное состояние, которое только и может вывести человека в состояние подлинного бытия, заставить его действовать решительно и твердо. А Кассирер, напротив, считал, что мир культуры, искусства должен человеку помочь отбросить страх перед чем бы то ни было, и сам страх, собственно, оценивал негативно.

Если мы соединим те немногие факты о Хайдеггере и его философии, которые были изложены на страницах книги Сафрански, и попытаемся создать целостный образ ученого, мыслителя, философа и атмосферы, его окружающей, то у нас вполне может получиться портрет в дадаистическом стиле: шахтер философских каменоломен, спортсмен-лыжник, апологет страха, феноменолог,

[2] *Сафрански Р.* Германский мастер и его время … С. 260.

турист, знаток философской классики, ректор университета. Этакий «Пророк» Пауля Клее.

В одном из дадаистских манифестов написано: «Быть дадаистом – значит при других обстоятельствах быть больше купцом, партийцем, чем художником (и только случайно быть художником). Быть дадаистом – значит давать вещам овладеть собой, быть противником отложения солей. Просидеть лишь мгновенье на стуле, значит, подвергнуть жизнь опасности… Ткань под рукой рвется. Жизни, которая посредством отрицания стремится стать возвышенной, говорят – да! Говорить “да” значит говорить “нет”»[3].

Налицо, пусть внешнее, но все же сходство. Хайдеггер похож на дадаиста. Хайдеггер пишет о решимости, подлинности, совести, ничто, о вещах, о настоящем, о поэзии, о Штефане Георге, о Гельдерлине, о Платоне, о Ницше, об истине. И при этом он – лыжник, спортсмен, дремучий провинциал в коротких штанах, член партии национал-социалистов, профессор, ректор, изгой, популярный и модный философ.

Попытаемся усилить предполагаемую связь фундаментальной онтологии Хайдеггера и дадаизма. Используем для этого толкование обложки книги Сафрански о Хайдеггере и полное название его книги. Данная работа может послужить практическим примером толкования положения о том, что Хайдеггер – дадаист. Очевидно, что само оформление и издание книги о М. Хайдеггере на русском языке представляет собой некоторый авангардистский объект, заслуживающий истолкования знак. На примере данного знака здесь демонстрируется специфика авангардистского объекта в принципе, совмещение в нем различных мульти-, гипер-, сверх-, мегакультурных контекстов и смыслов.

Серия ЖЗЛ (Жизнь замечательных людей), основанная в 1890 году и активно поддержанная уже в советское время М. Горьким, отсылает потенциального читателя к тому времени, когда книги этой серии были дефицитны и иметь их на книжной полке было престижно и респектабельно. Однако за последние 10–15 лет в разряд «замечательных людей» попадает излишне широкий контингент писателей, политиков, ученых и вообще – разных людей. Например, есть книги этой серии, посвященные Дж. Леннону, А. Микояну, Бруту, В. Высоцкому, Сен-Симону, Марату, Робеспьеру, А. Желябову, С. Кирову и многим другим деятелям науки, искусства, политики. Итог: книгу не покупают именно потому, что она издана именно в этой серии, под данной обложкой. Согласимся: по меньшей мере странно видеть рядом на книжной полке и в смысловом отношении соотносить коммуниста Кирова и философа Хайдеггера. Воистину, «да» означает «нет» и «нет» означает «да».

[3] *Хюльзенбек Р.* Дадаисткий манифест 1918 года // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литерауры. М.: Прогресс, 1986. С. 320

Очень странно оформление обложки книги. На ней изображено лицо Хайдеггера и зад человечка (похожего на чертенка). К сожалению, в книге не указано, откуда художник-оформитель обложки заимствовал изображение. Обложка, без сомнений, достаточно двусмысленна. Лицо философа, каменная колокольня, кривляющаяся фигурка с выпяченным задом. Возможно, и скорее всего, колокольня эта – та самая, в Мескирхе, где жил Хайдеггер в детстве. Окна его дома как раз и выходили видом на церковь Святого Мартина. Почему бы об этом не написать в таком серьезном издании, как серия ЖЗЛ?

Человек, фигура которого изображена сразу под лицом философа, как я уже сказал, похожа на чертенка, хотя настаивать на этом невозможно. Подобного рода изображениями переполнены полотна Босха, и браться за расшифровку того, что данная фигурка значит, не зная, кто это точно и с какого храма сделана фотография, – дело пустое и бесполезное. Мы можем отчетливо видеть только выпяченный зад и лицо человечка с кривляющейся гримасой. Однако три фотографии, помещенные в едином периметре обложки книги: лицо Хайдеггера крупным планом по центру и чуть справа, фотография колокольни издалека и, наконец, кривляющийся человек задом, – создают определенное смысловое поле. Над всем ним надпись: Хайдеггер. Внизу: жизнь замечательных людей.

Подобного рода рекламный знак, каковым является данная обложка, обладает крайней степенью двусмысленности. Те, кто что-то знает о Хайдеггере, в первую очередь скептически отнесутся к самой серии ЖЗЛ, в которой вышла книга. Те, кто ничего о Хайдеггере не знают, вряд ли заинтересуются книгой, на которой изображено крупным планом лицо незнакомого человека и ниже – фигурка с выставленным задом. В обоих случаях решение одно: не покупать. Но в современном обществе, при изобилии книг и потоков печатной продукции, выпускать книгу с заведомо опасной – двусмысленной обложкой крайне странно. Вновь проявлено дадаисткое «да это нет, а нет это да». Применительно к книге это можно представить так: покупать книгу не покупая и не читать читая.

Попробуем понять подзаголовок книги Р. Сафрански о М. Хайдеггере. Он такой: «Германский мастер и его время». Эти слова не явно, скрытно, но вместе с тем – настойчиво отсылают к известному стихотворению Пауля Целана «Фуга смерти». Вот последние пятнадцать строк из этого стихотворения[4]:

[4] Цит. по: Золотое сечение: Австрийская поэзия XIX–XX веков в русских переводах. М., 1988. С. 489–490. В этом сборнике представлены два русских перевода «Фуги смерти».

…сладко о смерти играть нам велит смерть маэстро
немецкий
скрипки мрачнее чтоб голос ваш дымом густым
воспарил
тогда в облаках обретешь ты могилу там где не тесно

Черное млеко рассветной зари пьем мы ночью
пьем тебя днем смерть маэстро немецкий
пьем тебя утром и вечером пьем
смерть маэстро немецкий глаза голубые

пуля его попадает без промаха в вас
в доме золото кос Маргарита твоих человек поселился
свору спускает на нас одаряет могилой небесной
с гадюками ладит и грезит о смерти маэстро немецкий

золото кос Маргарита
пепел волос Суламифь

Из самого стихотворения видно и слышно, что «немецкий маэстро» – предельно зловещий образ. Сравнивая несколько переводов этого стихотворения Целана, сталкиваешься с тем, что немецкий «Meister aus Deutschland» – это и «маэстро немецкий», и «немецкий учитель» (так переводит Ольга Седакова), и «из Германии мастер», и, наконец, – «германский мастер».

П. Целан, трагически ушедший из жизни в 1970-м, будучи тогда известным поэтом и переводчиком, не смог, как считается и общепринято, вынести груза пережитых лет и личного опыта немецкого лагеря для евреев. «Фуга смерти» не может читаться без содрогания всяким нормальным человеком, и Мастер из Германии в данном произведении – это и смерть, и освобождение от смерти, и танец смерти, и молоко смерти, пьющееся днем и ночью. Иными словами, «маэстро немецкий» данного стихотворения – это средоточие судьбы и еврейского народа, и лирического «мы», пережившего ужас подобного опыта. Самым же существенным является то, что стихотворение не воспринимается как «еврейский плач» о своем народе. Интонации, настроение, ритмика данного произведения погружают всякого читателя в состояние некоторой мрачной неизбежности, даже не страха, а именно неизбежности такой смерти – от руки германского мастера, с револьвером в руке, который велит веселиться, танцевать, копать могилу и снова танцевать любому, читающему «Фугу смерти».

Из книги Сафрански мы узнаём, что Хайдеггер был знаком с Целаном, и более того, искал с ним дружбы. Но Целан, если доверять Сафрански, этой дружбы и подобного рода знакомства избегал.

Называть книгу о Хайдеггере «Германский мастер», а по-немецки она полностью называется так: «Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und sein Zeit», и указывать на то, что Целан боялся общения с Хайдеггером именно потому, что, дескать, Хайдеггер запятнал себя сотрудничеством с национал-социалистами, значит определенно вставать на позицию тех, кто осуждает Хайдеггера в связи с этим. Причем делать это не в самой книге, не по ходу аналитической работы о Хайдеггере, о Целане, а сразу, заранее, уже на этапе обложки книги, подзаголовка. Но спрашивается: а зачем тогда читать? Если и так все ясно? И какое послание будет нести в себе и собой знак подобного рода? С кривляющимся человечком, с намеком на уже вынесенный приговор, и все это – в серии ЖЗЛ, рядом с С. М. Кировым? Послание будет, с одной стороны, дадаистическое, то есть крайне противоречивое. Потенциальный покупатель не будет знать, как ему ориентироваться в выборе, покупать или не покупать книгу. А с другой стороны, однозначное – «со мной и так все понятно, меня не нужно и читать, одним названием и внешним видом я все о себе сказал».

Тот, кто называет книгу о Хайдеггере подобным образом, и тот, кто помещает на ее обложку выпяченный зад каменного человечка, изначально вписывают Хайдеггера в контекст авангардной парадоксальности. А тот, кто называет книгу о Хайдеггере цитатой из Целана, поступает «замечательно» анти-философски, заранее навешивая на мыслителя оценку определенного рода.

Что остается читателю данного знака?

Не обращать внимание на его внешнюю сторону. Не дать себя обмануть и при внимательном чтении действительно попытаться понять что-то в философии Хайдеггера. Не подпасть под кричащую провокацию откровенно авангардного и противоречивого оформления книги. Пропустить внешний показной авангард знака и углубиться во внутренний смысл текста. Семиотически, «по Рудневу», не застопориться на прагматике, а сделать шаг в сторону семантики. Пропустить «мимо ушей» эклектику контекстов, короче говоря – подойти к книге как к классическому знаку, в котором есть внешнее и внутреннее, форма и содержание.

И такого рода подход следует осуществлять ко всем авангардным текстам и знакам, усматривая за внешним эпатажем наличие или отсутствие содержания. Возможно, окажется, что авангардный текст мало чем отличается от текста классического и модернистского.

Ангажированность Хайдеггера, сотрудничество с режимом национал-социализма ничего не прибавляет и не убавляет в его философии. Он, как и Маринетти, и Маяковский, остается в первую очередь жителем своей земли, страны, носителем своего языка, членом своей партии. Как Г. Кароян был и остается классиком дирижерского искусства, а Я. Сибелиус был и остается национальным композитором Финляндиии. Оба, как известно, активно сотрудничали с национал-социалистами в 30-х годах XX века.

Что дает нам ассоциация философии Хайдеггера и дадаизма? Какое приращение знания получаем мы, если скажем, что да, Хайдеггер – авангардист, экспрессионист и отчасти дадаист. Принизит ли, собьет ли серьезный пафос с философии Хайдеггера его «дадаистическая составляющая»? А именно на это принижение, видимо, рассчитывали издатели и оформители обложки книги Р. Сафрански.

Думаю, самым важным будет установление неслучайной связи философии Хайдеггера и проблемы интонации, настроения. Сафрански прав, когда отмечает, что Хайдеггер инсценировал свое знание во время лекций и публичных выступлений. Эта инсценировка видна сейчас даже в переводах Хайдеггера на русский. И он сам неоднократно подчеркивал важность настроения, состояния, в котором исследователь приступает к расшифровке той или иной проблемы. И если Р. Сафрански предлагает читателю увидеть дадаизм в философии Хайдеггера, то мы видим дадаизм самой «высшей пробы», фактически полностью соответствующий лозунгам классического дадаисткого манифеста: «Все дело в связях, в том, чтобы вначале слегка их нарушить… У каждого дела свое слово, здесь слово стало делом... Слово… боль сосредоточилась в нем»[5].

[5] *Балль Х.* Манифест к первому вечеру дадаистов в Цюрихе // Называть вещи своими именами … С. 317.

Б. В. Рейфман*

Возвращение «автора»

После объявленной «смерти автора» кинематограф, как и другие искусства, никак не мог избежать сознательно структурированной этой постструктуралистской программой логической раздвоенности: «автор» в кино, оставаясь «личностью»[1] в новоевропейском смысле данного понятия, должен был своим творчеством непрерывно подтверждать факт иллюзорности «личности» и «творчества». В определенном плане и постструктурализм, и такая постмодернистская раздвоенность были связаны одновременно и как причины и как следствия со сложившейся во второй половине XX в. новой социокультурной ситуацией, в которой «личность» как порожденная поздним Ренессансом форма индивидуации[2] перестала быть озабоченной «поступанием», «деятельностью», то есть передачей своих локальных («личностных») ценностей, ценностей рефлексии и развития, всему социуму, избрав некий «субкультурный», социально обособленный способ существования.

Начавшись с мажорного самоутверждения, постмодернизм к концу XX в. стал менять характер звучания: жизнерадостная, хотя и имплицитная (в силу запрета на любые явленные «позиции»), констатация кризиса всех идей развития (прогресса разума, смены общественно-экономических формаций, социальной эволюции, становления «жизни», экзистенциального «бытия временем») с их монологичными идеологиями сменилась *кризисным самоощущением*, то есть идентификацией постмодернизмом самого себя и всей постмодерной культуры как высшего, предельного момента этого кризиса. В семантической множественности «открытого про-

* ***Борис Викторович Рейфман*** – канд. культурологии, доцент Глазовского филиала Ижевского технического ун-та (г. Глазов).

[1] В психологии, философии, социологии, культурологии существует большое разнообразие подходов к понятию «личность» (например, «теория деятельности» в советской психологии личности), однако при том, что истоки «личностности» трактуются по-разному, большинство исследователей сходятся во мнениях относительно самого характера «личностного» поведения.

[2] В данном случае мы исходим из той трактовки «личности», которой придерживается, в частности, Л. М. Баткин: «личность» как одна из форм, ставшая *ценностной* формой, проявления порожденной Ренессансом индивидуации человека (то есть до Ренессанса «личности» просто не существовало).

© Б. В. Рейфман, 2009

изведения» (понятие Умберто Эко), предполагающего смысловую непрозрачность и зависимость интерпретации от культурной оснащенности и картины мира зрителя, стали заметны тенденции отхода от эстетики децентрации, от радикального смыслового плюрализма. Также и постмодернистская концептуальность, не отказываясь от своих сформировавшихся еще до постмодерна контркультурных стилистических традиций, в то же время переставала быть тождественной бесстрастной отрешенности ни на чем, кроме как на самой этой отрешенности, не настаивающего авторского сознания.

Такие тенденции, преодолев узкопрофессиональные границы, уже в нынешнее время соединились с наметившимися новыми ожиданиями критических сообществ. Именно об этом, в частности, свидетельствует награждение главными «Оскарами» 2008 года фильма братьев Коэнов «Старикам тут не место».

Оставаясь во многих отношениях «открытым произведением», допускающим среди прочих и ясное «повествовательное» прочтение, картина Коэнов в то же время не просто уводит от этих ясностей, синтезирующих три классических жанра – вестерн, триллер и «черный фильм», но и «сгущается» до определенных *эксплицитных*, *важных для авторов смысловых доминант*. Действие фильма происходит в Техасе, то есть на Дальнем Западе США, а один из главных героев вполне соответствует амплуа современного ковбоя. Охотясь в прерии на оленей, он натыкается на автомобиль с героином и двумя миллионами «бесхозных» долларов, вокруг которого разбросаны трупы. Охотник-ковбой забирает деньги и превращается в потенциальную жертву маниакального убийцы, нанятого наркодилерами, которых, впрочем, он убивает сразу же после получения заказа. В свою очередь, по следу убийцы идет пожилой шериф, усталый человек, бесстрастно относящийся ко всем саспенсам разворачивающейся истории. Если бы не открытый финал, не дающий ложному ожиданию привычной развязки, действительно можно было бы говорить о хорошем жанровом повествовании как об одном из самостоятельных смыслов в лишенном иерархии горизонтальном мире возможных прочтений. Однако эта «незавершенность» рифмуется со многими другими стилистическими и повествовательными «странностями», в череде которых особое место занимает настойчивое акцентирование внимания зрителя на историческом времени происходящего: 1980 год – важнейшая веха в биографии США. Именно в 1980-м президентом избирается Рональд Рейган, начинается эпоха, вскоре названная «неоконсерватизмом», романтичное поколение хиппи окончательно уступает место молодым «беспринципным» прагматикам, для которых быстро изобретается аббревиатурное имя «яппи». Кроме того, как раз в начале 80-х новым «большим стилем» мировой культуры становится постмодерн, а отказывающееся от каких бы то ни было авторских «истин» постмодернистское искусство завоевывает все эстетическое пространство.

«Странности» фильма как будто продолжают указывать на определенную игру авторов со зрителем, в которой в качестве основной повторяющейся реплики, обращенной к реципиенту, *вроде бы* звучит «*Ты* сказал». Но постепенно закрадывается подозрение, что это не постмодернистская игра, а игра в постмодернизм, разворачивающаяся ради чего-то большего. Происходит своеобразная обратная инверсия: «текст» превращается в «произведение», постмодернистские стилистические заимствования которого, *уводя от каких бы то ни было «авторитарностей»* прежних реалистических или модернистских форм, способствуют выстраиванию *культурологической притчи* о предельной усталости и американской, и вообще современной культуры вместе с ее эпохой постмодерна. «Авторство» больше не скрывается, и тот же смысл, который в постмодернистских «открытых произведениях» также присутствовал, но в качестве одной из равнозначных и (с точки зрения непрерывно прячущегося от своего «творчества» и от самого себя «автора») равноиллюзорных потенциальных возможностей интерпретации, превращается из иллюзии в «личностную» рефлексию, в *высказывание*, желающее быть услышанным.

Но в чем же отличие современного «автора» от того, который подразумевался эпохой рождения «авторского кино»?[3] Об одной особенности мы уже сказали: это привитая, конечно же, постмодерном, обретенная через посредство самоотнесения к *языковой прагматике*, то есть явленности именно в качестве *субъекта высказывания*, «неавторитарность», контекстуальность, не претендующая на знание «истины объекта» («истины субъекта»).

Такого рода «произведения», похожие на центоны, но лишенные постмодернистской «пустоты», создавались и раньше, в частности поздним Феллини (выдающийся пример – фильм «И корабль плывет»). Однако и эта особенность, и другие, еще только намечающиеся, в нынешнее время, возможно, соединены с какими-то новыми содержаниями «серьезных историй» XX века.

Одна из таких «историй» связана с многоликой проблемой, обозначенной в том числе и великими социологами М. Вебером, Э. Дюркгеймом и Ф. Тённисом. Используя понятия Тённиса, ее можно сформулировать так: предельно индивидуализированному человеку «общества» совершенно необходимы какие-то аналоги «общинных» форм существования. Об этом же, конституируя дру-

---

[3] «Авторское кино» стало влиятельным, хотя и не имевшим однозначных формулировок киноведческим понятием после выхода в 1948 году статьи Александра Астрюка «Рождение нового авангарда: камера-стило» и работ Андре Базена 40-х и 50-х годов.

гие оппозиции, на своих языках заговорили все значительные философские и психологические дискурсы рубежа XIX и XX веков. И хотя понимание ущербности чрезмерной рационализированности с ее «отстраненным» критицизмом пришло как минимум на столетие раньше, именно в это время наметились совершенно новые, причем сгруппировавшиеся на нескольких направлениях, подходы к синтезу индивидуализированного «Я» и коллективистского «Мы». Если исходить из той (неокантианской по своему происхождению) идеальной модели, согласно которой приходящие в культуру смыслы по-новому структурируют субъекта (например, «личность» рождается после того, как формируется и распространяется в качестве ценности это понятие), то можно сказать, что и «харизматические порядки» XX в., и все мультикультурные, диалогические тенденции во многом были детерминированы именно различными вариантами этого синтеза. В качестве альтернатив «Я объективирующему» возникли и «Я жизненное», и «Я экзистирующее», и «Я вненаходимое» с его выходом на «Я интерсубъективное». При этом «Я объективирующее» продолжало в той или иной форме жить внутри каждой из этих его альтернатив. Следствием такого напряженного сосуществования стал межличностный и внутриличностный культурный конфликт: «личности», стремящейся воздействовать на мир и изменять его, противостоит «личность», стремящаяся понимать, принимать и любить.

Говоря о современности, можно предположить, что в культуре начала XXI в. наметились новые императивы «снятия» этого конфликта, какие-то неведомые предшествующему столетию структуры, синтезирующие новоевропейскую «личность» и христианско-богословскую «персону».

Поисками именно в этом направлении, вероятнее всего, озабочено постпостмодернистское «авторское кино». Цитатная эстетика и концептуальность теперь приобретают иные коннотации, «авторские» интенции, преодолевая намеренную самоизолированность, «субкультурность», приходят к согласию с определенными формами массового кинематографа.

Похожие движения намечаются и в отечественном кинопроцессе. Прежде всего бросается в глаза возросшая до предела напряженность сосуществования «модернизационного» (критического, активного) и, условно говоря, «культурантропологического» (понимающего, принимающего, любящего) «личностных» векторов. Это напряжение чувствуется и в отдельных фильмах, и в разных, *создаваемых даже одними и теми же авторами.* Примеры такой «оппозиционной парности» дают, в частности, кинематограф К. Шагаловой («Собака Павлова» и «Однажды в провинции») и К. Серебренникова («Изображая жертву» и «Юрьев день»). Более развернутый анализ этой тенденции российского «авторского кино» может стать темой отдельной статьи.

Е. Б. Новикова*

Репрезентация мультикультурализма в джазе

Понятие «мультикультурализм» вошло в культурный обиход Европы в середине XX века, затем благополучно укоренилось в американском и российском дискурсах. Емкость и многозначность этого понятия позволяли прибегать к нему как к инструменту осмысления глобальных процессов развития культуры в совокупности ее исторических, этнических, социальных характеристик. В связи с этим идея мультикультурализма как множественности культур определяла государственную политику мирного сосуществования различных культур (этнических, возрастных, субкультур, национальных культур) в России и на Западе. Эта идея открывала новое в семантике диалога культур и смысле культурных оппозиций. Полагаем, что она продуктивна и для философского осмысления джаза, одного из самых неисследованных и отчасти загадочных явлений в истории музыкальной культуры.

Являясь заметным артефактом современного художественного процесса и будучи всесторонне рассмотренным музыковедами, джаз, тем не менее, представляет собой культурный ноумен, творческую художественную загадку. Рожденный в среде афроамериканских рабов, он явился следствием вынужденного синтеза ряда культур: европейской культуры, цивилизационно уже вполне сложившейся и достигшей общемирового значения, новой американской культуры, формирующейся в этническом «кипящем котле», а также африканской архаической первобытной культуры. В джазе столкнулись расовые и этнические ментальные и бытовые особенности разных континентов – разное чувство пространства и времени, разное эстетическое отношение к действительности. Он впитал фрагменты экзистенциальных состояний отдельного человека и человеческой общности, закрепившихся в интонациях и ритмах, расовый и этнический опыт. Множественность и пестрота истоковых компонентов сплелись в уникальный музыкальный венок. В основаниях самобытности джаза лежит противоречие – стилевой оксюморон – сочетание несочетаемого.

---

* ***Екатерина Борисовна Новикова*** – преподаватель вокала Омского государственного ун-та им. Ф. М. Достоевского (г. Омск).

© Е. Б. Новикова, 2009

Оксюморонность джаза позволяет определить его как исторический, эстетический и социальный феномен, несопоставимый с классическими музыкальными жанрами. Замкнутая социальная среда, породившая джаз, сыграла для него роль своеобразной колыбели, позволив джазу прикладное бытование: ставшие одним из источников джаза трудовые африканские песни сопутствовали работе на плантации как физическая разминка, пританцовывание, не претендуя на соперничество не только с концертными музыкальными формами, но и с домашним музицированием европейцев. Представляя в одной из истоковых форм чисто бытовую музыку, напоминавшую более игру, чем музыку, всего за 70–80 лет джаз проделал огромный путь, претерпел массу преобразований, видоизменяясь, трансформируясь, каждое десятилетие рождая новые формы. Так, например, джаз Нового Орлеана и прилегающих районов в период Первой мировой войны был еще практически народной музыкой с ареалом не более нескольких сотен джазменов и пятидесяти тысяч слушателей, представителей черной бедноты из дельты Миссисипи. К 1920 году джаз стал известен повсюду в Америке, а через десять лет его стали исполнять в крупных городах Европы. К 1940 году его узнал весь мир, а к 1960-му он уже стал признанным музыкальным жанром. В наше время его можно считать особым и даже в некотором смысле элитным видом искусства. Невозможно представить культуру XX и начала XXI века без джаза, который стал поистине интернациональным явлением.

Джаз репрезентирует динамику становления явления культуры на этническом, национальном, мировом уровнях на коротком историческом отрезке. Столь динамичное развертывание, на наш взгляд, возможно только при наличии потенциала к стремительному развитию. Почему Америка явилась для этого столь благодатной средой? Черные рабы, пусть в меньшем количестве, привозились и в Европу, этническое многообразие существовало не только в Америке, но прежде всего в Европе. Но именно в Америке на цивилизационном этапе развития культуры осуществлялась глобальная человеческая задача ее, культуры, созидания, возделывания, сохранения, накопления, наследования. В американском онтологическом проекте соединились и синтезировались несколько культурных пластов не просто на уровне этносов, но на уровне различных рас, исторических этапов развития культур. Архаика и передовая европейская культура Нового времени вступили во взаимодействие. В культурный диалог на общей территории вступали европейцы различных национальностей (англичане, голландцы, французы, испанцы, португальцы, немцы), местное население (различные племена индейцев), привозимые с африканского континента рабы. Диалогу и синтезу способствовала и движущаяся на Дикий Запад линия фронтира – живая граница между возделанной и дикой природой.

Культурное взаимодействие шло на уровне бытовых фактов. Например, африканцы, попадавшие в Новый Свет, зачастую имели при себе музыкальные инструменты. Разумные работорговцы проявляли лояльность в данном вопросе, считая, что это поможет сохранить рабам жизненную энергию, поскольку смертность их при перевозе из Африки в Америку была огромной. Так музыкальный инструмент и возможность музицировать стали средством спасения жизни, а жизнь прямым образом вступала в коррелят с культурой. Черные рабы являлись носителями зерен своей культуры: языка, традиций, обрядов, музыкальных ритмов и интонаций. Все это изменялось, трансформировалось, приспосабливалось к новым условиям существования.

Динамика становления и развития джаза от этнической музыки до музыкального феномена мирового значения связана, как мы полагаем, с различным механизмом самоидентификации представителей европейской и африканской культур. Ярко выраженное Эго европейца, отчасти «спровоцированное» христианством, резко контрастирует с архаическим, коллективным сознанием африканца, чья жизнь неотделима от племени, от его обрядов, законов, коллективных радостей и трудностей. Это определяет распределение культурных ролей. В европейской музыке исполнитель и слушатель дифференцированы, а в африканской нет. Закон партиципации проявляется и в том, что в музыку африканских рабов включена кинетика тела, определяющая ее прикладной характер. Не случайно в основе своей она представляет трудовые, обрядовые песни, сопровождаемые хлопками, притопываниями и приплясываниями. В то же время ритмическая организация этих песен невероятно сложна для европейского уха и восприятия в силу неспособности европейца быть сопричастным общности в той степени, в какой это дано архаическому индивиду. Для простого африканца было обычным растворяться в сочетаниях коллективных ритмов, являться частью общего экстатического музыкального действия: его субъектность в момент исполнения музыки не была дифференцирована из общности. Экстатическое состояние европейского музыканта предполагает высочайший исполнительский профессионализм и растворение не в человеческой общности, а в самой музыке. Европеец становится имманентным музыке, а не общности. Европейская музыка более умозрительна, абстрагирована от тела. Порой тело находится в неподвижном, замершем состоянии в момент исполнения и слушания. Здесь возникает зарождение нового рационального восприятия.

Углубление в музыкальную специфику обнажает принципиальные различия европейцев и африканцев на уровне их отношения к миру и взаимодействия с ним. Полярности выявляются в мелодическом корреляте языка и музыки. Так, музыкальный и речевой язык африканских народов более тесно, чем у европейских, взаимосвязаны. Большую смысловую нагрузку здесь несет высота тона произносимого слова, как в музыкальном тексте. Можно сказать, что африканец большую часть жизни поет, а не говорит. Развитые аналитические европейские языки, являвшиеся прекрасным средством передачи, прежде всего, мысли, не столь тесно связаны с музыкой. В целом следует заметить, что развитие европейской музыки проходило в рамках рациональной матрицы, в то время как африканская музыкальная культура тяготела к иррациональным способам существования. В европейской музыкальной традиции культивируется стандарт тембра звука. В джазе тембр сугубо индивидуален: в зависимости от художественных задач музыкант может изменять тембр, подражать другим голосам, инструментам. Несомненно, это свойство пришло в джаз из африканской культуры. В музыке европейцев существует устойчивая система высоты звука. В африканской культуре мы столкнемся с прямо противоположным явлением. Звук изменчив по высоте, порой африканские мотивы воспринимаются нашим ухом как страшная фальшь. Мажор и минор – основа всей европейской музыки, а блюз, порожденный афроамериканцами, нельзя назвать ни мажорным, ни минорным, так как африканская музыка имеет совсем иные ладовые законы. Сочетание в джазе черт европейской и африканской музыкальных культур служит ярким примером сочетания рационального и иррационального начал в природе одного явления. Отсюда яркость, загадочность и притягательность джаза как явления, поскольку он является примером сочетания противоположных начал, определивших самодостаточность и гармоничность данного стиля.

Итак, разная природа духовных и телесных начал, разный стиль отношения к действительности и способы взаимодействия с миром, сопряженные в истоках джаза, определили потенциал небывалого развития джазовой музыки, сделав его ярким, заметным явлением культуры. При этом джазовая музыка, джазовый стиль и мышление остались вещью в себе, не поддающейся расшифровке, формируя у самих музыкантов и слушателей особенное уникальное мировосприятие и способ музыкального и жизненного мышления.

А. В. Севастеенко*

Мультикультуральный мир (на основе кинокартины Федора Бондарчука «Обитаемый остров»)

…Надо бы все-таки разобраться
в мире, где вы живете.
А то вы все воображаете,
будто старую историю отменили
и начали новую…
Ужасное невежество!..
Аркадий и Борис Стругацкие

Кинокартина «Обитаемый остров» (2008) Федора Бондарчука стала первой экранизацией одноименного романа братьев Аркадия и Бориса Стругацких.

Сценарий кинокартины переносит нас в мифический 2157 год. Максим Каммерер, московский студент, вольный работник ГСП (группы свободного поиска), совершая очередной космический полет, терпит крушение и попадает на планету Саракш. Теперь он – Робинзон, только его остров, как выясняется, обитаем.

Саракш – планета земного типа с кислородно-азотной атмосферой, «планета-могильник, на которой едва теплится жизнь, готовая погасить сама себя в любой момент». Население – два разумных вида: человечество, практически неотличимое от землян, и киноиды, мутанты-полузвери, получившие название «голованы». Уровень развития человечества на Саракше сопоставим со второй половиной XX века на Земле. Но, в отличие от земной, цивилизация планеты пережила глобальный ядерный конфликт: значительная часть населения погибла, огромные территории стали непригодны для жизни, большинство государств уничтожено, а оставшейся империей правит группа анонимных «Неизвестных Отцов». Здесь постоянно ведется борьба с врагами – внешними (народами, чьи государства до конфликта входили в состав империи) и внутренними (частью населения империи, именуемой «выродками»). По всей

* ***Алена Вадимовна Севастеенко*** – канд. филос. наук, заведующая учебно-методическим сектором Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© А. В. Севастеенко, 2009

территории империи выстроены башни противобаллистической защиты. Улицы городов постоянно патрулируются гвардейцами.

Аналогия авторов очевидна (недаром под гнетом цензуры роману пришлось выдержать около 900 редактур). Перед нами символическое изображение СССР накануне распада. Холодная война. Мир, вывернутый наизнанку в эпоху коррупции, пропаганды, тоталитаризма. Характерные черты этой эпохи Стругацкие обрисовали с безукоризненной карикатурностью.

Странно, почему никто из российских режиссеров до сих пор не пытался изложить историю, придуманную двумя фантастами. Ведь сюжет фильма, выражаясь словами его продюсера, А. Роднянского, на самом деле «лежал на поверхности». Сходные проекты, безусловно, были в зарубежном кинематографе. Речь идет о фильмах (а также ремейках), в которых ставились глобальные вопросы об истинных ценностях, роли и назначении человечества. Например, «День, когда Земля остановилась» (2008) Скотта Дерриксона (ремейк знаменитой картины «День, когда остановилась Земля» (1951) Роберта Уайза, произведшей на зрительскую аудиторию США поистине неизгладимое впечатление) и мн. др.

Федор Бондарчук визуализировал историю Стругацких, наглядно продемонстрировав, каким предстанет современный мир, явись в него утопический герой, способный изменить жизнь к лучшему. Роман «Обитаемый остров» был создан изнутри мира «полудня», счастливого будущего Земли, пристанища свободных, красивых и талантливых людей; в некотором смысле, мира «мультикультурального». Земляне Стругацких – люди, лишенные изъянов, физических или психических; сверхсущества, обладающие неимоверной физической силой, ловкостью и выносливостью. Именно таков Максим Каммерер (в каноническом варианте текста романа – Максим Ростиславский). Он предстает перед жителями Саракша как мифический герой, полубог. В романе нет дословного описания внешнего облика главного героя (кстати, как и доскональной зарисовки местности); только эскизные наброски, детали. Максим был просто «большой и коричневый» (очевидно, имелись в виду его рост, атлетическое телосложение и значительно более интенсивный тон кожи, «загорелый» по сравнению с бледными и невзрачными фигурами островитян). Наиболее заметным внешним отличием Максима Каммерера от обитателей планеты, в романе, является цвет его глаз (карий), темные волосы, а также живость взгляда. В отличие от Максима, жители Саракша были в основном блондинами с серыми, голубыми или синими глазами, которые большую часть времени оставались пустыми, а в минуты сеансов излучения – лучевых ударов с башен противобаллистической защиты (или в другие наиболее волнительные моменты, например, при чтении

приказов на плацу) выкатывались из орбит. В киноверсии Бондарчука у Максима большие серо-голубые глаза и светлые волосы. Другие герои фильма для контраста представлены темноволосыми. Кроме того, чтобы сделать главного героя картины «совершенным», черты лица молодого артиста Василия Степанова, сыгравшего роль Максима, были «слегка подправлены» средствами компьютерной графики.

Максим Каммерер, которого на Саракше встречают как чужака – горца, выходца из волшебной страны Зартак, проектирует ментограммы, стараясь передать всю информацию о достижениях землян. *Идея контакта*, которой герой буквально захвачен в начале своего пребывания на Саракше, бережно сохранена авторами фильма, так как и в романе она является центральной. Конечно, Максима ждет разочарование, когда позже он видит, что плоды его труда демонстрируют в развлекательном блоке «Психопанорамы» по местному телевидению. «Все, о чем говорится в книге, – отмечает А. Роднянский, – безусловно, является частью жизни тех людей, которые живут в огромном количестве современных стран. Поскольку речь идет о главном – о конфликте мировоззрений, который, так или иначе, возникает в момент столкновения разных цивилизаций».

Герой Стругацких мог бы послужить символом «мультикультурального» мира новой эпохи, идеалом преобразованного человечества. Но, прежде чем стать таковым, Максим должен «влезть в шкуру» обитателей чуждого ему мира, попытаться отрешиться от свойственных ему представлений и понять идеи, цели, смыслы, на которых зиждется мировоззрение жителей Саракша. При этом землянин не должен отрекаться от собственных идеалов: у него есть четкое представление о добре и зле (независимое от того, в отношении кого или чего производится оценка). *Идея постоянного поиска информации, стремления понять, как устроен чуждый мир,* также перешла из книги в фильм.

У Саракша много «бросающихся в глаза» особенностей, например – атмосфера (от прямого значения слова «атмосфера» – «газообразная оболочка» – происходит плавный переход к значению переносному – «окружающие условия, обстановка»). Стругацкие пишут: «Все дело было в удивительных свойствах атмосферы этой планеты. Во-первых, необычайно сильная рефракция непомерно задирала горизонт и спокон веков внушала аборигенам, что земля их не плоская и, уж во всяком случае, не выпуклая – она вогнутая. Во-вторых, атмосфера эта была весьма плотна и фосфоросцерировала днем и ночью, так что никто никогда не видел здесь звездного неба, а случаи наблюдения солнца были записаны в хрониках и служили основой для бесконечных попыток создания теории ми-

рового света». Такая особенность атмосферы породила у живущих на Саракше своеобразную систему мировоззрения. Общепринятым было представление о том, что люди живут на внутренней поверхности огромного, заполненного газом шара в бесконечной тверди Вселенной.

Кинотрактовка внесла ряд изменений в историю, придуманную Аркадием и Борисом Стругацкими. Название планеты, например, вычленено из распространенного среди ее обитателей проклятия «массаракш», дословно означавшего «мир наизнанку».

Саракш – наш мир, человеческий, но вывернутый наизнанку – такова главная мысль Стругацких. Контакт, к которому поначалу так стремится Максим, станет возможен только тогда, когда удастся буквально вывернуть наизнанку естественные представления, складывавшиеся тысячелетиями.

На площади имперского города Максим видит кукольное представление, разыгрываемое перед ребятишками. Деревянные куклы выглядят довольно странно – деформированные головы без волос, лица с пустыми впадинами вместо глаз или вовсе без глазниц, рты, разверзнутые в немом вопле. Кукловод комментирует: «Посмотри, разве я не выгляжу несчастным и униженным, потерявшим свободу? Разве глаза мои не закрылись от скорби и ужаса?» Только одна кукла, с желтыми волосами и правильным лицом, очень напоминающая по внешнему виду Максима, разительно отличается от остальных. Ее большие серые глаза широко раскрыты. «Но придет человек из внешнего мира и вернет нищим свободу», – завершает пророчески старик, обращаясь к Максиму. Такой сцены в романе нет. Бондарчук «додумывает» за Стругацкими общую идею тоталитаризма, подбирая ей наиболее яркий зрительный образ. Аналогия представляет планету как театр, в котором куклами манипулируют, дергая их за ниточки, невидимые кукловоды. Стругацкие, сравнивали жителей-кукол Саракша с машинами, управляемыми из невидимого Центра. Никто здесь не способен воспринимать мир и его чувствовать. Никто не знает, что значит самостоятельно принимать решения.

Метафора Стругацких может быть расшифрована следующим образом. Мир, внутри которого находится человек, не подлежит сомнению. Он невидим (не подлежит логической обработке, осмыслению и т. п.). Вернее, невидимы механизмы, им движущие. Но, как ни парадоксально, жизнь в таком мире наиболее комфортна и привычна, потому что ни одно действие не вызывает затруднений, связанных с его обдумыванием. «Мир наизнанку» также иллюзорен, как и нереальный мир «Матрицы» братьев Энди и Ларри Вачовски. Но, в отличие от «Матрицы», реализовывавшей те жизненные проекты людей, которые были для них наиболее желанны,

«Обитаемый остров» сам по себе является раем в глазах его одурманенных излучением жителей. Даже война на территории рая, гибель или увечье во славу империи представляется им неимоверным счастьем.

Когда у главного героя «открываются глаза», картина мира, которой он по привычке верил в начале пребывания на планете, кардинально меняется. Вместо того чтобы быть объектами стратегической обороны, башни противобаллистической защиты оказываются источниками специального излучения. «Эти башни – не для “выродков”», – объясняет Максиму один из подвижников сопротивления. Излучение действует на нервную систему каждого человека: мозг теряет способность анализировать, мыслить. Но зато человек верит всему: газетам, радио, телевизору, рекламе, пропаганде. Системы информации и излучения действуют неразрывно. Людьми можно манипулировать. Только выродки что-то понимают. Система излучения на них не действует, а лучевые удары вызывают нестерпимую боль. «Вся правящая элита – выродки. Все, не вошедшие в элиту, – враги человечества».

Другой герой не смог бы увидеть «мир наизнанку» планеты Саракш. Максим – человек, на которого не действует излучение, он единственный в имперской части планеты способен видеть суть вещей, анализировать, размышлять.

«Мир наизнанку» – не только буквальное объяснение того, что происходит на фантастической планете. Это метафора, дающая возможность описать механизм, который позволяет культурам нашего, действительного мира «встречаться» и «взаимодействовать». Для современного человека «обычным делом» (если использовать формулировку братьев Стругацких) стал «свободный поиск» в мире культуры, который, будучи воспринят на расстоянии, кажется цельным и единым, но при первом же приближении буквально ошеломляет невероятным многообразием совершенно непохожих фрагментов.

Линия любви, у Стругацких скорее дополняющая, но не меняющая события («Не хочу любить, – отвечает в романе Максим на предложение Гая Гаала жениться на его сестре Раде, – не время мне сейчас любить»), в трактовке Бондарчука приобрела нарочитую существенность – *только влюбившись, герой прозрел.* Федор Бондарчук не случайно подчеркивает цельность и важность в кинокартине линии любви, романтической составляющей истории Стругацких. «“Обитаемый остров“ основан на любви. Максим меняет мир через свою любовь к Раде», – настаивает режиссер.

В фильме есть лирические сцены, в романе никак не представленные (например, сцена на крыше, сцена у озера, прогулка в парке), в которых взаимные чувства Максима и Рады достигают

каких-то сверкающих, неземных высот. Сцены с участием Максима и Рады снимались предельно внимательно. Движение имперского города буквально замирает, когда два героя оказываются наедине. Так Бондарчук показывает идейно относящийся к философии Романтизма «выход героев за рамки обыденной жизни», утрату их связи с повседневностью, «совместный прорыв в другую реальность». Диалоги героев собирались из мельчайших фраз, проскальзывающих в романе, складывались подобно осколкам разрозненной мозаики, а зачастую просто придумывались. Именно поэтому некоторые реплики, обращенные друг к другу Максимом и Радой, кажутся выхваченными из разных разговоров, неоконченными или сказанными невпопад.

Кинокартина «Обитаемый остров», по сути своей, зиждется на романтической (в традиции немецких романтиков) идее «*видения-прозрения*». Мир наизнанку планеты Саракш – та же склянка на столе архивариуса, в которой оказался незадачливый влюбленный, студент Ансельм из «Золотого горшка» Гофмана. Увидеть мир в его «подлинном свете» юноше помогает буквально «выпихнувшая» его в другое измерение любовь к серебристо-зеленой змейке Серпентине. Скрючившийся в ужасно неудобной позе, прозревший Ансельм с удивлением наблюдает довольство других, окружающих его людей, также заключенных в стеклянные колбы, но этого не понимающих. Для них он – сумасшедший, стоящий на мосту через реку и сетующий на то, как сильно его сжимают стены невидимого для остальных сосуда. Таким же сумасшедшим («занятным психом») представляется обитателям Саракша Максим, пытающийся объяснить, что мир, в котором они живут, выглядит совершенно иначе, нежели им представляется.

Еще одна идея романа – подлинный способ познания, который, в конце концов, открывается главному герою. Для того чтобы понять «другой» мир, не достаточно сходить в него «на экскурсию». Нужно «критически» оторваться от «своего» мира, привычного. «Корабль я потерял, – говорит Раде Максим в сцене на крыше мегаполиса. – Без корабля меня не найдут. И я все потерял». На что Рада с не присущей жителю Саракша прозорливостью отвечает: «Так не бывает, чтобы все потерять». Когда теряется зависимость от одного мира, обретается свобода познания другого. Должна только оставаться некая «нить», которая могла бы «связать» человека в единое, познающее и способное стать другим существо. Такой «связующей нитью» в кинокартине Бондарчука становится сюжетная линия любви Максима и Рады.

Несмотря на все отличия фильма от романа, ряд принципиальных моментов был сохранен в кинокартине. В частности, остался ключевой вопрос, который вычитывается из канонического текста Стругацких. Всегда ли правомерно при встрече с «другим» (что бы это ни было – культура, традиция, мировосприятие, мироощущение или др.) жонглировать, играть, перебирая красочные элементы незнакомого мира, словно мозаику из блестящих стекол, которые могут то разлетаться в разные стороны, то собираться вновь в некое единое целое (неважно, новое или прежнее)?

Мультикультуральность (в своем глобальном значении) – такая же утопия, как и контакт, на который так надеется герой кинокартины. Как и контакта «в чистом виде», явления мультикультуральности не существует. До тех пор, пока одна из «контактирующих» культур не начнет признавать в качестве «своего» опыт «чужого», совершенно ей несвойственного, привносимый в нее другой культурой, цивилизацией, миром в целом.

Аналогия «изнаночного мира» позволила Стругацким подтвердить тезис о том, что историю невозможно отменить. Но, главное, историю нельзя изменить, если она уже произошла. Ядерная угроза в середине XX века впервые стала предельно реальной. Чтобы выжить (в этом, возможно, заключается «мораль» романа Стругацких), человечество должно стать мультикультуральным. Конечно, не в том смысле, что все нации и континенты Земли, какими бы особенностями ни обладали их культуры и цивилизации, перемешаются.

Суть мультикультуральности (если таковая имеется) в данном случае состоит в умении человечества превозмочь себя: выйти за пределы штампов, стереотипов, особенностей и т. д. и т. п., для того чтобы осознать, что история может быть многообразной только тогда, когда она есть, когда жизнь на Земле продолжается. Культуры могут взаимодействовать, цивилизации конфликтовать (в продуктивном аспекте соотнесения и понимания своей и чужой «другости»), перенимать друг у друга характерные черты (технологии, обычаи, ощущения), отшлифовывать свои неповторимые особенности. Главное, чтобы они умели *видеть извне и дальше* (а не изнутри и близоруко) «удельных княжеств» типичных для них политических систем, программ, партий и т. п. Только тогда народы планеты Земля смогут сосуществовать (впрочем, в принципе, они смогут существовать, что также немаловажно).

Таким образом, Стругацкие открыли возможности «Обитаемого острова» для потомков, а не только для своих современников. Выйти за рамки характерного для той или иной эпохи мировоззрения, посмотреть на мир глазами некоего фантастического, не принадлежащего к нему существа, значит, избавиться от предубеждений. «Куклы перестают быть куклами» – заключают братья Стругацкие еще в 1969 году, открывая тем самым двери в мультикультуральный мир.

***

«Обитаемый остров» Федора Бондарчука – в прямом смысле слова кинокартина, искусно нарисованная, профессионально выстроенная и отредактированная. Ювелирным образом в ней совмещены (без малейшего перебора) элементы блокбастера (с вкраплениями боевых сцен), кинороманa (с вопросами о смысле жизни и сути мироздания), героической саги (одиссеи или, вернее, робинзонады главного героя), романтической драмы и т. д.

В ходе съемок были задействованы новейшие современные (не только российские, но и западные) технологии. Аналогичные приемы съемок, монтажа использовались, к примеру, при создании таких известных западных кинолент, как трилогия «Матрица» братьев Вачовски и «Властелин колец» Питера Джексона. Не случайно постановщиками боевых сцен «Обитаемого острова» были не только российские, но и западные каскадеры. Также при съемках фильма были использованы технические элементы и способы киносъемки («замедленный удар», «застывшее движение», «облет камеры вокруг актеров» и др.), знакомые по нашумевшей киноэпопее «300 спартанцев» (2007) Зака Снайдера, еще недавно воспринимавшиеся как безусловный прорыв в кинематографической технике.

Экранизация романа братьев Стругацких, выполненная Бондарчуком, в своем роде (скажем так – отчасти «техническом») «мультикультуральна».

Кстати, Федор Бондарчук – не первый российский режиссер, принявший на вооружение и переработавший западные технологии. Всем известен пример Тимура Бекмамбетова, режиссера знаменитых «Ночного» и «Дневного» дозоров, редких российских фильмов, демонстрировавшихся в кинотеатрах США и получивших кассовые сборы. Именно благодаря особой технике съемок – уникальному и, в то же время, оказавшемуся наиболее универсальным для воплощения ряда сюжетов, а поэтому актуальному и востребованному «режиссерскому почерку» – Тимур Бекмамбетов был выбран западными продюсерами для съемок блокбастера «Особо опасен» (2008) с участием звезд мировой величины (Морган Фриман, Анджелина Джоли).

Для современного (и не только) кинематографа характерно живописание человеческих чувств, эмоций, переживаний. Например, чтобы показать тщетность или, напротив, оправданность каких-либо стремлений, режиссеры используют тему любви, которая становится настоящим «явлением мультикультуральности». Любовь – единственное, что может существовать «*помимо* и *вне*» самых различных культурных канонов, барьеров, политических убеждений и т. п. и, в то же время, находиться в неразрывной связи

со всем, что обуславливает и определяет жизнь человечества.

Скажем более, существуют отдельные темы, сюжеты, идеи, которые способны послужить становлению понятия мультикультуральности в кинематографе. Не только любовь, но одиночество, честь, долг. В фильме «Последний самурай» (2003) Эдварда Цвика, например, главный герой настолько проникается японской культурой, что начинает мыслить ее категориями, жить в ее традициях.

Часто случается, что режиссеры перенимают друг у друга сюжеты кинокартин, переносят их на другую культурную почву, где сюжетные линии, в свою очередь, обрастают новыми особенностями. Такова идея ремейка, который также может быть соотнесен с феноменом мультикультуральности. Можно привести огромное количество примеров. Кэмерон Кроу в своем «Ванильном небе» (2001) переиграл в категориях американских ценностей, показанных им с приставкой «анти» и мастерски опровергнутых, испанский сюжет «Открой глаза» (1997) Алехандро Аменабара. В фильме «Дом у озера» (2006) Алехандро Агрести превратил в трогательную, проникнутую самыми искренними чувствами мелодраму в корейский сюжет, зиждущийся на особом понятии времени, которое может виться и складываться, словно веревка, а потом соотносить друг с другом разные петли, разделенные каким-то временным отрезком. В ремейках реализуется возможность представить, «разыграть на киноэкране» чужое (что бы это ни было – чувства, культура, сценарий, сюжет) как свое собственное.

Другое кино, напротив, доводит идею национального (и, зачастую, мифического) восприятия до истинных высот изобразительности. Таковы «Куклы» (2002) Такеши Китано, где влюбленные странствуют по земле, связанные символической красной веревкой, не в состоянии оторваться друг от друга, «Мечта» (2008) Ким Ки-Дука, где юноша и девушка грезят друг о друге, встречаясь в сновидениях.

Фильмы о любви можно смотреть и воспринимать независимо от того, является ли зритель китайцем, японцем, корейцем, немцем или итальянцем. «Мой личный штат Айдахо» (1991) Гаса Ван-Стента – сага о поиске настоящих отношений (любви, дружбы, уважения), в котором герои претерпевают различные стадии перехода между гомо- и гетеро сексуальностью. «За облаками» (1995) Вима Вендерса и Микеланджело Антониони живописует маленькие трагедии любовных отношений, пережитые режиссером через череду собственных размышлений. «Любовное настроение» (2000) Вонг Кар-Вая раскладывает перед зрителем широкое полотно, сотканное из обычаев, традиций и установок, которые герои так и не могут преодолеть и мн. др.

Вонг Кар-Вай своим первым европейским фильмом «Мои черничные ночи» (2007), открывшим программу юбилейного (60-го) кинофестиваля в Каннах, вовсе не «открывал окно» китайской культуры «в Европу» культуры американской с ее характерными типами. Уникальность кинематографического опыта Кар-Вая состояла в том, что режиссер впервые позволил европейцам взглянуть на себя глазами китайцев. Только в роли «смотрящих китайцев» выступили те же европейцы, просто они смотрели непредвзято. Такой посыл мультикультуральности позволил Кар-Ваю изменить два прежних мира, превратить их в нечто третье, сделать оба мира обновленными. Режиссер показал европейцам всю тщетность попыток достичь «истины в последней инстанции». Коренное устремление американцев (на которое, в частности, работают психоанализ и психотерапия) – дознаться до сути происходящего (вечные вопросы: «что именно случилось?», «почему?») – впервые ставится под сомнения изнутри самой американской культуры.

Американец может условно выйти за рамки свойственных его культуре предрассудков. Тогда ему откроется невероятно простая истина, являющаяся очевидной для китайца. Некоторым вещам нет объяснения. Они просто существуют. Вернее, целому ряду происходящих вещей нет смысла давать объяснения. На вопрос о том, что случается, может быть только один здравый ответ: «Случается жизнь».

Н. В. Мехонцева*

Театр как средство социальной адаптации человека в современном обществе

В начале третьего тысячелетия стала очевидной необходимость новой этической культуры мира, мультикультурной по своей природе, включающей региональные и глобальные возможности народов и государств, способной противодействовать культуре насилия. В таких условиях постоянного видоизменения общества человечеству не хватает опоры на привычные традиции и стереотипы, личность нуждается в дополнительной поддержке, если не навигации. В данном случае под навигацией мы понимаем способы социальной адаптации, подразумевающие процесс активного приспособления человека к изменяющейся среде с помощью различных социальных средств в современном обществе. Речь идет о дополнительных мерах и усилиях, обеспечивающих:

• информирование (донесение наиболее полной информации наибольшему количеству реципиентов. Доминирующую роль должна сыграть универсальная, всесторонняя информация, которая создает новое качество социальной, духовной, политической и экономической жизни);

• консультирование (оказание помощи человеку в решении задач и проблем, стоящих перед ним);

• инструктирование (мягкий способ организационного воздействия, заключающийся в разъяснении);

• разбор случаев (case studies)[1] – в последние десятилетия все больший вес приобретают качественные исследования культуры (case study, этнографические описания, биографические интервью), в которых преобладает акцент на субъективных (интерпретативных) и ценностных аспектах культурной жизни.

В условиях острых межкультурных и социальных напряжений решающим оказывается «человеческий фактор», с учетом духовного опыта и мотивации, развитости «человеческого капитала»,

---

* ***Надежда Валерьевна Мехонцева*** – аспирант Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

[1] См.: *Тульчинский Г. Л.* Рациональность гармонии и ответственности. [Режим доступа: http://www.peacefromharmony.org/?cat=ru_p].

© Н. В. Мехонцева, 2009

эффективности социальных инвестиций. В современном обществе речь уже не может идти просто об условиях физического выживания или даже обеспечения социальной справедливости. На первый план выходят представления о качестве жизни – полноценной жизни и личностном благополучии, складывающихся не только из финансовой составляющей и здоровья, но благополучия психологического, возможностей самоопределения этнического, конфессионального, возрастного. Все это определяется жизненной компетентностью. В жизненную компетентность входит культура воспитания, основанная на жизненных традициях (семейных, организационных, исторических, общественных). Жизненная компетентность задается культурой. Культура – не что иное, как механизм порождения, накопления и трансляции социального опыта. В этом плане каждая культура – национальная, этническая, профессиональная, возрастная, дворовая, семейная, – дает ее носителям конкретную жизненную компетентность. Забрось жителя мегаполиса в амазонские джунгли или чукотскую тундру – долго он не протянет. А индейский или чукотский подросток будет знать, что и как делать. Но привези его в большой город, и он испытает мощный стресс.

В наше время уже сложились элементы и общечеловеческой культуры: знание английского языка, способность пользоваться современными компьютерно-информационными технологиями, гостиничным сервисом, водительские права, плюс профессионализм в конкретной сфере деятельности – и человек не будет испытывать особых проблем в любой стране. Эта социальная «обученность» обеспечивается как семейным воспитанием, общением со сверстниками, коллегами, так и системой начального, среднего и высшего образования, системой права, государственными институтами социального управления и контроля, религией, искусством, СМИ, деятельностью общественных организаций. Все это позволяет личности адаптироваться к внешней среде, понимать и решать проблемы, с которыми она сталкивается на индивидуальном, семейном, групповом и других уровнях.

Современная культура возможна как путь возвышения человека, как культура духовного опыта. Более того, главной и существенной характеристикой культуры современного общества выступает мультикультурализм, основанный на толерантности различных культур и субкультур по отношению друг к другу и обеспечении гарантий их взаимопризнания и сосуществования. Сегодня существует необходимость в развитии мультикультуральной литературы, театра, кино, телевидения, радио, спутниковых программ, интернет-сайтов и видео, как на региональных, так и на глобальных уровнях, которые бы внедряли и продвигали мощную и влиятельную культуру мира в глобальный контекст. Они создали бы мосты понимания между людьми и нациями и снизили бы страх перед «инородцами». Мультикультуральная культура мира, построенная на литературе, искусстве и высоких коммуникационных технологиях, необходима на всех уровнях образования, включая образование родителей и преподавателей, чтобы внушить новые этические мирные ценности и создавать глобальную «деревню» без войн.

В условиях театра мультикультурность проявляется особенно. Театр многокультурен изначально и несет в себе отражение культур народностей, их разность и в то же время единение. И это отражается не только в постановках того или иного народа, но и в том, что в театре работают люди с различным цветом кожи, различными вероисповеданиями, а режиссер из Америки или Грузии может создавать спектакли с труппой из Китая или России. Театр несет многонациональную культуру, традиции того или иного народа, мировые традиции в массы, и люди принимают духовный опыт, становятся терпимее и сопричастнее к разным культурам и их представителям. Театр обучает сопереживать, учит добру, помогает социально адаптироваться, начиная с малых лет, – это и есть та навигация, опирающаяся на стереотипы и традиции, речь о которой шла ранее. Театр как никакой другой из видов искусства вбирает в себя способность литературы словом воссоздать жизнь в ее внешних и внутренних проявлениях, но слово это не повествовательное, а живо-звучащее, непосредственно действенное. При этом, в отличие от литературы, театр воссоздает действительность не в сознании читателя, а как объективно существующие, расположенные в пространстве картины жизни (спектакля).

Специфика театра в том, что он свойства литературы, живописи и музыки несет через образ живого действующего человека. Этот непосредственный человеческий материал для других видов искусства является лишь исходным моментом творчества. Для театра же «натура» служит не только материалом, но и сохраняется в своей непосредственной живости. Искусство театра владеет поразительной способностью сливаться с жизнью. Сценическое представление хоть и происходит по ту сторону рампы, в моменты высшего напряжения стирает грань между искусством и жизнью и воспринимается зрителями как сама реальность. Притягательная сила театра и заключается в том, что «жизнь на сцене» свободно утверждает себя в воображении зрителя. Свою внутреннюю жизнь герой спектакля часто переживает как сгусток страстей и высокую концентрацию мыслей. И все это воспринимается зрителями как должное. Скрещивание двух типов активного воображения – актерского и зрительского – и порождает то, что называется «магией театра». Преимущество театрального искусства заключается в том, что оно с наглядностью и конкретностью воплощает вообра-

жаемое в живое действие, развертывающееся на сцене. «Всякий спектакль содержит в себе некие физические и объективные элементы, доступные любому зрителю». Основной закон театра – внутреннее соучастие зрителей в происходящих на сцене событиях – предполагает возбуждение воображения, самостоятельного, внутреннего творчества у каждого из зрителей.

Театр, благодаря легкости восприятия, способен донести культурные традиции в массы. Актеры, владеющие техникой вокала и танца, воспитывают в зрителях, начиная с первых лет жизни, чувство прекрасного, учат ценить его буквально «с младых ногтей». Конечно, говорить о том, что если люди будут ходить в театр, то мир изменится, не станет насилий на почве расизма и национализма, рано. Но если люди будут ходить в театр, то, несомненно, переживая на эмоциональном уровне проблемы другой культуры, человек станет терпимее.

Л. Г. Ядрышникова*

Феномен фольклора, или По ту сторону современности

Общим местом культурологических исследований стало понимание субъекта как атомизированного индивида, нередко подчеркивается его расколотость, растворение в анонимном «Das Man». Этот момент справедливо связывается с распадом традиционных общностей – семьи, территориального, цехового сообщества, трудового коллектива периода индустриального подъема, наконец. Безусловно, перманентная модернизация всех сфер общественной жизни и сопровождающие ее кризисные явления не прибавляют к целостности субъекта. И хотя социокультурное пространство в перспективе может стать еще более изощренным и прихотливым, его главный ресурс невозможно дробить до бесконечности. Пребывая между тем, что уже ушло, и тем, что грядет, человек продолжает жить, работать, создавать семью, растить детей, путешествовать, ходить в театр. В ряду привычных дел находится место и таким, казалось бы, архаичным занятиям, как вышивание крестиком, плетение фенек, вязание ковриков, сочинительство и другая неспециализированная культуротворческая деятельность. Исследователь может назвать множество разнообразных по форме и набору выразительных средств феноменов современной повседневной культуры, квалифицируемых как фольклор. В отличие от классической формы фольклора, такие занятия не несут сакральных смыслов, в них отсутствует универсальный символизм. Тем не менее, когда речь идет о специфичности подобных практик, первое, что проявляется, – их «фольклорность», ассоциируемость с фольклором, похожесть.

Затрагивая тему фольклора, нельзя не отметить проблематичность его пребывания в культуре. Эмпирические данные свидетельствуют о том, что пространство фольклора фрагментировано, современный фольклор не существует в виде развернутых нарративов, подобно традиционному. С одной стороны, он минимизирован и сжат (прикол, слоган, намек, аллюзия), а с другой –

* ***Людмила Григорьевна Ядрышникова*** – ст. преподаватель кафедры общегуманитарных и социально-экономических дисциплин Свердловского филиала Московской международной высшей школы бизнеса «МИРБИС» (г. Новоуральск).

© Л. Г. Ядрышникова, 2009

размыт. Исследователи – Т. Чередниченко, К. Богданов, И. Утехин, Н. Рис, А. Чернышов, Е. Козлов, О. Вайнштейн и другие – отмечают, что сегодня фольклор так или иначе присутствует там, где его пребывание ранее не предполагалось: в художественном процессе, политике, религии, научном дискурсе, риторике деятелей массмедиа, публичных представителей сфер экономики и бизнеса, в приватных пространствах, массовой культуре, виртуальном пространстве, и т. д. Фольклор в повседневности предстает не только в образах, соотносимых с традиционными (защитник, праведник, шут), но и в отдельных фрагментах коммуникации: жестах, речевом поведении, лексике, символике вещей. Выявляется невозможность определения подобных феноменов в качестве «чистого» фольклора, эпистемология которого была задана культурно-исторической дистанцией.

Известно, что производство фольклора связано с практической жизнедеятельностью. В эпоху язычества и Средневековья весь массив фольклора был связан с природными циклами и хозяйственными заботами людей. Порядок дел, артикулированный в терминах мифопоэтической традиции, был незыблем. Самый известный пример – празднование Масленицы, каждый из дней которой не только имеет имя собственное – Встреча, Заигрыш, Лакомка, Широкий Четверток и т. д., но и включает необходимый для этого дня набор хозяйственно-бытовых, религиозных, культурно-досуговых мероприятий. Напротив, культурные практики современной повседневности, в контекст которых попадают компоненты фольклора, по своему статусу таковыми не являются, хотя и обладают фольклорной феноменологией: разбивка садового участка и строительство дачного домика, создание интерьера, рыбалка и охота, дружеская беседа, тусовка, ведение блога, путешествие, создание семейного видеоархива, чайная или кофейная пауза во время рабочего дня и т. д., как правило, оформляются текстами, характеризующимися фольклорными способами бытования и придающими им некую «красивость» и узнаваемость (приметы, орнаменты, архитектурная конструкция, детали убранства помещения, байка, сентенция, слэнг и т. д.). Но в целом практики выстраиваются по иным принципам, нежели те, что предшествовали поколению, выросшему в условиях современных межкультурных коммуникаций.

Что же заставляет человека вновь и вновь обращаться к тому, что, как кажется, осталось в прошлом? Причины экономического и даже политического свойства сегодня уже не могут выступать в качестве аргументов в пользу такого рода творчества. Очевидно, стоит рассмотреть культурную практику в ракурсе порождающей ее социокультурной сферы, где смысл и ценность фольклорного феномена, согласно культурантропологии П. Бурдье, неотделимы

от универсума сосуществующих с ним текстов. Сюда попадают не только практические действия субъекта/субъектов, вещи, явления, артефакты, но и сам субъект, истинность намерений которого сегодня оказывается под подозрением. Причина, как представляется, в невозможности редуцировать культурную гетерогенность практики к каким-то классовым, этническим или любым другим основаниям. В ситуации ускользающей социальности фольклор, как коллективно разделяемый социокультурный опыт, может оказаться в роли последнего, далее неразложимого звена для производства продуктивного диалога. Вопрос о том, какие качества фольклора являются таким стабилизирующим фактором, – вопрос о традиции, которая не может быть представлена вне разговора о коллективности, правила и нормы которой формируются в повседневной жизни субъектов.

Парадокс современной повседневности – ее колоссальная инертность и ошеломляющая нестабильность. В поисках собственного и подлинного существования человек зачастую обнаруживает, что «все новое – это хорошо забытое старое». Кроме того, обращение к готовым практическим схемам – традициям – один из способов обрести устойчивость в изменчивом контексте повседневности. Фольклор, сформированный во встречно-антагонистических потоках культурно-исторического процесса, таким образом, оказывается на пересечении координат традиционное/новационное, коллективное/личностное, деревенское/городское. Пограничность феномена позволяет ему быть посредником, медиатором между культурными фактами разного порядка, соединяя несоединимое. Отсылая к некой общности, фольклор образует особую смысловую реальность, которую можно проинтерпретировать в категориях феноменологического метода Э. Гуссерля и его последователей (феноменологической социологии А. Щюца, социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана). Это вариативный набор родовых признаков фольклора, образующих формулы повседневного бытия, каковыми могут быть:

• *идентификация себя с социокультурной ролью* или *символическая репрезентация* (глава семьи, юбиляр, член молодежной группировки, пассажир, абитуриент и т. п.);

• *формульность* (действие по схеме и в соответствии со схематизированным представлением по поводу той или иной ситуации: моделью подобных отношений между человеком и миром может послужить, например, пословица);

• *типичность* (действие привычным образом, видение мира в его типизированных образцах: «мы», «они», «наши», «не-наши», «все равно обманут» и т. п.);

• *протокольность* (означивание границы между специальным знаковым миром и миром повседневным: ведение дневника или альбома, рассматривание семейного видеоархива и т. п.);

• *идеальность* (апелляция к неким коллективным идеалам, ценностям и нормам, обладающими сверхценностью в сознании повседневного деятеля: «все как у всех», «как у добрых людей»);

• *символическое измерение обыденной жизни* (наделение повседневных реалий характеристиками трансцендентного: «красный уголок», «оберег-кулон», уборка квартиры «к празднику», «новогодний стол», обладание статусными вещами и т. д.);

• *гетерономность* (обращенность к духовно-практическому осуществлению задач);

• *ритуальность,* или *аппрезентация* (то есть выпадение из повседневного и привычного существования в необычном качестве, закрепленное в некую формулу – искусственную представленность, репрезентирующую Я непрямым, опосредованным образом, Я в качестве особой реальности, ощущение наличия Другого, то, что находится на границе постижения);

• *игровой гедонизм* (разыгрывание роли, позерство, манифестация, азарт, отстранение от утилитаризма, пограничность мироощущения, «стояние на краю», «драйв»).

Формульное строение фольклорного текста, будучи вплетенным в ткань повседневной жизни, актуализирует знаково-символический комплекс, выработанный традиционной культурой. Обнаруженный между повседневностью и фольклором изоморфизм как будто «обрекает» последний на некое тотальное присутствие. Но, в то же время, неформатность фольклора, его способность быть представителем иного, неутилитарного, придает практике качества культурной цельности, выражающейся в художественно и эстетически опосредованных формах – самодеятельных стихах, песнях, картинах и других «рукотворных» артефактах. Так, фольклор, будучи связан с повседневностью онтологически, противостоит повседневности, становится хобби. В современном мире, среди множества вещей и явлений, реализующих связь индивидов в социокультурном пространстве, практики, наделяемые элементами фольклора, возможно, и есть тот шанс сохранить свое Я в любых формах деятельности – общественной, хозяйственной, коммуникативной, эстетической.

В. Н. Кардапольцева*, Н. С. Чхетиани**

Междисциплинарное взаимодействие как пространство конструирования личности

Понимание культурообразующих процессов в современном пространстве социума требует рассмотрения культуры с позиции мультикультурных стратегий. Возможность исследования разнообразных практик в истории культуры на разных этапах ее становления позволяет выстроить социокультурное конструирование по признаку расы, этноса, пола, осуществляемое в процессе социализации благодаря приобщению к многочисленным явлениям культуры. Любая форма культуры в той или иной степени способствует формированию определенного типа социального конструирования.

Художественная литература как пространство и средство конструирования личности чрезвычайно значима, поскольку это «особая сфера искусства», которой, наряду с образно-эстетической формой освоения мира, чувственным погружением в глубины «человековедения», нередко свойственна подчеркнутая социологизация, характерно изображение человека в контексте экономических, социальных, политических связей, благодаря чему литературный персонаж приобретает четкие социально-психологические, историко-культурные очертания. Отражая эпоху во всей сумме разнообразных ситуаций, художественная литература являет собой одну из возможностей как индивидуализации, так и социализации личности. В обрисовке социального характера человека исследователь-социолог доверяет «художникам-социологам», которые закрепляют самое характерологически яркое в тип, соотнося его с эстетическими идеями, давая идейно-эмоциональное осмысление. Даже художественный вымысел может пролить свет на то, о чем пишут как о реальных фактах, а что является лишь плодом фантазии автора. Однако литература дает только материал к типологии, но не саму типологию. У художника, в отличие от естествоиспытателя, «сердечный интерес» к человеческим характерам, его задача –

* ***Валентина Николаевна Кардапольцева*** – профессор, д-р культурологии, завкафедрой художественного проектирования УГГУ (г. Екатеринбург).

** ***Нонна Сергеевна Чхетиани*** – доцент Екатеринбургского государственного театрального ин-та (г. Екатеринбург).

© В. Н. Кардапольцева, Н. С. Чхетиани, 2009

исследовать человеческую жизнь, внося в мир героев произведения свой мир «душевных привязанностей». Литература не является областью самоценной и самодостаточной деятельности, а может (и должна) быть рассмотрена как часть социокультурного пространства.

Всякое художественное или критическое сочинение избирает какую-то стратегию по отношению к ситуации. Стратегия состоит в оценке ситуации, в ее структурировании и выборе (сознательном и бессознательном) последовательности дальнейших шагов. Особенно это касается тех жанров, которым свойственна подчеркнутая социологизация художественного человековедения (очерковая, публицистическая литература). Важно, что авторская стратегия развертывается не только в поле литературы, но шире – в социальном пространстве. Литература существенно расширяет горизонты науки. Размышляя о своеобразии взаимосвязи философии и литературы, один из известных литературоведов начала XX века Ю. Айхенвальд отмечал, что литература и философия имеют между собой много общего, даже переходят одна в другую, что последняя движется исключительно под знаком разума, она дышит мыслью и полагает своим идеалом осуществленную систему логической законченности, между тем как первая своею основной стихией имеет прихотливое море чувства и фантазии с его многообразными оттенками, со своей изменчивостью его тончайших переливов и осложнений. Если художник дает интереснейшие примеры социальных явлений жизни, которые отражены в его творческом воображении, то социолог приводит любопытнейшие данные, полученные в результате выявления на обширном материале научных, эмпирических исследований. Литератор, стремясь сохранить верность непосредственным впечатлениям жизни, не пытается это делать с беспристрастностью и объективностью. Дело же социолога – связать данные явления с широкими общественными процессами, а персонажей художественных произведений отнести к определенным личностным типам.

Являясь средством всеобщей связи между людьми, в силу своей «провидческой» способности, литература предугадывает «заранее приближающееся будущее», сосредотачивает свое внимание на актуальных явлениях, еще ждущих своего научного исследования. Ю. Айхенвальд некогда заметил, что писатель – это не словесный текст, а дух, видя в индивидуальности писателя особую сущностную силу, позволяющую участвовать в «строительстве мира». Естественно, исключительно социальными параметрами ценность литературы не ограничивается, она не только совокупность инструментов, конструирующих личность, позволяющая распределять имеющиеся в наличии социокультурные ценности, но и

участник также антропологической эволюции. Ограничение поля литературы рамками социального пространства, как это наблюдалось долгое время, особенно в России, представляется сегодня далеко не достаточным и не вполне корректным, хотя отечественная литература с момента ее появления всегда отличалась публицистичностью. Процесс формирования общественной и государственной политики в отношении культуры, искусства и в том числе литературы, требующий пристального научного изучения, привел к появлению в начале XX века новой научной дисциплины – социологии искусства. Это достаточно новое направление в отечественном науковедении, которое явно носит мультикультурные стратегии. До сих пор не обозначены четкие границы сфер, в русле которых ведутся научные поиски, что кажется вполне естественным, поскольку это междисциплинарная область познания, находящаяся на границе социологии, искусствознания и, в немалой степени, политики, экономики. Одна из отечественных исследовательниц Марина Магидович, работающая в области этого сравнительно нового научного направления, выделяет три составляющие в рамках социологии искусства: первое – социологическое искусствознание, или социологическая эстетика, второе – социология художественного потребления, третье – социология художественного труда. В западном науковедении социология искусства уже имеет свою историю, которая связана с именем одного из видных теоретиков – Пьера Бурдье, французского исследователя, чьи труды во многом способствовали прояснению и консолидации взглядов в этой области. Ему принадлежит введение в научный оборот понятия «поле искусства» (в отечественной науке более привычно как понятие «художественная жизнь общества»), куда он относит все, что связано с производством, потреблением и закономерностями искусства как феномена культуры. Важно то, что признается равноправие искусства с другими «социальными полями», оно не вычленяется как нечто противостоящее обществу, а включается в единую социальную систему. В такой формулировке становится очевидным, что предметом социологии искусства как научной дисциплины является изучение всех видов практик, а также закономерностей их взаимодействия. В одной из своих работ Арнольд Хаузер высказал справедливую мысль о том, что искусство социально обусловлено, но не все в искусстве можно дефинировать в социологических понятиях. Помимо чисто социологических аспектов, Хаузер вводит в исследование эстетические и психологические моменты. Исходным для Хаузера является понятие о человеческих ценностях, которые отражаются в любом произведении искусства. Границы искусства, литературы в частности, сливаются с рамками социума в целом. Поле искусства, в ареал которого входит и лите-

ратура, – это чрезвычайно значимое пространство социального конструирования женственности в том числе.

Литература – это одна из форм «человекоформирующих модусов», играющая наряду с визуальными средствами (кинематограф, живопись, реклама, массмедиа) и другими институциональными формами (государство, политика, идеология, религия, образование) важную роль в социокультурном конструировании личности, оказывая заметное воздействие на процесс освоения и развития конструкта женственности/мужественности. Социальный конструкт представляет собой бинарную оппозицию: с одной стороны, он формирует субъект, носителя культуры, с другой – формируется субъектом, носителем культуры. Субъектом, в равной степени как и объектом, может выступать прежде всего отдельная личность, принадлежащая определенному полу (с точки зрения биогенетической), а также многочисленные социальные образования (семейные, государственные, политические, идеологические, образовательные, религиозные, национальные, этнические, субкультурные и т. д.). Средства массовой информации тоже можно отнести к весьма значимым и весомым средствам социального конструирования. История литературы обнаруживает двойную связь с исторической динамикой понятия пола. С одной стороны, литература в своих концептах понятия человека документирует меняющиеся представления о мужском и женском, а авторы – мужчины и женщины – идентифицируют себя с определенными мужскими и женскими нормами письма и пытаются соответствовать обусловленным временем нормам восприятия полов предполагаемого читателя и читательницы. С другой стороны, литературные произведения содействуют изменению представлений о характере полов. Следует учитывать две эти тенденции: изменение литературы под влиянием новых концептов различия полов и изменение самих этих концептов под влиянием новых моделей женского и мужского. То есть литература, являясь одной из форм культуры и в то же время ее средством, с одной стороны, обобщает исторический опыт, формирует, типизирует разнообразие сюжетов реальности, с другой – представляя эти образы, в немалой степени навязывает носителю определенные модели поведения, те или иные ценностные ориентиры. Любое художественное произведение помимо эстетико-чувственной функции несет на себе социологическое воображение его создателя, что достаточно убедительно констатирует в своей книге «Социологическое воображение» американский социолог Ч. Миллс. По мнению ученого, писатели-романисты, чьи серьезные книги воплощают наиболее распространенные концепции человеческой реальности, обладают социологическим воображением и способствуют его распространению. С его помощью многие пытаются понять настоящее в контексте истории.

Следует отметить, что во многом именно литературные героини немало способствовали переменам в поведении реальных женщин. Вопросы, которые литература ставила в своих произведениях (проблема свободного выбора в любви для женщины, самостоятельное определение женского пути), обсуждались в гостиных и салонах. Тот резонанс, который в начале XIX века вызвали произведения Ж. Санд, свидетельствует о способности художника предвосхищать «те или иные повороты в общественном развитии». Основные теоретические предпосылки объективного анализа искусства были сформулированы еще в работах Г. В. Плеханова, который видел задачу в переводе с языка искусства на язык социологии, чтобы найти то, что может быть названо социологическим эквивалентом данного литературного явления. Художник-социолог, – считал Г. В. Плеханов, – в обрисовке социального характера рисует не индивидуальные характеры, а привычки, взгляды и, главное, общественный быт массы и в то же время закрепляет самое характерологически яркое в социальном типе, четко соотнося его с динамикой происходящих событий. Методы социологии с использованием наблюдений художественной литературы позволят более достоверно смоделировать действительность, динамику процессов, происходящих в обществе.

Социолога особенно интересуют «человеческие возможности искусства», роль художественной литературы в разработке системы типологии личности. Художник нередко оказывался источником любопытнейших наблюдений благодаря своей творческой интуиции, его произведения неоднократно способствовали величайшим социальным обобщениям. Задача социолога заключалась в том, чтобы получить представление об общем состоянии разработки интересующей его проблемы.

В обществе, не имеющем адекватной социальной науки, критики и писатели, драматурги и поэты становятся главными, если не единственными, выразителями не только личных, но и общественных тревог. Именно искусство часто отображает подобные чувства и фокусирует на них – в лучших своих образцах ярко и образно, однако без той интеллектуальной ясности, какая необходима для понимания их причин и способов смягчения. Эту мысль неоднократно развивает в своих работах социолог Ч. Миллс.

О. О. Зыбина*

Мультикультурализм в процессе нравственного воспитания студентов

В современном российском обществе наблюдаются такие явления, как глобализация и технологизация образования, развитие коммуникаций, наличие в обществе взаимоисключающих систем ценностей, отсутствие единой идеологии, широкое распространение нигилистических взглядов на происходящие в обществе процессы (данное явление подтверждается различными социологическими исследованиями).

В условиях построения правового демократического государства особую роль играет плюрализм ценностей. Каждый член общества может придерживаться в процессе своего поведения и своей деятельности любых ценностей. В процессе получения образования у студента закладываются основы тех качеств специалиста, с которыми он вступит в новую для него сферу профессиональной деятельности. Конкурентоспособность специалиста, его взаимоотношения с окружающими во многом зависят от тех ценностей, которых он придерживается, и от его отношения к другим ценностям, которые значимы сами по себе, в меру каких-либо иных обстоятельств.

Мультикультурализм направлен на развитие и сохранение в отдельно взятой стране и в мире в целом культурных различий. Культурные различия зависят от исторического периода времени, от половой принадлежности (культура мужчины отличается от культуры женщины), от социальной принадлежности, от этнической принадлежности, от уровня образования, от вида деятельности. На основе данных различий вырабатываются разные проявления (варианты) культуры. В данной статье культурное разнообразие не сводится к этническому разнообразию.

Так, например, в процессе этико-культурологических исследований А. С. Франц было выявлено несколько характерных для современной России типов нравственных культур: традиционная, гедонистическая, прагматическая, нигилистическая.

Сохранению культурных различий способствует разумно организованный процесс нравственного воспитания. Необходимо в процессе нравственного воспитания обосновать значимость различных типов культур для каждого, их равноправность и взаимозависимость. Кроме того, необходимо учитывать, что в чистом виде ни один из типов нравственной культуры не встречается в обществе.

Обозначим значимость каждого типа культура для занятия определенным видом деятельности:

Под *традиционной нравственной культурой* понимается «один из идеальных образов нравственной культуры, сформированный в общественном сознании в условиях необходимости выживания человечества на первоначальных этапах его формирования и развития»[1]. К ней можно отнести следующие нравственные нормы и принципы: требование «быть как все», милосердие, ответственность, сочувствие, сострадание, послушание и др. Данный тип культуры характерен для исполнительской деятельности. Традиционная нравственная культура является привлекательной для персонала в корпоративной культуре (выгодно работодателю), для армии, для учебно-вспомогательного персонала, для процесса производства, для сферы оказания услуг.

Под *гедонистической (аристократической) нравственной культурой* понимается «один из идеальных образов нравственной культуры, в основу которого положен принцип познания и преобразования мира посредством созидательных интеллектуально-творческих занятий»[2]. К данному типу культуры можно отнести такие ценности, как ценность собственной индивидуальности, способность восхищаться индивидуальностью собеседника, получение удовольствия от интеллектуальной деятельности, оберегающее отношение к жизни и достоинству любого человека, такт, оптимизм, вера в человеческие возможности. Данный тип культуры характерен для интеллектуально-творческой деятельности. Она является привлекательной для развития индивидуальности, для учителей в школе, для профессорско-преподавательского коллектива, для людей творческих профессий, для работодателя, занимающегося инновациями.

Под *прагматической нравственной культурой* понимается «один из идеальных образов нравственной культуры, сложившийся на основе системы нравственных ценностей, оптимальных для организационно-предпринимательской деятельности»[3]. Значимые принципы и нормы поведения: бережное отношение к чужому и

* ***Ольга Олеговна Зыбина*** – аспирант кафедры акмеологии общего и профессионального образования РГППУ (г. Екатеринбург).

© О. О. Зыбина, 2009

[1] *Франц А. С.* Нравственная культура: стратегия исследования идеального образа. Екатеринбург: РГППУ, 2005. С. 165.

[2] Там же. С. 161.

[3] Там же. С. 164.

своему времени, недопустимость чувств обиды, оберегающее отношение к чужому и своему здоровью, умение сохранить высокую трудоспособность, воспитание в себе навыков самообладания, умение мобилизовать себя в трудных ситуациях, умение быть предусмотрительным, способность достигать компромиссов. Она является привлекательной для людей, занимающихся бизнесом, для руководителей организаций различного уровня.

Под *нигилистической нравственной культурой* понимается «один из идеальных образов нравственной культуры, сложившийся на основе стремления культурной группы к уничтожению всех явлений, содержащих в себе какие-либо элементы зла»[4]. Формы проявления нигилизма – достижение целей любыми средствами, культ силы и подавления, неблагодарность, раздражительность по любому поводу, привычка возмущаться, нетерпимое отношение к чужому мнению, если оно не совпадает с твоим, бескомпромиссность. Задача нравственного воспитания состоит в том, чтобы показать пагубное влияние данного типа на развитие самой личности, для построения взаимоотношений между людьми, для профессиональной деятельности.

Нравственная культура носит оберегающий характер для общества и отдельного человека от саморазрушения. Мультикультурализм в процессе нравственного воспитания студентов способствует самопознанию и самореализации; взаимопониманию между обладателями различных культур; предупреждению возможных межнациональных конфликтов; установлению сотрудничества; повышению эффективности выбранного вида деятельности; повышению работоспособности, и др. Данный перечень не является исчерпывающим.

Отметим, что мультикультурализм является одним из аспектов толерантности, заключающимся в требовании параллельного существования культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития. Следовательно, наиболее благоприятными для человека станут взаимоотношения, основанные на толерантности, взаимоуважении. Эффективным средством формирования и развития толерантности является воспитание, и именно в процессе нравственного воспитания возможно достичь наилучших результатов.

В соответствии со ст. 1 Декларации толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Толерантность – это гармония в многообразии.

[4] *Франц А. С.* Указ. соч. С. 162.

Овладение нравственными нормами и ценностями в дальнейшем стимулирует человека на позитивные поступки и гуманное поведение; на понимание человеком себе подобных, на потребность разобраться в себе и самореализоваться в жизни.

Можно выделить ряд способов, направленных на решение задач по формированию и развитию толерантности в процессе нравственного воспитания студентов. Такими способами могут являться: лекция, семинарское занятие, семинар-практикум, воспитательная экскурсия, дискуссия, беседа по актуальным вопросам со специалистами различных сфер деятельности, тренинг, конференция, круглый стол; можно использовать и такие формы организации, как гражданская проповедь, этическая беседа.

Кроме того, действенна социальная реклама в рамках учебного заведения: сайт, газета, телевидение, а также издание разного рода буклетов, пропагандирующих толерантное поведение в обществе.

Формирование и развитие толерантности в процессе нравственного воспитания служит основой для построения доброжелательных отношений между людьми в образовательном учреждении и обществе в целом.

В заключение хочется отметить, что при формировании и развитии толерантности в процессе нравственного воспитания от профессорско-преподавательского состава требуется толерантное поведение по отношению к студентам, так как, придерживаясь таких норм, можно добиться большей результативности и в вопросах нравственного воспитания, и в любых других вопросах.

Н. Ю. Мочалова*

Инвариантная сущность архетипических образов в культуре

Реализуясь в мифологических, художественных и религиозных образах, архетип обеспечивает единство и многообразие культуры: его инвариантная сущность является миру в многочисленных схожих образах. Воплощаясь в вечных мифах и символах, архетип пронизывает толщу культуры, обеспечивая ее историческую преемственность и память.

Нет ни одного важного образа, существенной идеи, концептуального воззрения без их исторических праобразов; все они восходят, в конечном счете, к определенным архетипическим праформам.

Но, безусловно, наиболее значима для культуры реализация архетипов в религии и искусстве. Через эти культурные формы и осуществляется обработка неясных и расплывчатых образов с тем, чтобы явить их человеческой культуре в новой проясненной метафизической форме. Архетип превращается через художественный образ в символ, безупречный по форме и всеобщий по содержанию. Например, литературное творчество заключается в превращении обычных слов и знаков в символы: художественный текст оживляет энергию архетипических смыслов, существующих на бессознательной глубине души. Через художественный текст оживают архетипы, дремлющие в подсознании читателя.

Тайна воздействия искусства состоит в особой способности художника почувствовать, уловить архетипические образы и реализовать эти абстрактные формы в конкретной идее художественного произведения. Это удается только тем, кто переводит художественную реальность с уровня повседневности и эмпирической заданности на язык вечности и всеобщности.

Для того чтобы распутать хитросплетения юнговских утверждений об архетипах, следует обратиться к мифологическому символизму. Универсальность символа и всеобщность мифа, их неуничтожимость и возвращаемость в мир культуры всегда привлекали внимание исследователей. Удивляло сходство мотивов и

* ***Надежда Юрьевна Мочалова*** – канд. филос. наук, доцент, завкафедрой философских наук Нижнетагильской государственной социально-педагогической академии (г. Нижний Тагил).

© Н. Ю. Мочалова, 2009

сюжетов мифов и эпоса разных народов и времен. Миф об умирающем и воскресшем боге – не только хорошо известный христианский миф. Это универсальная форма мифа многих древних народов, символически воспроизводящих природные циклы и процессы. Вспомним мифы об Осирисе, Дионисе, Адонисе, Аттисе и пр.

Речь идет не о близости представлений древних народов в силу бедности и убогости их мифологического мировосприятия, а о всеобщем универсальном характере мифологем, основных идей – конструкций мифов, воплотившихся в различных мифических образах. Конструкция «космической жертвы» выражает общую идею разных народов о том, что созидание и творчество невозможны без уничтожения и жертвоприношения.

В мифах и фольклорных преданиях сложились устойчивые сюжетные ситуации, в которых закрепились художественные находки и открытия многих безымянных авторов. Эти сюжеты и типы обобщались, укрупнялись, приобретая не свойственный им первоначально крупный метафизический план. С течением времени представление о лицах и фактах могло заглохнуть, остались лишь общие схемы и очертания. Сюжеты – это сложные схемы, в образности которых обобщались известные факты человеческой жизни и психики в чередующихся формах повседневной обыденности. «Плетение» сюжета есть не просто акт индивидуального творчества автора, ибо он опосредован тысячелетним художественным опытом человечества. Автор, который первый раз поведал историю о добром разбойнике, злой мачехе, удачливой Золушке, был новатором и по содержанию, и по форме. Второй, третий, десятый автор, рассказавший подобную историю на своем материале, сделал, возможно, массу эстетических открытий, но все же он опирался, сознательно или бессознательно, на существовавшую уже до него сюжетную конструкцию.

Так сюжетные схемы, генетически бывшие моментами содержания, стали в ходе исторического развития искусства компонентами формы. Вспомним эпоху Средневековья и Возрождения. Самые разные художественные гениальности пользовались одними и теми же сюжетами, почерпнутыми из библейской, античной мифологии – тайная вечеря, благовещение, распятие, снятие с креста, вознесение Христа, а также другой содержательный ряд – рождение Венеры, сказания о Персее, подвиги Геракла и др.

В форме таких вот готовых сюжетов художники осмысляли современную им действительность, выражали свои представления о ценностях бытия. Приобретая такое умение, художник одновременно впитывал в себя как религиозную, философскую, нравственную, идеологическую, так и художественно-эстетическую, пластическую традиции. Знание этих «проходных» сюжетов, уме-

ние их разрабатывать в искусстве являлось непременным условием профессионализма.

Безусловно, содержание и форма картин ренессансных мастеров, русских художников XVIII века не сводятся к готовым сюжетам. Даже пользуясь ими как чем-то априорно данным и обязательным по меркам художественного времени, талантливейшие из них вкладывали в привычные схемы свой особый смысл, новое жизненное содержание, до неузнаваемости обновляя привычные художественные схемы. Языком античных и библейских мифов Леонардо да Винчи, Рафаэль Санти, Микеланджело, Тициан, М. И. Козловский, А. П. Лосенко, Ф. Г. Гордеев говорили о своем времени, выражали гуманистический идеал своей эпохи. Сам художественный строй произведений этих мастеров не может быть сведен к искусству сюжетосложения. Но и вне него нельзя раскрыть все своеобразие художественных культур в истории человечества.

Возможность плодотворного заимствования таких форм обусловливается тем, что существует известная повторяемость реальных ситуаций в жизни людей разных времен, поколений, стран: архетипическое общечеловеческое содержание художественных произведений понятно и доступно всем и каждому.

Тождественные по своему характеру образы и мотивы обнаруживаются в не соприкасающихся друг с другом мифологических системах, а следовательно, объяснить их возникновение простым заимствованием нельзя. К. Г. Юнг решительно критиковал распространенную в XIX веке в науке гипотезу о миграции или филиации мифологических символических сюжетов.

Культурология XX века обнаружила внутреннюю связь мифа и символа с бессознательной жизнью души. Одной из таких смелых научных гипотез принадлежит К. Г. Юнгу. Согласно этой концепции, существуют мифообразующие структурные элементы бессознательной психеи – архетипы. Идея, да и сам термин были им заимствованы у античных и позднеантичных авторов. Некий «всецелый архетип» – изначальный образ, создающий множество оттисков. Архетипы уже тогда рассматривались как всеобщие неизменные причины вещей, которые формируют по образцу новые феномены. Правда, с той лишь разницей, что у Платона и Дионисия Ареопага иерархия образцов обнаруживается в потустороннем трансцендентальном мире, а у Фрейда и Юнга низвергнута в бездну бессознательного.

По мнению Юнга, бессознательное имеет несколько слоев: поверхностный слой – индивидуальное бессознательное, глубинный слой – коллективное бессознательное. Оно идентично у всех и каждого, и потому – безлично. Коллективное бессознательное не определяется исторической эпохой, социальной, этнической, религиозной принадлежностью и передается по наследству.

Именно в глубинах коллективного бессознательного находится хранилище латентных следов памяти человечества, типичных присущих человеку реакций. Архетипы – вневременные схемы, в соответствии с которыми образуются мысли и чувства всех людей, они составляют основу общечеловеческой символики, включают все богатство мифологических тем. В мифах, сказках, тайных учениях выражается коллективное бессознательное, которое в силу своей безличной природы и архаичного характера близко строю души не отдельной личности, а всего человечества.

Не следует считать архетип завершенным готовым образом, он представляет, скорее, структурную схему образа, его психологическую предпосылку. Архетип – это лишь форма, сюжетная схема, которая обрастает содержательной тканью лишь при мыслительной обработке в контексте конкретной культуры. Только культура привносит в образ – художественный, религиозный, мифологический – историческое, национальное, современное, модное. Сам архетип, фиксируемый мифологемой, остается неизменным, но может быть по-разному аранжирован и транспонирован.

Через наиболее важные архетипы могут быть выделены и проанализированы наиболее важные проблемы развития человека и общества, а следовательно, и ключевые образы-символы любой культуры.

К. М. Ольховиков, С. В. Ольховикова***

Плюрализм культурных мифов

Тема мифа сегодня получила признание практически во всех социальных и гуманитарных исследованиях. Вместе с тем ощущается явный дефицит исходных смыслов, создающих возможности понимания и объяснения всего многообразия мифов. Вероятно, и с этим обстоятельством связана привлекательность темы мифа для новых ее исследователей. И все-таки возможен и иной, методологический интерес к проблематике мифов, позволяющий по-иному взглянуть и на самую сущность культурного многообразия в ее динамике и плюрализме. Плюрализм мифов – характерное состояние современной культуры. Различные по историческому статусу мифосюжеты и их актуальные вариации задают разнообразие установок, определяющих динамику современной культуры.

Культура и миф «взаимоненаблюдаемы». Культура в любом случае представляет собой типично человеческий способ выживания. Это почва произрастания разного рода технологий, или способов, человеческой деятельности, зачастую ставящих под вопрос само человеческое существование. Миф не может быть ничем иным, как типичным способом становления и трансформации культуры. Он задает общие очертания и направленности культурных смыслов, которые всегда выходят за рамки аутентичной мифологии, этого «непридуманного слова», зачастую противореча и ему, и самому стремлению человека к выживанию.

Пространство культурных мифов всегда перегружено внутренними коллизиями и страдает от дефицита артикулированной фундаментальности. При этом многое или почти все в современных мифах вращается вокруг претензий на фундаментальность, аутентичность культурного видения мира и человека. Миф зачастую оказывается молчаливым деятелем и «двойным агентом» культурного воспроизводства и динамики. С одной стороны, мифов не становится меньше и права современных мифов вполне признаны в качестве уместных претензий символической власти человека.

* ***Константин Михайлович Ольховиков*** – д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры социологии и социальных технологий управления УГТУ-УПИ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

** ***Светлана Валерьевна Ольховикова*** – канд. филос. наук, доцент кафедры социологии и социальных технологий управления УГТУ-УПИ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

© К. М. Ольховиков, С. В. Ольховикова, 2009

С другой стороны, любые мифы, включая и современные и архаичные, никогда не представлены в качестве самих себя, не репрезентированы в своем подлинном существе. Дело тут не только в проблематической сущности мифов как таковых, в значительной степени эта фальсификация видимости мифа – продукт плюралистической конкуренции мифов как агентов и генетических предков современных культурных смыслов.

Тема плюрализма также обманчиво самодостаточна. Плюрализм, как таковой, не составляет сверхзадачи человеческого понимания. Это вполне опустошенное понятие, практически ничего не значащее вне контекста употребления, «без сопровождения» какими-либо прагматическими терминами и сферами значений. Однако эта опустошенность лишена общезначимой фундаментальности таких предельно пустых категорий, как «субъект», «объект», «система», «структура», «функция» и т. д. Плюрализм современной жизни людей стал симптомом политики, права, морали, религии, экономики, искусства, всех сфер социальной регуляции и деятельности, всех публичных и частных стилевых характеристик поведения индивидов и групп. Современный плюрализм представляет собой актуальную культурную мифологию, равно как и актуальное культурное мифотворчество. Иначе говоря, фундаментальные образцы плюрализма, его парадигмальные прототипы коренятся в области культуры и мифа. «Культурный миф» – явление непременно плюралистическое, более того, без культурных мифов нельзя не только выразить сущность современного плюрализма, но и приблизиться к пониманию этого феномена. Итак, современный плюрализм взывает к разоблачению подлинной миссии современных мифов, содержания их современного культурного бытования.

Постмодернистские декларации, вращающиеся в горизонтах «желания другого», «преодоления оппозиций», «освобождения от традиционных структурных конфигураций», «бессубъектности» и, наконец, «деконструкции» («бриколажа»), не столько раскрывают смысловые контексты плюрализма, сколько стремятся выразить понимание его ретроспективных проекций, освобождающих настоящее и будущее человеческой повседневности от власти истории. Аналитические проекты, педалирующие «общность здравого смысла», «сущностную оспариваемость», «прецедентные преимущества истории перед логикой», разнообразные модели «речевых и коммуникативных актов», а также «реконструкции» («возможные интеллектуальные миры»), в целом устремлены к сохранению *status quo* индивидуалистического миропонимания, вынесенного на гребень современности в качестве элементарного общего значения, знаменателя антропоцентризма, гуманизма, просвещения. Постмодерн зациклен на субкультурных претензиях человеческой сво-

боды. Аналитическая тенденция ограничивается в целом техникой исполнения гарантий плюралистичности. Этот вязкий спор образцово воспроизводит непреодолимое дружеское противостояние, восходящее к взаимным упрекам и подозрениям рационализма и эмпиризма. А всякого рода позитивистские и прагматические уловки оказываются лишь временными психологическими пристройками к этим мировоззренчески значимым методологическим программам, каждая из которых живет в собственных ритмах, постоянно сверяясь с передовыми находками вечных оппонентов. Таким образом, актуальный разговор о плюрализме не должен решать принципиальных методологических разногласий, но призван показать их общие мировоззренческие корни, восходящие к доличностным, донаучным, но все-таки жизненно значимым областям значений. А это уже другая тема, тема современного мифа, по преимуществу.

Общая «раскрученность» мифа сегодня скрывает в себе еще одну рискованную перспективу. Это иллюзорное братство социальных наук и гуманитарных видов познания и деятельности, «скрепленное» темой мифа. Миф вообще на подобное не способен, а если и скрепляет, то в собственных синкретических недрах, поглощая всяческие предметно осмысленные ранее различия и достижения. Растворенность в мифе не может восприниматься даже в качестве намека на выполнение антропологических программ в духе М. Шелера. Следует говорить о мифе, не растворяясь в нем, но и говорить о мифе, оставаясь при собственных предметных (цивилизационных и инструментальных, по сути) приверженностях, невозможно. Миф требует частичного уподобления себе, при полной отстраненности в качестве незаинтересованного наблюдателя. В каком-то отношении это напоминает постановку вопроса о научном изучении религии людьми разных религиозных убеждений, о которой писал М. Вебер. Но миф куда более «рыхл», куда более обманчиво примитивен по сравнению с религией. Миф, в общем-то, нельзя обмануть. Уподобление мифу предполагается в качестве условия, позволяющего хотя бы обнаруживать этот феномен, заранее не модифицируя и не искажая его. Научные понятия отличны от повседневных «предпонятий», но выступают в функции, так сказать, «постпонятий» по отношению к языку мифа, к его символам и смыслообразам. Однако когда речь идет о современной мифологии, научное понятие оказывается заведомо худшей формой предпонятия, поскольку борется с тенью архаичного мифа, не воспринимая смысловых очертаний современного мифа как такового. Проблематизируя миф в качестве современного, общенаучный лексикон попадает в собственную ловушку, фактически «деактуализирует» современные аспекты мифа. Действительно, современный

миф лишен подлинности архаичного, вообще может трактоваться в качестве его аномального осколка, а значит, возникает соблазн причинно-следственных и исторических объяснений трансформаций мифа как такового. Логика мифа игнорируется, она осталась в глубинных архаических слоях культуры, а современный миф стал нарицательным явлением в ряду других массовых стереотипов и повседневных предпонятий. Месть мифа науке в данном случае весьма остроумна, но вполне заурядна с точки зрения «мифологики». Все эпитеты научного рационального языка, адресованные современному мифу, оказываются не более чем самохарактеристиками и невольно проговоренными автостереотипами научного лексикона.

Не стоит стремиться к изобретению особого языка, позволяющего говорить о мифе. Просто нужно отвлечься, абстрагироваться от мифа как предметного образования, как относительно статичного, инвариантного «сгустка» смыслов, образов, значений. Мы предлагаем взглянуть на миф с точки зрения его переменчивой ситуации, говорить не о мифе, как таковом, и его методологических ловушках, а о ситуации мифа и о ее возможных методологических экспликациях. Применительно к современному мифу это плюрализм, ставший универсальным культурным проявлением и процессом. Для того чтобы понятно выразить значение плюрализма культурных мифов, необходимо понять его смысл как процесса.

Речь не идет в данном случае о мифе как процессе, – носителем процесса выступает плюрализм, значение которого вне мифа пусто, а вне соизмеримости с культурой – бессмысленно. Этот процесс нельзя однозначно, или хотя бы по преимуществу, назвать «ростом»: в нем нет и тени намека на поступательность, ни в плане накопления ресурсов, структуры, ни в плане функциональной дифференциации. Ограничиваться невнятной «трансформацией» и, тем более, «лабильностью» также, очевидно, не стоит. Преобразования мифов сегодня, как и всегда, не поддаются инструментальной целерациональной логике, а общая «неуловимость» мифа для рационального наблюдателя еще не позволяет онтологизировать подобные ситуативные впечатления, превращая их в объектные характеристики.

Современный плюрализм культурных мифов произрастает на стыках социально-групповых различий, питается их стилевыми вариациями. Инвариантность архаичного («традиционного») мифа была взаимосвязана с механизмами социально-групповых отношений, перемещений и преобразований. Рост социальной и культурной дифференциации сегодня парадоксален, и эта парадоксальность лишь отчасти объясняется господством тенденций массовизации жизни человечества (даже в качестве глобализации), будучи во многом

спровоцированной «закулисной» властью мифологических вариаций, замаскированной публично обанкротившимися формами современной мифологии. Тоталитарный шок XX века, казалось бы, не оставил шансов реабилитации современного мифотворчества, но оправдание и понимание – разные вещи, тем более – доведенные до стадии объяснений. Манипулятивные ресурсы мифа не ограничены сферой публичной идеологии. Мощный пласт жизнеспособности человеческого стремления к обретению смысла направляется изначальной склонностью к опосредованию мира культурными образцами, где медиумом всегда выступает доверчивость «непридуманного слова», мифа.

Тотальность человеческого существования противостоит неприрученным смутным представлениям жизни, бессознательным смыслообразам живого, отличающим человека от не-человека, но не порывающим его генетической причастности к дочеловеческим элементам культуры. Жизненный мир человека постоянно манипулирует человеком, проникая незамеченным в повседневные конструкты. Плюрализм культурных мифов уникален не с точки зрения мифа, а с точки зрения мифологической ситуации, а значит, современности как не вполне человеческого, но культурного в человеке.

С. А. Кувычка*

Мозаичный символизм – основная черта современной религиозности в Украине и в России

Современная ситуация в духовной сфере жизнедеятельности общества России и Украины представляет собой калейдоскоп, состоящий из сложного переплетения различных идеологий и религиозных учений. Такое положение способствует развитию специфической формы религиозного сознания, которое можно представить в виде мозаики – некоего целого, состоящего из разрозненных частей – элементов различных религиозных (и не только религиозных) символических систем. Основной причиной сложившейся ситуации является специфика развития религиозности населения в России и Украине в постсоветский период.

Итак, после распада Советского Союза в России и на Украине наблюдается религиозный ренессанс, обусловленный рядом факторов. **Во-первых**, это крах коммунистической идеологии и распад Советского Союза. Новым государствам требовалась легитимация и перекодировка старой символической системы на новую. Один из лучших способов легитимации – найти в истории подходящий период, опираясь на который может быть построена устойчивая символическая система новой идеологии. Так как в Украине новая идеология строилась на основе национализма, то ключевыми точками истории были взяты периоды независимой государственности на ее территории. Самым идеальным историческим моментом был период освободительной борьбы украинских казаков против поляков под предводительством Б. Хмельницкого (теперь этот период называется революцией) и последующий за ним недолгий период существования Украины как независимого государства. Следует заметить, что в этот период осуществлялась борьба за само существование православной церкви. Таким образом, христианство, а в частности православие, стало частью новой украинской идеологии. В России подобный результат был достигнут проще: здесь за основу был взят весь период истории до Октябрьской революции

* ***Сергей Алексеевич Кувычка*** – аспирант кафедры философии и социологии Луганского национального ун-та им. Тараса Шевченко (Украина, г. Луганск).

© С. А. Кувычка, 2009

1917 г. (чтобы максимально дистанцироваться от периода правления коммунистов). А, как известно, православие в Российской империи всегда занимало значительное место.

Во-вторых, период после распада Советского Союза и в России, и на Украине характеризуется кризисами, затронувшими все сферы жизнедеятельности. А во время кризиса вполне закономерно повышение религиозности, как результат работы психологического механизма защиты, способствующего адаптации.

В-третьих, в результате антикоммунистической кампании, сопровождавшейся обнародованием секретных архивов, была не только разрушена коммунистическая система символов, но и дискредитирована система моральных жизненно важных ценностей и норм. Это создало в массовом сознании идеологический вакуум и кризис идентификации. И, как справедливо отмечает Л. Рязанова, дискомфорт от утраты идентичности, стремление преодолеть хаос и смятение проявилось в желании как можно скорее обрести новую коллективную и персональную идентичность, в готовом виде получить новую картину мира. Проще всего присвоить уже сформированные религиозные идентичности. Религиозные комплексы давно сложились и доказали свою эффективность в ходе долгой истории своего существования. Эти идентичности сохранялись в религиях тысячелетиями [См.: 5. С. 117–118].

В-четвертых, процесс утверждения демократии предполагает свободу вероисповедания.

В-пятых, религия – это очень эффективная социальная технология: большинство религий призывают если не к отречению от мирской суеты, то к проявлению терпимости в отношении проблемных ситуаций светской жизни. Религия предлагает такие перспективы духовного роста и такие практики экстатического характера, которые могут способствовать возникновению равнодушия или презрения к мирской жизни. Что снимает социальное напряжение в периоды кризиса.

Итак, все перечисленные факторы способствовали развитию религиозности у населения Украины и России. Однако религиозность в некоторых случаях мутировала, приобретая специфические формы, вследствие чего сформировалось религиозное сознание мозаичного типа, что подтверждается данными социологических опросов, проведенных в России и на Украине с 90-х годов XX века до 2002–2005 гг.

Следует отметить, что в этой работе представлены данные исследований, носивших обобщенный характер, и в которых больше внимания уделяется православию, хотя ситуация может сильно меняться в зависимости от принадлежности к иным конфессиям, от специфики региона, размеров и административного значения конкретного населенного пункта.

Как уже отмечалось, православие заняло особое место в новой идеологии Украины и России, кроме того, оно является традиционной для этих стран формой христианства. И по данным социологических опросов, православие в России занимает доминирующее положение, а на Украине делит первенство с Греко-католической церковью [См.: 2. С. 114–115; 4. С. 540–541].

Очевидно, что в России в основе причисления себя к православию лежит культурная и национальная самоидентификация. Понятия «русский» и «православный» в общественном сознании сближены, что подтверждают данные, полученные на основании опросов 2005 г.: к православным отнесли себя 39 % неверующих и 22 % атеистов [См.: 2. С. 114–115].

На Украине прослеживается несколько иная картина. Очень заметна тенденция к внеконфессионной религиозности. По данным всеукраинского мониторинга, в сознании большей части православных верующих уже определилось различие между верой и церковью. Церковь не считается обязательным атрибутом религиозной жизни. Все больше людей, которые считают себя «просто верующими», вольными самостоятельно избирать, во что им верить, каких религиозных установок им придерживаться, сами определяют свои отношения с Богом и не усматривают нужды в посредничестве [См.: 4. С. 540–541].

Среди православных и Украины, и России наблюдается весьма пассивное отношение верующих к культовым действиям: редкое посещение церковных служб, причащения, редкое отправление молитв, поверхностное отношение к соблюдению постов и прочих предписаний. В России никогда не читали Библию 79 % всех опрошенных и 36 % верующих [См.: 3. С. 83–84].

Мозаичность религиозного сознания проявляется в представлениях о Боге – центральном объекте символизации. Л. Рязанова отмечает, что распространенными становятся представления о Боге как живой сущности, высшей небесной силе, невидимом сверхчеловеке. Бог представляется как Высший Разум, Абсолют, единство всех энергий, Мировой Закон, вся природа. Такое понимание Бога не связано с догматическими представлениями какой-нибудь из мировых религий, тем более христианства [См.: 5. С. 122–123].

Следует также отметить еще одну особенность современной религиозности. Это существование в системе ценностей, одновременно, в равнозначной степени, и духовных и мирских ценностей. То есть наличие духовных ценностей не отменяет стремления к мирским благам. Наоборот, часто духовные практики подчинены достижению материальных благ. Такая ситуация уже более характерна для магической формы мировоззрения. Как отмечал Э. Дюркгейм, основное отличие магии от религии – утилитарность

целей, то есть основным критерием культовой деятельности является получение желаемого [1. С. 44]. А для магического мировоззрения вполне естественен мозаичный символизм – система символов, позаимствованных из различных религий, духовных учений, идеологий, на которой основана мировоззренческая позиция конкретного индивида или группы. Это весьма гибкая система: для достижения цели могут использоваться не только предписания какой-то одной религии, а наиболее удобные и результативные, на взгляд индивида, практики.

Подобная трансформация религиозности стала результатом действия в постсоветском социуме следующих факторов. **Во-первых**, это постепенное превращение населения Украины и России в «общество потребления» как следствие усвоения и принятия западных образцов жизни, декларируемых западным кинематографом и рекламными технологиями западного образца. Основной жизненной ценностью становится получение разного рода наслаждений.

Во-вторых, отсутствие традиции развития религиозности и насаждение атеизма в советском обществе привело к тому, что в поисках «смысла жизни» были возрождены даже самые архаичные культы (магия, шаманизм, язычество). Также получили распространение эзотерика, колдовство, экстрасенсорика и учения, представляющие собой синтез нескольких религиозных систем и духовных учений, в которых нередко используются и научные разработки, особенно в области психологии и физики.

В-третьих, немаловажное значение имеет существование свободы выбора и при наличии многообразия религий, различных духовных учений и свободе доступа к любой информации о них благодаря глобализационным процессам.

В-четвертых, внецерковную религиозность можно объяснить существованием конфликтов между конфессиями. Некоторые религиозные течения отчаянно критикуют традиционные вероучения, используя «разоблачение» некоторых символов традиционных религий, «доказывая», что это «церковь Антихриста». Иные, большей частью мистические, течения утверждают, что традиционные религии уже не имеют силы, «мертвы» и ничего не могут дать человеку в современной жизни. Надо сказать, что и традиционная церковь не отличается толерантностью.

Таким образом, в результате трансформационных процессов, в украинском и российском социумах произошел религиозный ренессанс. Однако особенности развития украинского и российского государств существенно повлияли на становление духовной сферы жизнедеятельности. Специфическими особенностями современной религиозности стали мозаичность религиозной символики и преобладание элементов магического мировоззрения.

Литература

1. *Дюркгейм Е.* Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г. Філінгука та Зої Борисюк. – Киев: Юніверс, 2002.

2. *Каариайнен К., Фурман Д. Е.* Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. – 2007. – № 1. – С. 103–119.

3. *Каариайнен К., Фурман Д. Е.* Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. – 2007. – № 2. – С. 78–95.

4. *Паращевін М.* Соціокультурні орієнтації населення України в контексті загальносвітового процесу // Україна–2002. Моніторинг соціальних змін / За ред. д. е. н. В. Ворони, д-р соц. наук М. Шульги. – КИЕВ: Інститут соціології НАН України, 2002. – С. 535–542.

5. *Рязанова Л.* Религиозный ренессанс: попытка социологической диагностики // Социология: теории, методы, маркетинг. – 2001. – № 4. – С. 114–126.

А. А. Федоровских*

Псевдоэзотерика как мультикультурный феномен

Двумя основными направлениями, представляющими такой своеобразный мультикультурный феномен, как псевдоэзотерика, являются магия и оккультизм (в их современной форме), которые выжили и сохранились до наших дней. (Более того, дополнилась таким схожим явлением, как экстрасенсорика.) Среди исследователей есть два подхода к этим двум явлениям. Первый: эти два термина обозначают одно и то же. Второй: «*Магия*, изучение астральных сил и управление ими. Магия разделяется на Белую, или благодетельную, и Черную, или колдовство»[1]. Так определяют магию ее адепты, нисколько не сомневающиеся в реальности и действенности своих постулатов. Более корректно и точно можно определить так: магия – это древний феномен, основанный на вере в возможность воздействовать на человека, социум и природу, а также на иной мир (духовный). Оккультизм – это более позднее явление (существует примерно с XVI века), которое представляет собой смешение и «развитие» постулатов магии, науки, религии, философии, элементов мифа и искусства. Учитывая сходность этих феноменов, дадим краткое определение: оккультизм есть особое псевдорелигиозное, иррациональное и мультикультурное явление. В чем его суть? На определенных этапах истории развития человечества, как правило кризисных, оккультизм (как и магия) становится необычайно популярен, ибо предлагает непроверяемый, но очень заманчивый способ решения проблем, в том числе создание новой культурной реальности. Сейчас, в ситуации постмодерна или, вернее, постпостмодерна, эти два феномена являются основой формирования мультикультурных практик.

Современное состояние человека и социума можно охарактеризовать как проявление глубинного кризиса рациональности. Кризис рациональности есть одна из причин возникновения большого интереса к оккультизму. Но в большинстве своем это явление, на современном этапе, носит пародийный, фантомный, имитационный характер. Примером тому является публикация «эзотерических» текстов большим тиражом и открытая его продажа. Ведь сам термин «эзотеризм» обозначает тайное, скрытое учение, ремесло, знание, известное лишь посвященным. Широкая огласка чего-либо эзотерического приводит к профанации и делает это эзотерическое даже не экзотерическим (открытым, профанным, «понятным» непосвященным), а псевдоэзотерическим. Эзотерика стала псевдоэзотерикой, культура текста стала мультикультурной компиляцией.

В большинстве своем различные оккультные труды представляют интерес только как образец искусства написания «таинственного» наукообразного текста. Но текст в оккультизме имеет второстепенное значение. Его символический смысл отчужден от религиозного образа жизни. «Большинство исследователей не отдают себе отчета, что оккультическая мистика вовсе не есть только учение, а есть прежде всего деяние, действо, практика; теория же вырастает уже на почве практики. Вот почему, будучи слабой и ничтожной в своем учении, этого рода мистика заразительна, сильна и опасна как непосредственное переживание»[2].

Возвращаясь к рассмотрению феномена магии, можно утверждать, что данная практика – это, конечно, особого рода символизм, работа с символами. Первоначальный натурализм, свойственный магии, сменился символической (или, говоря шире, знаковой) практикой. «В сферу магического символизма втягиваются все виды человеческой деятельности»[3]. Знатоки символических значений – маги (вожди) – связаны с властью, управлением социумом. И им постепенно подчиняются социумы, потерявшие или отказавшиеся от религии как основы общества. И одна из основных причин – умение использовать магические приемы, или, говоря иначе, умение пользоваться символами магии и знать их значение.

Теперь обратимся к традиции передачи магических и оккультных знаний. Магия (как и оккультизм) – это не только практические действия, но и магические знания, которые являются тайными, эзотерическими, доступными немногим. Знания эти имеют знаковое выражение, знаковую форму. Несомненно, существовала устная традиция передачи (речь) и сохранения этих знаний, включая и

* ***Александр Андреевич Федоровских*** – канд. филос. наук, доцент кафедры государственного и муниципального управления Ин-та дополнительного профессионального образования УрАГС (г. Екатеринбург).

[1] Древняя высшая магия: Теория и практические формулы. [Репринтное воспроизведение издания 1910 года]. Всесоюзный изд. центр «Книголюб», 1990. С. 10.

© А. А. Федоровских, 2009

[2] *Флоренский Павел, священник.* Детям моим. Воспоминанья прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Моск. рабочий, 1992. С. 499.

[3] *Вебер М.* Социология религии. (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества: Пер. с нем. М.: Юрист, 1994. С. 83.

особые знаки, выраженные в вещи. Но затем трансляция магических знаков стала осуществляться посредством текста. (Один из синонимов термина маг – черно*книжник*.) В недрах магической традиции сформировалась особая культура текста. Изначально это были тайные знания, но вряд ли возможно говорить, что это были фундаментальные знания об истине. Для самих адептов магии – да, но не для социума, потому что в отличие от религий тексты магии при оглашении и распространении «теряли силу», профанировались мгновенно. Их нельзя предавать широкой огласке в любом случае. Прямые преследования магов и их учеников, а также магической знаковой традиции начались с утверждением христианства. Но отторжение, вытеснение в маргинальную среду происходит намного раньше. На современном этапе магия и оккультизм представляют собой особый мультикультурный феномен – псевдоэзотерику.

С. А. Семенюта*

Трансформация идеи смерти в мультикультуральном обществе

Важнейшей из характеристик того или иного общества, во многом предопределяющей способ бытия, является, прежде всего, сложившееся в данном обществе отношение к смерти. В истории философии сложились определенные стереотипы по поводу восприятия смерти каждой из исторических эпох и наций. Современность диктует свои условия: единая культурная среда сменяется множеством разнообразных и разноформатных идей, и если мы попытаемся интерпретировать феномен смерти на уровне обыденного сознания отдельных индивидов, то станет ясно, что в нем одновременно сосуществуют совершенно разнородные представления.

Итак, смерть для человека нашей эпохи – это:

1. Переход в новый, лучший мир. Такая позиция требует от человека сдерживания и сохранения своей жизненной энергии «на потом», она вполне приемлема и в некотором смысле даже желанна. Здесь каждое действие перед совершением проходит некий фильтр соответствия лучшему миру, то есть все события жизни своим истоком имеют послесмертный мир. Смерть – начало инобытия, смысл и содержание которого задаются при жизни.

2. Одно из множества изменений. Подразумевает возможность переиграть ситуацию, а значит, не требует от человека деятельности в полную силу. Даже при жизни человека ожидает постоянный переход из одного качества в другое. Смерть присутствует в жизни, настойчиво возвращается в нее, становясь для живущих явлением привычным и не вызывающим удивления, чужие смерти демонстрируются столь часто и в таких излишних подробностях, что вызывают уже не страх, а некое рефлекторное сочувствие. Смерть воспринимается как данность судьбы, закон жизни, уравнивающий всех живших.

3. Последний предел, за которым ничего нет. Данное представление заставляет растрачивать весь потенциал и пробовать все вкусы жизни с расчетом успеть до момента достижения последней грани совершить максимум поступков без учета того, как

* ***Светлана Анатольевна Семенюта*** – студентка 5-го курса философского ф-та Омского государственного педагогического ун-та (г. Омск).

© С. А. Семенюта, 2009

это отразится на остальных людях. Версия достигает своего апогея в случае, когда человек неизлечимо болен и знает об этом, но, в связи с множеством рисков, преследующих индивида каждый день, можно говорить и о тотальной уверенности в том, что смерть застигнет врасплох и каждая секунда жизни может стать последней. Здесь, как ни странно, вполне уместна мысль о самоубийстве (когда пик возможностей достигнут и все, что совершается дальше, кажется лишь жалкой пародией), а значит, человек должен не только успеть максимально реализоваться, но и определить ту черту, за которой мир перестанет в нем нуждаться.

4. Ошибка, которую нужно исправить. Позиция, активно пропагандируемая западной научной рациональностью; она выражается не только в попытках заглянуть за грань бытия, взвесить душу или узнать, что видит умерший на том свете. Предел мечтаний – достижение абсолютного бессмертия, и здесь живой человеческий организм пасует и перед воспроизводимой техникой, и даже перед бессмертной в своей бесконечной делимости амебой, в нем есть масса недостающих деталей и множество непрочных, быстро разрушающихся образований, нуждающихся в замене. На бытовом уровне жажда вечности выражается в чисто внешнем оформлении: от подтяжек лица и бесконечных упражнений в тренажерном зале до стремления даже из трупа сделать симпатичное чучело, неотличимое от прижизненного облика. В идеале человек, стоящий на такой позиции, должен был бы добиться вечности, но на деле выходит, что всю энергию, которую он должен был реализовать в этом мире, он направляет на отодвигание границы между жизнью и смертью: то есть не проживает человеческую жизнь и не оставляет в себе сил для послесмертного бытия.

Таким образом, на смену четкому представлению об образах смерти, последовательности действий и должной реакции на смерть, которые доминировали в культуре, теперь же в силу глобализационных процессов культурные границы становятся более размытыми и в обществе появляется множество вариантов восприятия смерти, не свойственных для данной культуры. Сосуществование в рамках одного и того же общества православия и протестантизма, христианских и мусульманских традиций теперь не просто нормально – возможность выбора возводится в императив развитого общества. Строгие рамки и однозначность кажутся пережитками, устарелой нормой, нынешнее цивилизованное общество должно справляться с объединением всего. Человек, который верит в Бога и при этом интересуется научными достижениями в сфере продления жизни, сегодня никого не удивит, даже наоборот, разносторонность его взглядов вызовет уважение, и таких вариаций масса в любой сфере общественной жизни. Но при кажущемся разнообразии доминирующим является вариант, навязываемый западной рациональностью. Он характеризуется стремлением к безграничному продлению жизни вплоть до достижения технического бессмертия. Желание противостоять возникает, но, тем не менее, происходит ломка устоявшихся представлений о смерти. Очевидно, что пониманию рядового обывателя недоступны все тонкости внутриклеточных процессов и физических воздействий, которые и являются ключом к научному пониманию бессмертия, поэтому в общественном сознании они присутствуют в виде максимально упрощенной схемы: «Не знаю, почему, но однажды можно будет жить вечно». То же самое можно сказать и об остальных подходах. Это упрощение придает идее подобие чуда, некоего случайного волшебства, никто не имеет возможности ознакомиться с идеей до такой степени осознанности, чтобы можно было безвозвратно поверить в нее: каждый раз на горизонте показывается новый, оригинальный вариант. Дозволенность множества культур губительна для каждого из компонентов этой мультикультуральной смеси. При всем многообразии вариантов ни один из них не оказывается в полной мере востребован в обществе, и среднестатистическому индивиду остается только поглощать бесчисленное множество идей, не имея возможности выработать хоть к какой-то из них собственное отношение.

Е. С. Кочухова*

Исследователь в городе: поиск мультикультуральности

Город, проблематизируемый как мультикультуральный пространственно-временной континуум, выступает в качестве сложной соотнесенности многообразных социальных форм, реализуемых в конкретных индивидуальных практиках. Акцент на поиске различий в хронотопе города в свою очередь предстает не только интересной исследовательской стратегией, направленной на город извне, но и способом самоопределения субъекта в городе. Методологические основания анализа оказываются вплетенными в систему диспозиций, заданных городским пространством: возникает необходимость определить себя в конкретном городе, выбрать ориентиры и направления исследования. Выбор же внешней, «нейтральной» позиции скорее приведет к стереотипизации уникальных городских контекстов. Какие же исследовательские стратегии позволяют обратиться к городу именно как мультикультуральному образованию?

Один из таких подходов – рассмотрение, вслед за Владимиром Каганским, среды города как культурного ландшафта, то есть культурного пространства, где «культура явлена телесно и сплошно, дана не множеством отдельных артефактов, а непрерывным покровом, тканью» [3. С. 60]. Связность ландшафта не подразумевает его однообразия, наоборот – «части в нем выделяются столь многоразличными способами, что никаких жестких, и тем более универсальных, границ просто нет» [3. С. 25]. Разнообразность культурного ландшафта связана с тем, что каждое из мест ландшафта полифункционально, используется многими способами в интересах различных субъектов; следовательно, не только всякое место в ландшафте, но даже «само основание его существования (выделения) *полисемантично, полифункционально, поликонтекстуально*» [3. С. 27]. В зависимости от масштаба, который использует индивид в той или иной деятельности, конкретный ландшафт приобретает свои характеристики и смыслы. Само понятие культурного ландшафта включает в себя представления о полимасштабности пространств, о множественности реализующихся

* ***Елена Сергеевна Кочухова*** – соискатель, философский ф-т, кафедра социальной философии УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

© Е. С. Кочухова, 2009

в них культурных стратегий, позволяет исследователю улавливать мультикультуральность пространства-времени человеческих взаимодействий.

Анализ культурного ландшафта, предлагаемый В. Каганским, подразумевает предварительное фокусирование взгляда исследователя на конкретных смыслах, масштабах, проблемах. Возможна ли иная исследовательская позиция, которая не предполагает заранее направление взгляда, но позволяет «потеряться» в городе, увидеть не столько множественность культур, сколько реализовать одну, но неповторимую культурную стратегию? Работы Вальтера Беньямина, Петра Вайля, Георга Зиммеля служат яркими примерами уникального прочтения города. Можно назвать их модели исследования, вслед за Эш Аймин, фланерскими: «именно чувствительность фланера и связует пространство, язык и субъективность, которые необходимы для “прочтения” города» [5. С. 215]. Фланер при этом не просто «впечатлительный дилетант» – ему должна быть присуща культура рефлексии, позволяющая не только обрисовать разнообразие уличной жизни, но и выявить неожиданные опровержения стереотипов. Об эстетизированной, игровой позиции фланера рассуждает и Д. Кларк, считая, что фланерство – реакция «агорафоба на дезориентирующее городское пространство» [4. С. 18] и попытка справиться с ним за счет акцентирования собственной позиции. Эта позиция как телесная практика выражается в «блуждании» по городу, в создании спонтанных маршрутов, заданных скорее символическими структурами городского пространства и восприимчивостью фланера, но не стереотипными списками достопримечательностей.

Фланер склонен самостоятельно выбирать место, открывающее перспективу его взгляду, при этом он осознает, насколько это место задает его восприятие. Дэвид Кларк, как и многие другие исследователи, подчеркивает, что традиция фланерства зарождается в XIX веке. Это прежде всего взгляд мужчины – но не доминирующий (требовательный и жесткий), а зачастую маргинальный, выражающий бессилие. Постоянная практика праздных прогулок ставит под сомнение статус мужчины: «Действительно, испытываемое фланером бессилие непосредственно отражалось на его блужданиях… Фланер все время *терялся* в эстетических пространствах города» [4. С. 18]. Однако эта «потерянность», сознательная или нет, всегда сопровождалась размышлением по поводу тайн и откровений города: «Оживленные места публичного пользования современного города, населенного теми посторонними, объективированными под надзором государственных органов, представляли драматизированную игровую площадку для фланера» [4. С. 19]. Говоря о фланерстве как индивидуализированной практике

эстетизации городского пространства, нужно отметить: как раз эта субъективность позиции критикуется исследователями-урбанистами. «Одаренный размышляющий прохожий, намеренно затерявшийся в каждодневной городской неразберихе… наделен и поэтической чувствительностью, и поэтической наукой, которую почти невозможно отделить от методологии исследования» [5. С. 212]. Для фланерства не существует достаточно ясных методов – неизменными остаются лишь погруженность в транзитивность, пространственно-временную открытость города и осознание этой погруженности.

Процессуальность города, множественность смыслов, реализующихся в его пространстве-времени, позволяют исследователю отталкиваться от любого локуса городской социальности, для этого даже не обязательно использовать практики фланера – с их эстетической чуткостью и телесным переживанием города.

Рассматривая город как сложную социальность, явленную в разнообразных пространственно-временных формах взаимодействий людей, уместно обратиться к понятию ризомы, введенному в философский дискурс Ж. Делёзом и Ф. Гваттари. Используя метафоры, мыслители интерпретируют ризому как «клубень», радикально отличный от «корня». Ризома моделируется в качестве неравновесной целостности, характеризующейся отсутствием организационных порядков и креативной подвижностью. Во многом эта концепция аналогична теории неравновесных сред, изучаемых синергетикой: «То, что Гваттари и я называем ризомой, представляет собой все тот же случай открытой системы» [1. С. 49].

Характеристики ризомы это не точно прописанные правила, а только лишь приблизительные принципы: сцепление и гетерогенность («Любое место ризомы может и должно быть присоединено к любому другому ее месту»), множественность («Не существует ни единства, которое бы служило стержнем в объекте, ни такого, которое бы разделялось в субъекте»), принцип неозначающего разрыва («Ризома может быть сломана, разбита в каком-либо месте, она возобновляется, следуя той или иной своей линии, а также следуя другим линиям») [2]. Город, проблематизируемый как ризома, может показаться некоторым фантомом: сложно представить город, где случайным образом компилируются пространства, где разрыв привычных структур порождает новые актуальные формы, где разнообразие не контролируется властным дискурсом. Однако же виртуализация хронотопа города, его децентрация, подвижность социальных связей, динамичные изменения форм индивидных взаимодействий, возникновение новых смыслов и иерархий в пространстве-времени города отсылают к гетерогенности и открытости, к принципам ризомы.

Среди свойств ризомы Ж. Делёз и Ф. Гваттари выделяют также ее особое «отношение» с картами и кальками. Карта, конструирующая ту или иную социальность, сама по себе является ризомой: «она может быть разорвана, перевернута, адаптирована к любым способам сборки, над ней могут работать индивид, группа или социальная формация» [2]. Карта многообразна – «можно нарисовать ее на стене, воспринять как произведение искусства, ее можно построить в виде политической акции или медитации» [2] – в противоположность кальке. Калька же всегда отсылает к «тому же самому», она не репродуцирует карту, а останавливает ее движение, трансформирует ризому в корни и корешки. Речь идет о процессе бесконечного символического обмена и симуляции: «то, что калька репродуцирует из карты или ризомы, есть только тупики, преграды, стержневые отростки или точки структурации» [2], но спонтанно выходя из-под контроля, калька вовлекается в процесс симуляции, втягивается в него принципами функционирования ризомы. Калька оказывается данностью, которая может помочь исследователю читать карты: если карта-ризома имеет множественные входы в нее можно войти путем калек, при этом нужно быть готовым поворачивать в тупики, использовать властные дискурсы, подвергаться их влиянию.

Точка отсчета в городе, понимаемом как ризома, может быть любой, только неизвестно – будет составлена процессуальная карта или создана статичная калька. Ответ не может быть дан и по окончании поисков, поскольку всякая карта города-ризомы может оставаться таковой только в постоянном изменении: ни один из сиюминутно актуальных и ситуативно значимых ее вариантов в принципе не может интерпретироваться в качестве финального. Процессуальность города требует непрекращающейся активности вошедшего в ризому исследователя, действия которого ассоциируется с опасным приключением.

Многомерность города непрерывно воплощается в разнообразных индивидных взаимодействиях, вся неоднозначность которых, конечно же, может быть редуцирована к списку законченных критериев, но заинтересованный взгляд направлен на поиск разрывов, неклассических практик, множественных культурных форм города. Город как неоднородная, семантически сложная среда удачно описывается при помощи концепта «культурный ландшафт», позволяющего выявлять полимасштабность города. Эстетизированный взгляд фланера направлен на редкое и уникальное. Исследователь, вошедший в город-ризому, начинает игру-стратегию с всегда открытым финалом. Воплощение той или иной исследовательской практики не просто позволяет составить представление о городе, но умножает его многомерность, представая каждый раз новыми индивидными практиками.

Литература

1. *Делёз Ж.* Беседа о «Тысяче плато» // Жиль Делёз. Переговоры 1972–1990 / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2004.
2. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Mille Plateaux // Альманах «Восток». – 2005. – Вып. № 11/12 (35/36).
3. *Каганский В. Л.* Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: Сборник статей. – М.: Новое литературное обозрение, 2001.
4. *Кларк Д.* Потребление и город. Современность и постсовременность // Логос. – 2002. – № 3–4 (34).
5. *Эш Аймин, Найгель Трифт.* Внятность повседневного города // Логос. – 2002. – № 3–4 (34).

Т. П. Старых*

Концепт пола в контексте мультикультурализма: некоторые аспекты

Современная культурная ситуация характеризуется сложностью и многозначностью, размыванием границ, разнообразием культур и субкультур, содержащих множество культурных смыслов. Данное культурно-пространственное измерение способствует слому прежних четких моделей, построенных на приемлемых ранее традиционных бинарных оппозициях.

Мультикультурализм актуализируется в последней трети XX века, прежде всего в странах Запада. В общем смысле теория и практика мультикультурализма, или культурного плюрализма, предполагает сосуществование многих культур в одном месте, без преобладания какой-либо одной культуры, включение и исследование широчайшего спектра человеческих различий, стремление к преодолению расизма, различия полов и других форм дискриминации. Помимо концепции признания культурного многообразия, мультикультурализм воплощает в себе стремление к объединению с пониманием личности и терпимости к Другому.

Открытие мультикультуральных различий обусловило новое видение в гуманитарном знании концепта пола, в рамках которого начинают учитываться расовые, этнические и другие различия, происходит включение опыта меньшинств в перечень проблем гендерных исследований. По наблюдениям Е. Ярской-Смирновой, еще в 1970-х и особенно в 1980-х годах академические программы женских исследований подверглись критике со стороны авторов-женщин, представляющих этнические, расовые и сексуальные меньшинства: в частности, черные и цветные женщины выдвигали вполне обоснованные требования включить в концептуализацию женственности расовые, этнические и классовые и другие различия.

В качестве одного из источников, проливших свет на эти различия, можно взять исследование Майкла Киммела, описанное в книге французского философа Элизабет Бадинтер (E. Badinter). Главной идеей М. Киммела становится наблюдение за тем, что человек слишком часто воспринимает людей как бы вне понятия

---

* ***Татьяна Павловна Старых*** – аспирант Гуманитарного ун-та, специальность «Теория и история культуры» (г. Екатеринбург).

© Т. П. Старых, 2009

пола, как если бы они были лишь социальными индивидами, и только… как будто их личный опыт представителя того или иного пола не имеет никакого значения… Сам автор обратил на это внимание, оказавшись свидетелем спора двух женщин – представительниц черной и белой расы, которые дискутировали на тему того, что для них является наиболее важным и приоритетным: факт принадлежности к одному полу или их расовые различия.

Белая утверждала, что они женщины и это сближает их, несмотря на разный цвет кожи. Представительница черной расы с ней не соглашалась:

– Когда утром вы смотритесь в зеркало, кого вы видите? – спросила она.

– Женщину, – ответила ее белая оппонентка.

– Вот в этом-то и дело, – возразила чернокожая. – А я вижу негритянку. Для меня раса – это то, что я вижу ежедневно, так как в ней – причина моего неравенства в этом обществе. Для вас же раса незаметна, поэтому наше равенство всегда будет казаться мне чем-то искусственным.

В итоге М. Киммел приходит к мысли о том, что объяснение подобного «ослепления» связано с тем, что наши привилегии часто незаметны нам самим[1].

Тем самым данное открытие пролило свет на то, что ранее было скрыто, а именно, что человек имеет расовые признаки и не является обобщенной личностью, указав на глубину и многоаспектность концепта пола, который не есть только социальная или биологическая категория, а охватывает многие аспекты человеческого бытия, обусловлен множеством социокультурных характеристик: уровнем развития данного общества, национальными традициями, этническими особенностями, его религиозными представлениями и духовными ценностями, историей, ментальностью, культурой и другими представлениями, и его невозможно, как оказалось, свести к какому-то конкретному определению.

В результате данные открытия привели во второй половине XX столетия к серьезной трансформации теоретической и методологической базы гендерных исследований, концептуализации множественных идентичностей, начинает учитываться опыт женщин всех рас, этнических групп, социальных слоев и сексуальных ориентаций. Обращение к проблеме мультикультурных различий, включение в круг обсуждения исследования представителей различных рас способствовали расширению границ научного и академического знания относительно концепта пола, преодолению ра-

[1] См.: *Badinter, Elisabeth.* XY de l'identite masculine / E. Badinter. Paris: Editions Odile Jacob, 1992. C. 23.

совых, классовых, этнических и других противоречий, а также гендерного неравноправия. В некоторых университетах зарубежных стран в это время открываются специализации по «черным» женским исследованиям, которые теснее всего были связаны с программами афро-американских исследований, финансируются проекты и сетевые программы для «цветных» женщин в высшей школе, а также учитывается опыт сексуальных меньшинств.

Одним из важных методологических принципов, на которых базируется гендерный подход к определению концепта пола, становится релятивизм, основанный именно на принципе мультикультурализма, что во многом соответствует современной культурной ситуации, в которой сосуществует большое количество различных культур и субкультур. Мультикультурализм позволяет признавать за каждой отдельной культурой абсолютную равноценность, право на самобытность, сохранять неприкосновенность культурных и человеческих различий и установить «соравенство» различных жизненных стилей.

Признание культурной обусловленности пола привело к признанию его конвенциональности, неодинаково проявляющейся в различных культурных сообществах, и позволило подойти к концепту пола не как к неизменной категории, а как к «динамическому, изменчивому продукту развития человеческого общества, поддающемуся социальному манипулированию и моделированию и подверженному сильнейшему влиянию культурной традиции»[2].

В заключение следует отметить, что рассмотрение концепта пола в контексте мультикультурализма позволяет формировать новую теоретико-методологическую базу, разрабатывать соответствующие современным тенденциям общественного развития методологические подходы, способствующие более глубокому осмыслению концепта пола, развитию тенденции равноправия полов, более толерантного и эгалитарного общества, в котором разнообразие самоценно, а такие различия, как женское/мужское, черное/белое, исключаются из системы иерархии и доминирования, отвергающей любые формы дискриминации во всех сферах общественной жизни.

[2] *Кирилина А. В.* Проблемы гендерного подхода в изучении межкультурной коммуникации // Гендер как интрига познания: Гендерные исследования в лингвистике, литературоведении и теории: Альманах. Пилотный выпуск. М.: РУДОМИНО, 2002. С. 20–21.

Е. Н. Коваленко*

Полемика о культурной идентичности в феминистской политической теории

Мультикультурализм как политический принцип оценивается феминистскими авторами неоднозначно – в зависимости от идеологических позиций, которых в феминистской идеологии, как минимум, четыре: либеральная, радикальная, марксистская и социалистическая. Рассмотрим две основные позиции по вопросу культурного признания и мультикультуральных практик – концепцию «политик признания и распределения» феминистки-социалистки Нэнси Фрейжер и идею «культурной мозаики» представительницы либерального феминизма Сейлы Бенхабиб.

Нэнси Фрейжер, представляющая левый спектр феминистской политической философии, рассматривает проблему свободы и равноправия в контексте существования различных сообществ – культурных, социальных, этнических, сексуальных, возрастных и т. д. Видя противоречие между политиками признания и распределения, Фрейжер пытается представить модель непротиворечивого существования культурного признания одновременно с социальным равенством.

Идея перераспределения связана с политикой общественного перераспределения благ и ресурсов между социальными группами и классами на основании принципов социальной справедливости. Признание предполагает новое отношение ко всем видам политик идентичности при одновременном учете разнообразных культурных политик различия, которые согласуются между собой и «непротиворечиво стыкуются с социальными политиками равенства». Другими словами, Фрейжер высказывает опасение относительно того, что культурные различия учитываются при конструировании политик в отношении каждой конкретной личности зачастую вопреки интересам ее идентичности, соединяющей в себе не только культурный аспект, но и много других факторов. Таким образом, политики перераспределения, основанные на принципе коллективной идентичности, расшатывают политики признания, которые стремятся учитывать личную идентичность.

Для лучшего понимания представляемой модели соединения политик признания и распределения Фрейжер предлагает обратить-

* ***Елена Николаевна Коваленко*** – аспирант УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

© Е. Н. Коваленко, 2009

ся к вопросам несправедливости, разделяя ее на два типа – социоэкономическую несправедливость и культурную (символическую) несправедливость.

Первый тип связан с такими явлениями, как эксплуатация, экономическая маргинализация, депривация/бедность.

Культурная несправедливость «укоренена в социальных паттернах репрезентации, интерпретации и коммуникации», с которыми связаны культурное доминирование, непризнание (отсутствие значимости в репрезентационных и прочих практиках культуры), неуважение через унижение в публичных культурных репрезентациях или в процессе стереотипного повседневного взаимодействия.

Социоэкономическая и культурная несправедливость в равной степени присутствуют в любом современном обществе, тесно взаимосвязаны, проявляясь через постоянные практики, в результате которых дискриминируются социальные группы и отдельные категории людей. Поэтому необходим механизм компенсации этих видов несправедливости.

Среди механизмов перераспределения для искоренения экономической несправедливости Фрейжер называет перераспределение дохода, реорганизацию разделения труда, демократические процедуры принятия решений по инвестициям и т. д. Данная группа механизмов исправления экономической несправедливости названа политико-экономическим реструктурированием. Исправить культурную несправедливость можно путем признания культурного многообразия и его позитивной оценки. Среди крайних мер – «глобальная трансформация социальных паттернов репрезентации, интерпретации и коммуникации», то есть кардинальное изменение самоощущения у каждого. Данные меры Фрейжер называет признанием.

Политики признания и перераспределения тесно связаны друг с другом. «Например, некоторые сторонники эгалитаристского социоэкономического перераспределения обосновывают свои требования “одинаковой моральной ценностью персон”; следовательно, они трактуют перераспределение как выражение признания… Некоторые сторонники мультикультурного признания обосновывают свои требования императивом справедливого распределения “первичного блага” “нетронутой культурной структуры”; тем самым они трактуют культурное признание как некую разновидность перераспределения»[1].

[1] *Фрейжер Н.* От перераспределения к признанию? Дилеммы новой справедливости в «пост-социалистскую» эпоху // Введение в гендерные исследования. Ч. 2: Хрестоматия / Под ред. С. В. Жеребкина. Харьков: ХЦГИ, 2001. СПб.: Алетейя, 2001. С. 263.

При этом политики признания требуют привлечения внимания к многообразию идентичностей, в то время как принцип перераспределения настроен на сглаживание различий. Таким образом, возникает дилемма перераспределения-признания, которая заставляет каждого человека, страдающего от экономической и культурной несправедливости, встать перед выбором подчеркивания собственной идентичности или, наоборот, ее сокрытия. Данная проблема стоит в центре внимания концепции Фрейжер, рассматривающей весь спектр различных типов социальных сообществ, на одном краю которого модусы коллективности, соответствующие модели перераспределения, а на другом – модели признания. Между двумя этими полярными модусами находится множество вариантов, которые требуют комплексного подхода, то есть сочетания политик перераспределения с политиками признания.

В модели перераспределения-признания на основе механизма компенсаторного преобразования Нэнси Фрейжер демонстрирует свое предпочтение социализма как социальной и экономической организации политической системы в сочетании с деконструкцией в культуре и предлагает широкое использование в ситуации множественных идентичностей. «Таким образом, пересечение класса, “расы”, гендера и сексуальности усиливает потребность в преобразовательных решениях, делая сочетание социализма и деконструкции еще более притягательным»[2].

Сейла Бенхабиб в свою очередь также отдает приоритет политикам признания перед политиками распределения, разрабатывая собственный проект социального взаимодействия множества идентичностей в рамках публичного пространства государства. Она пишет: «Значение вклада Фрейжер состоит в том, что она дает понятию признания и эмпирическое, и аналитическое содержание, которое до нее успело затеряться в довольно смутных ссылках на признание существования другого, самореализацию, самоутверждение и тому подобное»[3].

В модели Фрейжер Бенхабиб видит возможность трансформации политик репрезентации, толкования и репрезентации через использование концепта признания в противовес перераспределению, которое утверждает право групп на «определение содержания и границ собственной идентичности». Группы, отстаивающие собственную инаковость, культурную идентичность, требуют особого отношения в плане перераспределения. Их интерес в стигматизации собственных границ связан с возможностью получения льгот и привилегий и не способен привести к истинному равенству в демократическом обществе, тем более обеспечить свободу личности. Более того, в рамках складывающихся под лозунгами мультикультурализма культурных анклавов человек может быть еще более несвободным, поскольку на него не распространяются универсальные представления о правах, обязанностях и свободах. Излишнее внимание к культурной идентичности человека приводит к ситуации, когда он зависит от культурного сообщества, в котором состоит, от ритуалов, практик, культурных традиций и обычаев, имеющих первостепенную силу по сравнению с демократическими нормами, правилами и законами, созданными на основе принципа всеобщего равенства. В этом смысле Бенхабиб является жестким и последовательным критиком мультикультурализма.

Особенно показательным примером доминирования культурных норм над демократическими правами и обязанностями в многосоставных обществах либерального типа является положение женщин. Бенхабиб рассматривает несколько примеров противоречий между гражданскими правами и ответственностью и культурными предписаниями и запретами, жертвами которых в конечном счете становятся женщины как социальная группа.

«При конструировании личной идентичности радикальный, или мозаичный, мультикультурализм слишком часто увязает в бесплодных попытках выделить один нарратив как наиболее существенный в сравнении с другими. Отталкиваясь от сугубо социологизированного видения личности, радикальные мультикультуралисты вынуждены сталкиваться с тем неприятным фактом, что большинство индивидуальных образов сформировано множеством коллективных родственных свойств и нарративов одновременно. Мультикультуралист сопротивляется восприятию культур как внутренне расщепленных и оспариваемых. Это переносится и на видение им личностей, которые затем понимаются как в равной мере унифицированные и гармоничные существа с особым культурным центром»[4].

Бенхабиб предлагает изменить привычные представления о культуре как о целостном явлении и «больше доверять способности обычных политических акторов договариваться об изменении их собственных нарративов относительно идентичности и различий в ходе контактов разных культур в рамках демократического гражданского общества»[5].

Предлагая вариант «культурной мозаики» как возможности существования множества культурных сообществ и идентичностей

---

[2] *Фрейжер Н.* Указ. соч. С. 281.

[3] *Бенхабиб С.* Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру: Пер. с англ. / Под ред. В. И. Иноземцева. М.: Логос, 2003. С. 83.

[4] *Бенхабиб С.* Указ. соч. С. 84.

[5] Там же. С. 124.

вместо «мозаичного» мультикультурализма, Бенхабиб считает необходимым учитывать в правовой сфере такие принципы, как 1) эгалитарная взаимность (члены культурных, религиозных, языковых и других меньшинств не должны ущемляться в гражданских, политических, экономических и культурных правах по сравнению с представителями большинства); 2) добровольное самопричисление (человек не должен автоматически причисляться к культурной, религиозной или языковой группе по признаку своего происхождения); 3) свобода выхода и ассоциации (свобода человека на выход из группы, к которой он принадлежит, не должна ничем ограничиваться, хотя выход из нее может сопровождаться потерей определенного рода формальных и неформальных привилегий)[6].

Бенхабиб считает, что в целом мультикультурная политика противоречит принципам равенства и свободы, поскольку всегда ориентирована на предоставление особых прав группам меньшинств.

[6] См.: *Бенхабиб С.* Указ. соч. С. 157.

А. К. Жапарова*

Культуротворчество: разделение функций по гендерному признаку

Культура, сущностью которой является идеалообразование, органично объединяет новое и традиционное, инновации и воспроизводство. Те же составляющие обнаруживаются и в самом творчестве, которое не может быть сведено к одной лишь новизне, поскольку любая инновация является творческим актом не только в субъективном плане (автор раньше ничего подобного не создавал), но и в объективном (раньше ничего подобного не было). Для обретения творческим актом культурного смысла инновация должна быть принята обществом, привести к изменениям в системе идеалов, осуществляя тем самым культуротворчество. Усвоение инновации культурой означает ее распространение, тиражирование, рутинизацию, то есть воспроизводство. Тем не менее, в большинстве версий сущности творчества инновационный компонент преобладает.

Культуротворческий процесс может быть представлен в гендерном измерении, что предполагает использование гендерной методологии. Гендерная методология предполагает анализ социально-исторических явлений с учетом фактора пола и изучение опосредованной отношениями полов социальной действительности, ее измерений в пространстве и времени. Анализ процесса творения культуры в гендерном аспекте предполагает рассмотрение инновации и воспроизводства в отношении полюсов мужское/женское

К основаниям гендерного разделения культуротворческих функций относятся: виды деятельности, которые исторически отводились женщинам (собирательство, домашнее хозяйство, воспроизводство потомства) и мужчинам (война, охота), определившие характер гендерных ролей; социальные стереотипы воспитания; биологические особенности женского и мужского организмов; иудейско-христианская теология, оставившая за мужчиной роль стандартного существа; древнегреческая философия, отказавшая женщине в способности мыслить разумно; фундаментальные структурно-генетические закономерности культурогенеза, сложив-

* ***Алия Каиргельдыевна Жапарова*** – ст. преподаватель кафедры истории и философии Омского экономического ин-та, аспирант Омского государственного ун-та (г. Омск).

© А. К. Жапарова, 2009

шиеся в первобытном мышлении (образ богини-матери, связанный с поддержанием цивилизационного ресурса; образ демиурга, носителя космоустроительной, инновационной, культурной деятельности).

Новаторская функция в культуре обычно приписывается мужчине, а репродуктивная – женщине. Таким образом, в культуротворчестве обнаруживается своеобразное «разделение труда» по гендерному признаку.

Широко распространенные взгляды на развитие культуры как мужское дело являются основательными только в том случае, если культуротворчество сводится исключительно к новаторству. Поскольку оно не сводится не только к новаторству, но и к воспроизводству, следует признать, что «женское» (способное или же не способное к созданию нового), так же как и «мужское», «работает» на развитие культуры.

Творчество, являясь неотъемлемым атрибутом культуры, приобретает особый смысл и в связи с воспроизводственными, рутинными процессами. В сфере повседневности воспроизводственные, рутинные моменты выражены в большей степени, так как повседневность обеспечивается бесконечной повторяемостью, стереотипностью, обыденностью.

Повседневность является исторически индифферентной категорией для обозначения узнаваемых, постоянно воспроизводящихся социальных действий и естественных процессов в обществе. Будучи таковой, повседневность реализует себя в следующих обстоятельствах: ориентации на усредненное общественное мнение, обыденное знание; стереотипности как использовании набора неизменных поведенческих реакций на изменяющееся окружение; кумулятивности опыта, в котором осуществляется постепенный прирост содержания в ходе решения стандартных проблем в контексте проживания повторяющихся структурно подобных ситуаций; актуализации результатов культурного творчества – здесь закладывается фундамент традиционных механизмов; статичности образа мира, в котором выделяются исключительно рутинные основания жизнедеятельности человека (традиции, ритуалы, стереотипы); секуляризации архетипов или априорных исторических структур, превращении последних в регулятивные ресурсы, ритуалы; переживании как ситуации актуализации пограничных ситуаций, привнесения в них смысла.

Подчеркивается, что в силу данных особенностей повседневность – это заранее данная почва всякого опыта, это некий не замечаемый нами естественный, самоочевидный фон, являющийся необходимым условием любой деятельности. Это и есть сфера актуализации обычаев, привычек, образцы толкования, особенности

восприятия, мышления и переживания людей. Повседневность в своем основании имеет естественное желание жить, выжить, сохранить себя и свой мир, воспроизвестись для дальнейшей жизни. Репродуктивный слой культуры состоит из стереотипов, привычек, традиций, обывательских практик и т. д. За счет безустанного функционирования этого слоя сохраняется гомеостаз культуры, ее незыблемые основы, живая ткань бытия. Данное положение, думается, дает право рассматривать мир повседневности как репродуктивный, воспроизводственный слой культуры. И этот слой, наряду с инновационным, является своего рода базой для культурных инноваций, поскольку именно здесь инновации получают более или менее широкое распространение, которое в итоге приводит к тем или иным изменениям в наличной системе идеалов.

Повседневность в большей степени ассоциируется с бытом, семейной жизнью, домашними делами, то есть сферой приватной, которая считается обычно полем деятельности в основном женщины. В таком случае повседневность можно рассматривать в ракурсе традиционно «женского». Это положение доказывается следующими тезисами: сфера типично «женского» (семья, быт, хозяйство), как и повседневности, протекает в рамках приватного пространства, в противоположность публичной сфере, как миру реализации «мужского»; женский опыт семейной жизни во многом обусловил склонность к интуиции как определенному способу существования знаний, полученному во многом из опыта, а опыт является базой для ориентации в мире повседневности; субъектоцентризм как одна из характеристик повседневности проявляется во многом в ориентации на телесность и прагматику, столь типичных черт для «женского»; рутинность повседневных практик и женского труда во многом сходны: в обоих случаях окончательного результата, как такового, нет, специфика состоит в осуществлении и непрекращающейся реализации самого процесса.

В силу общности ключевых моментов повседневного и «женского», можно предположить, что репродуктивно-воспроизводящий слой культуротворчества эксплицирован в повседневно-женском.

Литература

1. *Бем С. Л.* Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. – М., 2004.

2. *Бовуар С. Де.* Второй пол: В 2 т. – М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. – Т. 1: Факты и мифы. – Т. 2: Жизнь женщины.

3. *Гильмутдинова Н. А.* Культура как плодотворное существование // Творчество как форма выражения мира человека: Сб. науч. трудов. – Ульяновск: УлГТУ, 2005.

4. Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии. – М., 2005.

5. *Золотухина-Аболина Е. В*. Повседневность и другие миры опыта.– Ростов н/Д, 2003.

6. *Касавин И. Т., Щавелев С. П.* Анализ повседневности. – М., 2004.

7. *Кемеров В. Л.* Культура // Современный философский словарь / Под общ. ред. В. Е. Кемерова. – 2-е изд. – Лондон; Минск: Панпринт, 1998. – С. 433.

8. *Марков Б. М.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб., 1999.

9. Мужское и женское в культуре // Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 26–27 сентября 2005). – СПб.: СПбГУ, 2005.

10. *Пелипенко А. А., Яковенко И. Г.* Культура как система. – М., 1998.

11. *Пивоваров Д. В*. Религиозная сущность культуры // Бытие культуры: сакральное и светское: Сб. статей. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1994. – С. 5–10.

12. *Шапинская Е. Н.* Женщина и творчество: проблема творчества в гендерном аспекте // Творчество как принцип антропогенеза. – М., 2006. – С. 355–383.

13. *Шубина М. П.* Повседневность как бытие культуры // Вестник Воронежского государственного ун-та (серия Гуманитарные науки). – 2006. – № 1. – С. 281–291.

О. С. Селиванова*

Гендерная толерантность и гендерное просвещение в современной России

Известно, что мультикультурализм – относительно новое явление в культурной политике. Имея в прошлом опыт таких стратегий «компромисса» различных культур, как сегрегация, геттоизация и ассимиляция, либерализм обозначил в качестве приоритета идеологию и политику культурного плюрализма. Следует указать, что модель мультикультурализма предполагает легитимацию различных форм культурной инаковости, которая кратко выражена в формуле «интеграция без ассимиляции». Это подразумевает, что в границах одного государства уживаются различные этнокультурные, конфессиональные и т. д. образования, имеющие право на публичную трансляцию и сохранение своих особенных черт, образа жизни в согласии с культурной спецификой. Мультикультурализм – это также и способ контроля и регуляции мультикультурной мозаики посредством социальных механизмов. Обозначая мультикультурализм в качестве доминанты современной культурной ситуации, необходимо отметить, что его воплощение в жизнь оказывается возможным при наличии сравнительно высокого уровня толерантности в обществе. Толерантность выступает в данном случае в качестве гаранта социальной стабильности. Формирование этого качества во многом есть следствие воздействия различных социальных институтов и продолжается в течение всей жизни. Однако вопросы воспитания гендерной толерантности фактически не представлены в общем курсе гуманитарных наук и специализированных курсах по указанной теме. Вместе с тем нельзя не заметить, что в условиях динамично развивающегося современного общества индивиды все острее ощущают давление гендерных стереотипов как в приватной, так и публичной сфере.

Гендерная толерантность в данном случае определяется как лояльное отношение к представителям другого пола или другого отношения к полу, отсутствие априорного приписывания человеку пороков другого пола, следования стереотипным взглядам, а также недопустимость всех форм дискриминации в отношениях полов. Фактически последовательная реализация данного принципа во всех

* ***Ольга Сергеевна Селиванова*** – канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных наук филиала Южно-Уральского государственного ун-та (г. Кыштым).

© О. С. Селиванова, 2009

сферах жизни общества должна привести к формированию гендерного равноправия в обществе. В политической сфере данное явление выражается в создании специальных государственных институтов, направленных на достижение реального равноправия, например введение гендерных квот для поддержания баланса между мужчинами и женщинами в органах власти. В экономической сфере, в частности, данный процесс принимает форму борьбы с сегрегацией труда по половому признаку, а в социальном плане выражается в создании нового образа мужественности через пропаганду отцовства.

Однако изменение стереотипов в отношениях полов, что является необходимым условием создания гендерного равноправия, есть сложный и длительный процесс. Следуя указанным параметрам рассмотрения ситуации в современной России, исследователи характеризуют ее как гендерно интолерантную. В частности, большинство населения не считает обязательным соблюдение гендерного баланса, что выступает непременным условием формирования гендерной толерантности в обществе. Помимо этого, проблемы дискриминации в отношениях полов не актуализируются в общественном сознании и не артикулируются на уровне СМИ.

Важнейшую роль в формировании гендерной толерантности призвано играть гендерное просвещение общества. Оно базируется на определенной идеологии, нацеленной на критическое переосмысление оснований гендерной системы, обозначаемой как патриархатная, и включает в себя совокупность репрезентативных моделей гендерного поведения мужчины и женщины, связанных с утверждением идей гендерного равенства. Основой гендерного просвещения в любом обществе выступает деятельность женского движения на основе эгалитарных идей. Подобные идеи были призваны актуализировать в нашей стране гендерные исследования. Их институционализация проходила одновременно с усилением женского движения на местах. Очевидно, что деятельность женского движения с необходимостью должна базироваться на определенной концепции развития. Однако идейная основа для развития женского движения оказалась неподготовленной, а фактически отсутствовала. Такой основой предположительно могли бы стать идеи феминизма, артикулированные гендерными исследованиями. Однако за годы советской гендерной политики псевдоравенство в условиях квазиэгалитарной гендерной системы обернулось двойной эксплуатацией и еще большим закрепощением женщин, а на современной этапе эти идеи, как уже было отмечено выше, не востребованы обществом в отодвинуты на второй план в силу очевидного маскулинного доминирования в социуме. Закрепление же гендерной методологии в российском обществознании не обнаружило связи со своим идейным источником – феминизмом, вследствие чего произошло «вымывание из рассматриваемого термина феминистской его сердцевины <…> превращение в аморфное предметное поле» [2. С. 23]. Фактически мощный энергетический потенциал, который несли в своем содержании гендерные исследования, не стал отправной точкой для консолидации женского движения с целью гендерного просвещения общества и формирования гендерно толерантной социальной нормы. Поэтому гендерные исследования остаются по преимуществу элитарной деятельностью, а женское движение привязано к практике, не имеет опыта консолидации и концентрирует усилия на поддержании стратегий выживания. Образовавшаяся пропасть между гендерными исследования и женским движением остается удобным полем для насаждения патриархатных или даже сексистских идей. В этой ситуации гендерное просвещение общества представляется весьма проблематичным. Отсюда воспитание гендерной толерантности оказывается задачей второстепенной, а возможно, и третьестепенной важности. Следовательно, несмотря на широкий интерес в российском научном сообществе к вопросам толерантности, теоретическое изучение гендерного аспекта проблемы до сих пор представляется большинству исследователей малозначимым, а перспективы деятельности гендерного просвещения в формировании гендерной толерантности в этой ситуации оказываются довольно ограниченными.

Литература

1. *Барандова Т. Л.* Гендерные аспекты изучения политико-правового института уполномоченных по правам человека в регионах РФ: в поиске методологии // Экспертное обеспечение деятельности уполномоченных по правам человека в субъектах РФ: Материалы научно-практического семинара. – СПб.: Норма, 2006. – С. 9–27.

2. *Брандт Г. А.* Гендерные исследования в России: особенности и проблемы // Гендерные отношения в современной России: исследования 1990-х. – Самара: Изд-во «Самарский ун-т», 2003. – С. 23–30.

3. *Малахов В. С.* Зачем России мультикультурализм? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. – С. 48–60.

Д. В. Орлов*

Ролевое движение как феномен мультикультурализма

Актуальная для советского времени ставка на «дружбу народов» в условиях культурного и этнического смешения превращается в первостепенную задачу внутренней и внешней политики крупнейших европейских государств. Но на данный момент, ввиду террористических событий последних лет и нестабильности отношений России с ближайшим зарубежьем, речь уже идет об обеспечении возможности диалога культур в условиях внешней политики и мирного сосуществования, обеспечиваемого внутренней политикой страны. Мультикультурализм становится, прежде всего, утверждением демократической свободы человека для выбора культурной или религиозной идентичности, а конституционные и юридические нормы – правовым аппаратом, гарантирующим свободу и защиту самоопределению индивида в условиях культурно дифференцированного общества, характерного для современности. В данной статье я хотел бы осветить актуальные вопросы молодежной культуры, как таковой, на примере культурной сцены неформальных молодежных движений и проанализировать внутренние составляющие ролевого движения.

Состояние культуры современного российского общества можно сравнить с полем, которое постоянно перепахивается социальными и экономическими изменениями, так что между поколениями не выстраивается логика взаимопонимания. При относительной устойчивости Европы и Запада, процессы глобализации становятся одним из вариантов культурной экспансии. Речь, конечно, не идет о злонамеренном умысле, а, скорее, об осуществлении одностороннего культурного потока по принципу физического закона сообщающихся сосудов. Обобщая цивилизационный подход Шпенглера, с критической диалектикой Хоркхаймера и Адорно (относительно характерной для нее стратегии «просвещения»), мы можем охарактеризовать основной механизм современной массовой культуры как воспроизводящий западные тенденции на российской почве. Индустрия культуры в настоящее время не столько удовлетворяет имеющийся спрос, сколько создает и обуславливает его,

* ***Дмитрий Владимирович Орлов*** – аспирант кафедры социальной антропологии и социальной работы Саратовского государственного технического ун-та (г. Саратов).

© Д. В. Орлов, 2009

формируя актуальный образ социальной успешности, основанный на потреблении. В то же время неформальные молодежные объединения характеризуются альтернативными стратегиями потребления, в числе которых:

1) демонстративный отказ от материальных ценностей, в основе которого лежит концептуальное противостояние ценностям массовой культуры (хиппи, панки, металлисты);

2) демонстративное потребление: предпочтение специфических марок одежды, цветовых сочетаний, специфических «модных» фирм (эмо, готы, скинхэды, рэперы);

3) формирование альтернативного спроса, который возникает в субкультуре и способен обеспечиваться за счет ее собственных ресурсов (ролевики, реконструкторы).

Вопросы сосуществования различных культур и внутренних процессов каждой из них полноценно взаимосвязаны с социальными процессами посредством идентичностей и культурных кодов. То, что может быть рассмотрено как феномен абстрактный, символический по природе, является действенной составляющей социальных процессов, становясь основанием сегментирования социума. В таком аспекте неустойчивого культурного целого на первый план выходят вопросы толерантности, исходящие из идеи равенства культур, которое является достижением постмодернистской современности. В настоящий момент любой дискурс культурологических исследований исторически и методологически базируется не на устойчивой иерархии «общезначимых» смыслов и ценностей, а на принципе «любое отношение к любому артефакту само по себе обусловлено культурной традицией, а значит, не должно претендовать на полную объективность»[1]. Понимание культуры с социологической точки зрения, таким образом, становится вопросом выявления и интерпретации той социальной группы, которая ее придерживается. Согласно определению Смелзера, культуру составляют общие для группы людей убеждения, ценности и выражающие их символы (включая искусство и литературу), а субкультуру – совокупность убеждений, ценностей и символов какой-то части людей в этой группе[2]. Однако в рамках современных исследований специфичности ценностей, смыслов и практик молодежных групп принято говорить о молодежной культуре как таковой, вне функционалистического дискурса «хорошей» или «плохой» молодежи[3].

[1] *Галецкий В.* Критическая апология мультикультурализма // Дружба народов. 2006. № 2.

[2] *Смелзер Н.* Социология. М.: Феникс, 1994.

[3] См.: *Омельченко Е. Л.* Молодежь: Открытый вопрос. Ульяновск: Симбирская книга, 2004.

Социальное объединение ролевиков, прочно занявшее свое место на культурной сцене молодежных субкультур с 1990 года, прошло в своем развитии весь путь социальных оценок: от отторжения до попыток привлечения со стороны официальной власти. Возникшее на основе книжной моды на произведения Дж. Р. Толкина, увлечение «миром» его произведений привело к становлению центральной практики – ролевой игры. С тех пор субкультура переросла статус неформального молодежного объединения, и в настоящее время имеются научные публикации, признающие за ролевиками право называться ролевым движением[4], а наиболее значимые проекты ролевого движения все больше заинтересовывают представителей политических сил[5], что неудивительно, если учитывать, что ролевое движение – единственное устойчивое неформальное молодежное движение, способное устраивать самостоятельные проекты до 4 тысяч участников.

Следует отметить, что действующий на данный момент социологический аппарат социальных исследований чаще всего имеет вполне определенные направления. Во-первых, исследования проводятся прежде всего в тех сферах молодежной культуры, которые уже являются или могут стать проблемными. Во-вторых, молодежь исследуется с точки зрения экономического или избирательного ресурса[6]. Таким образом, социологическая практика культурологического анализа молодежи оказывается ситуативно обусловленной двумя дискурсами: молодежь как проблема и молодежь как ресурс. В таких условиях анализа молодежь, при всем своем культурном своеобразии, теряет право на самобытность и самоценность. А направленная на формирование целостного общества молодежная политика выбирает запретительные меры взаимодействия с субкультурами, склонными к демонстративному потреблению и, соответственно, имеющими опознаваемые знаки различия. Примером такого вмешательства является, например, законопроект государственной политики «в области духовно-нравственного воспитания детей в Российской Федерации и защиты их нравственности»[7]. Исследователи молодежных субкультур отмечают

[4] См.: *Славко М. А.* Ролевое движение в России в 1990–2006 годах. Тверь: ТГУ, 2007. С. 19.

[5] *См.: Андреева Н.* Госзаказ на соцпроект: Почему игры ролевиков заинтересовали политтехнологов «Единой России» // Новая газета. 2008. № 73.

[6] *См.: Омельченко Е.* Молодежь: Открытый вопрос. Ульяновск: Симбирская книга, 2004.

[7] *Понкин И. В., Юрьев Е. Л., Елизаров В. Г, Абраменкова В. В., Пристанская О. В., Коровина Ю. В., Соловьев А. Ю., Халтурина Д. А.* и др. Концепция государственной политики в области духовно-нравственного

запретительный характер этого документа, согласно которому «несовершеннолетним приверженцам субкультур будет запрещено появляться в образовательных учреждениях в “запретной” одежде и атрибутике»[8]. Остается только отметить, что государственная молодежная политика, номинально основывающаяся на конституционных свободах и самоценности культур, но действующая в русле формирования единства путем перевоспитания «инаких», даже если это всего лишь дети, вряд ли может претендовать на успех в достижении своей цели.

Феномен культуры, по самой своей природе, методологически обусловливает сам процесс исследования в своей исторической ретроспективе. Как показывают исследования, мотивирующей силой субкультур советского времени и большинства современных является объединение «непохожих» с целью противостояния ценностям массовой культуры. Это позволяет участникам субкультуры не только находить референтную группу, нивелирующую часть символического давления культуры, но и быть замеченными, стандартно выделяясь из «серой массы». Но социальные среды, объединяемые особой концепцией жизненного мира, остаются «невидимыми», поскольку не вступают в противостояние с культурой или субкультурами. Объясняется это тем, что «субкультура» традиционно подразумевается традиционализированными установками образа жизни, в то время как «среда» характеризуется первостепенным значением образа мыслей, способного к распространению на символьно закрепощенные субкультуры. Специфика ролевого движения как социальной среды – эклектичность, то же относится к особенностям фольклора и жизненным приоритетам ее участников. Так, социальная среда ролевиков, сформированная как общественное движение и обладающая субкультурной специфичностью, может считаться примером возникновения нового социально-культурного феномена, характерного для культурных процессов современности. Возникнув в условиях нестабильности культурной сцены 90-х, ролевое движение и по сей день демонстрирует успешную модель действующего и действенного молодежного мультикультурализма.

воспитания детей в Российской Федерации и защиты их нравственности (Проект, 02.06.2008) / Комитет по вопросам семьи женщин и детей, Комитет по культуре и Комитет по делам молодежи Государственной Думы ФС РФ; Комиссия Общественной палаты РФ по социальной и демографической политике; Общественный совет Центрального федерального округа. М., 2008.

[8] *Омельченко Е.* Про эмо, готов и нравственность. [Режим доступа: Полит.ру//http://www.polit.ru/author/2009/01/23/subkult.html// 08.02.09].

Л. К. Нефёдова*

Онтология культурного возрастного диалога

Единое поле культуры, представляющее собой возделываемое, сохраняемое и наследуемое человечеством, пестрит культурными эпохами и гештальтами, пластами и образованиями, субкультурами и контркультурами. Процесс культурной дифференциации репрезентирован в различных типологиях культуры. Однако определение и описание типа культуры не решают в достаточной мере задач осмысления культуры как целого в множественности ее проявлений. Не меньшее значение имеет осмысление способа осуществления культуры, ее наличного бытия, то есть ее процессуальность.

Большую роль в осуществлении культуры в пространстве и времени играет культурный диалог. Любую культуру можно представить транслятором и реципиентом или, иными словами, субъектом информационного метаболизма, вступающим в различные типы культурных коммуникаций – в диалог культур. Продуктивность диалога культур во многом зависит от способа его осуществления: письменного или устного. Так, в культуре этносов, не имевших письменности, многое оказалось утраченным, сохранившиеся фрагменты предстают как архаика, не вписываясь в поле современной культуры, в то время как античность, зафиксировавшая себя в письменности, является постоянным творчески активным субъектом культурного диалога. Письменная культура транслирует себя в процессах письма-говорения и воспринимает сигналы другой культуры через процессы чтения-слушания.

Процессы чтения, письма, говорения и слушания, будучи универсалиями любой письменной культуры, определяющими ее функционирование, в последнее десятилетие XX века вполне четко обозначились как образовательный стандарт языкового образования и речевого развития. Являясь модусом общекультурного стандарта, образовательный стандарт конкретен и регулирует такую предметную область образования, как языки и литература. Общекультурный стандарт чтения, письма, говорения и слушания успешно

* ***Людмила Константиновна Нефёдова*** – д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры философии Омского государственного педагогического ун-та (г. Омск).

© Л. К. Нефёдова, 2009

модифицирован в образовательный стандарт – инструмент мониторинга образовательного процесса и объективирован в образовательной практике России и Европы. Здесь, безусловно, налицо включение механизма воспроизведения, сохранения и трансляции культуры, функционирующей, прежде всего, как письменная культура.

Общекультурный стандарт чтения, письма, говорения и слушания обеспечивает широкие возможности культурной коммуникации и выступает нормой и регулятором пребывания субъектов в семиотическом поле культуры; определяет кодирование, перекодирование, декодирование информации и актуализирует механизм коммуникации во всех формах и сферах культуры. Сами процессы чтения, письма, говорения, слушания становятся объектом пристального внимания педагогов, психологов и лингвистов. Исследуются их формы, становление, динамика развития, уровни и условия их формирования, взаимосвязь, факторы успешного достижения культурной нормы. Тем не менее, объективация стандарта культурных универсалий и его осознанное применение как инструмента мониторинга в образовательной практике и даже лингвистические и психолого-педагогические исследования процессов чтения, письма, говорения и слушания не означают того, что культурная коммуникация, диалог культур вполне и всесторонне осмыслены в философии со стороны их сути и функционирования в культурном поле. Институционализация стандарта чтения, письма, говорения, слушания, введение его в культурный обиход не снимает философских вопросов о существе данных культурных универсалий, значимых в механизме общекультурного стандарта, регулирующего стабильность и развитие культуры в целом.

Философское осмысление вопроса представляется значимым и необходимым, поскольку именно философское понимание процессов чтения, письма, говорения и слушания в их общекультурном смысле лежит в основе дальнейшего развития герменевтики с точки зрения ее глобальных и специальных задач: осмыслить бытие на универсальном уровне и выработать систему конкретных практик понимания и толкования текста.

Глобальная задача герменевтики – понимание бытия как проявления воли творящего начала или как его реконструкция предполагает *считывание* реалий (знаков, символов, образов), вчувствование в объект, то есть слушание. Прочитанное и прослушанное фиксируется как опыт в *письме* и *говорении* как понимаемое бытие.

Специальная задача герменевтики – разработка практик толкования и понимания текста представляет модификацию глобальной задачи герменевтики, ибо текст и есть знак, символ, образ мира, бытия, универсума.

Таким образом, чтение, письмо, говорение и слушание и на универсальном и специальном уровнях определяют характер диалога культур, столь востребованного в ситуации множественности культур и пестроты поля современной культуры.

Одна из актуальных проблем, связанных с множественностью культур и необходимостью их сосуществования, – диалог возрастных культур. В последние десятилетия принято дифференцировать возрастные страты – говорить о детской культуре, культуре молодежи. Зрелость и старость меньше попадают в поле зрения исследователей. В обществе можно наблюдать элементы социальной дискриминации по отношению к среднему и старшему возрасту, например при приеме на работу. В то же время все более очевидны трудности социализации молодежи, все более явной становится угроза будущности детства, множатся факты бессердечного отношения к старикам. Не есть ли тотальная возрастная дискриминация результат отсутствия конструктивного культурного возрастного диалога? А между тем возможность его, на наш взгляд, несомненна. Так, возрастной диалог зафиксирован в перекличке греческого мужского хора:

Мы были раньше юноши могучие.

А мы сейчас. Не помнишь? Посмотри на нас.

Мы ж будем, да еще сильней со временем.

Любая историческая культурная эпоха дает примеры равновесного состояния системы отношений между поколениями, сохранившиеся в памятниках письменной культуры. Пословицы и поговорки сохранили мысли о сходстве возрастов детей и стариков, о неизбежном течении времени и изменении в нем человеческого возраста, о взаимосвязи возрастов и поколений. Все это актуализирует культурный возрастной диалог.

Понятие «диалог» давно прижилось в философии. Диалог – один из древних жанров философского дискурса, активно используемый со времен Античности до наших дней. Понятие диалога является определяющим для понимания культурных процессов в истории и философии культуры. Диалог самоочевиден, явлен как разговор, беседа, коммуникативный процесс взаимодействия различных смысловых позиций, и эта самоочевидность подчас становится помехой его осмыслению.

Поскольку равновесное состояние культуры во многом зависит от продуктивности возрастного диалога, обратимся к ряду его характеристик.

Любой диалог предполагает наличие транслятора и реципиента, меняющихся местами в процессе культурной коммуникации. Однако в возрастном диалоге, как правило, имеет место жесткое доминирование. Многие из нас взрослели в поле постфигуративной культуры, будучи тотально реципиентами, претендуя с возрастом на тотальное доминирование. Культура современного общества тяготеет к кофигуративности и префигуративности. Старшее поколение не является образцом для подражания, подрастающему поколению приходится находить успешные образцы для подражания в своей среде и даже транслировать их для той части старшего поколения, которая обладает необходимой гибкостью для приспособления к стремительно меняющимся реалиям.

Человек при этом, принадлежа определенной возрастной страте, остается единым в совокупности всех своих возрастов. Вхождение и выход из нее определяют драматическую специфику личной истории субъекта, обусловленную ценностными маркировками сложившейся в современном обществе субкультуры детства, молодости, зрелого возраста, старости. Равно ощутимы в отношении к возрасту две тенденции: вызов возрасту и приятие возраста. Данная экзистенциальная и культурная ситуация подталкивает к выявлению онтологической семантики культурного диалога.

Отметим, что диалог – это, прежде всего, непосредственный обмен информацией, предполагающий свободу в выборе средств. Субъекты диалога попеременно становятся трансляторами и реципиентами. Реплика транслятора определяется его предшествующим пребыванием в позиции реципиента. Смена позиций позволяет вчувствоваться в транслируемое и понимаемое, что повышает уровень креативности формы и содержания диалога. В диалоге возможны неожиданные ракурсы взгляда на вещи. Не зря диалог равно претендует на выявление истины и на ее сокрытие.

Диалог всегда ситуативен, импровизационен. Смысловые позиции в диалоге объемны, многозначны. В диалоге как форме речи большую роль играет интонация. Об интонировании можно говорить не только в узко речевом смысле, но и в общекультурном. Каждая культурная эпоха имеет свой тон, тембр, темп, ритм, определяющие возможность или невозможность культурного диалога с другими эпохами. Любая субкультура или культурный пласт особым образом интонированы, имеют свое узнаваемое звучание. Именно интонирование часто препятствует пониманию в возрастном диалоге. Интонации категорических императивов доминирующей возрастной культуры подкрепляются их письменной фиксацией. Каждый возраст имеет свой дискурс и свой способ его письменного архивирования. Наука, право, фольклор, литература, – дискурс взрослых. Детская и молодежная культура имеет маленький сегмент в общем письменном дискурсе. Это детский и молодежный фольклор, поэзия, литература, реклама. Здесь преобладает эстетика детства и юности.

Ценностные маркировки возраста имеют эстетическую обусловленность. Эстетика детства латентна, скрыта. Ребенок – еще

неведомая будущность. Эстетика юности являет очевидное: цветение, бурный рост, акме всех потенций. Она убедительна в рекламе, в семантически облегченных текстах шоу-бизнеса. Говорение и письмо детей еще ничего не определяет в культурном поле, поэтому словно бы и нет особой необходимости в слушании и понимании детского письма и говорения. Говорение и письмо молодых подчас является проявлением контркультуры и уже претендует на чтение, слушание и понимание и предполагает необходимую реакцию приятия или неприятия.

Эстетика зрелости стремится к доминированию во всех сферах культуры и зафиксирована в письменном дискурсе. Здесь наиболее продуктивен и адекватен культурный диалог. Возможность адекватного чтения, говорения, письма и слушания определяется степенью зрелости.

Что можно сказать об эстетике старости? Вопрос в том, какие эстетические ценности она транслирует и каков ее вектор. Казалось бы, старость – отработанность культурных реалий, принадлежность прошлому. Но что, как не старое, древнее, античное, принадлежащее прошлому, дает новую жизнь развитию культуры? Мысль очевидна, но в социуме в настоящее время преобладает тенденция жить сегодняшним днем, проживая, а не сохраняя. Культура же не только возделывание, что превратило бы ее в дурную бесконечность, но и сохранение, и наследование, а следовательно, без старости нет и не может быть культуры. Сохранение традиций, как правило, – дело стариков.

Развитие эстетического отношения к реалии возраста на уровне субъекта и социума, осмысление системы ценностей, продуцируемых каждым возрастом, могут способствовать адекватному культурному диалогу, а следовательно, творческому возделыванию пестрого, противоречивого, но общего для всех возрастов поля единой культуры.

М. В. Мужева*

Лекарство против «культурного шока»

По словам американского антрополога Ф. Бока, «культура в самом широком смысле слова – это то, из-за чего ты становишься чужаком, когда покидаешь свой дом… Когда ты в своей группе, среди людей, с которыми разделяешь общую культуру, тебе не приходится обдумывать и проектировать свои слова и поступки, ибо все вы – и ты, и они – видите мир в принципе одинаково, знаете, чего ждать друг от друга. Но, пребывая в чужом обществе, ты будешь испытывать трудности, ощущение беспомощности и дезориентированности, что можно назвать культурным шоком».

Несколько десятилетий тому назад, когда крупные корпорации стали отправлять своих работников за рубеж, последние на себе испытали явление, известное как «культурный шок», которое проявлялось как замешательство, растерянность, беспокойство людей, оказавшихся в иной культурной среде. В современном мире, когда создаются крупнейшие международные многонациональные корпорации, в которых тесно взаимодействуют представители различных культур, «культурный шок» испытывают люди, оказавшиеся в новых рабочих условиях, столкнувшиеся с новой корпоративной культурой.

Опыт показывает, что нельзя плодотворно работать в условиях любой национальной культуры, не учитывая ее важнейших особенностей. «Ключевым фактором для понимания культуры организации является изучение эволюции развития всего государства, которая скрытым образом формирует ценности, нормы и правила поведения работников», – отмечает Э. Шейн.

Действительно, корпоративную культуру, сформированную (или формируемую) в отдельно взятой компании, невозможно представить вне сложившейся культуры общества в целом. Культура как целостное понятие предстает той благоприятной аурой, которая влияет на специфику делового взаимодействия во всех его проявлениях.

Корпоративная (организационная) культура рассматривается как одна из субкультур, в которой находят свое специфическое вы-

---

* ***Марина Владимировна Мужева*** – замдекана по организационно-воспитательной работе, ст. преподаватель ф-та социальной психологии, аспирант Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© М. В. Мужева, 2009

ражение все основные элементы культуры общества: представления, символы, ценности, идеалы, образцы поведения и т. д. «Организационная культура есть совокупность поведений, символов, ритуалов и мифов, которые соответствуют разделяемым ценностям, присущим предприятиям, и передаются каждому члену из уст в уста в качестве жизненного опыта» – определение, данное французскими социологами С. Мишоном и П. Штерном.

Многие основополагающие понятия корпоративной культуры своими корнями уходят в культурные нормы и ценности страны, нации, народа.

Самое распространенное разграничение корпоративных культур идет по линии водораздела между цивилизациями: западной и восточной. Ученые выделили два основных теоретически идеальных, то есть чистых, типа: индивидуалистический и общинный (communitarian).

Индивидуализм основан на представлении о сообществе или обществе как сумме, совокупности индивидов, включенных в конкуренцию, в которой преуспевает сильнейший. Ядро социальной идентичности – «Я». Высшая цель в самореализации – построить свою судьбу самому, своими силами, полагаться только на себя. Каждый за себя, один Бог за всех. Индивидуализм покоится на священном праве индивида на частную собственность, обеспечивающем ему в силу своей незыблемости надежную защиту от любых посягательств извне. Индивидуализм отличает стремление управлять действительностью. Она видится фрагментарно, через призму индивидуальных, часто ограниченных целей. Средством их достижения, главным методологическим инструментом является специализированный подход, основанный на идее о том, что любой объект, любое явление можно разделить на составные части, исследовать, часто воспроизвести искусственно и вновь собрать, часто в нужной комбинации. Отсюда ориентация на специализированное знание и убежденность в собственном могуществе.

Коллективизм (или общинный подход) исходит из представления о сообществе или обществе как коллективном субъекте, целостном организме со своими потребностями: в выживании, самоутверждении и т. п. Ядро социальной идентичности – «Мы», коллектив. Общие интересы важнее личных. Коллективизм, исходя из интересов целого, организует отношения между индивидом и сообществом через систему прав и обязанностей его членов. Отсюда необходимость и фундаментальная причина возникновения бюрократии, которая, предположительно справедливо, выстраивает эту систему. Коллективизм отличает широкое и целостное видение, в котором все в окружающем мире взаимосвязано и взаимозависимо. Для коллективиста характерно макровидение, глобальный

взгляд. Отсюда склонность к мессианству, невнимание к деталям, частностям, «мелочам», фатализм. Связанная с этим черта – устремленность в будущее и готовность жить перспективой ее достижения.

Эти сопоставления свидетельствуют о двух важных сторонах соотношения общечеловеческого и цивилизационного уровней. С одной стороны, обе цивилизации имеют общие ценности, к которым стремятся люди: жизнь, справедливость, социальный статус, материальные блага и т. п. С другой – они различаются пониманием, интерпретацией этих ценностей и, главное, нормами, правилами их достижения.

Опираясь на данную классификацию, сегодня много пишут об американской, японской и российской корпоративных культурах.

Западная корпоративная культура выработала в качестве характерной модели общения обязательную внешнюю доброжелательность и корректность. Здесь обязательна маскировка человеком существующих у него личных проблем, сокрытия их от окружающих. Американец вежлив, не привлекает к себе внимания окружающих, сосредоточен на выполнении профессиональных обязанностей, его мысли и чувства скрыты от окружающих, и он не проявляет интереса к проблемам окружающих. Даже в рекомендациях к стилю деловой одежды предполагается сведение к минимуму индивидуальности не только мужчин, но и женщин. Наряду с этим взаимоотношения руководства и персонала носят демократичный характер и обычно называются отношениями сотрудничества.

Что же касается азиатской культуры, то здесь стиль отношений определяется ярко выраженным подчиненным положением «низов» по отношению к «верхам». Внимание работника сосредоточивается, главным образом, на том, чтобы всегда быть полезным своему руководителю, угодить ему. Главными нравственными ценностями считаются верность предприятию, готовность служить ему верой и правдой, надежность, профессиональная компетентность, неутомимость, умение предвосхитить желания руководителя и, не ожидая указаний, их выполнять. В то же время ценится умение держаться в тени, не проявлять назойливость, быть всегда готовым отозваться на любую просьбу. Отношения между рядовыми сотрудниками ограничиваются спокойной японской вежливостью, предупредительностью, недопустимостью конфликтов.

Если говорить о российской корпоративной культуре, то нельзя не отметить, что ни западный, ни восточный варианты в ней в чистом виде не приемлемы. В начале 1990-х годов попытались ввести нормы американской деловой культуры в работу многих российских частных компаний, но попытки успехом не увенчались.

Будучи по преимуществу коллективистской, российская культура формирует определенные особенности взаимоотношения людей на работе, которые характеризуются «чувством локтя», поддержкой, преобладанием неформальных отношений над формальными и т. д.

Культурологический подход рассматривает и организацию, и ее членов как носителей единых ценностей и исполнителей единых задач. «Организация всякой системы деятельности предполагает принятие некоторых базовых ценностей и законов», – пишет Б. Малиновский. Каждая организация имеет свой набор ценностей, которые придают ей индивидуальность.

«Российские ценности глубоко человечны, их герои универсально аутентичны, их внешние проявления и символы полны артистизма и эстетики. Для того чтобы преуспеть в отношениях с россиянами, нужно четко держать в своем сознании эти качества, вместо того чтобы уделять много внимания загадочным и парадоксальным аспектам их поведения и их современным установкам», – считают иностранные специалисты-исследователи.

Россия – объективно евразийская страна, которая на протяжении веков занимала пограничное положение между Европой и Азией, между Западом и Востоком. Именно здесь кроются корни российского ценностного дуализма и противоречивости русского характера. Именно на этой основе базируется маятникообразная модель развития страны – от застоя к скачку и опять к застою, – охарактеризованная А. П. Прохоровым в книге «Русская модель управления».

Россия – многонациональная страна. Нельзя не учитывать влияние национальной культуры при построении корпоративной. Национальная культура оказывает существенное влияние на систему ценностей любой корпоративной (организационной) культуры, которая действует на ее территории. В нашей стране иногда даже не столько сильны национальные различия, сколько региональные. Переезжая из одного региона страны в другой, мы можем столкнуться с важными поведенческими и культурными особенностями регионального ведения дел. Социологические исследования показывают, что во всем мире субкультуры больших городов отличаются от субкультур городов малых. Например, москвичи и питерцы часто ведут себя не совсем так, как большинство россиян. Это связано с тем, что в больших и малых городах системы ценностей и традиций несколько различаются, а следовательно, складываются разные субкультуры. Даже когда человек переходит на новую работу, то также сталкивается с новой, то есть другой и незнакомой, корпоративной культурой. В нее надо влиться, а с ее представителями – выстроить добрые отношения.

Как будет развиваться в дальнейшем российская корпоративная культура, будет зависеть от того, как будет развиваться общество. В настоящее время существует большое количество сценариев развития России. По существу они могут быть сведены к трем вариантам. Первый – развитие по западному пути (варианты – американский, европейский). Второй – возвращение в прошлое с «другим лицом» (варианты «лица» – «истинно русское», «советское» и т. п.). Третий – развитие по своему пути (вариант евразийский, еще неведомый).

Хочется надеяться, что благодаря таким близким и понятным всем людям ценностям, как жизнь, здоровье, семья, долг, честь и т. д., культуры разных народов и корпораций будут двигаться не по пути конфронтации или оппозиции, а по пути сотрудничества и кооперации.

Е. Ф. Власова*, Н. В. Дмитренко**

Модели корпоративной культуры: выбор для России

Корпоративная культура – понятие для России сравнительно новое. До недавнего времени его просто не существовало. В повседневной практике сотрудники организаций корпоративной культурой называют дресс-код, пикники с коллегами по праздникам, распевание фирменного гимна и т. п. Для менеджеров высшего звена корпоративная культура уже утратила свою неопределенность и приобрела совершенно четкий функциональный смысл – это действенный менеджерский инструмент, заставляющий работать компанию так, чтобы она стала эффективной.

Понятие «корпоративная культура» имеет «западное» происхождение. За последние 15–20 лет существенно вырос поток публикаций, связанных с анализом моделей организационного поведения, «проектах культурных изменений», разрозненных идей и теорий на тему культуры организации, хотя история ее исследования началась в 1927 г. в рамках Хоторнского эксперимента в компании Western Electric в Чикаго. Исследование продолжалось пять лет. Было сформулировано пять гипотез, объясняющих связь между экспериментальными переменными (производительность, условия труда, его монотонность, методы работы, утомляемость, время отдыха, зарплата). После проведения дополнительных исследований четыре были отвергнуты, осталась лишь одна, основная, согласно которой на производительность труда влияют, прежде всего, методы руководства и улучшение взаимоотношений в коллективе. Был сделан вывод, что основным условием, влияющим на эффективность производственного процесса и рост производительности труда, является фактор человеческих отношений, базирующихся на стремлении членов группы понимать друг друга, ощущать себя включенными в нее и при этом чувствовать себя свободными. Это желание человека быть включенным в определенную соци-

* ***Елена Федоровна Власова*** – аспирант кафедры социологии Гуманитарного ун-та, генеральный директор ООО «Центр Консалтинга и Аудита» (г. Екатеринбург).

** ***Наталья Валентиновна Дмитренко*** – замначальника службы управления персоналом Свердловской железной дороги (ОАО «РЖД») (г. Екатеринбург).

© Е. Ф. Власова, Н. В. Дмитренко, 2009

альную общность Э. Мэйо назвал чувством «социабильности». Отсюда был сделан еще один вывод, что необходимо стремиться к созданию на производстве «социабильных» образований, то есть в рамках формальных групп (бригад, например) – неформальных отношений, благодаря которым работники чувствовали бы свою причастность к важным решениям, ощущали собственную необходимость. Для этого нужен был коллектив, сплоченная малая группа значимых друг для друга людей, в котором социальное поведение людей было бы функцией групповых норм, регулирующих его[1].

Выводы Мэйо о необходимости «осмысленной жизни для индивидуума в компании», развития «чувства групповой сопричастности» на основе общих групповых ценностей[2] явились своеобразным толчком для дальнейших попыток изучения потребностей и поведения работников с точки зрения культуры их организации. В 50-х годах известный американский социолог М. Далтон провел исследования в десятках крупных и средних фирм США и Канады на предмет изучения естественного возникновения культур и субкультур, исходя из разных потребностей работников, и обобщил результаты своих исследований в книге «Человек, который управляет».

В 1969 г. в США вышла книга, написанная группой исследователей из Корнелльского университета во главе с Х. Трайсом и посвященная различным производственным традициям и обрядам. На рубеже 80–90-х годов феномен культуры организации оказался в центре внимания большого круга исследователей. В начале 80-х были изданы известные книги-бестселлеры: «Теория Z» преподающего в США японца Оучи и «В поисках эффективного управления» (Питерс и Уотерман). В них среди прочих присутствовали и тезисы о том, что культура организации является важным фактором экономической эффективности фирмы, а также ее адаптации к внешней среде[3]. Популярная книга экспертов бостонской консультационной группы Дила и Кеннеди «Корпоративные культуры» была издана в 1982 году. В период с марта 1983-го по октябрь 1984 г. в Канаде и Европе были проведены пять значительных конференций по проблемам корпоративной культуры, организационного фольклора и символизма. Научные протоколы трех из них изданы в виде отдельных книг.

Рост интереса к феномену корпоративной культуры обусловлен, прежде всего, практическими соображениями. Депрессия амери-

[1] См.: *Зборовский Г. Е.* История социологии: Учебник. М.: Гардарики, 2004.

[2] *Mayo E.* The Social Problems of-an Industrial Civilisation. L., 1949.

[3] См.: *Сащенкова Н. А.* Организационная культура и ее влияние на эффективность организации. Пенза, 2000.

канской экономики в 70-х – начале 80-х годов привела к многочисленным трениям и конфликтам между управляющими и работниками в крупных и мелких компаниях, к резкому падению производительности труда. В то же время в Японии наблюдалась относительная гармония. Система менеджмента в Америке стала подвергаться обоснованной критике. Социологи обратились к изучению принципов управления японских компаний, коренным образом отличавшихся от принципов американской модели управления. Результаты исследований показали, что корпоративная культура японских фирм, основанная на национальных трудовых традициях, оказалась способной интегрировать интересы самых разных работников, объединять менеджеров и рабочих, способствовать росту производительности труда и экономической эффективности компании. Американские теоретики и практики менеджмента увидели в корпоративной культуре японских фирм то объединяющее начало, которое способно интегрировать, сплачивать, поощрять, повышать степень контроля (причем не жесткого, а мягкого) и в конечном итоге вести к успеху. Таким образом, фактор культурного своеобразия становится одним из решающих для конкурентоспособности бизнеса. Базируясь на национальной идее, культура организации существует и проявляется как действенный менеджерский инструмент.

Корпоративная культура в аспекте экономических моделей, учитывающих национальные и географические особенности, условно подразделяется на японскую, американскую и западную. Каждая из них наряду с общими инвариантными элементами содержит некоторые особенности, связанные с особенностями ментальности и культуры страны: в Америке доминирует культура успеха, в Европе – согласия, в Японии – синтеза. Интересным, с этой точки зрения, является опыт Японии и японских фирм, значительно отличающихся от Западной Европы и США, где имеется много сходного.

Истоки культурных различий в компаниях одни исследователи видят в особенностях экономического развития государства, другие – в самой культуре, формирующей базис, на котором покоятся экономические отношения. Корпоративная культура, являясь сущностью организации, регламентирует стратегию развития компании. Анализ стратегического менеджмента американских и японских корпораций позволяет выделить четыре типа отношений: отношения типа «Ч», основанные на человеческом факторе, отношения «С» – это стратегический тип; венчурная стратегия (третий тип) тяготеет к «Ч» и бюрократический тип (четвертый) может устойчиво существовать в «С». Важно, что тип стратегии влияет на распределение средств компании. Стратегическое управление в

Японии не предусматривает составления правил распределения капитала, как это делается в США. Напротив, правила распределения капитала естественным образом развиваются в самой организации, и она лишь ждет более четкого развертывания тенденций[4]. Компания достигает цели, используя особенности и практику социальных отношений, заложенных корпоративной культурой. Ее ценностно-нормативное ядро определяет организационные правила поведения, типы коммуникаций, создает обычаи, формирует традиции, проявляется в виде артефактов и сленга. Кредо организации детерминируется системой ценностей.

Сводная таблица организационных ценностей[5]

Япония	Америка
Важность подготовки работника со стороны компании (тренинг, физическое состояние и т. д.)	Важность личной жизни работника (время)
Эмоциональная зависимость от компании	Эмоциональная независимость от компании
Моральные обязательства по отношению к компании	Отношения расчета в отношении компании
Менеджеры стремятся к послушанию и порядку	Менеджеры стремятся к лидерству и разнообразию
Менеджеры оценивают свое положение, ставя на первое место уверенность и стабильность	Менеджеры оценивают свое положение, ставя на первое место автономность действий
Групповые решения считаются более привлекательными, чем индивидуальные	Индивидуальные решения более привлекательны, чем групповые
Менеджеры в качестве главных целей в жизни называют долг, опыт и престиж	Менеджеры в качестве главных целей в жизни называют удовольствия, влечения и безопасность
Индивидуальная инициатива осуждается обществом	Индивидуальная инициатива поощряется обществом
Большая уступчивость в ответ на вопросы о «значимости»	Меньшая уступчивость в ответ на вопросы о «значимости»
Люди рассуждают в терминах «свой»-«чужой»	Люди рассуждают в общих терминах: универсализм
Более длительный период ученичества, прежде чем можно претендовать на определенную должность	Менее длительный период ученичества перед получением определенной должности
Более традиционные способы времяпрепровождения	Сравнительно современные способы времяпрепровождения

[4] См.: *Томилов В. В.* Культура организации международных коммуникаций. http://www.marketing.spb.ru/read/m8/4.htm

[5] *G. Hofstede.* Culture's Consequences: International Difference in Work-Relates Values. Pp. 166–167.

Изучение корпоративных культур российского рынка говорит о многообразии ее типов. Россия, находясь на границе европейских и восточных культур, вобрала в себя черты обеих. Иногда высший менеджмент, используя рекомендации зарубежных аналитиков, механически переносит (прививает) пакет корпоративных заповедей зарубежных компаний. Важно, что из существующих ценностей Россия может выбрать полезное для себя.

Две системы ценностей: выбор за Россией[6]

ВОСТОК	ЗАПАД
Опыт, полезный для России	
- ценность семьи	- патриотизм
- ориентация на сохранение природы	- сохранение культурных ценностей
- уважение к национальным традициям и культуре	- рост уровня образования
- почитание старших	- умение рационально использовать ресурсы
- система физического воспитания	- массовое использование информационных технологий
- система питания	- уверенность в себе
- безалкогольные традиции	- система права и законодательства
- трудолюбие	- уважение к закону
- законность	- пенсионная и социальная системы
- сплоченность и единство нации	- опыт регулирования экономики
- ориентация на эволюционное развитие	- защита интересов своего государства
России не следует брать	
- фанатизм	- чрезмерную демократизацию общественной жизни
- ревностную защиту религиозных взглядов	- излишнюю развращенность материальным благополучием
- половую дискриминацию	- ориентацию на вмешательство в дела третьего мира
	- усиленную интеграцию культур, ведущую к стиранию границ между ними
	- негативное отношение к другим нациям
	- учет только собственных целей в эпоху глобализации

[6] *Вифлеемский А. Б.* Экономика образования // Народное образование. 2003. № 2.

В. В. Летуновский считает, что в России есть корни отечественной корпоративной культуры. Ее ценности: забота о карьерном росте подчиненных, честность в отношениях и простота в обращении, полная преданность делу, самостоятельность, полная ясность и локальность задачи, общая цель, быстрота, тотальная культура победы: напор, натиск, целеустремленность, владение инициативой, наступательность, мгновенная управленческая и развивающая обратная связь, самообучающаяся организация, нравственное и патриотическое воспитание, суворовский тайм-менеджмент, ситуации порядка.

Как лучше всего поступить в условиях, когда корпоративная культура только начинает развиваться? Какой шаг сделает Россия в ситуации самоопределения? Здесь представляется возможным несколько вариантов: 1) Россия выбирает конкретную модель – японскую или американскую; 2) конструирует некоторую комбинацию из различных культур и берет то, что для россиян ближе и лучше; 3) создает свой собственный, четвертый, вариант корпоративной культуры – российский.

Авторам представляется оптимальным второй вариант. Этот подход более прагматичен. Вместо того чтобы конструировать что-то с нуля, пытаясь создать корпоративную культуру, не похожую на уже существующие, лучше освоить опыт других стран в аспектах, близких россиянам по ценностям и ментальности.

Е. Н. Сюткина*

Национально-культурные архетипические символы в рекламе в мультикультурном пространстве

Сегодня Россия переживает сложное время перемен, которые охватывают практически все сферы человеческого бытия, вносят свои коррективы во все основополагающие принципы культурной деятельности. Быстро изменяющаяся реальность приводит к изменению и обогащению того «символического базиса», который накапливался предыдущими поколениями.

В условиях разрушения привычной системы ценностей и смыслов происходит актуализация символической составляющей в массовом сознании, которое, утратив рациональную основу, находит опору в обращении к архетипическому базису культуры, который несет в себе образец разрешения всякого кризиса бытия, восстанавливая гармонию. В соответствии с архетипической символикой структура мультикультурного пространства кодируется определенным набором символов. Причем в функционировании мультикультурного пространства огромную роль приобретает реклама, группирующая вокруг объектов определенные символы, ограничивающие и описывающие их с разных сторон. В результате реклама в мультикультурном пространстве выступает опосредованным звеном взаимодействия культур, конструируя ценностные представления о престижных, желательных стилях жизни и моделях поведения, необходимым атрибутом которых выступают идеи вещей, маркирующие жизненное пространство. Таким образом, реклама, обращаясь – через символ – к бессознательном образам, запечатленным в глубинах психики, оказывается фактически обращена к архетипическим основам культуры.

Впервые широкое философско-культурологическое и психологическое обоснование архетипических основ культуры было дано К. Г. Юнгом, который, опираясь на достижения психоанализа, опыт своей психотерапевтической практики, исследования мифологического материала и религии, сформулировал теорию, ставшую основой изучения архетипических символов в культуре.

* ***Елена Николаевна Сюткина*** – аспирант Гуманитарного ун-та, специальность «Религиоведение. Философская антропология. Философия культуры» (г. Екатеринбург).

© Е. Н. Сюткина, 2009

В работе «Психологические типы» (1921) Юнг дает следующее определение архетипа: «Архетип есть символическая формула, которая начинает функционировать всюду там, где или еще не существует сознательных понятий, или же где таковые по внутренним или внешним основаниям невозможны»[1]. Рассматривая механизмы функционирования архетипических символов в рекламе, мы можем обратиться к идее К. Г. Юнга о том, что у каждого понятия, имеющегося в нашем сознательном мышлении, есть свое ассоциативное соответствие в психике. Таким образом, ассоциации являются своего рода мостом между рациональным миром сознательного и первобытным миром инстинктивного. Тем самым Юнг утверждал существование некой системы установок и типичных реакций, особых врожденных универсальных образцов, незаметно определяющих не только элементарные поведенческие реакции, но также и восприятие, мышление, воображение. В этом контексте архетипические символы в рекламе могут трактоваться как бессознательные стимулы покупательского действия.

Исследователи отмечают, что с пониманием архетипа связана одна важная особенность. Различные культуры актуализируют различные аспекты универсальных архетипов, существующих в мультикультурном пространстве. В частности, Юнг объяснял историческую изменчивость конкретных символов инвариантностью архетипа. В данном аспекте можно говорить о существовании в мультикультурном пространстве универсальных и национально-культурных архетипов. Универсальные архетипы отражают базовые категории бытия, общие для разных культур, в то время как национально-культурные архетипы отражают определенные этапы социокультурного становления национальных общностей как ячеек мультикультурного пространства.

Национально-культурные архетипы передаются человеку по наследству от предыдущих поколений, существуют в его сознании на невербальном, чаще всего нерефлексируемом уровне, но импульс, ими возбуждаемый, бывает очень сильным, как правило гораздо сильнее всего того, что может пробудить в психике человека любой элемент развитой рефлексивной структуры[2]. В данном контексте полезно обратиться к словам К. Леви-Стросса, который писал, что оригинальность каждой из культур заключается, прежде всего, в ее собственном способе решения проблем – перспективном размещении ценностей, которые общи всем людям, только значимость их никогда не бывает одинаковой в разных культурах.

[1] *Юнг К. Г.* Психологические типы. М., 1998. С. 459.

[2] *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 2003.

Национально-культурные архетипы в условиях мультикультурного пространства, будучи бессознательно проявленными и в сознании человека, выражают его ценностно-нормативные ориентации и модели поведения, его представления об устройстве мироздания, восприятия пространства, времени, движения в соответствии с особенностями национальной культуры. Тем самым культура прививает человеку набор таких ориентаций и делает его личностью определенного типа, что, в свою очередь, помогает человеку так или иначе вписаться в общество, в те или иные социальные структуры и взаимодействовать с другими личностями.

Универсальные архетипические схемы в рамках национальной культуры как структурного элемента мультикультурного пространства видоизменяются и переосмысляются в ракурсе принятой в ней системы ценностных ориентаций. В частности, структуру русских национально-культурных архетипов определяют следующие тенденции развития российской общественной жизни. Прежде всего, это стремление русского народа к свободе и социальной справедливости, которые выражаются в таких формах самоорганизации общественной жизни, как соборность, общинность и коллективность. Также важная роль в становлении русских национально-культурных архетипов принадлежит нравственным ценностям православия. Так, приоритетными в культуре великороссов стали такие человеческие ценности, как доброта, отзывчивость, уважение старших, любовь к родине, защита родной земли. В контексте значимых архетипов русской культуры можно отметить задействованные в рекламе символы, транслирующие представления русского народа о доме и семье.

В. С. Непомнящий так обозначает семантическое поле, в котором в русской культуре существовало понятие «дом». Дом – жилище, убежище, область покоя и воли, независимость, неприкосновенность. Дом – очаг, семья, женщина, любовь, продолжение рода, постоянство и ритм упорядоченной жизни, это традиция, преемственность, отечество, нация, народ, история, «родное пепелище» – залог осмысленности и «неодиночества» человеческого существования. На трансляции этого архетипического символа построены, например, название и реклама популярного отечественного бренда «Домик в деревне», которая в своей основе содержит комплекс представлений об общности исторического прошлого народа, о его территориальной общности («родной земле»).

Тем самым национально-культурные архетипические символы в рекламе можно рассматривать как своеобразные бессознательные основания для культурной самоидентификации русского народа в мультикультурном пространстве современности, на основе которых формируется осознанное отношение к материальным и духовным ценностям нации и ее достижениям.

Г. Г. Гилев*

Пропаганда мультикультурализма и толерантности в социальной рекламе

Попытаемся, прежде всего, раскрыть этимологию термина «толерантность». Легко убедиться, исследуя специальную литературу, изучая всевозможные декларации и документы, посвященные воспитанию толерантного сознания в обществе, что понятие «толерантность» трактуют исключительно с позиций терпимости или, касаясь нашей проблематики, с позиций принципиальной веротерпимости. При этом в качестве веских аргументаций данной позиции приводятся многочисленные международные законодательные акты и декларации, а также толкование толерантности в различных зарубежных словарях. Глагол tolerate (англ. «терпеть») трактуется в следующих вариантах: допускать, разрешать (осуществление практики, действия, поведения), предоставлять возможность (личности, религиозной секте, мнению) существовать, не вмешиваясь в их дела и не ущемляя их... признавать различия в религиозных воззрениях и при этом не допускать дискриминации [См.: 1].

Таким образом, «толерантность» и «терпимость» означает способность терпеть что-то или кого-то (быть выдержанным, выносливым, стойким, уметь мириться с существованием чего-либо, кого-либо), то есть: допускать, принимать существование чего-то или кого-то, считаться с мнением других, быть к ним снисходительными. В конечном итоге толерантность толкуется как специфическая психологическая установка, ориентирующаяся на уважительное восприятие чужой этнической и религиозной самобытности, других культур, обычаев и образа жизни, нравственных ценностей и мировоззренческих убеждений. Терпимость же для идеологов подобного толкования означает не что иное, как «уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности».

Итак, подведем итог: что же такое толерантность?

---

* ***Георгий Георгиевич Гилев*** – аспирант Академии маркетинга и социально-информационных технологий (г. Краснодар).

© Г. Г. Гилев, 2009

По нашему мнению, источник противоречия заключается здесь, прежде всего, в неправильном переводе и толковании термина «толерантность». Дело в том, что это понятие, осознанно или неосознанно, переводится исключительно как «терпимость», тогда как оно по своему содержанию имеет более сложное и емкое семантическое значение. В латинском переводе tolerantia выражает три пересекающихся значения:

1) устойчивость, выносливость;

2) терпимость;

3) допуск, допустимое отклонение.

Особый интерес представляет спектр значений перевода термина tolerance (англ.), встречающийся в англо-русском психологическом словаре: приобретенная устойчивость; устойчивость к неопределенности; этическая устойчивость; устойчивость к конфликту; устойчивость к поведенческим отклонениям. Все словари XX века однозначно указывают прямое толкование, перевод: толерантность – терпимость.

Однако в современном языке термин «толерантность» применяется самостоятельно, и специалисты утверждают, что прямого перевода этот термин не имеет. В отличие от «терпимости» (терпеть – «не противодействуя, не жалуясь, безропотно переносить, сносить что-нибудь бедственное, тяжелое, неприятное»), толерантность (в современный язык слово пришло из англ. tolerance) – готовность благосклонно признавать, принимать поведение, убеждения и взгляды других людей, которые отличаются от собственных, причем даже в том случае, когда эти убеждения/взгляды тобою не разделяются и не одобряются. Смысловая разница очевидна: «терплю» с трудом, в ущерб себе что-то неприятное; «отношусь толерантно» – сам так делать не буду, но признаю право других поступать так, как среди них принято, понимаю их традиции, их культуру и т. п. [См.: 2].

Мультикультуралимзм – политика, направленная на развитие и сохранение в отдельно взятой стране и в мире в целом культурных различий и обосновывающая такую политику теория или идеология. Важным отличием от политического либерализма является признание мультикультурализмом прав за коллективными субъектами: этническими и культурными группами. Такие права могут выражаться в предоставлении возможности этническим и культурным общинам управлять обучением своих членов, выражать политическую оценку и так далее. Мультикультурализм противопоставляется концепции «плавильного котла» (англ. *melting pot*), где предполагается слияние всех культур в одну. В качестве примеров можно привести Канаду, где культивируется мультикультурализм, и США, где традиционно провозглашается концепция

«плавильного котла». Мультикультурализм – один из аспектов толерантности, заключающийся в требовании параллельного существования культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле массовой культуры. Идея мультикультурализма выдвигается главным образом в высокоразвитых обществах Европы, где издавна существует высокий уровень культурного развития. В современной Европе мультикультурализм предполагает прежде всего включение в ее культурное поле элементов культур иммигрантов из стран «третьего мира» (в том числе из бывших колоний европейских стран). Критики мультикультурализма утверждают, что в итоге получается полное разрушение многовековых культурных устоев, развитых культурных традиций, так как подобное смешение всегда ведет к усреднению. По их мнению, если низкий уровень культурного развития пришельцев несомненно повышается, то высокий уровень культуры целевой страны мультикультурализма неизменно падает. По нашему мнению, пропаганда и политика мультикультурализма в современной России просто необходима, так как наша страна является одной из самых многонациональных в мире и вопрос социальной и культурной терпимости был всегда острым. И одним из эффективных способов пропаганды мультиукультурализма является социальная реклама, так как именно данный вид рекламы может донести до наибольшего количества населения России идеи терпимости и мультикультурализма. Но социальная реклама – это инструмент. Надеяться на то, что он может что-то сделать за нас без нашего живого участия, заведомо ошибочно. Поэтому именно мы должны искать сегодня пути решения этих задач и учиться использовать этот инструмент по назначению с максимальной эффективностью.

Хорошим примером развития социальной рекламы в данном направлении является организованный Общественным Советом по социальной рекламе СЗФО РФ Первый Санкт-Петербургский Международный фестиваль социальной рекламы. В соответствии с Положением о фестивале, номинации конкурсной программы представляют нам весь спектр социальной сферы жизни современного общества. Важным аспектом этой работы стал дифференцированный подход к возрастному цензу участников. Конкурс социальной рекламы прошел отдельно для детей, студентов и взрослых участников. Таким образом, фестиваль привлек к социальному творчеству самые широкие слои населения. Именно гражданская активность населения и участие людей в жизни общества отражает феномен, называемый нами «гражданским обществом». Оценивая интерес детей, студентов и профессионалов к социальной тематике, мы видим степень востребованности гражданской инициативы молодежью и обществом. Тематика, отраженная в работах детей,

раскрывает перед нами уровень подготовки и образования детей в сфере граждановедения, патриотизма и толерантности. Это серьезный и достоверный показатель состояния общественного самосознания. По материалам фестиваля видно, что большая часть работ детей посвящена охране окружающей среды, воспитанию здорового образа жизни и теме миротворчества. Используя эти работы, мы можем сказать о качестве и глубине мышления детей в сфере гражданского самосознания. Стоит отметить, что фестиваль в своей работе по формированию критериев отбора работ определил самую важную сторону социальной рекламы. Любая социальная реклама, любая социально значимая информация является механизмом, опирающимся на идеологические принципы. О качестве принципов формирования гражданского общества мы уже говорили – это нравственность, гуманистичность и позитивность. Таким образом, мы видим, что общественно-государственная инициатива в лице фестиваля точно определила основу формирования социальной рекламы, создаваемой в воспитательных целях. Основным принципом отбора работ фестиваля стал выбор социальной рекламы только с позитивным, созидательным характером, не несущим критичности и неконструктивного отрицания. Этот «фильтр» дал точную нравственную установку о качестве социальной рекламы и мышления ее участников. Гражданское общество, на строительство которого сегодня направлены все усилия России, также является исключительно позитивным образом. Этот образ формируется из способности каждого человека, каждого гражданина мыслить позитивно, мыслить созидательно, толерантно, из умения самостоятельно проявлять свою гражданскую активность в помощи ближнему своему.

Мы видим, что социальная реклама является важным аспектом и инструментом формирования развитого гражданского общества. Мы видим, что ее место в образовании, в воспитании детей и молодежи, в решении социальных проблем экономического характера – приоритетных национальных проектов России, в сфере информатизации и популяризации нравственных устоев общества, в сфере веры и духовно-патриотического воспитания, в сфере экологии и правового образования широких масс населения. Но необходимо осознавать, что кроме понимания требуется и соответствующая практика. Сегодня не хватает ресурсов, чтобы дать социальной рекламе проявить себя в должном качественном и количественном образе. Государству и общественной инициативе, прежде всего, сегодня не хватает кадров, не хватает финансовых ресурсов и развитого правового поля, не хватает взаимного уважения и терпимости, во многом все эти благие начинания тормозит отсутствие инициативы на местах, как со стороны общественности, так и со стороны государства. Социальная реклама готова стать инструментом формирования и воспитания гражданского общества, ей нужны силы, средства и должное уважение. Сложно переоценить значение социальной рекламы, поэтому, определяя по существу сложившуюся ситуацию, общество и государство должны совместно осмыслить раскрывающиеся перед нами перспективы и дать им возможность воплотиться в новое качественное, гражданское, нравственное бытие.

Литература

1. *Галецкий В.* Критическая апология мультикультурализма. // Дружба Народов. – 2006. – № 2. – С. 169–189.

2. *Малахов В.* Ностальгия по идентичности. – М.: Логос, 1999.

3. *Родин А.* Мультикультурализм и новое Просвещение // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 5 (25).

4. *Кукатас Ч.* Теоретические основы мультикультурализма [Электронный ресурс]. – [Режим доступа:http://www.cato.ru/pages/69?idcat=343&parent_id=2].

И. В. Новикова*

Феномен дворового футбола как предпосылка для формирования общего коммуникационного пространства в современном российском городе

В современных условиях развития российского общества актуальной проблемой становится смена «парадигмы монокультурной России» на культурно плюралистическое общество, где индивиды вправе сами выбирать культурные ориентиры. Миграционные процессы в Россию в основном осуществляются из стран ближнего зарубежья (бывших союзных республик). Это обстоятельство облегчает культурное понимание, так как предполагает, что эти люди уже владеют русским языком и получили советское образование. Но в новых поколениях культурный разрыв может иметь тенденцию к увеличению. Поэтому необходимо искать пути взаимодействия культурных идентичностей для «формирования общего коммуникационного пространства, которое по своей природе надэтнично»[1].

Физическую культуру и спорт считают одними из первых видов общей культуры общества, которая помогает включиться во многие социальные деятельности индивида. Социальная сущность спорта состоит в развитии межчеловеческих отношений на основе собственно соревновательной деятельности[2]. Спорт возник как форма физической культуры в результате интеграции физических упражнений и игры. Спорт как социальное явление присутствует на всех ступенях развития человеческого общества и, являясь элементом его структуры, считается мощным социальным феноменом, способным формировать и преобразовывать как социальную реальность, так и личность. Вместе с тем он и популярнейшее средство удовлетворения потребностей в эмоционально насыщенном общении (включая зрелищные интересы широкого круга болельщиков), и поразительно доходчивый, преодолевающий любые национальные границы, “язык” межчеловеческого взаимопонимания, который, как никто другой, позволяет устанавливать, расширять и упрочивать международные контакты»[3].

Сегодня в России возрос интерес к профессиональному и любительскому футболу. История свидетельствует о существовании множества игр с мячом, которые предшествовали зарождению футбола. Все они возникли в разных античных культурах, но объединяющим началом служит сама игра. По определению Й. Хейзинга, «игра старше культуры». Понятие культуры предполагает наличие человеческого общества, тогда как животные не дожидались появления человека, чтобы он научил их играть. Все основные черты уже воплощены в играх животных. Й. Хейзинга считает, что игра – это не просто «физиологически обусловленная психическая реакция, а функция, которая исполнена смысла»[4]. «Роджер Кайллойс говорит, что “игры удовлетворяют одновременно потребность в свободной фантазии и поиске неоправданных трудностей”»[5]. Таким образом, от истоков самой игры через культуры различных эпох, футбол сегодня стал социальным феноменом, требующим разностороннего изучения.

В своей диссертации «Модель успеха на мировой арене в мужском футболе» Мез Баклути, размышляя о специфике развития футбола на разных континентах, приводит комментарии других исследователей о том, что в большинстве коммунистических стран победа на Олимпиаде брала приоритет над футболом: «Футбол играл вторую скрипку в безустанном стремлении (коммунистического) режима получать золото Олимпиады. Коммунистическая философия, примененная к игре, говорила, что индивидуальное мастерство и спонтанность должны быть подчинены коллективным устремлениям. Из всех коммунистических стран процветал только футбол в Венгрии»[6].

Мировой процесс глобализации не мог не затронуть футбол. Однако это относится к профессиональному футболу, который со-

* ***Ирина Владимировна Новикова*** – завкафедрой общетехнических дисциплин Саратовского ин-та повышения квалификации и переподготовки работников образования, аспирант Саратовского государственного технического ун-та (г. Саратов).

[1] *Малахов В. С.* Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В. С. Малахова, В. А. Тишкова. М., 2002. С. 48–60.

[2] См.: *Кун Л.* Всеобщая история физической культуры и спорта: Пер. с венгерского / Под общ. ред. В. В. Столбова. М.: Радуга, 1982. С. 100–115.

© И. В. Новикова, 2009

[3] *Матвеев Л. П.* Теория и методика физической культуры. Введение в предмет: Учебник для высших специальных физкультурных учебных заведений. 3-е изд. СПб.: Изд-во «Лань», 2003. С. 24.

[4] *Хейзинга Й.* Homo Ludens. Статьи по истории культуры / Пер., сост. и вступ. слово Д. В. Сильверстова; коммент. Д. Э. Харитонова. М.: Прогресс–Традиция, 1997. С. 21.

[5] *Лэш К.* Вырождение спорта // Логос. 2006. № 3. С. 23.

[6] *Baklouti M.* A model for international success in men’s soccer. University of Minnesota, 2005. [Режим доступа: // http://www lib.umi.com/dissertations].

храняет относительную национальную автономию. «Футбол на чемпионатах мира или национальных чемпионатах стал одним из ключевых мест воспроизводства нацией доминирующих форм своей национальной идентичности». Во время футбольного матча "воображаемое сообщество" сограждан получает наглядное выражение в виде футбольной сборной. Вся нация объединяется, следя за игрой своей команды по телевизору, радио или на страницах газет»[7]. Таким образом, одна из сущностных сторон профессионального футбола отражает национальный характер спортивной игры, но другая – не может не учитывать многонациональный состав сборных команд. Вторая сторона оказывает существенное влияние на трансформацию футбола как национального вида спорта. Конечно, доминирование этнокультуры сказывается на формировании идентичности легионеров, но целевая направленность игры в футбол связана с командным результатом, который зависит от уровня профессионализма и коммуникационных способностей каждого игрока, сформированных под влиянием других этнокультур. Поэтому специфика подготовки команды не может не учитывать данную особенность.

Сейчас в России возрос интерес не только к профессиональному, но и к любительскому футболу. Особой популярностью пользуется детский дворовый футбол. Информация на сайтах говорит об увеличении количества подростков, занимающихся в дворовых командах различных регионов России. Подростковые дворовые клубы организованы во всех районах нашей Саратовской области. Особенно это ценно в условиях разобщенности и изолированности современного города. Ежегодно в городском турнире принимает участие свыше 7000 подростков разных национальностей.

Изучение социального феномена детского дворового футбола в условиях современного российского города показало, что количество дворовых футбольных команд в периферийных районах больше, чем в центральных. Этому способствуют следующие условия: наличие площадок для игры во дворах и лесопарковых зонах, относительная их безопасность, незначительные финансовые затраты на данный вид досуговой деятельности, возможность проявления индивидуальной успешности и реализации потребности в общественном признании. Отличительным признаком также является многонациональный состав команд. Данный фактор оказывает влияние на характер организации педагогического процесса, что обусловливает необходимость наличия у тренера и родителей коммуникационной компетенции и ее формирования у подростка.

[7] *Baklouti M.* Op. cit.

Спортивное игровое пространство детского дворового футбола включает в себя акторов, владеющих способами двигательных действий и взаимодействий в определенных условиях игры (технико-тактическая подготовка). Действия акторов направлены на достижение цели игры. Каждое поколение людей вносило определенный вклад в развитие данной совокупности. Поэтому общественно-исторический опыт, сложившийся в футболе, можно назвать «над-этничным», то есть опирающимся на спортивную игровую сущность и общечеловеческие ценности. Погружаясь в игру, спортсмен добровольно берет на себя определенные обязательства, выполнение которых необходимо для достижения результата. Обязательства отражают требования к способам выполнения двигательных действий, взаимодействия с людьми и предметами окружающей действительности. С одной стороны, содержание игры повторяет жизненные практики людей, а с другой – делает их более свободными в действиях и выборе с помощью моделирования определенных условий. Такое погружение способствует развитию творческих сил, которые влияют на развитие уровня адаптационных возможностей человека. Итак, футбол как игру мы можем назвать социальным действием, потому что смыслы игроков соотносятся с общей целью, правилами и нормами игры.

Процессы демократизации в современном мире ориентируют общества на создание индивидам условий для обеспечения свободы выбора, в том числе и биографического проектирования личности. Миграционные процессы, многонациональность общества обозначили проблему доминирования господствующей культуры и ограничения равного доступа индивидов к ресурсам. Огромное значение здесь имеет доступность различных видов деятельности человека, особенно в период интенсивного формирования идентичности, который совпадает с подростковым периодом детства. Детский спорт считается одним из эффективных средств социализации личности. Дворовый футбол как современная форма выбора подростком собственной досуговой деятельности создает необходимые предпосылки для формирования общего коммуникационного пространства в современном российском городе, которое оказывает положительное влияние на взаимодействие национальных идентичностей.

Раздел второй

Мультикультурализм в контексте регионального развития: исторический опыт и современность

Е. Р. Ахметшина*

Особенности формирования исторической памяти нового поколения россиян в условиях трансформации российского общества

Формирование государственной идеологии, национальных идей и ценностей в сознании молодежи является актуальной задачей для стабильного функционирования государства. Особую роль в этом процессе играет историческая память новых поколений.

Историческая память – это совокупность транслируемых от поколения к поколению исторических знаний и представлений, ценностей и символов, идей и убеждений, традиций, норм и стандартов поведения. Она состоит из ряда компонентов: когнитивного (знания о семье, малой родине, нации, стране), эмоционального (отношение к историческим событиям и личностям, оценка современных событий и героев) и поведенческого (социальная и общественно-политическая активность).

Историческая память основана на ценностных ориентациях и образует ядро социокультурной самоидентификации индивидов, социальных групп, этносов. В своем исследовании мы опирались на поколенческий подход, когда стержнем памяти и понимания исторического процесса является преемственность поколений. Такой подход позволяет *понять, как и куда движется история, и определить главные события, которые сформировали мышление того или иного поколения.*

Сегодня Россия вступила на этап «инновационного социально-экономического развития», «интеграции в международную экономику» и отстаивания собственных интересов в мировом сообществе. Новая система ценностных, идеологических ориентаций находится на стадии формирования. Она задана курсом «на Великую Россию, Россию-Империю».

Эту идеологию можно назвать национально-патриотической. В ее основу должно лечь большое историческое наследие с разно-

* ***Екатерина Рифовна Ахметшина*** – аспирант кафедры социологии, политологии и связей с общественностью Ульяновского государственного технического ун-та (г. Ульяновск).

© Е. Р. Ахметшина, 2009

образными образцами культуры, труда, научного творчества. А также признание того, что россияне – это великий народ, гордость за победы и достижения, любовь к своей стране, уважение к ее традициям, вера в ее будущее. Данные ценности должны стать основой исторической памяти поколения «пореформенной» России.

Какие особенности исторического сознания и исторической памяти современных россиян смогут способствовать или противоречить заданному курсу?

В России в 90-е годы XX века вместе со сменой социального строя произошел разрыв поколений, который отразил разрыв исторического развития. Отказ от идеологии прошлого и отвержение прошлого опыта привели к распаду «связи времен», чувства сопричастности к истории своей страны.

Ослабление государственного контроля в те годы вызвало серьезное противоречие между необходимостью трансляции социально-исторического опыта новым поколениям и бесконтрольным формированием индивидуальных ценностей у молодых россиян. В то же время, если обратиться к прошлому опыту, в Советском Союзе даже в самые сложные для страны периоды формированию национального сознания, чувства гордости за свою страну была подчинена мощная и скоординированная государством система образования, книгоиздательста, кино, учреждений культуры и искусства.

Как результат – новое поколение россиян (молодые люди, родившиеся после 1989 года) обрело большую самостоятельность, в том числе и в выборе важных событий из прошлого. Это обусловило ряд особенностей его ценностного сознания и исторической памяти.

Во-первых, произошли серьезные изменения в структуре ценностного сознания: на первый план вышли индивидуальные ценности. По результатам общероссийских исследований, в спектре «поиска себя» на первый план выходят индивидуальные идентификации. Гражданская идентичность *(«гражданин РФ», «патриот», «россиянин»)* присуща только 27 % молодых людей в возрасте до 25 лет, профессинально-групповая – лишь 24 %, а национальная идентификация *(«я – русский»)* не выявлена вовсе. Процесс освоения идеи индивидуальности как важнейшего социального достояния выражается в словах: «ценностью, которой нельзя было бы поступиться, пожалуй, является только семья…» (здесь и далее – участники фокус-групповых дискуссий, г. Ульяновск, ноябрь 2008 г.).

Во-вторых, у нового поколения россиян сформировался особый взгляд на Россию, свое место в ее истории и происходящие в обществе процессы. Результаты социологических исследований демонстрируют: в молодежной среде интерес к истории своей страны достаточно высок, бытуют представления о России как о ве-

ликой державе и стране с богатой историей, огромным потенциалом и перспективами развития. Причем роль истории, на взгляд молодежи, заключается в выполнении не только ее когнитивной функции, сколько прогностической: «…исторические события должны учить общество, что делать и какие принимать решения в современных условиях…». Это должно проявляться в воспитательном характере художественных произведений в сфере кино, музыки, художественной литературы. «Они должны заставлять думать: о любви, о стране, о своем месте в жизни … Показывать, как люди в условиях войны, революции, смогли выжить, не теряя своих человеческих качеств…».

В-третьих, при сравнении результатов исследований начала 90-х годов и 2008 года заметно изменение отношения к роли личности в истории. Российская молодежь в настоящее время более склонна считать, что историю творят выдающиеся личности. Причем среди деятелей, оказавших наибольше влияние на развитие России, называются в основном руководители государства, чаще проводящие тоталитарную политику. В итоговом рейтинге проекта «Имя Россия» в тройке лидеров голосования – А. Невский, П. А. Столыпин, И. В. Сталин. Большую роль личности в истории страны комментируют участники фокус-групповых дискуссий: «на мой взгляд, роль личности в истории велика и должна оцениваться по тому толчку в развитии, который она (личность) дала миру и стране…», «…участники «Имени России», кроме своей деятельности, проложили дорогу к чему-то, повели за собой людей».

В итоге у новых поколений россиян очень ярко выражена потребность в новой идеологии – патриотической идеологии с «человеческим лицом». Она должна быть основана на чувствах долга и чести, преданности своей семье и стране, дружбе, искренних отношениях между мужчиной и женщиной. «В жизни каждого должны быть ответственность, вера в свою страну, честность в отношениях… особенно в переломную эпоху… в нашем обществе, к сожалению, этого не существует», – говорят молодые люди. К этому добавляется особое внимание к религии как основе национального сознания: «для русского человека всегда была необходима как воздух вера в Бога, особенно в сложных ситуациях … Сегодня этого нет…».

Итак, на новом, «пореформенном» этапе развития России в молодежной среде востребована новая идеология, в основу которой должно лечь восстановление исторической преемственности. Сбалансированная государственная политика «увязывания» между собой традиционных ценностей и патриотических чувств с индивидуальными ценностными установками позволит молодым россиянам уважать себя, свою страну и верить в свое будущее.

Традиционными и наиболее действенными механизмами коррекции исторической памяти являются социальные институты, окружающие индивида в процессе социализации: семья, система образования и средства массовых коммуникаций. Семья задает мировоззренческие установки – отношение к себе и к окружающим, связь с предшествующими поколениями семьи и всего общества. Институт образования формирует основы исторического знания и поведения: восприятие гуманитарных знаний как фундамента мировоззрения и образцов социальной практики. СМК вооружают новыми фактами и оценками исторических событий, создают условия для выражения информационно-коммуникативной активности.

Очевидна необходимость комплексного воздействия: коммуникационного, идеологического, ценностного, поведенческого – как на федеральном, так и на местном уровнях. Для этого необходимо: 1) определить позицию государства по отношению к узловым, поворотным историческим событиям разных эпох; 2) разработать единые идеологические подходы преподавания исторических дисциплин в системе школьного, специального и вузовского образования; 3) очертить границы оценок исторического прошлого России в каналах массовых коммуникаций; 4) разработать программу формирования «патриотической идеологии» и отношения к истории и будущему России.

Ввиду того что возможности формирования исторической памяти находятся в косвенной зависимости от скорости, качества и популярности каналов передачи информации, необходимо активно использовать интерактивные каналы коммуникации.

Необходимо также развивать и поддерживать базовый для гражданского общества институт общественных организаций, который мотивирует молодежь на личное участие в деле трансляции исторического и культурного наследия через участие в общественно-культурных событиях.

Следует отметить, что сфера формирования исторической памяти новых поколений является сложной для анализа, и здесь необходим комплексный подход. Результаты социологических, социально-психологических и философских исследований могут быть использованы в качестве фундаментальной базы для разработки механизмов дальнейшего формирования исторической памяти, в практической деятельности институтов государственной власти при разработке комплекса мер, направленных на формирование новых образцов поведения.

Принципиальным является создание системы смыслов и образов России, которая вернет российской молодежи гордость за страну. Результаты количественных и качественных исследований ярко обозначают потребность в новой патриотической идеологии, формулирование модели которой – задача дальнейших исследований.

О. Г. Бекшенев, Н. М. Севальнева***

«Мультикультура» Урала и экологическое сознание

Уникальность России проявляется во многом. Это самая большая по территории страна мира с характерным наличием огромного осваиваемого восточного и северного «пограничья», растянутостью и даже «разорванностью» на отдельные регионы-фрагменты ее реально заселенного пространства, разнообразием и богатством природных ресурсов, климатическими и геоморфологическими контрастами и т. д. Так же своеобразен, а в чем-то, может быть, даже уникален этнокультурный облик нашей страны, отмеченный не меньшим разнообразием. Этническая пестрота Поволжья, Северного Кавказа, Сибири, Урала и Севера существует уже веками. Поэтому мультикультурность как социально-демографический факт присуща Российскому государству едва ли не с начальных этапов его складывания.

Согласно концепции демогеографического детерминизма, особенности физического облика, образа жизни, социального устройства, расселения и поведения людей во многом определяются природными условиями среды обитания. Поэтому отдельные сообщества могут иметь заметно различающиеся совокупности генетических, культурных, социальных, экономических и технических приспособлений к природным условиям.

Формирование «мультикультуры» Урала (прежде всего, Среднего и Южного) как широкого спектра культурных индивидуаций, обретающего, тем не менее, единое основание в географии региона, имело ряд характерных особенностей. Исторически, сложившиеся в пределах Урала или устойчиво обосновавшиеся здесь народы включают манси, коми-пермяков, удмуртов, башкир, татар, марийцев, русских. Каждому из этих народов присуща собственная культура, но и внутри каждого из них существуют группы с различными субкультурными оттенками. Например, среди русских

* ***Олег Георгиевич Бекшенев*** – канд. географ. наук, доцент кафедры регионоведения ф-та регионоведов-переводчиков Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

** ***Надежда Михайловна Севальнева*** – канд. географ. наук, доцент кафедры экономики природопользования УрГЭУ (г. Екатеринбург).

© О. Г. Бекшенев, Н. М. Севальнева, 2009

поселенцев, осваивавших территорию Урала в XIV–XIX веках, можно выделить следующие социокультурные группы:

- православные крестьяне, приписанные к горным заводам официальным путем;
- беглые крестьяне, которых принимали на горнозаводские работы и местожительство;
- раскольники, бежавшие на Урал от притеснений официальной церкви;
- скрывающиеся от правосудия преступники;
- каторжане, отбывающие наказание;
- воинский контингент, охраняющий от набегов «немирных башкирцев» горнозаводские владения и выполняющий функции горной стражи.

Эти различные по численности социальные группы были носителями и православной культуры, и «потаенной» культуры раскола, и маргинальной культуры каторжан и беглых преступников. В течение всего периода освоения территории Урала происходило взаимодействие культуры переселенцев с существующей языческой культурой аборигенных народов. Чуть позже, в связи с необходимостью производства конкурентоспособного уральского металла и изделий из него, на Урал приглашаются иностранные специалисты – носители иной, западной, культуры. Элементы западноевропейской культуры, как правило, привносились людьми, получившими образование на Западе.

Одновременно с этим, коренные народы Урала вытеснялись со своих исконных территорий, и во многом поэтому представления об их быте, обрядах, верованиях остаются изрядно искаженными.

Все эти события, связанные с контактами и взаимопроникновением самобытных культур, локализовались на весьма специфической территории. Известно, что на равнинах, при отсутствии каких-либо препятствующих физических барьеров, процесс этнокультурного «выравнивания» идет более быстрыми темпами. Для Урала в первую очередь характерен низкогорный, местами холмисто-увалистый рельеф, граничащий на западе, на востоке и на юге с равнинными пространствами различной морфологии и генезиса. Поверхность Урала была покрыта дремучими, малопроходимыми таежными лесами с достаточно густой речной сетью, нередко с обширными болотистыми пространствами. Это рождало ощущение известной изолированности края и некоторой его оторванности от освоенного мира.

Развитие металлургической промышленности на Урале, обусловленное технологиями того времени, привело к уничтожению лесов (на производство древесного угля и нужды строительства заводов, плотин, жилищ), к зарегулированности стока многих рек

(создание при каждом заводе пруда, со спуском воды в технологически обоснованные сроки). Измененная таким образом природная среда становится неотъемлемым элементом нарождающейся уральской горнозаводской культуры.

Таким образом, «поле», на котором происходит формирование уральской горнозаводской культуры, обладает рядом специфических признаков. Среди них:

- измененная горнозаводскими технологиями природная среда;
- многоукладность землевладения;
- специфическая для Урала государственная политика;
- «синхронность» горнозаводской технологии и природных циклов;
- призаводской (пригородный) тип сельского хозяйства;
- экономическая и внеэкономическая взаимозависимость горных заводов;
- высокая степень милитаризации территории.

В новейшее время исторический сложившийся агрегат населения Урала подвергся воздействию трех волн миграции. В 1920–1930-е годы, в период индустриализации, миграции шли на Урал, Сибирь и на Дальний Восток, где осваивались месторождения полезных ископаемых и строились заводы. Значительная часть этих миграционных перемещений населения носила принудительный характер. Уже в 1930–1940-е годы в некоторых секторах хозяйства: строительстве, лесной промышленности, освоении новых районов – заключенные превратились в самую многочисленную категорию работников. К лету 1945 года число только военнопленных на Урале составило более 250 тыс. человек. Их труд использовался на лесозаготовках, в шахтах, на строительстве. В конце войны уральская промышленность стала получать дополнительную рабочую силу из состава депортированных: крымских татар, греков, армян и др. В послевоенные годы на Урале создается немало городов и поселков городского типа, относимых к категории т. н. «закрытых административно-территориальных образований» и связанных с ВПК. В населении этих «номерных» городов доминировали мигранты.

Эти миграционные процессы способствовали формированию особого социокультурного облика уральского населения со специфическим отношением к природе. Отношение к природе не наследуется генетически, а передается от поколения к поколению как часть культурного наследия, которое является базой для формирования экологического сознания.

Термином «экологическое сознание» традиционно обозначается совокупность представлений о взаимосвязях в системе «человек – природа» и в самой природе, существующем в обществе отношении к природе, а также о соответствующих стратегиях и технологиях взаимодействия с ней. Именно сложившийся тип экологического сознания определяет поведение людей по отношению к окружающей их природе.

Практика показывает, что в сознании большинства населения соответствующие представления отсутствуют или находятся в форме присвоенной, но неосознанной информации, то есть в виде знаний, не являющихся руководством к деятельности, конкретному поведению. По своей сути, типичное для уральского населения экологическое сознание можно характеризовать как «антропоцентрическое». Характерными для этого типа являются следующие представления:

- природа – объект человеческой деятельности, объект покорения;
- целью взаимодействия с природой является изъятие и использование природно-ресурсного потенциала;
- «картина мира» строго иерархическая, высшим звеном в ней является человек;
- этические нормы и правила не распространяются на взаимодействие с природой;
- природные процессы и явления должны быть подчинены целям и задачам человека;
- природоохранная деятельность продиктована, с одной стороны, дальнодействующим прагматизмом (по формуле «нам и внукам»), но, с другой, она нередко носит декларативный характер.

Такой тип экологического сознания выражался в соответствующем экологическом поведении, что во многом и привело на территории промышленного Урала к резко неблагополучной экологической ситуации, для которой характерны: нарушение земель горными разработками, загрязнение атмосферы, истощение и загрязнение вод суши, загрязнение почв, утрата продуктивных земель, деградация лесных массивов, радиоактивное загрязнение, экстенсивное земледелие в степной зоне.

На протяжении последних десяти лет из 20 наиболее загрязненных городов России (по суммарному выбросу загрязняющих веществ промышленностью и автотранспортом) 8 расположены на Урале (Магнитогорск, Челябинск, Екатеринбург, Асбест, Нижний Тагил, Орск, Троицк). В список самых загрязненных мест мира постоянно включают Магнитогорск и озеро Карачай. Но даже не это придает особенность уральскому варианту «антропоцентрического» экологического сознания.

Особенностью является необычайно глубокий разрыв между официальными оценками состояния окружающей среды и оценками реальными, между научным и «бытовым» экологическим сознанием. В официальной пропаганде постоянно присутствует тезис о необходимости увеличения объемов производства как о задаче

государственной важности (заметим, что после этого Карабаш и Нижний Тагил фантастическим образом «перестали» быть известными на весь мир зонами экологического бедствия). Чиновник-эколог (эколог по должности, но не по образованию и мировоззрению) официально заявляет, что выбросы загрязняющих веществ екатеринбургским заводом РТИ значительно превышают допустимый, но это единственный завод такого типа в России и надо потерпеть. В городе Екатеринбурге грязный снег практически не вывозится, так как «… у нас такая климатическая зона». Лозунг школьной экологической акции «За чистоту реки Исеть»: «Бросайте в реку только то, что съест рыба» – является, по сути, безграмотным и преступным. Таким образом, в аспекте экологического сознания сложившаяся ситуация может быть оценена как подлинный мировоззренческий кризис, и преодоление его возможно лишь с перестройкой экологического сознания.

Исторически сформировавшаяся на Урале производственная культура не способствует формированию представлений об идеальной, или нормативной, природной среде – представлений, которые могли бы стать критериями оценки состояния природной среды. Эти особенности уральского менталитета предопределили провал различных программ экологического образования и воспитания населения. Лишь учет в подобных программах тонких особенностей исторически сложившейся в регионе «мультикультуры», отразившей природоохранный опыт многих народов и субкультур региона, позволит сформировать элементы «экоцентрического» экологического сознания как ступеньки к формированию ответственного гражданского общества.

С. С. Беляков*

К вопросу о «хорватах двух вер»: мусульманский вопрос в идеологии усташского движения

Идеология хорватского этнического национализма формировалась в середине – второй половине XIX века как идеология светская, чуждая католическому клерикализму. Крупнейший идеолог хорватского национализма Анте Старчевич отказался от распространенной на Балканах идентификации национальной принадлежности по конфессиональному критерию. Это послужило основой для развития «панхорватской» трактовки хорватской национальной идентичности и развития идеи о принадлежности боснийских мусульман к хорватскому народу[1]. Хорватская идентичность понималась, прежде всего, как феномен этнический, расово-генетический. Старчевич называл боснийских мусульман «самым благородным дворянством, которое только знала Европа», не имеющим ничего общего «с турецким мусульманским племенем»[2].

Идея принадлежности мусульман к хорватской нации на протяжении десятилетий оставалась одной из основополагающих в идеологии хорватского этнического национализма. Она была воспринята идеологами радикального хорватского националистического усташского движения, боровшегося в межвоенный период за создание независимого Хорватского государства. После создания под фактическим протекторатом Италии и Германии усташского Независимого государства Хорватия (НГХ) доктрина о «хорватах двух вер» не претерпела существенных изменений.

Один из крупнейших теоретиков усташства, известный писатель Миле Будак, в 1941 году писал: «Религиозная связь, несомненно, прекрасная связь, но это не кровная связь. Одна лишь кровь связывает народы, пусть даже разделенные на несколько конфессий». Будак полагал, что можно не осознавать своей национально-

---

* ***Сергей Станиславович Беляков*** – ст. преподаватель кафедры регионоведения ф-та регионоведов-переводчиков Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

[1] См.: *Gross M.* Izvorno pravaštvo: ideologija, agitacija, pokret. Zagreb, 2000. S. 56–58, 62.

[2] *Starčević A.* Izabrani spisi. Zagreb, 1945. S. 430.

© С. С. Беляков, 2009

сти, но «придет час, когда заговорит кровь. Кровь заговорит тогда, когда придется защищать дедовы могилы и детские колыбели, когда придется спасать… родной очаг»[3]. Поглавник (вождь) усташей Анте Павелич в своей программной речи в Хорватском государственном саборе заявил, что в Хорватии нет и не может быть мусульманского вопроса: «Мусульманский вопрос есть у тех государств, что имеют колонии. Жители этих колоний по плоти и крови отличаются от народа метрополии. Кровь наших мусульман – это хорватская кровь»[4]. Усташская пресса неустанно пропагандировала эту идею: «В жилах хорватов-мусульман течет наичистейшая хорватская кровь», – писала газета «Хрватски народ»[5]. Несмотря на религиозные различия, хорваты-католики и хорваты-мусульмане «принадлежат к одному этническому и расовому типу»[6]. «Хрватскому народу» вторила газета «Усташа»: «Ислам сохранил исконную хорватскую кровь. Эта кровь – причина единства национального самосознания хорватов и мусульман». Приняв ислам, хорваты сохранили свою идентичность: «Бошнятство есть не что иное, как сохраненное хорватство, которое нашло свою защиту под покровительством ислама… отгородившись от своих исламских братьев с Востока»[7]. Усташская пропаганда называла боснийских мусульман «исламскими хорватами», «хорватскими мусульманами», «хорватами исламской веры», «кровными братьями», «самой здоровой и жизнеспособной частью хорватской нации», «цветом хорватской нации»[8]. Сараевское отделение Государственного департамента по информации и пропаганде даже издало сборник статей под говорящим за себя названием: «Кровь заговорила: Исследования и статьи о жизни хорватов исламской веры»[9]. Целью книги называлось «ознакомление хорватов с наичистейшей частью нашего народа, с нашими мусульманами».

[3] Цит. по: *Ađemović F.* Novinstvo i ustaška propaganda u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj: Štampa i radio u Bosni i Hercegovini. (1941–1945). Sarajevo, 2000. S. 303.

[4] Govor Poglavnika dr. Ante Pavelića u Hrvatskom Državnom Saboru // Ustaša: Dokumenti o ustaškom pokretu / Priredio P. Požar. Zagreb, 1995. S. 240–241.

[5] Hrvatski narod. 17.06.1941.

[6] Hrvatski narod. 09.08.1941.

[7] Ustaša. 1941. № 19. S. 1.

[8] См.: *Lorković M.* Narod i zemlja Hrvata. Zagreb, 1939. S. 289; *Bogdan I.* Poglavnik – obnovitelj Hrvatskoj Državnosti i Nezavisnosti // Doktor Pavelić riješio Hrvatsko pitanje S. 4–5; Hrvatski narod. 17.05.1941.

[9] «Krv je progovorila»: Razprave i članci o životu hrvata islamske vjere. Sarajevo, 1943.

Разумеется, касаясь проблемы отношений усташей к мусульманам, не следует забывать, что идеология здесь тесно переплеталась с текущими политическими интересами. На территории Независимого государства Хорватии проживало 700 тыс. мусульман[10]. Привлекая на свою сторону боснийских мусульман, усташи, во-первых, выбивали почву из-под ног мусульманских автономистов, во-вторых, получали доказательство своих прав на Боснию, в-третьих, вместо возможного врага получали в лице боснийских мусульман союзника. Тем не менее, сам факт, что обоснованием этого союза служила идея об этническом хорватстве боснийских мусульман, свидетельствует о том, что идеологи усташства все же придерживались этнорасовых взглядов на природу хорватской нации, при этом конфессиональный фактор считался опасным для идеи единства хорватской нации.

В то же время положение мусульман в НГХ было неоднозначным. С одной стороны, усташские лидеры не упускали возможности продемонстрировать свои симпатии к исламу и подчеркнуть, что религиозная принадлежность ни в коем случае не может являться помехой национальному единству хорватского народа. Первый главнокомандующий вооруженными силами НГХ Славко Кватерник сразу после провозглашения Хорватского государства обратился к «хорватским мусульманам», призвав их «повернуть оружие против наших врагов – сербов». Ссылаясь на Старчевича, Кватерник объявил Боснию и Герцеговину частью Хорватии, а боснийских мусульман – частью хорватской нации[11]. В листовке, распространявшейся от имени Павелича в хорватских землях Югославии во время апрельской войны 1941 года, содержалось обращение: «Хорватские воины, католики и мусульмане!»[12]. Культуру мусульман Боснии и Герцеговины усташская пресса называла культурой, которая лишь по форме является мусульманской. На самом же деле – это хорватская культура[13].

Осенью 1941 года в Загребе началось строительство мечети. Вот что писала газета «Хрватски народ» по этому поводу: «Поглавник, дабы показать всем, насколько мы едины, показать, что вера не может нас разделить, воздвигнет в столице – в Загребе – красивейшую в государстве мечеть с тремя минаретами, чтобы символически показать, что мусульмане Хорватии – сыны хорватского народа, а их вера, по словам Поглавника, хорватская вера»[14].

[10] Ustaše i Nezavisna Država Hrvatska. 1941–1945. Zagreb, 1977. S. 106.

[11] Ustaša: Dokumenti o ustaškom pokretu / Priredio P. Požar. Zagreb, 1995. S. 135.

[12] Ibid. S. 129.

[13] Hrvatski narod. 29.12.1941; 22.04.1942.

[14] Hrvatski narod. 22.10.1941.

В то же время реальное положение мусульман в НГХ было очень далеким от идеала национального единства, провозглашавшегося усташами. Уже спустя несколько недель после создания НГХ боснийские мусульмане поставили вопрос об издании закона, определяющего статус мусульманской религии в стране. В июне 1941 года в Сараево была создана шариатская комиссия. В июле она передала «Проект исламского закона и устава» Павеличу. Но проект так и не стал законом. Неспособность усташского режима навести порядок в охваченной войной стране оттолкнула от него многих мусульман. Отрицательную реакцию как мусульманских политиков, так и мусульманского населения вызывала ассимиляторская установка усташей, отрицавшая этническую самобытность боснийских мусульман. Кроме того, равноправие ислама оставалось во многом на бумаге. Во влиятельных католических изданиях появлялись статьи, где НГХ называлось католическим государством, мусульман же порой называли «безбожниками» и «язычниками» (poganima)[15]. Мусульмане были недовольны тем, что при назначении на ответственные посты в государственном и усташском аппарате великих жуп и стожеров[16], находившихся на территории Боснии и Герцеговины, усташи предпочитали боснийских хорватов, а не боснийских мусульман. Не состоялась и любезная многим мусульманам идея перенесения столицы в Баня Луку. Все это привело к росту сепаратистских и автономистских настроений среди мусульман[17]. В ноябре 1942 годы несколько мусульманских политиков направили Гитлеру меморандум с предложением создания в Боснии и Герцеговине особого административно-политического образования, которое находилось бы под германским протекторатом. При этом мусульмане жаловались на неспособность правительства НГХ обеспечить мир и порядок в Боснии и на привилегированное положение католической церкви[18]. Мусульманский автономизм грозил единству НГХ, союзного Германии, а потому не нашел поддержки у властей Третьего Рейха. Но когда созданная в 1943 году дивизия СС «Ханджар», укомплектованная боснийскими мусульманами, была весной 1944 года переброшена в северо-восточную Боснию, власть НГХ на оккупированных ею территориях фактически перестала существовать. Таким образом, националистическая доктрина усташей, провозглашавшая единство «хорватов двух вер», вошла в противоречие с реальностью. Вопреки этнорасовым представлениям идеологов хорватского национализма, религия оставалась важным нациодефинирующим фактором в регионах с полиэтничным и многоконфессиональным населением (Босния и Герцеговина, Санджак, значительная часть территории Хорватии, Славонии и Далмации). Попытка игнорировать реальность обернулась крахом идеи о «хорватах двух вер» и в значительной степени подорвала единство хорватского государства в его усташских (включавших Боснию и Герцеговину) границах.

[15] См.: *Любомирова И.* Национализъм и национална политика в Независимата Хърватска Държава (1941–1945). София, 2001. С. 262–302; *Ademović F.* Op. cit. S. 306.

[16] Великие жупы – административные единицы, на которые было разделено НГХ. Стожеры – крупнейшие территориальные подразделения Усташского движения. В каждой великой жупе НГХ был организован усташский стожер.

[17] *Любомирова И.* Указ. соч. С. 294–297.

[18] *Matković H.* Povijest Nezavisne Države Hrvatske: Kratak pregled. Zagreb, 1994. S. 184–187.

М. С. Блинова*

Глобальная миграция населения: к мультикультурализму или транснационализму?

Во второй половине XX – начале XXI века человечество стало свидетелем непреодолимой силы процессов глобализации, так или иначе охвативших все сферы общественной жизни и создающих глобальную по своему масштабу систему взаимозависимости стран и народов мира. Глобализационные процессы в сочетании со стремительными переменами в политических и экономических системах способствовали резкой интенсификации международных миграционных потоков, привели к формированию принципиально новой миграционной ситуации в мире. Миграция является одновременно и результатом глобальных изменений, и могущественной силой дальнейших изменений в отправляющих и принимающих обществах. Ее непосредственное влияние ощутимо на экономическом уровне, но также она влияет и на социальные, культурные, политические отношения. Миграция неизбежно ведет к этнокультурному разнообразию в национальном государстве, трансформации идентичности и размыванию традиционных границ.

В этой связи в условиях увеличения значимости миграции населения в демографическом развитии всего мира, резкого сокращения численности населения и тенденций его демографического старения возрастает научно-практическая потребность исследования миграции как глобального социального явления с использованием огромного потенциала социологической науки. Ответом на вызовы глобализации становится теоретико-методологический поиск научного осмысления процессов миграции, осуществляемый как отечественными, так и зарубежными социологами.

Одной из таких новейших теорий миграции является концепция транснациональной миграции Ш. Глик, которая объясняет появление в глобализирующемся обществе этого явления. Транснациональная миграция представляет собой детерриториализированный социальный процесс, в ходе которого мигранты включаются более

* ***Марина Сергеевна Блинова*** – канд. социол. наук, доцент кафедры истории и теории социологии социологического ф-та МГУ им. М. В. Ломоносова (г. Ростов-на-Дону).

© М. С. Блинова, 2009

чем в одно сообщество и образуют новые социальные сети, пересекающие границы национальных государств, продолжая функционировать в социальных сетях отправляющего сообщества. Основная идея данного подхода состоит в том, чтобы сформулировать динамическую концепцию би- или мультилокальности таким образом, чтобы представить миграцию как проект расширения пространства деятельности акторов, а не как простой переход из пункта «А» в пункт «В».

Одной из важнейших тенденций является актуализация не столько экономических, сколько политических и социокультурных аспектов в изучении миграции. Это касается сближения научных дискурсов о миграции, глобализации и мультикультурализме.

Социологический подход к исследованию мультикультурализма предполагает, по мнению М. Веверки, изучение деятельности мультикультурального общества посредством анализа того, каким образом культурные различия появляются, признаются и воспроизводятся в данном обществе[1].

Однако проблема мультикультурализма требует отдельного рассмотрения, и мы лишь отметим, что на пересечении дискурсов о миграции, мультикультурализме и глобализации возникает новое понятие – «креолизация». В научный оборот этот термин вводит современный шведский ученый У. Ханнерц и считает его одним из основных процессов в глобализации, позволяющих исследовать социокультурные особенности интеграции мигрантов. «Креолизация» У. Ханнерца особенно актуальна для мультикультурализма, так как она предполагает культурное многообразие, базирующееся не на автономии культур, а на их связях[2]. В «креолизации» заключается и постоянство некоторых культурных форм, и возникновение новых форм идентичности, которые не имеют исторического образца, исторических корней. Благодаря тенденции к «креолизации» культурное многообразие может принимать новые формы, зачастую при этом интегрируя предшествующие.

Таким образом, транснациональная концепция миграции объясняет появление транснациональных миграционных сетей, транснационального социального пространства, новой составной идентичности, снимающей с повестки дня проблему интеграции и ассимиляции мигрантов, нового типа социальной стратификации – транснациональной стратификации, транснациональных сообществ,

[1] *Wieviorka M.* Is multiculturalism the solution? // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21. № 5. P. 883.

[2] См.: *Ушанова И. А.* Глобализация и мультикультурализм: пути развития // Вестник Новгородского государственного университета. 2004. №27.

новой составной идентичности, так называемой политической ресоциализации, о чем пишет и известный американский социолог Дж. Фридман, анализируя появление «новых» идентичностей и процесс мультикультурализации.

Однако, несмотря на популярность новейшей концепции, она активно критикуется в научной литературе. Так, по мнению немецкого исследователя М. Боммеса, приверженцы концепции транснационализма, рассматривающие «транснациональную миграцию» как основу процессов глобализации, игнорируют при этом связь глобализации и мультикультурного общества. Формирование простирающихся за пределы государственных границ сетей мигрантов рассматривается «транснационалистами» как показатель утраты значимости и даже суверенитета национального государства. «Мультикультурализм» рассматривается ими исключительно как проблема национальных государств, как вызов, брошенный их усилиям добиться культурной гомогенизации своего населения[3]. «Транснационалисты» утверждают, что глобализация, связанная с постепенной утратой значения национальных государств, снимает с повестки дня и проблему мультикультурализма[4]. М. Боммес приходит к выводу, что считающиеся «мультикультурными» и «транснациональными» социальные последствия миграции нужно интерпретировать как показатели ослабевшей способности национальных социальных государств к выполнению функции социального включения. В итоге можно наблюдать «дерегуляцию» коллективных форм социальной идентичности[5]. При этом он дополняет данную точку зрения утверждением, что размывание коллективных форм идентичности облегчает существование национальных государств. Они больше не должны фокусировать свою политику на отношениях общности, опирающейся на идею национальной солидарности и равенства. Изменения правил формирования коллективных форм социальной идентичности означает также и изменение отношений между государствами и их гражданами. Этот аргумент, однако, не подразумевает каких-либо выводов ни относительно кризиса национальных государств, ни относительно угрозы национальным государствам со стороны мультикультурализма и транснационализма[6].

[3] См.: *Gellner E.* Nations and Nationalism. Oxford, 1988.

[4] См.: *Боммес М.* Международная миграция и дерегуляция коллективных форм социальной идентичности в национальных государствах // Миграция и национальное государство / Под ред. Т. Бараулиной и О. Карпенко. СПб., 2004. С. 149.

[5] См.: *Therborn G.* European Modernity and Beyond: the Trajectory of European Societies, 1945–2000. London, 1995.

[6] См.: *Боммес М.* Указ. соч. С. 149.

Процессы культурной плюрализации, возникновение транснациональных социальных структур и увеличение этнической дифференцированности населения интерпретировались транснационализмом как вызов национальным социальным государствам Европы. Однако их сторонники просмотрели тот факт, что политическая семантика нации и соответствующие ей программы культурной гомогенизации утратили существенную часть прежнего смысла. Коллективные формы идентичности обесценились. Государственные формы социальной поддержки превратились в нейтральные инструменты повышения благосостояния сильных, а не производства равенства. Государство перестало основываться на идее солидарности членов национального сообщества граждан. Теперь становится очевиден иной смысл плюрализации коллективных форм идентичности. Политическое обесценение семантики национального сообщества и соответствующих аспектов социальной политики на уровне государства сопровождалось возникновением так называемых новых идентичностей, выходящих за рамки государства и его границ. Такие идентичности могут артикулироваться в этнических, региональных или локальных категориях. И в этом, может быть, одно из значений процессов, обсуждавшихся под такими названиями, как «мультикультурное общество» и «транснационализм». Возникновение этнических идентичностей больше не структурируется отношением этнических групп к национальным социальным государствам. Этническая идентичность организует лояльность и шансы доступа к ресурсам, которые уже в меньшей мере связаны с государством. Этнические, мультикультурные и транснациональные «милье» в определенной мере позволяют государству отходить от политического проекта интеграции населения своей территории по национальному принципу.

В. Г. Бунина*

Межкультурная специфика современной политики высшего образования во Франции

Стратегии и технологии управления в поликультурных сообществах изучаются и разрабатываются в основном экономической социологией. Однако в современных условиях глобализации, когда этническая, религиозная и культурная разнородность общества в развитых странах превращается в один из основных факторов зарождения и развития социальных противоречий, важность применения межкультурных методов управления на государственном уровне становится все более очевидной. Опыт Франции, особенности ее специфической системы администрирования, исторически ориентированной на управление культурно диверсифицированным, разнородным обществом, представляются важными для понимания перспектив социального развития в XXI веке.

Превратившись в один из глобальных центров миграционных процессов, затрагивающих все сферы жизни общества, эта страна продолжает разрабатывать свои механизмы управления, направленные на создание новой национальной идентичности на основе принципов межкультурного сотрудничества. Значительное место в этих процессах занимает специфическая система рекрутирования элит и подготовки руководящих кадров, одна из главных ролей в которой, со времен французской революции, отводится высшему образованию. Высококонтекстность и меритократичность французских «больших школ» уравновешивается поликультурностью и социальной мобильностью университетов, что позволяет создавать динамично устойчивые и гибкие элиты, способные разрабатывать и применять кросскультурные стратегии государственного управления, востребованные в современном мире.

Элита французского общества характеризуется, помимо других признаков, определенным алгоритмом формирования. Этот алгоритм многоконтекстен: он отражает как процессы, происходящие в обществе, так и его структуру в целом, его традиции и историю.

* ***Вера Георгиевна Бунина*** – канд. филол. наук, доцент МГИМО(У) МИД РФ, Master Sciences Information&Communication (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) (г. Москва).

© В. Г. Бунина, 2009

Он также тесно связан с традициями формирования и восприятия власти в обществе.

Применяя к французскому обществу классические параметры межкультурного анализа, сформулированные Г. Хофстеде, Э. Холлом, Ф. Тромпенаарсом и др., можно охарактеризовать его как общество с высоким контекстом, ориентированное на традиции и историческую преемственность, – это обстоятельство является определяющим для механизмов государственного управления вообще и политики в сфере высшего образования в частности. Это общество характеризуется значительным уровнем индивидуализма, высоким стремлением к избеганию неопределенности, достаточной степенью феминности. Наиболее распространенной формой организационной структуры как в бизнесе, так и в государственных структурах Франции является семейная модель, предполагающая высокую социальную значимость межличностных, в том числе родственных, связей, самовоспроизводство правящих групп, определенную закрытость к реформированию, если оно не исходит от харизматического, общепризнанного лидера, «отца-благодетеля».

Вместе с тем, необходимо отметить чрезвычайно важную роль, которую играют во французском обществе неоплатонические и картезианские идеи, носящие нормативный, установочный характер. Республиканские ценности (в первоначальном смысле латинского выражения «res publica»), то есть понятия общественного блага, светскости, индивидуальной свободы и прав, носят характер культурных доминант, которые декларирует власть при разработке любых социальных реформ и программ.

Согласно последним социологическим исследованиям, около 84 % французов считают, что элита необходима для нормального функционирования их общества (Le Figaro, 22.05.2006). Таким образом, обществом признается необходимость наличия образцов для подражания, ориентиров, а также обосновываются амбициозные настроения активной части населения. Аналогичны и настроения россиян – лучше, чтобы у власти были высококомпетентные люди, чем обладающие сильными личностными характеристиками (опрос Левада-центра от 16.03.2004).

Какое место в процессе формирования французских элит занимает присущая этому обществу система образования, особенно – высшего образования? И как в современных условиях глобализации и этнической диверсификации реформируется эта система, сохраняя алгоритм формирования национальных элит и адаптируя его к требованиям времени?

Ответы на эти вопросы имеют принципиальное значение, поскольку во французском обществе высокая профессиональная ком-

петентность – обязательное условие приобщения к социальным элитам – доказывается прежде всего университетским «послужным списком», который является отправным пунктом для достижения высоких государственных и/или управленческих постов.

Главной особенностью французской высшей школы часто называют сосуществование государственных, или «публичных», университетов («université publique») со специфической системой высших, или «больших», школ («grandes écoles», многие из них частные). Только эти последние, согласно рейтингу вузов английской «Таймс», представляют Францию в списке 100 лучших университетов мира[1].

«Высшие школы» – вузы элитные, одновременно и элитарные. В них учится, в основном, молодежь из высших слоев общества, которые она и пополняет после окончания. Но на национальном уровне французская система подготовки кадров опирается именно на государственные университеты. В отличие от «высших школ», эти последние – институт массового, публичного образования. Общедоступность университетов считается во Франции одной из базовых ценностей республиканского строя и демократии. Они – продукт развития всего французского общества, общества высококонтекстного, в значительной степени меритократического, общества «долгой памяти» (Л. Сфез).

Таким образом, двухступенчатая система высшего образования, или, как говорят французы, система «двух скоростей», порождает две страты в среде дипломированных специалистов, создает две субкультуры – «разночинскую» и «элитарную». Впервые это было отмечено П. Бурдье, выступавшим за кардинальную реформу высшей школы. Политика в области образования всегда была во Франции на переднем плане социальной политики, а попытки реформирования системы стоили кресла не одному министру образования.

Но именно с реформы университетов начал свои преобразования Н. Саркози. В ходе разработки и внедрения закона «О свободах и ответственности университетов»[2] проявились некоторые политические принципы нового руководства Франции, в которых нашли отражение межкультурные технологии управления, все более применяемые не только в бизнесе, но и в политике. Целью реформы явилось преодоление разрыва между двумя субкультурами высшей школы и, в конечном итоге, попытка уменьшения элитарности в принципах формирования французских правящих элит.

[1] См.: THES-QS World University Rankings, 09.11.2007.

[2] Loi relative aux libertés et responsabilités des universités // Journal Officiel. 11 августа 2007.

Фактически речь идет о политике по поддержанию во Франции «среднего класса», стремительно сдающего сейчас свои позиции, и об увеличении социальной базы рекрутирования национальных элит.

Положения закона можно сгруппировать вокруг двух позиций, учитывающих культурные характеристики французского общества и тесно связанных друг с другом: усиление власти президентов (ректоров) и диверсификация финансирования университетов.

Сущность административной части закона заключается в централизации и, главное, персонификации власти президента. Резко возрастают его персональные полномочия, снижается подконтрольность университетским демократическим структурам. Эти положения закона ориентируются на доминантный для Франции тип организационной культуры (модель «семья» по классификации Ф. Тромпенаарса), в котором реформы успешно проводятся только в случае продвижения их харизматичным, признанным лидером, выстраивающим властную вертикаль с учетом индивидуальности подчиненных. Такая технология с точки зрения межкультурных стратегий может привести к выходу университетской системы из кризиса, поскольку она учитывает особенности национального менталитета и французские культурные ориентиры, однако она, несомненно, противоречит декларируемым демократическим и республиканским принципам.

Несколько другие принципы легли в основу экономической закона, диверсифицирующей источники финансирования высшей школы. Во-первых, в ведение университетов передается управление их бюджетом; государство лишь определяет основные статьи расходов в договоре, заключаемом на несколько лет. Во-вторых, вузы, «по желанию», могут становиться собственниками своей недвижимости и управлять ею. Наконец, университеты получают право создавать фонды (в том числе совместно с предприятиями), что на практике, скорее всего, приведет к проникновению частного капитала в государственные вузы.

Эти положения закона, выводящие де-юре и де-факто финансирование университетов из жестких государственных рамок, ориентируются на иностранные, прежде всего американские, модели. Такая политтехнология, по мысли ее создателей, призвана уравнять на рынке часть университетских кадров с выпускниками «высших школ». Кроме того, ее сильной стороной является вне-этнический, именно межкультурный характер: в отличие от сегрегативных высших школ (в том числе и по признаку происхождения), университетское образование по-прежнему декларируется как общедоступное.

Франция, превратившись в один из глобальных центров миграционных процессов, затрагивающих все сферы жизни общества, постоянно сталкивается с необходимостью применять межкуль-

турные механизмы управления в государственном администрировании. Значительное место в этих процессах занимает специфическая система рекрутирования элит и подготовки руководящих кадров, одна из главных ролей в которой, со времен французской революции, отводится высшему образованию. Университетская реформа администрации Н. Саркози направлена на достижение равновесия между элитарными «большими школами» и поликультурными, социально разнородными «публичными» университетами. Уже ближайшее время покажет, позволит ли новая система высшей школы создавать динамично устойчивые и гибкие элиты, способные разрабатывать и применять межкультурные стратегии государственного управления, востребованные в современном мире.

А. С. Ваторопин*, С. А. Ваторопин**

Внешнеполитический курс новой администрации США: прогнозы российских экспертов

Среди негативных результатов деятельности администрации Д. Буша наиболее заметны провалы во внешней политике (Ирак, Афганистан, проблемы с ведущими западноевропейскими странами, с Россией и т. д.). Новый президент США Б. Обама еще в ходе предвыборной кампании обещал радикально изменить внешнеполитический курс страны. В связи с этим появилось и продолжает появляться большое количество комментариев и прогнозов относительно предполагаемых изменений. Не остались в стороне и российские политики, политологи и другие эксперты в области внешней политики. Мы постараемся обобщить их прогнозы и высказать свою точку зрения по рассматриваемым вопросам. При этом особое внимание будет, естественно, уделено проблеме взаимоотношений США и России.

Прежде всего, необходимо несколько систематизировать имеющиеся взгляды. Мы рассмотрим прогнозы и ожидания представителей российской власти, близких к ней политологов, оппозиционных политиков, в том числе и относящих себя к внесистемной оппозиции. Начнем с официальной точки зрения.

Сегодня, по крайней мере пока, высшее руководство страны (Д. Медведев, В. Путин), а также МИД выражают «осторожный оптимизм» в отношении внешней политики, которую будет проводить администрация Б. Обамы. Этот оптимизм основан на заявлениях самого американского президента, а также на логике здравого смысла: Д. Буш и его внешнеполитическая команда (Р. Чейни, К. Райс) уже в максимально возможной степени испортили имидж США в мире и американо-российские отношения. Изменения могут быть только в лучшую сторону. Российские официальные лица надеются на конструктивное сотрудничество с американцами в сфере

---

* ***Александр Сергеевич Ваторопин*** – д-р социол. наук, доцент, зав. кафедрой политологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

** ***Сергей Александрович Ваторопин*** – студент 5-го курса специальности «Государственное и муниципальное управление» УрАГС (г. Екатеринбург).

© А. С. Ваторопин, С. А. Ваторопин, 2009

стратегических вооружений, по проблемам ПРО, в борьбе против международного терроризма, включая операцию в Афганистане, в решении иранской, северокорейской и ближневосточной проблем. При этом выдвигается одно условие: сотрудничество должно быть равноправным (выступление В. Путина в Давосе, январь 2009 г.). В целом российское руководство рассчитывает на более рациональный и менее идеологизированный внешнеполитический курс новой американской администрации.

Более осторожную позицию в этом вопросе занимают политики и политологи, ассоциирующие себя в той или иной степени с действующей властью. Большинство из них (А. Бабаков, В. Жириновский, М. Маргелов, С. Марков, В. Никонов, Г. Павловский, С. Рогов, А. Арбатов) надеется на определенное улучшение отношений с Америкой, но в то же время многие сомневаются, что Б. Обама, Х. Клинтон и, тем более, Д. Байден в состоянии и готовы снять существующие противоречия между нашими странами [См., например: 1; 4].

Что касается оппозиции, то левые в лице Г. Зюганова (КПРФ) традиционно рассматривают США как противника России: «…Белый дом будет проводить по отношению к нашей стране ту же недружественную политику, какую он проводил все последние годы» [1]. Также не оригинальна позиция российских либералов, жестко критикующих существующий в России режим. Так, например, Г. Каспаров убежден, что проблема политических свобод и соблюдения прав человека в РФ будет играть при Б.Обаме важную роль в американо-российских отношениях: «Обама, мне кажется, четко выделил следование идеалам – что мы не можем вести себя так же, как наши оппоненты и даже враги. И закрытие Гуантанамо, тюрем ЦРУ, отказ от пыток – на самом деле это важная часть концепции: «мы вводим мораль в политику». А это означает, между прочим, что и в отношениях с другими странами они тоже будут реагировать на внутреннюю ситуацию в этих странах. Это не значит, что мы с вами не водимся, потому что вы диктаторы, а просто этот фактор будет обязательно присутствовать – Обама это отметил» [4].

В какой-то степени эсхатологические настроения можно обнаружить в национал-патриотических кругах. Там ожидают, что Америка будет реализовывать геостратегические планы З. Бжезинского – советника Б. Обамы – и попытается уничтожить Россию. Можно привести характерное высказывание по этому поводу К. Черемных: «На сегодня очевиден тот факт, что, независимо от внутренних проблем Америки, с Россией: а) будет продолжаться политическая, экономическая и информационная война на поражение; б) эта война будет вестись преимущественно средствами убеждения государств, колеблющихся между ориентацией на Москву и на Запад; в) эта война рассчитана на использование и перехват российских мирных инициатив» [3].

Таким образом, мы видим довольно заметный разброс мнений российских экспертов по поводу возможного внешнеполитического курса США при Б. Обаме. Это, как правило, обусловлено различиями в их политических взглядах и ценностях. В целом, однако, большинство сходится в том, что:

1) внешняя политика Америки будет прагматичной (об этом говорит даже Г. Каспаров [См.: 4]);

2) Россия не является главной внешнеполитической проблемой для новой администрации Соединенных Штатов.

Что касается нашей точки зрения, то мы хотели бы отметить следующее.

Для того, чтобы понять, в каком направлении будет развиваться внешняя политика США, надо учесть такие факторы, как личностные качества Б. Обамы, внешнеполитические ориентации его окружения, эволюцию политической, военной и экономической ситуации в мире. Рассмотрим последовательно эти факторы.

Судя по избирательной кампании и первым действиям на посту президента, Барак Обама является волевым, разумным лидером, обладающим определенной харизмой. Он пытается объединить американскую элиту и общество, расколотое деятельностью предыдущей администрации, для решения внутри- и внешнеполитических проблем и при этом не боится брать ответственность на себя. Он стремится вовлечь союзников в борьбу за идеалы свободы и демократии, которые должны быть поняты и приняты мировым сообществом. Он отказывается от политики «экспорта демократии» [См.: 2. С. 347, 354]. Он видит США как мощную моральную силу, единственную сверхдержаву, которая ведет за собой весь мир, опираясь на силу примера, а не только на военную и экономическую мощь [См.: 2. С. 302–360]. Последнее позволяет сделать вывод, что *идеализм* в существенной степени будет определять действия Б. Обамы на посту президента. Попутно заметим, что политики-идеалисты часто терпят фиаско в политической борьбе, оказываясь заложниками своих политических и мировоззренческих идеалов.

Скорее всего, Б. Обама будет самостоятельно руководить внешней политикой США. Однако, следует учесть, что ближайшее его окружение (Д. Байден и Х. Клинтон) склонно занимать гораздо более консервативную и воинственную позицию, чем он сам. Это вряд ли окажется решающим фактором, пока Б. Обама чувствует поддержку населения и уделяет достаточное внимание внешней политике. Но если в силу определенных причин он вынужден будет

сконцентрировать свои силы на решении внутриполитических задач (например, при резком ухудшении экономической ситуации в стране в условиях мирового кризиса), то вектор внешней политики США может заметно измениться, а сама политика стать более агрессивной, чем того хочет президент. Впрочем, против этого варианта развития событий выступает то соображение, что без поддержки Б. Обамы, при отсутствии необходимых финансовых средств его окружению не удастся реализовать свою агрессивную политику. В этом случае США вообще могут самоизолироваться на международной арене.

На планы Б. Обамы, безусловно, самым серьезным образом повлияет развитие военно-политической и экономической ситуации в мире в ближайшие годы. Нынешние его приоритеты (Ирак, Афганистан, Иран, израильско-палестинский конфликт), судя по всему, сохранятся, однако не исключено, что на первый план могут выйти и другие проблемы, связанные, например, с потерей долларом своего статуса единственной резервной мировой валюты или с возникновением нового опасного и долговременного конфликта в какой-либо части света (наибольшую опасность здесь представляет противостояние ядерных держав Индии и Пакистана).

На наш взгляд, существует очень большая вероятность того, что администрации Б. Обамы придется пересматривать роль и значение России в своей внешнеполитической стратегии. Пока, как уже отмечалось, большинство экспертов считает, что наша страна будет, в общем-то, на периферии американской внешней политики. США будут заинтересованы в сотрудничестве с Россией в области ядерного разоружения, в борьбе с силами международного терроризма в Афганистане, причем в последнем случае у России будет всего лишь вспомогательная роль. Однако, по нашему мнению, такой прогноз не учитывает внешнеполитической стратегии самой России. А она сегодня включает, по меньшей мере, два основных аспекта, которые затронут интересы Соединенных Штатов самым существенным образом:

1) Россия всерьез собирается создать «рублевую зону», сделать рубль региональной резервной валютой. Мировой экономический кризис способствует реализации этой идеи. Российское правительство дает в долг странам СНГ (а в перспективе не только им), а взамен предлагает им войти в «рублевую зону». Несколько стран (Белоруссия, Молдова, Армения, Киргизия) уже реально рассматривают такую возможность. Это прямо угрожает экономической монополии США в мире и требует определенной реакции с их стороны.

2) Россия активно вытесняет Америку из Средней Азии. США уже лишились военной базы в Узбекистане, на очереди база в Киргизии. А эти базы крайне нужны для успешной деятельности США и НАТО в Афганистане. При этом Россия одновременно предлагает свое сотрудничество в этом вопросе. Смысл российской политики очевиден: для Б. Обамы война в Афганистане становится первоочередной задачей, которую без России он решить не сможет. Следовательно, у РФ появляется мощный ресурс давления на США, в том числе в решении таких проблем, как расширение НАТО на Восток, размещение ПРО в Европе, и т. д. Вряд ли это устроит новую американскую администрацию, которая вынуждена будет искать выход из этой ситуации.

Общий вывод: в целом мы разделяем позиции большинства российских экспертов в отношении прогнозов эволюции американской внешней политики при Б. Обаме, за исключением вопроса о том, какое место среди ее приоритетов займут отношения с Россией.

Литература

1. *Буйначева. И.* Обама и Россия. – [Режим доступа: // http://www.interfax-russia.ru/r/B/].

2. *Обама Б.* Дерзость надежды: Мысли о возрождении американской мечты. – СПб., 2008.

3. *Черемных К.* Обама и Россия. – Ч. 2. – [Режим доступа: // http://www.rpmonitor.ru /ru/detail_m.php?ID=11741].

4. Эпоха Барака. – [Режим доступа: // http://www.kasparov.ru /material.php?id= 497 DDF45E0B91].

П. М. Егоров*

Специфика структуры власти в полиэтническом обществе

В Республике Саха (Якутия) утвердилась весьма специфичная структура исполнительных органов власти: наряду с президентом в республике существуют должности вице-президента и председателя правительства. Многими специалистами указывается на дублирование полномочий в органах исполнительной власти. Однако данная структура сохраняется. В настоящий момент только в двух республиках в составе РФ, в Якутии и Карачаево-Черкесии, предусматривается должность вице-президента. Статус вице-президента и даже сама необходимость этой должности были и остаются в нашей республике предметом острой дискуссии. По Конституции Республики Саха (Якутия) к основным полномочиям вице-президента относятся: осуществление координации деятельности Администрации Президента Республики, обеспечение связи Президента Якутии с Государственным Собранием (Ил Тумэн) и органами местного самоуправления, обеспечение Президента информацией о состоянии дел в республике, и т. д.

Правовые основы президентства в республике были заложены 17 октября 1991 года принятием Верховным Советом Якутской-Саха ССР соответствующих законов «О Президенте Якутской-Саха ССР» и «О выборах Президента Якутской-Саха ССР», «Об изменениях и дополнениях Конституции (Основного Закона) Якутской-Саха ССР» в связи с учреждением поста Президента, то есть институт президентства был «инплантирован» в Конституцию ЯАССР с 1978 года.

Однако идея учреждения поста президента была чужда для большинства населения республики. По итогам социологического опроса, проведенного в январе 1991 года, 81% населения Якутии высказались против данной идеи[1]. В сходной ситуации Верховный Совет Башкирской ССР отменил выборы Президента БССР. Как пишет профессор Д. Н. Миронов, «относительно введения поста Президента обнаружилось два подхода: одни депутаты предлагали

* ***Петр Михайлович Егоров*** – мл. научный сотрудник Ин-та гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН (г. Якутск).

[1] См.: *Тарасов Ю. С.* В зеркале общественного мнения // Якутия. 1992. 26 дек.

© П. М. Егоров, 2009

вынести этот вопрос на референдум, другие высказывались против института президентства, мотивируя тем, что это «подкоп» под Советскую власть»[2]. Социологический опрос, проведенный в нашей республике, показал распределение голосов «за» и «против» президентства по национальному признаку: якутское население в основном «за», русскоязычное – в основном «против»[3]. На тот момент якутское население составляло 33,4 % от общего числа населения республики и было в основном занято в сельском хозяйстве.

Закон «О Президенте» включал условие, согласно которому Президент Якутии должен обязательно говорить на якутском языке, что исключало участие в президентских выборах представителей русскоязычного населения республики. Русскоязычное население опасалось, что, как и в других республиках Союза, новое национальное руководство провозгласит курс на независимость. Распад Советского Союза, вступление на путь развития рыночных отношений вызвало кризис в добывающих отраслях экономики республики, где было занято в основном русскоязычное население. Население промышленных районов Якутии боялось дальнейшего распада страны. Седьмая внеочередная сессия Мирнинского горсовета рассматривала вопрос о возможности проведения референдума о целесообразности образования автономии в составе Якутии[4]. 3 ноября 1991 года в программе «Вести» было передано сообщение о том, что Мирнинский горсовет принял решение о выходе района из состава Якутии. Председателю Верховного Совета Якутской-Саха ССР М. Е. Николаеву пришлось до выборов Президента Якутии посетить Мирнинский район для встреч с трудовыми коллективами, населением и депутатским корпусом. М. Е. Николаев успокоил мирнинцев, заявив, что «Якутия не намерена отделяться от России, мы во всем заодно с Россией и впредь будем строить свои взаимоотношения на основе федеративного договора, а не по указке сверху, как было раньше»[5].

На вооружение был взят опыт из недавнего коммунистического прошлого, когда 1-й и 2-й секретари обкома партии представляли обе этнические группы Якутии – русских и якутов. В законе была предусмотрена должность вице-президента республики, для которого языкового ценза не существовало. Дабы исключить меж-

[2] *Миронов Д. Н.* Конституционно-правовой статус РС(Я) как субъекта Российской Федерации. Новосибирск, 1996. С. 65.

[3] См.: *Афанасьев А.* Будет ли у нас президент? // Якутия. 1991. 9 нояб. Данные социологического опроса «Якутия», 25 сентября 1991, «Как наречем власть?».

[4] См.: Седьмая сессия горсовета // Мирнинский рабочий. 1991. 29 окт.

[5] Так жить больше нельзя // Мирнинский рабочий. 1991. 26 нояб.

этнические трения, было установлено негласное правило, согласно которому в связке с претендентами, баллотирующимися на пост президента, всегда шли русскоязычные соискатели должности вице-президента, или наоборот.

Неопределенность статуса вице-президента не раз превращалась в арену соперничества между политическими группами. Такая дискуссия о должности вице-президента развернулась в 2001–2006 годах, когда началась работа по приведению Конституции Республики Саха (Якутия) в соответствие федеральному законодательству. В Конституции Якутии был закреплен новый порядок наделения полномочиями президента республики. Многие депутаты парламента республики высказывались против сохранения должности вице-президента и утверждали, что пост вице-президента как отдельный институт ограничивает полномочия высшего должностного лица и не соответствует федеральному законодательству, и поэтому размывается структура органов исполнительной власти. Депутат В. Власов на 31-м пленарном заседании Ил Тумэн 26 апреля 2006 года сказал: «был такой исторический отрезок, когда роль вице-президента была необходима. Он всенародно избирался вместе с президентом. Сейчас ситуация изменилась. Прямые выборы отменены. Мы не отменяем статьи нашей Конституции о выборах президента, мы только приостанавливаем их действие. Думаю, что мы вернемся к выборам президента. Но в данном случае, при этом механизме – нет механизма деления полномочий. Да, должность вице-президента может быть. Но его роль и место не соответствует тому, что сегодня есть. Сегодня вице-президент – скорее техническая должность. Его обязанности ранее исполняли зампреды, и надо сказать, справлялись»[6]. Народный депутат А. Гаврильев выразил свое мнение: «Должность себя исчерпала. Это видно даже на таком примере: когда мы встречаемся с теми или иными руководителями Правительства по каким-либо вопросам, по ним же необходимо идти и в Администрацию Президента и обсуждать то же самое. Еще один момент – на вице-президента не распространяются те же нормы отрешения, как в случае с Президентом».

Однако сторонники сохранения поста вице-президента сослались на негласное правило этнического представительства. Депутат А. Н. Ким-Кимэн сказал: «Институт вице-президента оправдал себя. Принимая во внимание, что Президент республики взаимодействует с руководством Российской Федерации, а также с Дальневосточным федеральным округом, то вице-президент занимается делами внутри республики. Также надо учесть, что Республика Саха (Якутия) многонациональная республика. Приняв закон,

[6] По данным пресс-службы Парламента.

мы создадим нормативно-правовую базу для исполнения федерального законодательства». Его поддержал депутат А. Кухтин: «Надо учесть, что мы многонациональная республика. Национальный вопрос – тонкий и чувствительный. Предлагаю отрешиться от личностей и посмотреть на сам закон»[7]. В итоге, должность вице-президента РС(Я) была сохранена. В Республике Саха (Якутия) утвердилась весьма специфичная структура исполнительных органов власти.

[7] По данным пресс-службы Парламента.

*Т. С. Ермолаев**

Миграционные вызовы и возможности регионального ответа

Предсказанное С. Хантингтоном глобальное столкновение цивилизаций обретает вполне реальные очертания и несет огромный противоречивый потенциал для будущей архитектоники мироустройства. Крушение башен-близнецов в Америке, обретение независимости этническими территориями в результате кровопролитных конфликтов в Косово, Южной Осетии и Абхазии, перманентно пылающий Ближний Восток и неуловимый Усама бен Ладен являются одиозными символами новой эпохи. Мир становится менее управляемым и более хаотичным, следовательно, гораздо опасным и непредсказуемым. История с украинским сухогрузом «Фаина», как лакмусовая бумажка, наглядно демонстрирует феерию политики двойных стандартов и гипертрофию недееспособности ООН как системного регулятора мировых процессов. Человечество стоит на пороге неконтролируемого распространения ядерного оружия. Все громче звучат голоса сторонников изменения существующего миропорядка и противников глобализации. Явно усиливаются региональные маркеры самоидентификации, повсеместно происходит артикуляция этнического фактора политики, все большее количество людей ассоциирует себя суверенным членом и ядром социетальной системы. При этом региональная корпоративность безупречно преобладает над глобальной составляющей межцивилизационного взаимодействия. Однако в условиях углубляющейся интеграции, активизации трансграничных процессов и многослойной взаимозависимости свобода субъектов будет все более относительной. Образование вакуума управляемости и безопасности грозит обернуться тотальной хаотизацией, которая спонтанно усиливается в условиях перехода к многополярности. Разворачивающийся мировой финансово-экономический кризис наглядно демонстрирует разобщенность и традиционное недоверие между политическими классами ведущих держав, хотя новый Евросоюз предпринимает лихорадочные попытки смягчить последствия финансовых катаклизмов. Россию пока спасает «подушка

* ***Терентий Степанович Ермолаев*** – канд. ист. наук, доцент, научный сотрудник Ин-та гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН (г. Якутск).

© Т. С. Ермолаев, 2009

безопасности», созданная за счет «энергетической сверхдержавности», но долго находиться в плену несбыточных иллюзий неиссякаемости природных ресурсов крайне опасно.

В условиях углубляющегося экономического кризиса проблемы, связанные с миграционными процессами, многократно возрастают. По прогнозам специалистов, в ближайшее время ожидается значительное увеличение маргинальных элементов, прежде всего из среды незаконных мигрантов и вполне легальных иностранных рабочих, обманутых работодателями. Не имеющие средств к существованию, они способны совершить и уже совершают преступления против личности и посягательства на имущество. Безусловно, власть должна прежде всего заботиться об обеспечении работой граждан своей страны. На фоне сокращения реального производства вполне оправданным является решение вдвое сократить количество мигрантов, официально работающих в России. Но одно дело – принять такое решение, совершенно другое – реализовать его на практике. Пока нет внятных четких предложений, как реально воплотить программу замещения мигрантов рабочими из депрессивных регионов России. К тому же в странах ближнего зарубежья кризис ощущается гораздо сильнее, вследствие чего поток мигрантов в РФ не уменьшится, при этом в условиях сокращения квоты на рабочие места значительно возрастет нелегальная миграция. Она в свою очередь породит новую волну коррупции во властных структурах и беспредела правоохранительных органов.

Миграционная политика РФ эклектична, она противоречиво сочетает в себе противоположные подходы к решению целого ряда проблем. Сегодня правительство одной рукой всячески либерализует миграционные процессы, что обусловлено необходимостью решения проблем занятости, демографии, усиления геополитического влияния РФ на постсоветском пространстве. С другой стороны, сама же власть инициирует антииммиграционные настроения на ситуативной эксплуатации извечного российского вопроса «кто виноват?» и спонтанного просыпания чувства отеческой заботы о собственном народе. Главная проблема миграционной политики состоит в том, что приходится решать противоречащие друг другу задачи: привлекать дешевую рабочую силу для восполнения дефицита рабочих мест и остановить процесс депопуляции регионов, параллельно реагировать на антииммигрантские настроения.

Характерная для Запада рациональная и прагматичная миграционная политика кажется совершенно неприемлемой в российских реалиях в силу преобладания изначальных ксенофобских интолерантных установок как в самом обществе, так и во властных структурах. Сложившийся устойчивый образ мигранта-врага в массовом сознании россиян способствует изоляции и «геттоизации»

иммигрантских сообществ. Следует ясно понимать, что к нам едут разные категории людей. Дифференцированная миграционная политика в этом плане способна значительно обеспечить двустороннюю безопасность контактирующих сторон и существенно сократить адаптационный цикл.

Как сделать миграционную политику более современной и повысить ее эффективность?

Переосмыслить миграционную политику как одно из направлений государственной этнической политики. Перейти к антропной парадигме и антропоцентрическому подходу, в которых человек – не средство для решения государственных задач, а цель, которой призвано служить государство. Для формирования установок толерантного сознания в российском обществе пора перейти от слов к делу: повседневно искоренять на практике проявления этнонационализма, ксенофобии, мигрантофобии.

Однако следует четко осознавать, что ставка руководства страны только на иммиграцию крайне опасна. По сути, это означает отказ от ставки на российское население и фактически смертный приговор ему же. Можно сделать страшное предположение, что власти наплевать на собственное население, а тем более на его проблемы. Гораздо легче завезти массу безропотных мигрантов, готовых выполнять любую работу в любое время за любые деньги. Но проблема не в мигрантах, так уж устроен глобальный мир – они есть и будут. Проблема в другом: Россия вымирает. Уже стало «притчей во языцах» приводить страшный факт об уменьшении населения страны на один миллион ежегодно. Произошел слом механизма воспроизводства населения, идет депопуляция страны. И никакая иммиграция не остановит проблему вымирания российского населения. И одним из факторов, непосредственно влияющих на ухудшение ситуации, является сырьевая экономика. Для сырьевой экономики не нужны массы трудовых ресурсов. Только на этапе строительства добывающих объектов имеется необходимость привлечения дополнительной рабочей силы, при этом она концентрируется только в местах эксплуатации месторождений полезных ископаемых. Остальное население сырьевой экономике не нужно и чем меньше будет населения в стране, тем лучше, так как социальная политика напрямую связана с природной рентой, выплачиваемой недропользователями. В условиях разворачивающегося «идеального шторма» и падения спроса на нефть и без того ужасающая ситуация на «демографическом фронте» катится к трагическому финалу. Применение же атропологического оружия в виде массовой иммиграции неминуемо размывает культурно-цивилизационный «геном» России. Главная причина демографического провала лежит не в экономической, социальной и физиологической плоскости, а в смысловой, духовной, идентификационной катастрофе. Люди не живут и не рожают, потому что не видят смысла жить и рожать. Социокультурная модернизация в стиле либеральной вестернизации, причем в самом примитивном ее варианте, пагубно отразилась прежде всего на психологическом состоянии переходного поколения антропологических ресурсов российского социума. Традиция иметь многодетную семью рухнула под давлением рационального технократического индивидуализма и нового морального кодекса постиндустриального общества. Комплексная деградация страны обусловлена прежде всего духовно-смысловым провалом, отсутствием общенациональной идеи и идеологии развития. Потеря огромной страны, деморализация духовной сферы, использование демократических принципов для разбазаривания и разворовывания материально-технических ценностей, чудовищный рост коррупции и всех видов преступности, безудержная алкоголизация, наркотизация и т.д. привели к очевидному результату – истощению человеческого ресурса. В сознании людей четко сформировалась вполне устойчивая идеологема бессмысленности воспроизводства самих себя. Раньше массами манипулировали с помощью недостижимых идеалов, сегодня в качестве катализатора человеческой активности выступает прежде всего личный интерес. Можно предположить, что реализация национальных проектов предполагает как раз попытку сублимировать эти интересы граждан в некую стартовую площадку для строительства новой российской цивилизации. Возбуждение интереса к жизни может придать первотолчок к появлению желания продолжения данного интереса в своих детях. А это уже в масштабах государства перерастает в желание сберечь и сохранить свой народ. И это желание должно тесно взаимодействовать с жилищной и коммунальной политикой, призванными создать бесперебойную систему обеспечения каждой семьи удобным жильем и доступными услугами.

В условиях кризиса и безработицы произойдет неизбежное усиление интолерантности в разных сферах и проявлениях. Потеря привычного статуса и образа жизни, лишение постоянного источника дохода и неопределенность будущего в условиях нарастающей социальной дифференциации общества приводят к проявлениям интолерантных установок. Сегодня важно дать реальные оценки происходящим кризисным катаклизмам и выстроить ориентиры выхода из экономической турбулентности. Одним из надежных маяков в условиях идеального шторма служит выработка толерантного сознания.

Принципиально важно развивать у людей восприимчивость к другим традициям и культурам, с раннего детства ориентировать их на познание многообразия мира, понимания взаимной зависи-

мости между странами, на развитие международной солидарности и взаимопонимания, обучать нормам межобщинных отношений и сотрудничества. Подчеркнем важность сохранения культурного многообразия человечества, значимость бережного отношения к традициям своего народа, а также умения уважать и по достоинству ценить чужую культуру, обычаи и жизненные устои ближних и дальних соседей.

Толерантность есть прежде всего эскалация уважения к личности, а не просто смягчение несогласия с тем или иным мнением. В постмодерне индивид становится абсолютным суверенно над самим собой, и никто не вправе решать, какой образ жизни для него является наилучшим. Свобода может быть ограничена лишь принципом ненанесения вреда другим членам общества. Толерантность сегодня признается неотъемлемым свойством всякого истинно демократического общества именно в силу того, что человек имеет право жить в соответствии со своими представлениями о жизни. Дискурс прав человека и индивидуальной автономии является самым стабильным и твердым основанием толерантности.

А. Б. Зайцев*

Диалог культур через актуализацию исторической памяти человечества

Южный Урал всегда был перекрестком исторических путей. На всем протяжении человеческой истории здесь сталкивались и взаимообогащались культуры индоевропейских, угорских и тюркских народов. Современное население Челябинского региона составляет около 10 млн человек. В спокойной этнополитической обстановке и гармоничных межнациональных отношениях в области проживают более 100 народностей.

Летом 1987 года на юге Челябинской области, на восточном склоне Уральских гор, были начаты раскопки, как оказалось позже, уникального комплекса археологических памятников бронзового века, получившего название по наименованию одной из близлежащих сопок – «Аркаим». Сегодня Аркаим – это не только замечательный памятник древности, заставивший иначе взглянуть на историю евразийских степей, но и историко-ландшафтный музей-заповедник, центр комплексных научных исследований и, наконец, просто «красивое» и «странное» место, ежегодно притягивающее к себе тысячи людей самых разных духовных и социальных ориентаций [См.: 2].

Вскоре в окрестностях Аркаима были открыты еще около двух десятков подобных же памятников археологии, после чего весь этот комплекс стал называться «Страной городов». Она занимает большую часть Челябинской области. Территория «Страны городов» протянулась на 350 км с севера на юг и на столько же – с запада на восток. Это историческое, географическое и культурное понятие, объединяющее древность и современность. Это условное название территории на восточных склонах Уральских гор, в пределах которой расположена компактная группа укрепленных поселений эпохи бронзы – памятников рубежа конца III – начала II тыс. до н. э. Культурный комплекс одного поселения составляет особый «земельный округ» – укрепленный центр, некрополи, производственные площадки, рудники и неукрепленные селища.

---

* ***Александр Борисович Зайцев*** – канд. психол. наук, доцент кафедры гуманитарных наук филиала Южно-Уральского государственного ун-та (г. Кыштым).

© А. Б. Зайцев, 2009

Укрепленные поселения Южного Урала – современники первой династии Вавилона, фараонов египетского Среднего Царства и крито-микенской культуры. Время их существования соответствует последним векам знаменитой цивилизации древней Индии – Мохенджо-Даро и Хараппы. Не исключено, что «Страна городов» – одна из немногих первоначальных цивилизаций Старого Света. Она шла в своем развитии особым путем, во многом не похожим на те цивилизационные пути, которые позднее наметились на Западе и Востоке [См.: 2].

Несмотря на небольшие размеры, укрепленные центры можно называть протогородами. Употребление понятия «город» по отношению к укрепленным поселениям аркаимско-синташтинского типа, конечно, условно. Однако их нельзя считать просто поселениями, так как аркаимские «города» отличают мощные оборонительные сооружения, монументальность архитектуры, сложные системы коммуникации. Вся территория укрепленного центра предельно насыщена планировочными деталями и глубоким содержанием, она очень компактна и тщательно продумана. С точки зрения организации пространства перед нами даже не город, а некий «сверхгород». К настоящему времени раскопки были проведены на пяти укрепленных центрах. Однако они охватили незначительные площади и были связаны с охраной разрушающихся участков культурного слоя. Одним из наиболее изученных остается поселение Аркаим, где археологическими раскопками вскрыта почти половина жилой площадки.

В планировочном решении протогородов ведущую роль играют геометрические символы: овал (яйцо), круг и квадрат (прямоугольник). Наиболее ранняя традиция воплотилась в сооружении овальных поселений, несколько позднее (и одновременно) появляются круги и квадраты. За планами «городов», безусловно, стоят различия в мифологическом восприятии мира. Очевидно, что в аркаимских сообществах геометрическая символика определяла все смыслы ритуального и бытового существования. С ведущим геометрическим символом, вероятно, был связан и выбор места для строительства поселения, и, возможно, форма всего земельного округа, геометрический контур его границ. Круги Аркаима и Синташты, квадраты Устья и Чекатая – это, безусловно, модели Вселенной. Вселенная в представлении индо-иранцев повторяла магическую фигуру Мандалы – круг, вписанный в квадрат. Круг – небесное и женское начало, квадрат – земное и мужское [См.: 3].

Древние, осмысливая устройство Космоса, видели, как гармонично и естественно он устроен, и поэтому при строительстве «Страны городов» как бы заново создавали Вселенную в миниатюре в каждом новом городе. В частности, Аркаим строился по

заранее спроектированному плану как единый сложный комплекс, причем сориентированный на астрономические объекты с величайшей точностью. Рисунок, образованный четырьмя ходами во внешней стене Аркаима, представляет собой свастику, направленную по ходу Солнца.

Свастика (санскр. – «связанная с благом», «лучшая удача») – один из наиболее архаичных сакральных символов, встречающийся уже в период верхнего палеолита у многих народов мира. Индия, Древняя Русь, Китай, Египет и даже государство загадочных майя в Центральной Америке – вот неполная география этого символа. Свастику можно видеть на старых православных иконах. Свастика – символ Солнца, удачи, счастья, созидания. И, соответственно, свастика противоположного направления символизирует тьму, разрушение, «ночное Солнце» у древних русичей. Как видно из древних орнаментов, в частности на арийских кувшинах, найденных в окрестностях Аркаима, в них представлены оба вида свастики. Это имеет глубокий смысл. День сменяет ночь, свет сменяет тьму, новое рождение сменяет смерть – это естественный порядок вещей во Вселенной. Поэтому в древности не было «плохих» и «хороших» свастик – они воспринимались в единстве (как энергии Инь и Ян на Востоке) [См.: 1].

Стремление вписать поселение в природный ландшафт, одновременно согласовывая его планировку с азимутом важнейших астрономических событий, очевидно, связано с идеей гармонизации природного и социального пространства, с представлениями о роли Космоса в жизни людей. Не исключено, что поселения типа Аркаима должны были иметь свой «небесный архетип» [См.: 5].

Аркаим снаружи был красив: идеально круглый город с выделяющимися привратными башнями, горящими огнями, и красиво оформленным «фасадом». Наверняка, это был какой-нибудь сакральный узор, несущий смысл. Ибо все в Аркаиме проникнуто смыслом. Особая информативность «Страны городов» связана также с необычайно ярким характером культовой деятельности ее населения.

Традиционное деление культуры на «материальную» и «духовную» здесь утрачивает свое значение. Сакрализация памяти и ее тесная связь с ритуалом достигает на Аркаиме своего апогея. Вероятно, перед нами «бесписьменный» вариант древней цивилизации, возможность открытия которого предсказывал Ю. М. Лотман. На каком-то этапе развития человеческих обществ появляется необходимость в передаче информации. Накопленный опыт может фиксироваться и распространяться с помощью письменности. И большая часть человечества, как мы видим сегодня, пошла по пути совершенствования письма. Однако на ранних ста-

диях развития практиковался и другой – бесписьменный путь развития культуры. В этом случае в качестве коллективной памяти на первый план выступали не письменные тексты, а архитектурные сооружения, курганы, урочища с местами отправления религиозного культа. Передача информации с помощью образов нашла отражение в геометрии планировочных схем и многочисленных остатках культовой деятельности на поселениях и могильниках «Страны городов». Сложная семиотическая структура мышления древнего аркаимца, зафиксированная в археологических материалах, открывает перед исследователями новые возможности и ставит новые задачи.

Сегодня в Аркаимскую долину стекаются десятки тысяч людей со всей России, стран ближнего и дальнего зарубежья. При этом необходимо помнить о сохранении этого памятника мировой культуры и для будущего. Экологический принцип заповедника – это не только сбережение природно-исторического наследия, но и создание на его территории единой природно-культурной среды, живого музея, где наука обращена к человеку, где цель просвещения – это, прежде всего, осознание современниками уникальности их исторических корней и законов природной гармонии.

Жизнь Аркаима сегодня – это работа научного центра, археологические экспедиции, международные конференции, образовательные программы, полевая студенческая практика и этнографический фестиваль, полноцветно представляющий культурно-этнические традиции и обряды коренных народов Южного Урала. Для нас важно, что этот древнейший индоевропейский культурный горизонт имеет отношение не только к традициям многих современных индоевропейских народов, но и тесно связан своими корнями с более поздней историей формирования башкир, казахов и многих других тюркских и угорских народов.

Мир на рубеже II и III тыс. н. э. называют постиндустриальным, постсовременным (постмодерновым) и даже «постчеловеческим». Все стороны человеческого бытия – наука, религия, взаимоотношения между этносами и государствами, между обществом и природой – охвачены кризисными явлениями. Все, что нам предложила греческая цивилизация, лежащая в истоках современной европейской культуры, кажется, исчерпано. Лучшие умы нашего времени в поисках выхода из тупиков постмодерного мира обращаются к самым древним пластам человеческой культуры. Еще в неолите и бронзе люди накопили большой и разнообразный опыт общественного развития. И, вероятно, наша цивилизация не самая лучшая из тех возможных, что намечала история. Вероятно, были и другие пути [См.: 4].

Аркаим будоражит наше воображение. Он предлагает обратиться к альтернативным путям исторического развития. Он заставляет посмотреть из глубины веков на достижения и промахи человеческого мира начала II–III тыс. н. э. И, возможно, если хватит сил, внести в него необходимые коррективы.

Литература

1. Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия / Сост. Н. О. Иванова. – Челябинск, 1995.

2. *Зданович Г. Б., Зданович Д. Г., Куприянова Е. В., Кириллов А. К.* Аркаим и «Страна городов»: Археологические очерки. – Челябинск, 2003.

3. *Генинг В. Ф., Зданович Г. Б., Генинг В. В.* Синташта: археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. – Челябинск, 1992. – Т. 1.

4. *Зданович Д. Г.* Аркаим: древность, модерн, постмодерн // Национальная безопасность и геополитика России. – 2000. – № 8–9 (14–15).

5. *Юнг К. Г.* Архетип и символ. – М., 1991.

Н. А. Захарова, И. В. Лескова***

Культурная идентичность в ситуации кризиса ценностей

В настоящее время актуальным представляется взгляд на идентичность как на источник идентификации, а не как на принадлежность к определенной культуре. Стремительно меняющаяся социокультурная реальность общества переходного периода, обусловливающая трансформацию ценностей и норм личности, объясняет актуализацию проблемы становления социокультурной идентичности личности в современных условиях.

По оценкам российских исследователей В. Ядова, С. Климовой, радикальное реформирование общества и его базисных институтов после распада СССР ознаменовало глубочайший социокультурный кризис и привело к структурной и ценностно-мировоззренческой неопределенности на социальном, групповом и личностном уровне [1. С. 13–22].

Одним из проявлений социокультурного кризиса в современной России явился «кризис идентичности» как отдельных индивидов, так и социальных групп. Причиной последнего считается разрушение и трансформация старых социальных институтов и структур, распад идентичных культурных смысловых единств. Иначе – «культурная травма», по определению П. Штомпки [2. С. 3–12]. Специфика России заключается в том, что она переживает «спрессованный исторический период», когда драматические внутренние трансформации сопряжены с быстрыми и фундаментальными изменениями в миросистеме [См.: 3. С. 30].

В условиях плюрализации жизненных миров личная идентификация становится предметом множественных интерпретаций, когда каждый институт пытается взять на себя функцию «рекомендации» тех или иных ценностных систем и создания тем самым своей ориентировочной «программы» поведения. Существуют две точки зрения на проблему самоопределения в условиях культурного плюрализма. С одной стороны, такое состояние общества облегчает

* ***Наталья Алексеевна Захарова*** – канд. филос. наук, доцент, завкафедрой истории и политологии Российского химико-технологического ун-та им. Д. И. Менделеева (г. Москва).

** ***Ирина Валерьевна Лескова*** – канд. полит. наук, доцент кафедры истории и политологии РХТУ им. Д. И. Менделеева (г. Москва).

© Н. А. Захарова, И. В. Лескова, 2009

самоопределение, предоставляя расширенный простор для построения собственной идентичности, разнообразное поле для поиска и экспериментов с последней [См.: 4]. С другой стороны, перенасыщенность современной социокультурной среды с точки зрения присутствия в ней множества образцов и имиджей для идентификации и выборов жизненных ориентиров рассматривается как «экстремальные условия для реального самоопределения» [5. С. 2].

Интерес представляет концепция А. Дугина [6], изучающего трансформацию идентичности по линии: «премодерн» (традиционное общество) – модерн (Новое время) – «постмодерн». Рассмотрение идентичности в рамках локализации в парадигмах исторического процесса «традиционное – индустриальное – постиндустриальное общество» является сегодня актуальным направлением исследования данного феномена. По Дугину, премодерн знает следующие основные идентичности: империя, этнос, религия, иерархия (каста, сословие).

Империя объединяет в общий рациональный проект несколько этнических групп, универсализируя определенный культурный тип, который ложится в основу выработки системы особой имперской рациональности, всегда подчиненной какой-то высшей сверхрациональной трансцендентной цели. Империи, как правило, открыты ассимиляции определенных культурных элементов различных охваченных ею этносов, что делает имперский механизм, чаще всего, надэтническим. Имперская идентичность воспринимается «гражданами» (подданными) империи как соучастие в общности универсального проекта, в общности судьбы. Политически возвышаясь над этносом, человек премодерна попадает в империю. Так, империя для человека традиционного общества – это не данность, но задание.

Этнос есть, напротив, данность. Это матрица культурной, родовой, социальной природы человека. Этнос – это непосредственная идентичность человека традиционного общества, откуда он черпает язык, обычаи, психологические и культурные установки, систему возрастных и социальных идентификаций. Рациональность этноса (в отличие от имперской рациональности) локальна и имеет ограниченный ареал применения. Эта органичная идентичность в традиционном обществе намного превосходит индивидуальное начало: человек этнический – элемент единого целого, понятого как неразделимое единство. Человек в традиционном обществе есть в той мере, в какой он есть русский, германец, татарин, грек…

Религия – особая форма идентичности премодерна. В некоторых случаях она совпадает с этносом (иудаизм). В других случаях она опирается на стратегический потенциал империи (римское язычество, позже христианство в Византии). Иногда религия сама

способна консолидировать различные этносы, превращая их в единое стратегическое целое (исламский халифат). Религия может формировать общую надэтническую идентичность в отрыве и от этноса, и от империи (буддизм в Китае, Японии).

Кастовый (или, смягченно, сословный) принцип характерен для большинства типов традиционного общества. Почти все они основаны на иерархии, где высшие касты соответствуют духу, низшие – материи. Отождествление себя с кастой дает человеку премодерна обоснование для социальной жизни и самопозиционирования.

Идентичности модерна являют собой антитезу идентичностям «традиционного общества»: государство – вместо империи, нация – вместо этноса, светское – вместо религии, равенство индивидуумов, граждан (права человека) – вместо иерархии.

Ситуация постмодерна сообщает новые идентичности, выдвигая проекты: глобализации (глобализма) – против классических буржуазных государств; планетарного космополитизма – против наций; индивидуального мифотворчества – против строгой установки на секулярность. Глобализация расплавляет государства; светскость, традиционные религии и экстравагантные культы уравниваются в статусе, открывая путь произвольным и индивидуальным пararелигиозным конструкциям (нью-эйдж); виртуальное наделение своего «эго» произвольными качествами, спроецированными на виртуальный клон киберпространства, порождает ультраиндивидуализм [См.: 6].

Идентичность становится одной из центральных в дискурсе модернизма и постмодернизма. Поздняя модернизация, детрадиционализация, глобализация, характеризующиеся культурным и политическим плюрализмом, религиозным политеизмом, коллажем социокультурных моделей поведения, альтернативностью выбора, динамичностью и нестабильностью социума ставит перед человеком множество проблем, которых до недавних пор не существовало [См.: 7].

Использованное в данной статье понятие «культурной идентичности» необходимо рассматривать в контексте формирования личности сквозь призму социокультурных связей в условиях социальной нестабильности, переходных фаз жизненного пути и на фоне социокультурных изменений, вызванных переходом к постиндустриальному обществу.

Как источник смысложизненных ценностей и моделей деятельности, поведения и общения людей, культура выступает важной сферой для осуществления потребности в самореализации, самоутверждении и признании со стороны других. «Каждый человек самой своей жизнью оказывается обреченным на культуротворчество, которое в то же время есть дело его свободного решения

и выбора, свободного самоосуществления, осуществляемого не человеком «вообще», но именно вот этим конкретным, индивидуально определенным человеком. Такое культуротворчество – задача не только творческих и выдающихся личностей (ученых, политиков, художников и т. д.), но и каждой личности, самим своим участием в социальной жизнедеятельности, осуществляющей всерьез и по большому счету культурно-историческую миссию» [8. С. 181].

В связи с утверждением в обществе ценностей постмодернистской культуры, трудности ориентации и обретения идентичности в условиях культурного релятивизма связаны, прежде всего, с неспособностью выделить главное в окружающем и внутреннем мире. Разрушение культурной иерархии советского типа привело к видимой равнозначности культурных образов и концепций, циркулирующих в общественном сознании.

Литература

1. *Ядов В. А.* Теоретическое осмысление трансформаций «посткоммунистических» стран // Социология и современная Россия. – М.: ГУ ВШЭ, 2003. – С. 47; *Климова С. Г.* Стереотипы повседневности в определении «своих» и «чужих» // Социс. – 2000. – № 12.

2. *Штомпка П.* Культурная травма в посткоммунистическом обществе // Социс. – 2001. – № 2.

3. *Данилова Е. Н.* Нестабильная социальная идентичность как норма современных обществ // Социс. – 2004. – № 10.

4. *Полтараднева Е. В.* Особенности социокультурной идентификации подростков в современном российском обществе [Электронный ресурс] / Е. В. Полтараднева, Э. А. Куруленко. – Электрон. текст. дан. – 2001. – [Режим доступа: http://www.ssu.samara.ru/~vestnik/gum/2001web3/soci/200130701.html, свободный].

5. *Рыбалкина Н. В.* Проблема самоопределения и модальная педагогика. Ситуация тоталитарного и постмодернистического общества. Объективная невозможность самоопределения. [Электронный ресурс]. – Электрон. текст. дан. – 2005. – [Режим доступа: http://two.cityline.ru/~idcriast/shgo/ribalkin.htm, свободный].

6. *Дугин А.* Эволюция социальных идентичностей при переходе к парадигме постмодерна [Электронный ресурс]. – Электрон. текст. дан. – Родосские тезисы – 1. Выступление на Мировом Общественном Форуме «Диалог Цивилизаций». – Родос, Греция. – 02.10.04. – [Режим доступа: http://www.evrazia.org/modules. php?name= News &file=article&sid= 1979, свободный. – Электрон. версия печ. публикации].

7. *Заковоротная М. В.* Идентичность человека. – Ростов н/Д, 1999.

8. *Тульчинский Г. Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетейя, 2002.

В. Н. Земцов*

Русский в Андорре: конституция князя Бориса I (1934)

В карликовое государство Андорру, что затерялось в Восточных Пиренеях, сегодня можно попасть по великолепной «национальной трассе» из Испании или из Франции. Но и эти современные дороги открыты далеко не всегда. Зимой они могут быть занесены снегом или обледенеть, и тогда любителям зимних видов спорта, желающим попасть в Андорру, приходится неделями дожидаться возможности проникнуть в эту микроскопическую страну. Это сейчас. А в 1933–1934 гг., когда в Андорре объявился бывший офицер русской императорской армии Борис Михайлович Скосырев, не было и этих дорог. Страна была почти совершенно изолирована от мира и являла собой печальное зрелище полунищего угла Европы, время в котором то ли остановилось, то ли шло вспять.

С 1278–1288 гг., когда были подписаны так называемые Акты-пареаж между графом Фуа и епископом испанского города Сеуде-Урхель о «соправлении» в Долинах Андорры, эта область стала княжеством, имея во главе сразу двух монархов. В конечном итоге в XIX веке права графов Фуа перешли к президенту Франции. В начале 1930-х годов, вскоре после начала революционных событий в Испании, в Андорре также стали происходить волнения. Следствием их было введение в 1933 году всеобщего избирательного права для мужчин. Однако многие андоррцы желали гораздо более решительных перемен, которые бы сделали маленькую страну столь же процветающей, как Монако или Сан-Марино. Именно в этот момент в Андорре и появляется барон Скосырев, граф Оранский, предлагающий андоррцам воспользоваться его обширными связями в деловых и аристократических кругах Европы. На несколько дней в июле 1934 года Борис Скосырев становится князем Андорры.

Феерическая история «короля Бориса» вот уже в течение 75 лет волнует разум и воображение многих писателей и журналистов. В 2004 году в издательском доме «Нева» вышел в свет детективный роман Елены Топольской «Испанская ночь», где история Скосырева стала своего рода фоном для приключений современных криминальных авторитетов. Десятки русскоязычных сайтов сети Интернет постоянно прокручивают сюжеты о «короле Борисе», нередко до неузнаваемости искажая как судьбу самого Скосырева (то продлевая время его «царствования» до 1941 г., то помещая его на 10 лет в сталинские лагеря и удлиняя его жизнь до 1989 г.!), так и смысл и последствия его мероприятий как князя. Общей чертой всех русскоязычных публикаций является стремление представить деятельность Бориса Скосырева как направленную на подлинную либерализацию и демократизацию андоррского общества и предопределившую весь дальнейший путь этого государства к свободе и процветанию. При этом принятая в 1993 году конституция Андорры видится как некое воплощение провозглашенных, но не осуществленных в 1934 году, принципов деятельности князя Бориса. Мы попытались обратиться к документально убедительным фактам жизни и деятельности Скосырева.

Борис Михайлович Скосырев родился в 1896 году в Вильно в дворянской семье. По некоторым данным, в период Первой мировой войны он короткое время служил на Балтийском флоте и даже получил ранение. С началом Гражданской войны эмигрировал и искал убежища в Англии. В течение двух лет служил в британских ВМС. Затем (вероятно с 1919 г.) попал на службу в британский Форин оффис и выполнял различные поручения в составе миссий в Сибири, Японии и США. В 1925 году отказался от работы в британском внешнеполитическом ведомстве и с «нансеновским паспортом» (то есть лица без гражданства) оказался в Нидерландах. Здесь он несколько лет подвизался на службе в Королевском дворце и, как он позже уверял, был пожалован королевой Вильгельминой I в графы Оранские (вопрос о подлинности этого титула до сих пор не выяснен). 21 марта 1931 года был зарегистрирован брак между Борисом Скосыревым и уже немолодой, но богатой уроженкой Марселя Марией Луизой Пара (Parat). Однако вскоре этот брак был расторгнут, а Скосырев оказался в Испании в обществе так же богатой, но значительно более молодой англичанки Полли П. Херрд. В Барселоне Скосырев, который в Испании нередко представлялся как подполковник голландской армии, был арестован местной полицией и выслан на о. Мальорку. Но и оттуда вскоре (в 1932 г.) был выслан. В 1933 году он впервые посещает Андорру и поселяется в местечке Санта-Колома (ныне приход Андорра-ла-Велья), известном древней церковью с редкой, в романской архитектуре круглой колокольней. Это местечко расположено совсем недалеко от столицы княжества, городка Андорра-ла-Велья, где в небольшом Доме Долины (La Casa de la Vall) с давних пор находится центральная власть страны – Генеральный совет

* ***Владимир Николаевич Земцов*** – д-р ист. наук, доцент, завкафедрой всеобщей истории УрГПУ, профессор Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© В. Н. Земцов, 2009

(24 человека, в котором представлены паррокии, то есть приходы, или общины) и глава этого правительства – Синдик.

Андорра переживала в те дни бурные события. Общины разделились на две группы: на тех, кто стремился сохранить традиционный уклад жизни, и тех, кто настаивал на скорейших переменах. Сторонники либерализации пытались ограничить полномочия Урхельского епископа, считая, что именно он, как верховный соправитель, тормозит прогрессивные преобразования. Борис Скосырев воспользовался моментом. 17 мая 1934 года он представил Синдику и другим членам Генерального совета свой план переустройства Андорры. Однако ответом на это стало требование французского префекта, который представлял власть президента Франции, и епископа Урхельского немедленной репатриации автора проекта. Скосыреву пришлось подчиниться и уехать в ближайший от Андорры испанский город Сео-де-Урхель. Здесь он совместно с рядом сторонников развернул широкую пропагандистскую кампанию, убеждая общественность в реалистичности своих планов сделать из Андорры крупный экономический и финансовый центр.

7 июля 1934 года Скосырев представил свои предложения на обсуждение Генерального совета вторично. На этот раз Синдик П. Торрес и большинство членов Совета более решительно, чем это было накануне, поддержали проект русского авантюриста, убедившего легковерных жителей гор в исключительных возможностях своей особы. 23 члена Совета проголосовали за представленный проект. Против оказался только один человек, по имени Синто (Cinto), представлявший высокогорный район Энкамп. Первостепенным элементом плана Скосырева было провозглашение Андорры самостоятельным княжеством, отказ от опеки со стороны «соправителей» и вступление с ними в открытый конфликт с целью интернационализации проблемы. Между тем, окончательное голосование в Генеральном совете по поводу плана Скосырева, состоявшееся 9 июля, дало тот же результат: 23 человека за и 1 против. 11 июля была принята (путем ее подписания Борисом I, провозгласившим себя князем Андорры, и с согласия Генерального совета) Конституция, по которой «Долины Андорры» становились самостоятельным княжеством под скипетром Его высочества Бориса I. Каковы были главные положения этого документа?

1. Генеральный совет преобразовывается в Парламент. 2. Князь представляет на утверждение Парламента состав Правительства. 3. Правительство должно состоять из 30 министров. 4. Князь отвечает за формирование национальных вооруженных сил. 5. Князь представляет Андорру в Лиге наций. 6. Значимость постов в правительстве распределяется следующим образом: а) председатель и министр юстиции; б) министерства развития (казначейство, туризм, общественных работ); в) министерства внутренних дел (политика, общественная деятельность, культура и здравоохранение). 7. Кандидатуры министров проходят обсуждение в Парламенте, но депутаты не должны обсуждать специальные декреты и экстраординарные решения, принимаемые князем, но точно их выполнять. 8. Председателем Совета министров и министром юстиции могут быть только андоррцы. 9. Министрами здравоохранения и внутренних дел могут быть иностранцы. 10. Правительство ответственно перед Парламентом. 11. В Парламенте для утверждения правительства необходимо набрать как минимум 15 голосов. 12. В случае отклонения утверждения Совета министров князь формирует другое правительство. 13. Министры представляют Парламенту проекты законов. 14. Законы принимаются или отклоняются Парламентом. 15. После одобрения проекта закона, он представляется князю для окончательного утверждения. 16. Князь может передать закон в Правительство для его модификации. 17. Модифицированный закон, принятый согласно ст. 16, может быть отклонен Парламентом в случае: а) выражения недоверия Правительству; б) смещения князя с последующим роспуском Парламента.

Наряду с текстом этого документа, названного Конституцией, был обнародован проект декрета, согласно которому: 1. Политическая и религиозная свобода провозглашались безусловными. 2. День 11 июля 1934 года становился днем амнистии для всех совершивших правонарушения. 3. Провозглашалась свобода периодической печати. 4. Легализовывалась экспроприированная ранее собственность. 5. Заявлялось, что андоррцы не могут быть высланы за пределы княжества. 6. Высылка иностранцев не могла быть осуществлена без предварительного приговора. 7. Министру юстиции предлагалось разработать проект закона по реорганизации правовой и судебной системы.

Попытаемся сопоставить эти документы с «Планом реформ» 1866 года, игравшим к 1934 году роль основного закона, и с ныне действующей Конституцией 1993 года. Без сомнения, «План реформ» закреплял архаичные положения о гражданстве (реально правами граждан пользовались только главы семейств), патриархальные структуры судопроизводства и в целом фактически консервировал изолированность Андорры от магистральных европейских процессов XIX – начала XX вв. Правда, в 1933 году в Андорре все же было введено всеобщее избирательное право для мужчин, но этой мерой реформы начала 1930-х годов и ограничились.

Что же касается ныне действующей Конституции, принятой на референдуме 1993 года (избирательные права женщинам были предоставлены в 1970 г., а с 1982 г. в Андорре действует ответст-

венное правительство), то она провозглашает княжество по существу республиканским государством, гарантирующим андоррцам, помимо прочего, такие права и свободы, которые обычно относят к так называмым «второму» и «третьему поколениям» прав и свобод. Государство, несмотря на достаточно жесткое иммиграционное законодательство (что, как показали недавние события во Франции и в других европейских странах, станет к началу XXI в. необходимым элементом внутренней стабильности), особую роль католической церкви и института общины, является правовым, независимым, демократическим и социальным государством, в котором реально осуществляется принцип народного суверенитета. Что же касается института соправителей, которые, согласно Конституции, «являются, совместно и раздельным образом, главой государства», то этот факт носит не только символический характер. Он реально, как показывает многовековой опыт, гарантирует государственную стабильность и безопасность маленького государства.

Между тем, если обратиться к «монархической конституции» Бориса I и проанализировать его действия на посту правителя Андорры, то легко увидеть, что он вел дело к решительному разрыву с вековыми традициями уникального развития княжества. Заявления Скосырева о широких возможностях по развитию в Андорре добывающей промышленности не получат убедительного подкрепления и в послевоенное время: процветание страны начнется, главным образом, благодаря развитию туризма (на сегодняшний день туризм обеспечивает 80 % ВВП). Вступление Скосырева в открытый конфликт с республиканскими правительствами Испании и Франции под лозунгом неизбежности возвращения всей Европы к монархической форме правления также свидетельствовало о непонимании им сути происходивших в 30-е годы бурных событий.

21 июля четыре испанских жандарма во главе с сержантом, отправленные епископом Урхельским, без труда арестовали андоррского монарха и препроводили его в Барселону. В конечном итоге Б. Скосырев будет выслан в Португалию. В дальнейшем бывший князь Андорры будет жить в Лиссабоне, Танжере, Гибралтаре… В 1938 году он окажется в г. Эксе на юге Франции. В феврале 1939 года французские власти задержат Скосырева и поместят его в лагерь для интернированных, где содержались испанские антифранкисты, а также бывшие граждане Италии и стран Центральной Европы, оказавшиеся на территории Франции. В конечном итоге Скосырев, уже при вишистском режиме, попадет в концентрационный лагерь Риёкрос (по-видимому, недалеко от Перпиньяна), где его следы и оборвутся. Предположительно, именно здесь он умер в 1944 году.

История Б. М. Скосырева, ставшего на несколько дней монархом карликового европейского государства, не может не вызывать вполне понятного интереса. До сих пор многие страницы жизни этого человека необычайно интригуют и рождают законные вопросы: когда именно и при каких обстоятельствах Скосырев покинул Россию, каким образом он попал на службу в британские ВМС, какие поручения выполнял бывший русский офицер как сотрудник Форин оффис, чем объяснить его близость (подлинную или мнимую) к нидерландскому королевскому дому, какие силы стояли за спиной Скосырева в его андоррской эпопее, наконец, какой стала дальнейшая судьба «монарха в изгнании»…

Между тем, уже многое, известное нам на сегодняшний день, заставляет отнестись к этой, без сомнения, неординарной личности как к величайшему авантюристу бурного XX века, на свой страх и риск вступившему в невероятную борьбу с судьбой и ставшему на несколько дней монархом небольшого европейского государства. И вместе с тем то, что руководило Скосыревым – личные амбиции авантюриста международного класса, по определению не могло закончиться процветанием той страны, монархом которой он оказался. Планы русского авантюриста шли вразрез с теми историческими реалиями Европы, понять и почувствовать которые Б. М. Скосыреву было не дано.

К. И. Зубков*

Мультикультурализм как идея региона

Сущность феномена *регионального* проявляется в различных контекстах как выражение диалектики процессов социально-территориальной дифференциации и интеграции, протекающих в рамках определенных пространственно-географических *единств* – либо системно завершенных по объективным критериям, либо принимаемых в качестве таковых субъективно (мир, континент, страна и т. п.). Регион раскрывает себя в параметрах своего природно-хозяйственного, этносоциального и историко-культурного *своеобразия*, которое, с одной стороны, противопоставляется *целому*, а с другой – служит основой его воспроизводства. Учитывая дискурсивную и методологическую пластичность понятия «регион», можно согласиться с пониманием его концепта как формы локализации и способа контроля узловой социально-территориальной проблемы, которая в данный момент попадает в фокус анализа и управления[1].

Мультикультурализм, как влиятельнейшая в современных условиях постмодернистская парадигма политического мышления и управления, акцентирует как базовую ценность неприкосновенность и уважение коллективно-групповых и личных прав, которые призваны поддерживать различные формы идентичности, связанные с аутентичностью происхождения или культурного самоопределения (язык, культурная традиция, религия, обычаи и т. п.). Мультикультурализм имеет немало точек соприкосновения с регионализмом, по крайней мере, в том, что обе эти концепции, так или иначе, отстаивают примат частного, особенного, миноритарного в противовес нивелирующим различия, генерализующим социальным порядкам (гражданство). Регионализм, возникающий на почве этнической (субэтнической) или конфессиональной идентичности, – весьма распространенная модель конструирования территориально-политических отношений субнационального уровня.

* ***Константин Иванович Зубков*** – канд. ист. наук, доцент, завкафедрой регионоведения ф-та регионоведов-переводчиков Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

[1] См.: *Каримова А. Б.* Регионы в современном мире // Социологические исследования. 2006. № 5. С. 33.

© К. И. Зубков, 2009

Однако конгруэнтность этих концептов все же не стоит преувеличивать. Их воплощение в практике социально-политического управления ведет к существенно разным последствиям. Политическая институционализация регионализма, как правило, предполагает формирование в составе государства таких автономных административно-политических единиц, которые превращают локализуемое в их пределах этническое или культурное меньшинство в относительное *большинство*, обеспечивая тем самым институциональные гарантии реализации его особенных культурно-языковых и конфессиональных прав. Регионализм, таким образом, может существенно изменять политическую структуру государства, но не порывает с принципом мажоритарности и этнической доминации как условием реализации коллективных культурных и языковых прав. Мультикультурализм же в качестве своей политической цели предполагает нечто иное – а именно, возможность *сосуществования* и *свободного развития* разных этнических, лингвистических и культурных групп в рамках единой гражданско-политической общности – без предоставления какой-либо из них явных привилегий или предпочтений.

Технически, к мультикультурализму близка модель экстерриториальной национально-культурной автономии, однако знак равенства между ними также поставить нельзя. Национально-культурная автономия предполагает довольно четкую институционализацию группового представительства (национальные кадастры, квоты представительства в органах власти, свои общинные правительства и т. п.), которая придает каждой группе определенные политическую роль и политический вес в обществе. Мультикультурализм как действующая модель общественного устройства, по существу, сводится к выведению *культурно значимых* групповых и индивидуальных прав из области *нормативного* политико-правового регулирования (включая т. н. «позитивную дискриминацию» – специальные меры, направленные на уравнение жизненных шансов представителей дискриминируемых этнических и расовых групп путем предоставления им гарантированных квот в трудоустройстве и образовании), но при сохранении и конституционных гарантиях их как неотъемлемых и неотчуждаемых прав человека и гражданина. Последнее уточнение характеризует кардинальное отличие современного мультикультурализма от социально-культурной гетерогенности домодерных обществ – а именно, *свободное культурное самоопределение* личности в противовес «принудительным» и «вечным» идентичностям, вытекающим из стигмы происхождения – принадлежности к определенной касте, сословию, классу, религиозной общине, культуре и т. п.

Исходя из такого понимания мультикультурализма, ему, как свободно утверждаемому порядку жизни, в наибольшей степени

соответствует модель региона как исторически формирующейся *промежуточной*, или контактной, структуры взаимодействия цивилизаций и культур. Единовременное недискриминационное сосуществование культур, которое составляет сущность современного мультикультурализма, в пространственных границах контактного региона находит свои аналогии в спонтанном характере того *синтеза*, который формируется через последовательность совершающихся историко-культурных наслоений. Хотя история такого региона (как и любая история вообще) складывается из сменяющих друг друга периодов господства тех или иных государственно-политических образований, той или иной этнической и культурной доминанты, ни один из таких периодов не уходит в прошлое бесследно. Суммарным итогом этого исторического развития, как правило, становится формирование сложной, мозаичной культурной субстанции региона, в которой во всем многообразии отражено его историческое бытие.

Одна из первых попыток такой «мультикультурной» трактовки регионального своеобразия была предпринята известным бельгийским историком-медиевистом Анри Пиренном. Стремясь обосновать исторически особенный характер Бельгии как страны, составившей область взаимопроникновения двух «больших» историко-политических ареалов – Франции (Francia Occidentalis – каролингской Нейстрии) и Германии (Francia Orientalis – Австразии), Пиренн убедительно доказал, что истоки этого своеобразия восходят еще к римской и франкской эпохам. На территории нынешней Бельгии доминирование продвигавшейся на север римской культуры и христианизации сменилось в первые века н. э. господством франков-язычников, вторгавшихся в римские владения из северных областей Германии. Не только отличия Бельгии от соседних Франции и Германии, но и внутренние различия самой этой страны (в частности, ее стихийно сложившееся разделение на области расселения германоязычных фламандцев и романоязычных валлонов) отразили, по мнению Пиренна, меру интенсивности и баланс романско-кельтских и германских культурных влияний. Так, согласно Пиренну, языковые и культурные различия между фламандцами и валлонами всецело могут быть объяснены успехами германизации в рано оставленных римлянами северных областях, прилегающих к Северному морю, и, наоборот, сохранившимся к югу от «Угольного леса» (ныне исчезнувшая часть Арденнских лесов) демографическим преобладанием романизированных белгов, которое затормозило, а местами основательно «растворило» последствия франкского нашествия[2]. При всем этом начала романо-германской

[2] См.: *Пиренн А.* Средневековые города Бельгии / Пер. с фр. под ред. проф. Е. А. Косминского. СПб., 2001. С. 9–34.

миксации (а в некоторых случаях – более глубокого синтеза) представлялись бельгийскому историку наиболее выразительной культурной характеристикой его страны. Пиренн отмечает, что, в отличие от современной ему эпохи, в X–XI вв. во Фландрском графстве было «столько же жителей романской расы, сколько и германской», и эта часть позднейшей Бельгии была, по сути, двуязычной, что никак не сказывалось на ее политической сплоченности. Слова «Фландрия» и «фламандец» в Средние века скорее служили названием области и людей, чем имели какое-либо этнографическое значение[3]. В этом отношении средневековая Фландрия даже больше, чем современная Бельгия, могла бы считаться простейшей моделью регионального мультикультурализма.

Концепция Анри Пиренна поднимает очень важную в теоретическом отношении проблему органичной связи «мультикультурализма» домодерных (донациональных) обществ со средневековыми политическими формами – как и вопрос о роли более поздней унифицирующей модели «нации-государства» (как и вообще идеологии политического национализма) в исчезновении этого архаичного варианта «мультикультурализма». Такая постановка вопросов в целом оправданна, поскольку известно, что династический и *территориальный* характер политической власти в средневековых обществах, действительно, обнаруживал известное безразличие к этничности и вытекающим из нее культурным особенностям как критериям подданства и лояльности государям.

Американский исследователь Даррелл Деламэйд в своей известной книге «Новые суперрегионы Европы» (1994) придает данной проблеме новый, актуальный смысл. Анализируя процесс европейской интеграции, которая, по его мнению, отменяет прежнее значение политических границ между государствами как барьеров для политического и культурного общения народов, Деламэйд отмечает спонтанное возрождение многих уже ушедших в небытие структур регионального социокультурного взаимодействия – «суперрегионов». «Суперрегионы» – это, по Деламэйду, крупные транснациональные региональные образования, отразившие в своих современных очертаниях исторические модели тесного миграционного и торгового взаимодействия, общности этнического и лингвистического наследия, социальных и культурных традиций. Многие из современных формирующихся «суперрегионов», как отмечает ученый, имеют своим прототипом как раз средневековые политические образования Европы, которые в дальнейшем, в ходе складывания национальных государств эпохи модернити, подверглись распаду и забвению. В новых условиях объединенной Европы эти протоструктуры исторического опыта, казалось бы, бесследно подавленные последующими политическими наслоениями, парадок-

[3] *Пиренн А.* Указ. соч. С. 84.

сальным образом оживают, возрождаясь в разнообразных межгосударственных ассоциациях регионального взаимодействия, в частности, в виде «еврорегионов» – трансграничных контактных территорий, которые теперь получают и свое институциональное оформление. Освобождаясь от плотной опеки со стороны своих национальных «отечеств», «суперрегионы» культивируют совершенно новую модель нерегламентированного, свободного и конструктивного общения людей разной национальной принадлежности и развития неполитических сфер сотрудничества[4]. В современных условиях, после многих веков развития, главным содержанием которого были процессы национальной консолидации, эти вновь возникающие региональные структуры общения и взаимодействия приобретают отчетливый *мультикультуральный* характер.

Несмотря на свой неполитический характер, современный мультикультурализм, возникающий на базе транснациональных региональных образований, выполняет важную *политическую* роль в интеграции европейского пространства, поскольку позволяет преодолевать застарелые споры между государствами по поводу их «исторических прав» (а следовательно, и современных политических притязаний) на те или иные пограничные территории, которые веками служили «мостами» сотрудничества и воплощали в себе мультикультуральную модель сосуществования и толерантного общения этносов, языков и культур. В современной Европе существует немало регионов и даже стран, для которых мультикультурализм является не только обращенным в будущее девизом, но и ядром их исторического наследия – иначе говоря, самим способом их существования и самоидентификации.

Югославский кризис 1990-х гг. наглядно показал, насколько деструктивным может быть воздействие политического национализма на мультиэтничные сообщества, которые в течение веков вырабатывали единственно приемлемую для них, гармоничную форму сосуществования разных культур и конфессий. В Боснии и Герцеговине попытки националистических сил подменить мультиэтничную, или, по определению некоторых авторов, «гибридную», боснийскую идентичность единственной политически узаконенной идентичностью мусульман-бошняков не только привело к эскалации кровопролитного военного конфликта, но и обусловило крайне неустойчивую постконфликтную ситуацию в этом вновь образовавшемся балканском государстве. Во многих отношениях разделение боснийцев на самоизолирующиеся национальные анклавы, культивируемая некоторыми боснийскими партиями нетерпимость к «чужим» (на самом деле, довольно близким, соседским) культурам и обычаям, по оценке ряда исследователей, оказались равнозначны

[4] *Delamaide D.* The New Superregions of Europe. N.Y., 1994. P. IX–XI.

почти вековому регрессу с точки зрения культуры межэтнического и межкультурного общения[5]. На фоне этих проблем, оказавшихся типичными практически для всей посткоммунистической Югославии, выделяется положительный опыт Истрии – мультиэтничного и мультикультурного адриатического региона, политически разделенного сегодня между Хорватией и Словенией, но при этом никогда не утрачивавшего своей особой – «истрийской» – идентичности. Издавна населенный словенцами, итальянцами, хорватами, австрийскими немцами и принявший в 1990-е гг. немало беженцев из Сербии и Боснии, регион, благодаря своим традициям и энергичным усилиям общественности (прежде всего, местной политической партии «Истрийский парламент»), остался «островком» межэтнической стабильности и толерантности в море бедствий, обрушившихся на бывшую Югославию. Региональная идентичность Истрии – так, как ее определяют сегодня сторонники мультикультурализма, – представляет собой очень пластичный духовно-культурный феномен, способный вместить в себя как различные национальные идентичности, так и самые сложные случаи их пересечения в судьбах отдельных людей. Иллюстрируя такие случаи, общественный президент Региона Истрия Иван Яковчич привел собственный пример: «Я ощущаю себя хорватом, говорю на хорватском языке, принадлежу хорватской культуре. Однако моя мать – австрийская немка; она говорит по-немецки. Мой отец родился здесь, в Истрии, он посещал итальянскую школу – поскольку, когда он был ребенком, это была итальянская территория – однако говорит по-хорватски». «Истрианизм» сегодня, по мнению Яковчича, является реальностью концепции мультикультурализма и способен включить в себя и другие югославянские национальные идентичности (сербскую, бошняцкую и др.), если их носители принимают ту особую толерантную систему ценностей, на которой базируется повседневная жизнь Истрии[6].

Региональный уровень самоорганизации общества, таким образом, в целом ряде случаев представляет органичную социальную «нишу» для практической реализации концепции мультикультурализма, поскольку конститутивный признак региона – его культурное своеобразие – чаще всего является продуктом сложного историко-культурного синтеза, «единства многообразия». В этом отношении современный регионализм выступает важным коррелятом и своего рода уменьшенной копией космополитизма, который отличает процессы глобализации.

[5] См.: *Helms E.* East and West Kiss: Gender, Orientalism, and Balkanism in Muslim-Majority Bosnia-Herzegovina // Slavic Review. 2008. Spring. Vol. 67. № 1. P. 89–92.

[6] Occervatorio sui Balcani – Multiculturalism, the Heritage of Istria. [http: // www.osservatoriobalcani.org/article/articleview/10218/1/393 [Access 08.02.2009].

*И. А. Зубкова**

Мультикультурализм как парадигма «нового» исторического образования в Великобритании

Проблема многоэтничности и культурного разнообразия современного Соединенного Королевства не сводится только к взаимоотношениям между издавна населяющими Британские острова народами – англичанами, шотландцами, валлийцами, ирландцами. После Второй мировой войны, в особенности с конца 1950-х годов, когда в нарастающем темпе происходил распад Британской колониальной империи, перед британским образованием остро встала проблема существенной модификации содержания школьного курса истории в связи с тем, что в классах постепенно увеличивалось число представителей различных этнических меньшинств, в основном детей иммигрантов, прибывавших в Соединенное Королевство из бывших британских колоний, образующих ныне Содружество Наций. Массовым явлением стало обучение в британских школах детей иммигрантов из Вест-Индии, Арабского Востока, Африки, Пакистана, Индии, Бангладеш, стран Юго-Восточной Азии. Согласно данным переписи населения 1991 года, уже тогда на территории Великобритании официально были зарегистрированы в качестве постоянно проживающих здесь британских граждан свыше 2,6 млн человек иммигрантов – выходцев из стран Содружества Наций, свыше 780 тысяч выходцев из Ирландии и около 1,5 млн иммигрантов из других стран мира (в том числе из Восточной Европы). Наряду с расовым и этническим составом, существенно усложнялась и конфессиональная структура британского общества: в 1992 году, например, здесь насчитывалось уже более 2 млн католиков (это больше, чем общая численность пресвитериан в этой стране), около 0,5 млн мусульман, 250 тысяч сикхов, почти 500 тысяч приверженцев индуизма[1].

В начале XXI века из более чем 60-миллионного населения Соединенного Королевства 3 млн человек, или 5 %, родились в

* ***Ирина Александровна Зубкова*** – канд. пед. наук, доцент кафедры теории и методики изучения истории УрГПУ (г. Екатеринбург).

[1] См.: *Haseler S.* The English Tribe: Identity, Nation and Europe. Houndsmills; Basingstoke; L., 1996. P. 112–113.

© И. А. Зубкова, 2009

тех странах, где английский язык не является официальным. Вместе с притоком иммигрантов в стране стремительно растет и культурное разнообразие, особенно среди молодого поколения. По данным обследования, проведенного в 2000 году, школьники Лондона говорили на более чем 300 языках и наречиях; 30 % всех лондонских школьников в домашней обстановке говорили на языке, отличном от английского[2]. Вообще группы иммигрантского населения сосредотачиваются в Великобритании главным образом в центральных частях крупных городов (т. н. inner-city areas – «районы внутреннего города»), образуя там своеобразные индустриальные гетто, и их пропорция постоянно растет именно в составе населения крупных городов. Например, по данным переписи 1991 года, в Бирмингеме, самом смешанном в расовом отношении городе Великобритании, небелые этнические группы составляли уже свыше 21 % от всего миллионного населения, в то время как в городских школах дети «цветных» иммигрантов составили около 40 % всех учащихся[3] .

Новизна феномена послевоенной иммиграции состояла в том, что в отличие от прежних «волн» этнической иммиграции (французов, бельгийцев, немцев, евреев, выходцев из стран Восточной Европы), которые быстро и практически бесследно ассимилировались в британское общество за одно-два десятилетия, новые иммигранты – в силу своих гораздо более устойчивых расовых и религиозно-культурных особенностей – скорее воссоздают усложненную, калейдоскопически пеструю расово-этническую и религиозно-культурную композицию британского общества. Фактически, за послевоенные годы в Великобритании, как и в США, возникло мультирасовое и мультикультурное общество.

За последние годы отношение к проблеме этнических меньшинств в Великобритании претерпело существенную эволюцию. В 1970–1980-е годы проблема учета прав и интересов этнических меньшинств в сфере школьного образования в основном была неотделима от общей политики их приобщения к британской «культуре большинства» и нахождения путей безболезненной интеграции иммигрантов в британское общество. При этом следует заметить, что в отличие, скажем, от Франции, где интеграция жестко следует требованиям ассимиляции этнических меньшинств в господствующую «французскую культуру», в Великобритании сменявшие друг друга правительства в основном следовали «плюралистическому» подходу в отношении к новым расовым и этническим общинам.

[2] См.: *Brown E. K.* United Kingdom: Language Situation // Encyclopedia of Language & Linguistics. Second Edition / Ed. by K. Brown. Amsterdam; Boston; Heidelberg; L.; N.Y.; etc., 2006. Vol. 13. P. 251.

[3] См.: The Economist. 1998. August 8–14. Vol. 348. № 8080. P. 30.

Считалось, что британское общество само по себе способно создать для иммигрантов притягательный культурный образец, поощряющий их стремление к интеграции и принятию для себя основных начал британского образа жизни. В качестве основ «общей идентичности» британской «нации-государства» при ее новом этническом, расовом, религиозном и культурном многообразии выдвигались приверженность британскому политическому строю, общее британское законодательство, дающее одинаковый легальный статус гражданам всех цветов кожи и всех религий, и, наконец, общий язык, который к тому времени вышел далеко за пределы Великобритании и стал международным lingua franca[4]. Этот взгляд на сущность британской идентичности представляет собой инверсию традиционного английского национализма, в котором очень представительна идея о культурном превосходстве и особой цивилизаторской миссии англичан, якобы несших в свое время «свет свободы» и просвещение отсталым народам Азии и Африки. В современном, смягченном и гуманизированном, варианте эта идея исходит из того, что английский национальный характер исторически формировался на основе комплекса универсальных гуманитарных идей (христианский гуманизм, либерализм, идеал политической и интеллектуальной свободы), которые являются благом не только для самих британцев, но и для всех подданных Британской империи (включая народы Азии, Африки и Вест-Индии)[5].

В этих условиях основной проблемой для школьной педагогики являлось преодоление проявлений расизма (как основного и объективно неуничтожимого барьера на пути консолидации «новой» британской нации), культивирование представлений о том, что сами британцы теперь в расово-антропологическом отношении могут быть очень разными. При этом некоторыми авторами, писавшими на темы британской «идентичности» и британского «патриотизма», доказывалось, что признание наличия расово-культурных различий внутри «новой» британской нации требует не столь уж значительных концептуальных подвижек в общем понимании процесса формирования британского общества, поскольку вся британская история – это, фактически, чередование преемственно наследовавших друг другу разнородных этнических групп (кельты, римляне, англы, юты, саксы, датчане, норвежцы, норманны, бретонцы, французы и др.), прибывавших на Британские острова и периодически сообщавших проблемный характер самой британской идентичности, или «английскости» (Englishness)[6].

[4] См.: The Economist. 1998. August 8–14. Vol. 348. № 8080. P. 114–115.

[5] См.: *Snyder L. L.* Encyclopedia of Nationalism. Chicago; L., 1990. P. 90–91.

[6] См.: Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity. Vol. 1 / Ed. by R.Samuel. L., 1989. P. 39.

На этой основе в школьном преподавании истории и других социально-гуманитарных дисциплин в 1970–1980-е годы сформировалась так называемая *парадигма антирасистского образования*, на которую возлагалась задача преодоления негативных стереотипов традиционного, «старого» расизма, в соответствии с которым иерархия способностей и культурных возможностей народов выстраивалась в соответствии с цветом кожи и расовым типом человека. Одним из важных направлений борьбы с популярной в Великобритании XIX века и дожившей до наших дней доктриной «научного» или так называемого биологического расизма являются достижения современной науки, в частности, данные генетического анализа. Они убедительно доказывают, что генетические вариации в пределах одной и той же популяции гораздо шире, чем среднестатистические генетические различия между отдельными популяциями, а в условиях интенсивных межрасовых контактов и крупномасштабных миграций само понятие «раса» становится очень условным[7]. Антирасистская парадигма однако не порывает вовсе с фактором расовых и этнических различий как таковым: она делает акцент на *равенство способностей и возможностей* людей разных рас и культур, на необходимость признания и уважения их специфических прав и интересов в рамках единой структуры данного исторически сложившегося общества.

В русле этих трактовок расовых отношений научно-популярный исторический журнал «History Today» регулярно публикует заметки о генетических исследованиях предков современных британцев, статьи по генеалогии отдельных семей. Среди них появляются и статьи, рассказывающие о чернокожих британцах и их интеграции в британское общество, начавшейся еще с XVII–XVIII веков, с того времени, когда африканцы в качестве слуг стали появляться в семьях английских купцов. (Популярность такого рода разработок в школьном преподавании истории обусловлена включением в рекомендательный список Национальной Образовательной Программы на 3-й ступени обучения по крайней мере двух тем антирасистского содержания: «Отмена рабства и работорговли в Британской империи» и «Черные в истории Америки»). Примером может служить статья исследовательницы «семейной истории» Кэти Чэтер, которая среди своих предков первой половины XVIII века обнаружила черного африканца-слугу Джона Сципио (Сципиона). Чэтер подчеркивает, что в отличие от Нового Света, где господствующее белое меньшинство всегда испытывало страх перед мас-

[7] Эти подходы к критике расизма в британской педагогике стали особенно популярны благодаря работам известного исследователя расовых отношений Р. Майлза. См.: *Miles, R.* Racism and Migrant Labour. L., 1982; *Miles, R.* Racism after ‘Race Relations’. L., 1993.

сами черных рабов, в Великобритании XVIII века цвет кожи не имел какого-либо правового значения и потому по архивным записям отчетливо выделить черных британцев представляется очень трудоемкой задачей. По оценке исследовательницы, уже в XVIII веке на Британских островах проживало от 10 до 20 тысяч чернокожих выходцев из Африки и Вест-Индии, которые достаточно быстро усвоили образ жизни простых британцев и потому в дальнейшем ассимилировались в британском обществе[8]. Подобные исследования, несомненно, содержат в себе антирасистский пафос и открывают новые перспективы для школьного преподавания истории, прежде всего, через изучение локальной истории и «семейной истории» – тех программно-тематических «блоков», которые особенно заметно представлены на первой ступени обучения истории, то есть в пропедевтическом курсе истории для младших школьников. Считается, что на этом, самом раннем, этапе обучения истории воспитательный эффект парадигмы антирасистского образования проявляется с особенной силой.

Новые трактовки в свете антирасистского образования получает в настоящее время история Британской империи – тема, которая до сих пор является одной из самых противоречивых и дискуссионных в осмыслении британского исторического наследия. Одну из новейших концепций такого рода предлагает на страницах журнала «History Today» английский историк Дэвид Кэннадайн. Согласно его взгляду, в восприятии Британской империи самими британцами в XIX–XX веках их отношение к «цветному» населению колоний и доминионов базировалось не столько на «коллективных» идентификациях (которые сразу рождают грубые расистские стереотипы вроде противопоставления англичан и индусов, «белых» и «черных»), сколько на оценке *индивидуальных достоинств* человека[9], и потому статус в местной социальной иерархии (как и в самой Великобритании) в этой системе отношений играл гораздо более определяющую роль, чем расовые различия. Британская метрополия, как считает автор, культивировала в своих колониях выношенные ею же самою представления о социальной иерархии и господстве закона. Поэтому при всей многоцветной мозаичности рас и культур (Кэннадайн, подчеркивая внешний и второстепенный характер этих различий, называет эту мозаику «орнаментализмом»)

[8] *Chater K.* Where There's a Will // History Today. Vol. 50(4). April 2000. P. 26–27.

[9] Следует заметить, что такой подход уже отчасти предпослан в Национальной Образовательной Программе, где в проблемно-тематическом «блоке» 4 «Мир в XX веке» среди фигур «великих людей» столетия, наряду с Черчиллем, Гитлером, Сталиным и Рузвельтом, рекомендуется изучение биографии Махатмы Ганди.

Британская империя на этапе своей зрелости воссоздавала в различных частях света относительно гомогенный социальный, политический и правовой строй, во многом копировавший британские порядки, – своего рода политический «макрокосм», сплачивавший народы чувством принадлежности к единым ценностям. Именно поэтому, согласно автору, Великобритании удавалось столь длительное время поддерживать в своей империи отношения «кооперации» и сотрудничества[10].

Первые же отклики на статью Кэннадайна показали, что его концепция воспринимается многими британскими историками как чрезмерная идеализация Британской империи, с которой в лучшем случае могли бы согласиться социальные верхи и правители колониальных стран, но не угнетавшиеся метрополией «народные массы». Историк из Кембриджа П. Бендэлл иронично замечает, что Кэннадайн устранил из «основной картины» истории Британской империи многочисленные «голодовки, мятежи и убийства», чего, конечно, не сделал бы историк из Индии или Ганы[11]. Однако несомненно, что Кэннадайн указал на сложность феномена империи, открыв в ее истории новое концептуальное измерение. И это видение в значительной мере вдохновлено современными реалиями самой Великобритании, для которой преодоление расизма и поиск интегрирующей общество межэтнической и межрасовой парадигмы становятся уже не внешней, а *внутренней* проблемой. В этом виден определенный «социальный заказ», который направлен профессиональным историкам в первую очередь со стороны школьного образования.

Целям антирасистского по своему содержанию исторического образования в британской школе служат, прежде всего, включенные в Национальную Образовательную Программу проблемно-тематические «блоки» по истории народов и цивилизаций Азии, Африки и Америки. Они призваны способствовать преодолению распространенных «европоцентристских» трактовок всемирной истории, демонстрировать многообразие форм и путей, в которых она воплощалась, и тем самым расширять представления об *универсальном содержании* исторического процесса. Кроме того, в школах со смешанным этническим составом учащихся (каковых в Великобритании становится все больше) изучение неевропейской истории становится важнейшим средством воспитания у учащихся уважения к «чужим» культурам, выработки у них понимания их рациональных истоков и *общечеловеческого* содержания.

[10] *Cannadine D.* Ornamentalism // History Today. Vol. 51(5). May 2001. P. 12–19.

[11] *Bendall P.* Beyond Ornament // History Today. Vol. 51(6). June 2001. P. 61.

*А. В. Зыкова**

Профессиональная подготовка работников культуры на Южном Урале во второй половине XX века

Функциональность учреждений культуры зависит не только от благоустроенности зданий, хорошей материально-технической базы, но и от кадров культпросветработников. Готовность работников культуры к организации культурно-просветительной деятельности является определяющим фактором функционирования библиотек, клубов, домов и дворцов культуры, киноустановок.

Динамику роста численности кадров культурно-просветительных учреждений оценить сложно, так как обкомы, облисполкомы, областные и районные отделы культуры нередко давали неполную, противоречивую информацию. Зачастую в статотчетах работники клубов, библиотек, киноустановок и др. учитывались совместно с педагогами. Темпы роста кадров культпросветработников можно увидеть в таблице.

Число работников культуры в культурно-просветительных учреждениях Южного Урала в 1950–1970-е гг., тыс. [1]

Область / Год	Число культпросветработников		Из них с высшим и средним специальным образованием		Из них:			
					С высшим		Со средним специальным	
	1958	1980	1958	1980	1958	1980	1958	1980
Оренбургская	39,8	77,0	18,2	37,5	8,7	22,0	9,5	15,5
Челябинская	59,0	192,3	27,7	61	13,0	33,0	14,7	28,0
Курганская	32,0	70,0	10,2	24,2	4,2	13,8	6,0	10,4
Всего по Южному Уралу	128,8	339,3	56,1	122,7	25,9	70,8	30,2	53,9
РСФСР	2527	11 800	1200,4	2912	621,0	1842	579,4	1070

Данные таблицы показывают, как изменялась численность работников культуры в стране и на Южном Урале. За исследуемый период число культпросветработников в крае увеличилось на 159,4 %, а численность квалифицированных специалистов возросла

* ***Анна Викторовна Зыкова*** – аспирант кафедры отечественной истории Оренбургского государственного ун-та (г. Оренбург).

© А. В. Зыкова, 2009

на 118,7 %. В Оренбургской области рост числа работников учреждений культуры составил 93,5 %, а число специалистов увеличилось на 106,0 %. В Челябинской области численность работников возросла на 225,9 % и на 120,2 % соответственно. А в Курганской области прирост составил соответственно 118,8 % и 137,3 %.

Прирост числа работников по РСФСР за указанный период составил 367,0 %, количество специалистов возросло на 142,6 %. Доля Южного Урала по сравнению с РСФСР по числу культпросветработников за 1958–1980 гг. уменьшилась на 2,3 %, а количество специалистов – на 0,5 %. Снижение шло за счет перехода культпросветработников на обучение и другие работы, чаще всего в промышленность, бытовое обслуживание и др.

Эти темпы были обусловлены партийными и правительственными постановлениями, направленными на количественный рост и качество подготовки культпросветработников. В Оренбургской и Челябинской областях прирост числа работников и повышение уровня их профессиональных навыков шло стабильно. Челябинская область, как промышленно развитый регион, имела возможность направить дополнительные средства в непроизводственную сферу. К этому времени в ней функционировали более 138 высших и средних специальных заведений, ежегодный выпуск которых составлял около пяти тысяч специалистов. В Оренбуржье работало около 70 вузов и средних специальных заведений, выпуск которых составил более трех тысяч. Около 35 учебных заведений работало в Курганской области [2]. Хотя темпы роста квалифицированных кадров были выше.

Для культпросветработников существовала возможность повышения квалификации, в основном на ежемесячных двухдневных и пятидневных семинарах по программам министерства культуры. С 1950-х годов пятидневные семинары раз в два месяца начали проводить отделы культуры Ивановского, Переволцкого, Сорочинского, позже Гавриловского, Саракташского и Сакмарского районов Оренбургской области [3]. А с февраля 1953 года в Чкаловской области был организован лекторий для творческих составов ДК, клубов, театров, домов народного творчества, художников и др. [4]. В 1960-е в области развернулась работа по переподготовке библиотечных работников, для них были введены специальные экзамены по библиотековедению [5]. В 1970-е система переподготовки окончательно оформилась. Заведующие клубами и дворцами культуры, библиотекари, киномеханики и др. обучались в культпросветшколе в селе Покровка; в средних учебных заведениях Орска, Оренбурга и Бузулука; в кинотехникумах Оренбургской городской, Пономаревской, Соль-Илецкой, Сорочинской и других дирекций киносети; на факультетах общественных профессий в вузах. При обл-

совпрофе работали постоянно действующие курсы, на которых ежегодно проходили переподготовку около 300 работников клубов, библиотек и детских музыкальных школ [6]. Дирекции районных киносетей ежемесячно проводили производственные совещания-семинары с киномеханиками, а один раз в квартал – техническую учебу. Кроме того, областное управление кинофикации ежегодно проводило кустовые совещания-семинары с технорукими и ремастерами дирекций и кинотеатров [7].

В Челябинской области шли аналогичные процессы. В докладной записке «О выполнении указаний Госконтроля РСФСР в акте проверки Челябинского областного управления культуры от 5 октября 1954 г.» было указано, что в области неоднократно проводились совещания директоров и художественных руководителей районных и городских ДК, библиотекарей, заведующих районными отделами культуры, направленные на обмен опытом. Организовывались двухмесячные курсы по подготовке заведующих сельскими клубами и сельскими библиотеками и трехмесячные курсы повышения квалификации для киномехаников [8]. Обком особо отметил Верхне-Уральский и Катав-Ивановский районные отделы культуры, которые организовали регулярные ежемесячные двухдневные семинары, включавшие практические занятия, показательные мероприятия и домашние задания [9]. Система подготовки кадров в Челябинской области сложилась уже к 1960-м годам. Работников культуры готовили пять учебных заведений: Челябинское и Магнитогорское музыкальные училища, Челябинское областное культурно-просветительное училище, Уфалейский библиотечный техникум и Карабашская школа киномехаников [10]. В 1968 году был открыт Челябинский государственный институт культуры и искусства [11]. В 1970-е областное управление культуры раз в два года регулярно проводило курсы повышения квалификации музейных работников. С 1973 года эти курсы работали по программе, составленной центральным институтом повышения квалификации творческих работников. В этом же году на стажировку в лучшие музеи страны были определены работники Магнитогорского, Каслинского и Миасского музеев, а позднее кадры Челябинского, Златоустовского, Саткинского и Верхнеуральского музеев [12].

В Курганской области двухдневные ежемесячные курсы начали систематически проводиться с 1954 года [13]. Куртамышский РДК стал учебной и методической базой районных семинаров работников культуры, многие районные дома культуры последовали его примеру [14]. В 1964–1965 гг. в области был организован поход «За коммунистическую культуру села», в ходе которого каждый район направил по семь – десять человек в культпросветучилища [15]. Подготовка культпросветработников происходила в областном

училище профтехобразования, на краткосрочных курсах, в Карабашской школе киномехаников. В области поощрялись и самообразование. К 1970-м система обучения в основном сложилась, и потребность в кадрах почти полностью обеспечивалась [16].

Таким образом, на Южном Урале в указанный период шел стабильный рост числа работников учреждений культуры, повышался уровень их профессионализма. В то же время доля работников культуры по сравнению с РСФСР несколько снизилась. Но это было характерно для многих регионов страны. Причины крылись в недостаточном внимании со стороны властей и общественности, отставании темпов культурного развития от других отраслей и обозначившихся застойных явлений в советской экономике.

Литература

1. Таблица составлена по материалам: Народное хозяйство РСФСР в 1958 году: Стат. ежегодник / ЦСУ РСФСР. – М.: Госстатиздат, 1959. – С. 275, 371, 378, 380, 381; Там же. – М.: Госстатиздат, 1981. – С. 222; Оренбургская область в десятой пятилетке, 1976–1980: Стат. сб. / Под общей ред. О. М. Туля. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1982. – С. 80; Челябинской области – 70: Стат. сб. / Челябоблкомстат. – Челябинск, 2004. – С. 90; Курганская область в десятой пятилетке, 1975–1980: Стат. сб. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1981. – С. 75.
2. Народное хозяйство РСФСР в 1980 году: Стат. ежегодник / ЦСУ РСФСР. – М.: Госстатиздат, 1981 – С. 340–341, 344–345; Оренбургская область за 50 лет, 1934–1983: Стат. сб. / Общ. ред. О. М. Туля. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1984. – С. 91–92; Челябинская область в десятой пятилетке, 1976–1980: Стат. сб. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1981. – С. 113, 114.
3. ГАОО. Ф. Р-1014. Оп. 7. Д. 484. Л. 15.
4. Там же. Ф. Р-2571. Оп. 1. Д. 20. Л. 2.
5. ЦДНИОО. Ф. 7518. Оп. 1. Д. 219. Л. 157.
6. Там же. Ф. 371. Оп. 20. Д. 408. Л. 35; Оп. 48. Д. 108. Л.л. 2, 3.
7. РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 15. Д. 125. Л. 85; ЦДНИОО Ф. 371. Оп. 66. Д. 112. Л.л. 61-63.
8. ОГАЧО. Ф. Р-1589.Оп. 1. Д. 38. Л.л. 35-36.
9. Там же. Д. 7. Л. 139.
10. ГАРФ. Ф. А-501. Оп. 2. Д. 4. Л. 36; См.: *Марченко М. Г.* Развитие культуры Челябинской области. – Челябинское книжное изд-во, 1959. – С. 21.
11. См.: *Толстиков В.* Учреждения культуры области // Политический информатор. – 1970. – № 24. – С. 9–10.

12. ОГАЧО. Ф. р-1589.Оп. 1. Д. 1141. Л.л. 4-5; Там же Д. 1445. Л.л. 2-3, 6; ГАОО Ф. Р-1014. Оп. 4. Д. 688. Л. 24.

13. ГАОПДКО. Ф. 166. Оп. 15. Д.190. Л. 11.

14. См.: Культура Зауралья: прошлое и настоящее: Сб. науч. тр. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 1998. – С. 92; ГАКО. Ф. Р-1540. Оп. 1. Д. 220. Л. 5.

15. См.: История культуры Южного Зауралья. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, – 2004. – Т. 2: Советский период. – С. 250.

16. ГАКО. Ф. Р-1655.Оп. 1. Д. 423. Л. 4.

С. Ф. Идрисова*

Отношения элиты и массы в условиях глобализации: «новый мультикультурализм» переходных обществ

При изучении социальных последствий перехода бывших социалистических стран к рынку общим местом является вывод о резком углублении социальной дифференциации общества, которая видится особенно контрастной на фоне его прежней относительной социальной «однородности». Вместе с тем, как отмечает известный российский социолог Р. В. Рывкина, условия перехода России к рынку в сочетании с развертыванием экономической глобализации придали процессам социальной дифференциации современного российского общества *качественно новый* характер. Во-первых, если раньше можно было говорить главным образом о различиях в экономическом положении разных групп населения, их материальном благосостоянии и лишь отчасти в образе жизни при доминировании общего регламента жизнедеятельности, задаваемого эгалитаристской социальной политикой, то в новых условиях социальная дифференциация проявляет себя практически по *всем параметрам жизнедеятельности* людей (доходы, уровень и качество жизни, характер труда, участие в общественно-политической жизни, способы проведения досуга, воспитание детей, семейный быт и т. п.), способствуя образованию как бы разных социальных «миров». Во-вторых, если в советское время социальная дифференциация общества тщательно маскировалась и регламентировалась в соответствии с общими требованиями идеологии, то теперь она приобретает совершенно открытый (порой даже демонстративный) и практически неконтролируемый характер. Возникает феномен «поляризации образа жизни», сопоставимый с принадлежностью отдельных социальных групп к разным *цивилизациям*[1].

---

* ***Светлана Феликсовна Идрисова*** – канд. юр. наук, доцент, начальник кафедры уголовного, уголовно-исполнительного права и криминологии Ижевского филиала Нижегородской академии МВД России (г. Ижевск).

[1] См.: *Рывкина Р. В.* Социология российских реформ: социальные последствия экономических перемен: Курс лекций. М., 2004. С. 276–277.

© С. Ф. Идрисова, 2009

Речь в данном случае должна идти не о метафоре, но о действительной принадлежности различных групп людей разным социальным порядкам, имеющим цивилизационную природу. Образ жизни наиболее богатой «верхушки» общества – тех, к кому может быть применимо понятие элиты (олигархи, высокопоставленные чиновники и др.), – определяется их принадлежностью к привилегированному социальному порядку, порождаемому «включенностью» в структуры экономической глобализации, а потому основные параметры их образа жизни формируются с ориентацией на модели богатства и социального престижа, характерные для развитых государств Западной Европы и Северной Америки. Иначе говоря, образ их жизни формируется как преимущественно *прозападный*. Возникший в 1990-е гг. термин «новый русский», если оставить в стороне уничижительно-сатирический оттенок его восприятия, подчеркивает эту *инаковость*, то есть ориентированность «верхушки» общества на принципиально иные – внешние и заимствованные – модели образа жизни, не соотнесенные с теми критериями и стандартами благосостояния, которые могли бы органично возникать в процессе естественно развивающейся социальной стратификации общества.

С этим в значительной степени связана деформация классической модели элитогенеза, которая формируется в рамках национально-обособленного общества. Стимулы восхождения к вершинам власти и богатства, а во многом и их ресурсы теперь формируются за пределами этого общества – во внешнем социальном пространстве глобализации, в результате чего утрачивается регулятивная *референция* новой элиты с «массой» – социальным агрегатом того общества, в котором она утверждается. Необходимо подчеркнуть, что смена референции вновь формирующейся элиты с внутренней на преимущественно внешнюю порождает ее фундаментальное *моральное отчуждение* от собственного общества, которое становится для нее не более чем *объектом эксплуатации*.

Анатомию данного противоречия очень точно вскрывает социологическая концепция Норберта Элиаса, которая связывает траектории индивидуально-личностного развития с факторами его структурной обусловленности. Элиас в качестве связующей индивида и общество структуры вводит понятие «социального габитуса», который определяется как характерная для каждого типа общества детерминационная основа сознания и поведения индивида, как общая для всех принадлежащих данному обществу индивидов социальная «почва». Габитус выполняет в обществе важную интегративную функцию – он фиксирует принадлежность индивида обществу, не подавляя в то же время его индивидуальности, а, наоборот, способствуя ее раскрытию в категориях и по законам

данного общества. Каждый отдельный человек несет в себе габитус той или иной социальной группы, а иногда и нескольких концентрически связанных друг с другом групп. В этом отношении социальный габитус тесно связан с понятием идентичности[2]. Элиас убедительно показывает, что тот или иной специфический габитус глубоко внедряется в сознание и мироощущение живущих в его рамках индивидов. В моменты общественных кризисов, когда привычный социальный габитус того или иного конкретного общества переживает коллапс, оно может испытывать сильнейшую *диссоциацию*. Сопутствующая этому дезориентация сознания индивидов может вести к тому, что и индивиды, и целые фракции общества, «выпадающие» из старой общественной системы, попадают в зоны влияния новых, но существенно разных габитусов[3]. Тогда речь идет о возникновении трещины, которая, все более расширяясь, ведет если не к официально удостоверяемому, то к фактическому распаду данного общества.

Как отмечает В. Е. Семенов, для России как реформируемой страны, пережившей кризис прежней «советской» идентичности, как раз характерно подобное состояние *полиментальности* – слабо интегрируемой множественности менталитетов. Он отмечает, что между четырьмя «новыми» базовыми российскими менталитетами – *православно-российским*, *коллективистски-социалистическим*, *индивидуалистско-капиталистическим* и *криминально-мафиозным* – в настоящее время существует крайне мало точек соприкосновения и стимулов к интеграции, поскольку различия их габитусов так глубоки, что делают их как бы принадлежащими разным «цивилизациям». Даже в случае конформистского поведения личности из «осколков» данных менталитетов у нее может формироваться нечто объединяющее эти менталитеты, но этот ментальный агрегат будет воспроизводить *мозаичный*, а не интегративный тип сознания и поведения[4].

В отечественной социологической литературе влияние глобализации на социальную стратификацию пореформенного российского общества и, в частности, на отношения «элита – масса», оценивается по-разному. Ряд социологов, отмечая неравномерность протекания глобализации в экономической, политической, культурной и информационной сферах, полагает, что Россия, успешно включаясь в информационное пространство глобализации и отчасти в

---

[2] См.: *Элиас Н.* Общество индивидов: Пер. с нем. М., 2001. С. 253–254.

[3] Там же. С. 251–252.

[4] См.: *Семенов В. Е.* Российская полиментальность и тенденции ее развития // Социальные и ментальные тенденции современного российского общества. СПб., 2005. С. 8–10.

политическое, отстает от глобальных процессов в сфере экономики, что объясняется недостатком развития в стране мощных корпораций международного масштаба или их однобокой ориентацией на потребление (а не на производство). При этом культурное содержание глобализации рассматривается как процесс равноправного взаимовлияния и синтеза разных цивилизаций[5]. Это канонически-либеральное и идеализированное представление о глобализации, хотя и признает наличие отдельных противоречий в ее развитии, не придает им значения структурных эффектов. Поэтому авторам не удается связать в единой системе представлений высказанные ими выводы относительно демократизирующих социальных тенденций глобализации в развитых обществах (возникновение «сетевого» общества, расширение границ среднего класса, высокая социальная мобильность, «распыление» рабочего класса и т. п.) и противоположной тенденции к углублению социального неравенства и росту маргинального слоя (т. н. «бразилификация») в ходе глобализации по-российски.

Т. И. Заславская, характеризуя влияние глобальных факторов на трансформацию российского общества, отмечает общее усиление зависимости развития России от «международных сил», но исходит из представления об их неоднородности и ограничивает негативные последствия глобализации рядом временных экономических тенденций (риски экспансии иностранного капитала, долларизация экономики, отток на Запад наиболее перспективной части ученых и учащейся молодежи, и т. д.). Полагая, что альтернативы втягиванию России в процессы глобализации не существует, Заславская не рассматривает ее структурных социальных последствий для российского общества, но ставит в связи с ее анализом принципиально важный вопрос: охватывает ли трансформационная структура России в условиях глобализации равномерно *все* социальные силы, влияющие на преобразование общества, или же только тех, кто имеет «более-менее выраженное политическое лицо» (то есть обладает властью, способностью руководить)[6]? Косвенно здесь указывается на далеко не равномерный охват социальных сил российского общества тенденциями глобализации и в связи с этим на неравный доступ их к политическим ресурсам управления обществом.

Г. К. Ашин считает, что глобализация вносит в традиционное понимание элиты новые оттенки. Помимо проекции отношений «элита – массы» на глобальный уровень, ведущей к появлению

[5] Социальная стратификация российского общества. С. 362–363, 365.

[6] См.: *Заславская Т. И.* Современное российское общество: Социальный механизм трансформации: Учеб. пособие. М., 2004. С. 314–317.

группы т. н. «элитных стран», в отдельных странах идет процесс «мондиализации» национальных элит – вхождения их в состав единой по своим антидемократическим устремлениям «мировой элиты». Проводя политику в духе рыночного фундаментализма, российская элита приобретает для себя «пропуск» в состав интегрированной мировой элиты, но приносит при этом в жертву интересы собственного общества. По мнению Ашина, компрадорский, кланово-мафиозный характер российской элиты ведет к ее неспособности быть референтной группой общества, на которой лежит функция выработки ценностей, нравственных ориентиров, созидательной идеологии. Ее образ жизни может служить притягательным примером лишь для носителей дезориентированного крайне индивидуалистичного и легко манипулируемого потребительского сознания. В этом отношении российская элита подлинной элитой, по большому счету, не является[7]. Политолог М. Делягин считает, что российская элита не справилась со своими обязанностями перед обществом из-за «развращенности длительным грабежом и разрушением собственной страны» и «вызванного этой развращенностью цинизма», отсутствия идеалов и здорового энтузиазма. При выборе между национальными интересами и жаждой собственного обогащения российская элита на каждом шагу демонстрирует антипатриотическую позицию. Это, по мнению Делягина, ярко проявляется в использовании ею своих накоплений, которые питают не российскую экономику, а выводятся за рубеж, вкладываются в заграничную недвижимость и валютные активы зарубежных транснациональных корпораций – экономических конкурентов России[8].

Наиболее резко уничтожающая оценка качеств современной российской элиты выражена в работах А. С. Панарина, который важнейшим показателем ее эгоистических устремлений считает формирование ею собственной глобализированной, прозападной «субкультуры» – жизненных стандартов, ценностей, предпочтений, менталитета. Эта субкультура в полном объеме характеризует тотальную «измену» элиты своему обществу, несоответствие его базовым ценностям и культурным параметрам. Отчужденность российской элиты от своего общества материализуется не только в ее компрадорском экономическом поведении (размещение капиталов в зарубежных банках), но и в ее стремлении физически отгородиться от общества, создавая закрытые «анклавы» элитарного образа жизни (особые места проживания, элитарные учебные заведения для детей и т. п.). Панарин отмечает, что весь проект

[7] См.: *Ашин Г. К.* Элитология: Учеб. пособие. М., 2005. С. 243–244.

[8] См.: *Делягин М.* Глобальные требования к России // Наш современник. 2004. № 2. С. 193.

современной глобализации характеризуется всеобъемлющей структурной деформацией: он реализуется не столько в русле созидания «мира народов», сколько в направлении консолидации единого «мира элит». Он отмечает, что «элита действует и мыслит не как национальная, а как глобальная, связавшая свою судьбу не с собственным народом, а с престижной международной средой, куда она в обход своего народа стремится попасть». Отказываясь разделять с собственными народами их судьбу, элиты манифестируют свое право «свободно мигрировать из трудных в легкие, привилегированные пространства, из сфер, требующих напряженности и ответственности, в прекрасный новый мир, где царит легкость и безответственность». Взаимоотношения элиты и массы в современной России Панарин характеризует как инерционный процесс инволюции – снижения общих жизненных сил и ресурсов общества, поскольку экономическое и социальное поведение российской элиты объективно подрывает позиции России в системе глобального рынка. Речь в данном случае идет даже не о почве, порождающей девиации в среде элиты, а об общей глобальной девиации, выражающейся в полном разрыве интересов элит с общим социальным и моральным порядком тех обществ, в которых они функционируют[9].

Эти довольно разные социологические оценки влияния глобализации на динамику социальной стратификации в России, тем не менее, ясно показывают, что ее альтиметрическое измерение, характеризующее социальную дистанцию между «верхами» и «низами» общества, между элитой и «массой», уже является недостаточным и должно быть дополнено «объемным» видением качественных культурных различий и «нового мультикультурализма», разделяющих отдельные страты общества еще и по «горизонтали».

[9] *Панарин А. С.* Народ без элиты. М., 2006. С. 54–57.

В. Г. Ильин*, О. А. Голоснов**,
И. М. Комарницкий***

Проблема межнациональных отношений в Ростовской области: опыт предварительного изучения

Наиважнейшей особенностью современного этапа развития общества является разнообразие всех сторон жизни людей, в том числе и этнонациональных характеристик, социокультурных укладов, экономических условий. Опасность же подобного положения заключается в наличии определенного потенциала социального дисбаланса и конфликтности в области межличностных отношений. Поэтому важной и первоочередной задачей, волнующей не только ученых, но и политические силы, сегодня является определение оптимальных условий формирования лояльных, доброжелательных отношений между отдельными структурными элементами общества. Данная сознательно создаваемая система должна внедряться на всех уровнях социальной структуры – от индивида к социальным группам, классам, этносам и целым цивилизациям. Но особенно остро проблемы терпимости в разных сферах личной и социальной жизни, как и ее антипода – экстремизма, актуализируются в переходные, «смутные времена», в условиях экономического спада и, как следствие, деформации моральных ориентиров общества, развития идей этноцентризма и негативизма по отношению к представителям других культур и национальностей. Все вышесказанное приобрело форму сверхактуального сегодня понятия «толерантность». Можно согласиться с мнением Н. Н. Федотовой, которая указывает, что «значение толерантности как ценности и инструмента разрешения конфликтов и предотвращения насилия определяется нашей способностью не фетишизировать ее, но определить ее действительное место и возможности» [1].

* ***Виктор Григорьевич Ильин*** – д-р социол. наук, профессор, ректор Ростовской академии сервиса Южно-Российского государственного ун-та экономики и сервиса (г. Ростов-на-Дону).

** ***Олег Анатольевич Голоснов*** – канд. социол. наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин РАС ЮРГУЭС (г. Ростов-на-Дону).

*** ***Игорь Миронович Комарницкий*** – ассистент кафедры туризма и индустрии гостеприимства РАС ЮРГУЭС (г. Ростов-на-Дону).

© В. Г. Ильин, О. А. Голоснов, И. М. Комарницкий, 2009

Переходя непосредственно к объектно-предметной области нашего исследования, необходимо подчеркнуть, что Ростовская область выбрана неслучайно. Демографические и иммиграционные процессы в области после распада СССР изучены недостаточно. В качестве примеров можно упомянуть статью П. И. Горяева, в которой он предлагает этносоциологическую характеристику населения Ростовской области [2], а также статью А. Г. Трушкина, посвященную его медико-биологическим аспектам развития [3].

Итак, основываясь на данном материале, необходимо выделить одну из основных проблем этносоциального развития нашего края (наряду с уменьшением рождаемости, оттоком населения из сельских районов и увеличением детской смертности. – *И. К.*) – колоссальную этническую иммиграцию населения, связанную с межнациональными конфликтами конца XX века. С явлением вынужденной миграции Россия впервые столкнулась в 1989 году, еще будучи в составе СССР, с первых потоков армян после сумгаитских событий, затем турок-месхетинцев, расселившихся на территории Ростовской области и Краснодарского края. Примечательным явлением сдвигов в структуре национального состава области в последние десятилетия также стал резкий скачок в росте числа и удельного веса чеченцев, выдвинувшихся на пятое место среди национальностей рассматриваемой территории. Их численность возросла с 2,5 тыс. человек в 1970 году до 17,2 тыс. человек в 1989 году, то есть почти в 7 раз, и данная тенденция сохранялась вплоть до недавнего времени. Миграции существенно расширили этническую и культурную мозаику региона и вместе с тем выявили и обострили этнокультурные противоречия между различными группами населения, вызвали социальные напряжения. В данном контексте можно упомянуть получившие международный резонанс примеры интолерантного отношения к туркам-месхетинцам со стороны жителей и властей Краснодарского края. Поэтому в нашем регионе актуальной задачей становится поиск новых форм отношений с прибывающим, особенно иноэтничным, населением, для того чтобы не только адаптировать его к местным нормам повседневного поведения и рационально использовать новые трудовые ресурсы, но и ориентировать принимающее население на толерантное взаимодействие с мигрантами. Сегодня Ростовская область представляет собой многонациональный регион с большим количеством проблем, которые требуют немедленного решения. Межнациональные отношения различных групп в рамках одного культурного ареала непосредственным образом сказываются на экономической ситуации, на социальной напряженности и культурном своеобразии населения нашего региона.

Межкультурный контакт для большинства индивидов – отклонение от знакомых, предполагаемых или воспринимаемых как само собой разумеющееся вещей, характерных для его культуры. В новых условиях человеку необходимо приобрести новую систему отношений к внешнему миру, а его новому окружению необходимо принять его таким, насколько он смог измениться. Этот процесс усвоения элементов новой культуры называется культурной аккумуляцией. По мере ассимиляции чужаки теряют по крайней мере часть элементов своей прежней культуры, а «принимающая сторона» осваивает элементы культуры новой социальной группы. Тем более если количество членов социального новообразования сопоставимо с населением региона размещения. Некоторые исследователи обозначают разрыв в культурной идентичности как десоциализацию или декультурацию. Но так или иначе, в динамичном взаимодействии двух культур чужаки постепенно проходят адаптивную трансформацию своей коммуникативной системы, а коренное население диссипативно принимает некоторые черты новой культуры. В конечном счете, новые элементы культурного стиля общества становятся заметны.

Приобретение нововведений в родную культуру сопровождается социальной напряженностью как с одной, так и с другой стороны. Чужаки должны пройти через внутренние конфликты – между своими изначальными и новыми культурными стилями – посредством активного коммуникативного участия в принимающем обществе. А принимающая сторона должна основывать свое отношение к культуре новых соотечественников на принципах разума и культурной толерантности. Конфликтные ситуации при этом неизбежны, и инициированы они могут быть как одной, так и другой стороной. Для переселенцев это будет необходимым условием адаптации, а для коренных жителей естественным сопротивлением культурным инновациям.

Результаты анализа данных проблем свидетельствуют о распространении среди населения страны и особенно нашего региона мигрантофобии**.** В течение почти четырехсот лет в России формировалась система взаимодействия между различными народами на основе ведущей роли русской нации. В то же время предпринимались попытки для создания отношений терпимости к национальным традициям, обычаям, религиозным воззрениям, которые существовали у представителей народов, входящих в огромное российское государство.

Проблема толерантности и практика ее реализации, следовательно, порождена не только проблемами межэтнического взаимодействия последнего десятилетия XX века. Она существовала всегда в отношениях представителей разных культур в нашей стра-

не. Был накоплен определенный опыт ее решения, который требует рассмотрения с точки зрения применимости к современной ситуации [4].

Данная проблематика лежит в области рассмотрения не только социологии, но истории и культурной антропологии. Социальная напряженность и конфликт культур восходят к традиционной (этнической) культуре. Необходимо уточнить, что в рамках традиционных обществ межкультурная коммуникация протекает по принципу «свой-чужой». Идентификация члена общества и, как следствие, противопоставление себя «инородцам» – вот историческая почва межнациональных конфликтов. Традиционная культура полна пережиточными представлениями об отрицательных характеристиках инородцев: иноязычие, воспринимающееся как немота, придание представителям других этносов мифических качеств, приписывание инородцам некоторых необычных черт внешности или скрытых дефектов, родство инородцев с животными, сопоставление «чужаков» с нечистой силой [5]. Подобные представления восходят к мифологическому сознанию наших предков и являются исторической предпосылкой неприятия представителей иных этносов и подсознательного сопротивления культурному взаимопроникновению.

Сегодня современное общество является совокупностью отношений между людьми, и качество этих отношений влияет на качество жизни самих людей. Изменение содержания отношений между социальными группами общества может вызвать негативную реакцию и привести к таким явлениям, как социальная напряженность или социальный конфликт. В рассматриваемом нами случае социальный конфликт сужается до границ этнического, то есть его основу могут составить различия в быту, традициях, культуре.

Подводя итоги, необходимо определить толерантность как важнейший компонент полноценного межэтнического диалога и обозначить ее как социокультурную ценность и норму, призванную регулировать межличностные или межгрупповые отношения в социуме.

Литература

1. *Федотова Н. Н.* Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность // Философские науки. – 2004. – № 4. – С. 13.

2. *Горяев П. А.* Ростовская область: этносоциальный портрет // Социально-этнические проблемы России и Северного Кавказа на исходе XX века. – Ростов н/Д: Изд-во Ростовского педагогического ун-та, 1998.

3. *Трушкин А. Г.* Население Ростовской области: медико-биологический аспект // Там же.

4. *Абдулкаримов Г. Г.* Толерантность в межнациональных отношениях в Уральском регионе: социологический анализ: Дис. … канд. наук. 22.00.06. – «Социология культуры, духовной жизни». – Екатеринбург: УрГУ им. А. М. Горького, 2004.

5. *Черницын С. В.* Традиционные истоки индустрии гостеприимства: семантика образа «чужой» // Социально-экономические и технико-технологические проблемы развития сферы услуг: Сборник научных трудов. – Ростов н/Д: РИС ЮРГУЭС, 2005. – С. 175.

6. *Левченко И. Н.* Ценности толерантности и терпимости принимающего сообщества в условиях миграционной подвижности населения юга России: Автореферат дис. ... канд. социол. наук.

7. Социально-экономические отношения и соционормативная культура: Словарь терминов. – М.: Наука, 1986. – С. 39.

8. *Першиц А. И.* Гостеприимство // Свод этнографических понятий и терминов.

*М. Кенигштейн**

Межэтнические отношения и проблемы аккультурации русскоязычных иммигрантов в Израиле

Несмотря на слабость или даже отсутствие «еврейских» мотивов русско-еврейской эмиграции из СССР/СНГ в Израиль, большинство иммигрантов – особенно в начале 1990-х годов – рассчитывали на доброжелательный прием со стороны этнически родственного еврейского населения Израиля. Многие из русских евреев, прежде всего религиозно и национально ориентированные, были готовы к этнокультурной ассимиляции в Израиле. Подобные установки подкреплялись получением статуса репатрианта, немедленным предоставлением гражданства, социальных прав и экономических льгот, которые русскоязычные иммигранты могли приобрести только в Израиле.

Однако, вопреки ожиданиям, ни одна из этнокультурных групп израильского общества не признала русских евреев «своими» (это тем более относится к иммигрантам-неевреям), хотя первоначально представители нескольких секторов рассчитывали повысить свой статус и усилить влияние благодаря присоединению выходцев из СССР/СНГ. Более того, уже в начале периода аккультурации многие иммигранты почувствовали не только равнодушие, но и явную враждебность со стороны тех групп коренных израильтян, с которыми они чаще всего сталкивались как конкуренты в борьбе за одни и те же блага: низкооплачиваемые рабочие места, социальные пособия и дешевое жилье в бедных и периферийных районах страны.

Кроме разочарования и «культурного шока», обусловленного разрывом между ожиданиями и израильскими реалиями, «новые» репатрианты обнаружили глубокие этнокультурные и социальные различия, противоречия и конфликты внутри израильского общества. Оказалось, что даже в еврейской среде отсутствует общепринятая модель этнокультурной и национальной идентичности, отсутствует национальный консенсус по отношению к основным ценностям – политическим и социальным, культурным и религиозным.

* ***Моше Кенигштейн*** – ASK – Социальные исследования и проекты (Израиль), научный руководитель.

© М. Кенигштейн, 2009

С другой стороны, по мнению значительной части израильского общества, «русская» составляющая этнокультурной принадлежности иммигрантов является балластом, от которого следует избавиться, а их русско-еврейская идентичность не соответствует общепринятым критериям и ожиданиям.

В этих условиях многие иммигранты приходят к выводу о глубоких цивилизационно-культурных и ментальных различиях между ними и другими группами еврейского населения Израиля, не говоря уже о национальных меньшинствах (арабах и других).

Тем не менее, по данным одного из исследований (2007 г.), более двух третей выходцев из СССР/СНГ в Израиле считают себя «русскими израильтянами», около 10 % – «обычными израильтянами» и лишь около 20 % – «русскими». Почти 70 % русскоязычных иммигрантов чувствуют себя в большей степени израильтянами, чем «русскими», при этом 92 % респондентов считают, что их дети должны знать русский язык и приобщаться к русской культуре. По данным другого исследования (2008 г.), более 80 % русскоязычных иммигрантов старше 18 лет считают себя частью Израиля, однако лишь 50 % молодых респондентов (18–29 лет) и 15 % – старшего возраста сообщили, что поддерживают отношения с коренными израильтянами.

Каждая из этнокультурных групп населения Израиля занимает определенное место в социально-этнической иерархии общества. Разнообразие и интенсивность отношений между группами зависит от статуса и культурной дистанции между ними. По данным опроса русскоязычных иммигрантов, на верхней ступени в иерархии находятся «ашкеназы» – выходцы из Западной Европы (6,2 балла по 10-балльной шкале), на второй – «англосаксы» – выходцы из США и Канады (5,9), на третьей – «ашкеназы из Восточной Европы» (4,7), затем – «русские» (3,9), и т. д. Самым низким статусом, по мнению респондентов, обладают марокканские и эфиопские евреи, а также израильские арабы – от 2 до 3 баллов.

По данным исследований, большинство русскоязычных иммигрантов высоко оценивают выходцев из стран Европы и США, готовы жить с ними по соседству (более 60 %) и устанавливать родственные связи (более 50 %). В то же время большинство респондентов сообщили, что не хотели бы жить по соседству с эфиопскими и марокканскими евреями, с израильскими арабами и палестинцами, а тем более вступать с ними в родственные связи. Результаты исследования подтвердили гипотезу о том, что большинство русскоязычных израильтян против смешанных браков с представителями других этнокультурных групп (около 80 %).

Пока нет признаков, позволяющих надеяться на изменение ситуации в ближайшем будущем: по данным опроса, проведенного

автором (2007 г.), более половины (56 %) русскоязычных иммигрантов в Израиле считают, что межэтнические различия и противоречия будут усиливаться; противоположного мнения придерживаются лишь 24 % респондентов. Почти две трети (63 %) респондентов согласились, что необходимо постепенное сближение и взаимопонимание между разными этнокультурными группами населения Израиля, однако более трети (36 %) – против этого. Две трети респондентов (65 %) согласны, что необходимо гражданское равноправие в Израиле, однако треть (34 %) – против этого, так как считают, что «не может быть общего гражданского равноправия, пока Израиль борется за свое существование» (12 %) и «нельзя давать равные гражданские права группам населения, которые не согласны с политикой государства» (22 %). Лишь 39 % респондентов сообщили о своей готовности лично участвовать в процессе сближения и улучшения взаимопонимания с другими группами населения Израиля, однако каждый четвертый респондент (25 %) сообщил, что не желает сближаться с израильскими арабами, 6 % – с религиозными ортодоксами, 13 % – с теми и с другими, 11 % – со всеми «чуждыми» группами населения Израиля. Иначе говоря, более половины русскоязычных иммигрантов, принявших участие в опросе (55 %), против сближения с теми или иными этнокультурными группами населения Израиля.

Одним из каналов и показателей развития межэтнических отношений являются смешанные браки. По данным исследований, израильтяне все более толерантно относятся к смешанным бракам, хотя в разных субкультурных группах это отношение изменяется в диапазоне от полного признания (57 % светских израильтян) до полного отрицания (94 % ультрарелигиозных). Более трети светских респондентов (36 %) сообщили, что они вполне удовлетворятся тем, что невеста (жених) имеет израильское гражданство. Примерно четверть светских респондентов (27 %) сообщили, что постараются убедить нееврейских невест или женихов своих детей пройти *гиюр* (переход в иудаизм); в то же время более 60 % ультрарелигиозных и 16 % светских респондентов сообщили, что сделают все, чтобы избежать смешанного брака. Более 40 % светских и лишь 13 % религиозных израильтян считают положительным фактором присоединение к еврейскому народу иммигрантов-неевреев.

В Израиле отсутствует процедура заключения этнически смешанных (гражданских) браков, поэтому ежегодно около 5 тыс. пар (половина из них – русскоязычные иммигранты) заключают гражданский брак за рубежом (на Кипре, в Болгарии и т. д.). Все больше этнически смешанных пар заключают «брачный контракт»: число таких браков, которые осуществляет организация «Новая семья», увеличилось в последние годы на 35 %. Наконец, многие

семьи создаются без официального заключения брака (более 85 тыс., или 5 % всех израильских семей).

По данным исследований, стратегии и темпы аккультурации этнически гомогенных и смешанных русскоязычных семей в Израиле практически не различаются. Отношение к Израилю и уровень адаптации иммигрантов обусловлены в основном продолжительностью проживания в стране и практически не зависят от этнического происхождения супругов. Также в зависимости от продолжительности периода аккультурации иммигранты все более часто подчеркивают не этническую, а гражданскую принадлежность, называя себя «русскими израильтянами». Наиболее распространенной стратегией аккультурации иммигрантов является формирование израильской национальной (гражданской) идентичности, включающей русские, еврейские и другие культурные компоненты.

Ю. В. Котомцева*

Сущность, ценности и принципы консерватизма как политико-идеологической ориентации в условиях мультикультурного пространства

Поиск путей общественного развития на сегодняшний день актуальная проблема. Стремление сформулировать государственную идею в условиях мультикультурного пространства сопряжено с поисками идентичности. Обращение при этом к идеям консерватизма многие авторы объясняют стремлением воспринять опыт предыдущих поколений. Например, Д. М. Володихин, принимая во внимание идею «ментального и политического «износа» просвещенческой парадигмы в постмодернистском обществе», выдвигает консерватизм в качестве актуального претендента на роль «стержнеобразующей идеологии» современного общества[1]. Однако на сегодняшний день в научном сообществе нет общепринятых положений о сущности консерватизма, времени и причинах зарождения, а также его типологии. Рассмотрим некоторые методологические подходы к анализу феномена консерватизма.

Правильное понимание того или иного явления проистекает из правильного его определения. Приблизительность наименования влечет за собой неточности в знании сущности предмета исследования. По высказыванию Павла Флоренского, «суть науки – в построении, или, точнее, в устроении терминологии. Слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин – это и значит решить поставленную проблему»[2]. В способах определения сущности консерватизма можно условно выделить два основных подхода. Первый рассматривает консерватизм как мировоззрение; основываясь на том, что это структурный феномен, авторы определяют как

* ***Юлия Владимировна Котомцева*** – аспирант кафедры истории России РГППУ (г. Екатеринбург).

[1] *Володихин Д. М.* Без гнева и пристрастия о русских консерваторах // Русский консерватизм в литературе и общественной мысли XIX в. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 6.

[2] Цит. по: *Сергеев С. М.* Творческий традиционализм как направление русской общественной мысли 1880–1890-х гг. (к вопросу о терминологии) // Там же. С. 35.

© Ю. В. Котомцева, 2009

тип мышления. Второй можно обозначить как общественно-политическую идеологию и практику. Рассмотрим несколько примеров этих подходов.

Н. Бердяев говорил «о консерватизме не как о политическом направлении и политической партии, а как об одном из вечных религиозных и онтологических начал человеческого общества». Философ определял консервативное начало как реакцию на насилие над свободой человека, подчеркивая, что «всякое здоровое консервативное течение, без которого не мог бы сохраниться общественный космос, имеет опору в тысячелетних чувствах народных, которых нельзя разрушить в один день или год»[3].

Эдмунда Берка (1729–1797) считают «отцом» политического течения консерватизма, однако сам он преподносит консерватизм как некие вечные ценности. Следовать консервативным идеям, по Берку, значит действовать в соответствии с естественным ходом вещей, то есть с природой, с вековой мудростью, аккумулированной в традиции. Политика, таким образом, не столько результат глубокого размышления, сколько «счастливый эффект следования природе»[4].

Тот же подход к определению консерватизма можно проследить в политической литературе начала XX века. «Консерватизм» в основном употребляли в качестве синонима мракобесия, как тип мышления, который опирается на силу предрассудков, суеверий, преданий и народного невежества. Консерватизм есть «стремление отстаивать существующее, против всякого новшества, господствующие политические и социальные формы – против стремлений к глубоким и широким преобразованиям»[5].

В современных интерпретациях, представленных К. С. Гаджиевым, прослеживается подход к консерватизму не просто как политической программе той или иной партии. Консерватизм – это «система воззрений на окружающий мир, тип сознания и политико-идеологической ориентации, которая не всегда ассоциируется с конкретными политическими партиями»[6]. Консерватизм защищает утвердившийся в обществе набор ценностей. Однако столь широкий подход дает основание говорить о консервативных либералах, консервативных коммунистах. Современный шведский философ Т. Топше совершенно серьезно доказывает, что любой устоявшийся

[3] Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика / Под ред. В. Я. Гросула. М.: Прогресс-традиция, 2000. С. 7.

[4] См.: *Гаджиев К. С.* Консерватизм: современные интерпретации: Научно-аналитический обзор. М.: ИНИОН АН СССР, 1990. С. 7.

[5] *Сергеев С. М.* Указ. соч. С. 35.

[6] *Гаджиев К. С.* Указ. соч. С. 6.

порядок традиционен, а защита его и есть консерватизм, приводя в качестве примера коммунистов-ортодоксов СССР[7].

Консерватизм как система взглядов и представлений свойственен человеку во все времена. На протяжении всей истории человечества существовали люди, которые на определенном этапе своей жизни при определенных обстоятельствах отстаивали традиционный порядок, протестовали против новшеств. Проблема соотношения традиции и новации вечная. Во время принятия христианства на Руси были защитники традиционного на тот момент язычества, раскольники противились нововведениям, идеализировалось допетровское «непреобразованное» государство, примеров можно найти множество. Консерватизм, как хамелеон, «подстраивается» под своего врага[8]. Исследователи называют причины появления по-разному (ситуативное, кризисное, волнообразное, реакционное), но, в общем, в рамках этого подхода консерватизм рассматривается в качестве ответа на резкие изменения внутри существующего порядка.

Исследователи, придерживающиеся второго подхода к определению сущности консерватизма, отмечают, что изучение консерватизма как стиля мышления, как мировоззрения лишено историчности. Консерватизм рассматривается в качестве общественно-политической идеологии и практики, основанной на определенной системе ценностей и формировавшейся в тот момент, когда проблема соотношения традиции и новации обострилась до предела[9]. Здесь можно выделить три основные точки зрения: появление консерватизма во время Реформации, формирование явления как реакция на Просвещение, оформление течения в «ответ» на Великую французскую революцию.

Американский исследователь С. Хантингтон, хотя и определяет консерватизм как систему универсальных ценностей, как то стабильность, порядок, равновесие, относит первую волну к ответу на «религиозную Реформацию и централизацию государственной власти в XVI–XVII вв.»[10]. Возникновение политического консерватизма «как сочетания идейного и организационного начал» усматривает в XVII веке исследователь В. Я. Гросул[11]. Исследователь видит в нем направленность против Реформации и Английской

[7] См.: *Сергеев С. М.* Указ. соч. С. 37.

[8] См.: *Гаджиев К. С.* Указ. соч. С. 11.

[9] См.: *Абелинскас Э. Ю.* Консерватизм как мировоззрение и политическая идеология (опыт обоснования). Екатеринбург: УрО РАН, 1999. С. 8.

[10] См.: *Галкин А. А., Рахшмир П. Ю.* Консерватизм в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1987. С. 7.

[11] См.: Русский консерватизм XIX столетия ... С. 8.

буржуазной революции. Представители второй точки зрения относят формирование консерватизма ко времени появления и популяризации идей Просвещения. Опираясь на идею Ф. Энгельса о первоначальном формировании смысловых идеологических позиций, исследователи показывают, что феномен консерватизма как политического течения складывался длительное время под влиянием идей Просвещения. Третья точка зрения относит формирование консерватизма как ответа на Великую французскую революцию. Исследователи заостряют внимание на том, что сам термин «консерватизм» возник после революции благодаря Ф. Шатобриану, назвавшему так журнал. Авторы А. А. Галкин и П. Ю. Рахшмир, подчеркивая, что понятие «консерватизм» шире понятия «реакция», называют революцию во Франции как причину его формирования[12].

Подход, рассматривающий консерватизм как стиль мышления, и подход, для которого консерватизм – политическое течение, сформировавшееся в определенных условиях, имеют общую основу. Определяя сущность консерватизма, авторы выделяют ценности и принципы, лежащие в основе течения. Первый принцип «сохранения», подразумевающий не только неизменность существующего порядка, но и соответствие задуманных изменений «императиву сохранения». Для народа принцип сохранения означает соответствие его пути национальной идее. Приоритет принципа «порядка», а не «свободы», их соотношение зависит от конкретной ситуации и является предметом политической борьбы. Порядок и стабильность санкционирует и поддерживает общество, государство, религия, при особой роли традиции. Первенство общих интересов (общества, государства, нации) перед индивидуальными[13]. Консерватизм, ограничивая индивидуальную свободу в пользу интересов целостности, основывается на идее ограниченности человека и невозможности понять те силы, которые влияют на его жизнь.

Основными ценностями, на которых основывается консерватизм, можно назвать традицию, преемственность и укорененность. Такие исследователи, как К. Мангейм, С. М. Сергеев, отдают термину «традиционализм» предпочтение перед «консерватизмом», считая его более точным. Ценность традиции создает в обществе такие условия, при которых невозможна «абсолютизация одной идеи в чистом виде», так как она основывается на здравом смысле, жизненном опыте и прагматизме. В принципе преемственности проявляется стремление обозначить, сформулировать на каждом историческом этапе так называемую русскую идею. Укоренен-

[12] *Галкин А. А., Рахшмир П. Ю.* Указ. соч. С. 10.

[13] См.: *Рормозер Г., Френкин А. А.* Новый консерватизм: вызов для России. М.: ИФРАН, 1996. С. 99.

ность – ощущение сопричастности к своему народу, его истории, человек принадлежит некой непрерывной длительной реальности, «он укоренен в ней»[14].

Обращение к консерватизму происходит при необходимости сохранения обществом определенных ценностей. В разные периоды истории ими выступали политический порядок, экономическая ситуация, социальный строй, культура или совокупность нескольких факторов. В последнее время особенно остро в качестве актуальной встает проблема поиска идентичности, формирования государственной идеологии. При опоре на консервативные принципы, осознавая роль культуры в этом процессе, можно прийти к столь необходимой для современного российского общества государственной идее.

[14] *Абелинскас Э. Ю.* Указ. соч. С. 17.

А. Ю. Кузьмина*

Межкультурное взаимодействие в ценностно-смысловом поле избирателей Иркутской области

Религия как специфическая форма общественного сознания является частью культуры. Иркутская область является домом для представителей разных культур и приверженцев разных религиозных течений. В ходе исторического развития на территории Иркутской области к коренным жителям бурятам добавились сначала православные казаки, начавшие освоение этих мест, позже – ссыльные из стран Прибалтики, Польши, Германии, сейчас население Иркутской области начинает расширяться посредством миграционного потока из Северо-Кавказского федерального округа Российской Федерации.

Сосуществование на одной территории различных религиозных течений ставит как перед руководством региона, так и перед обществом задачу предотвращения возникновения религиозных предрассудков и мифов. Межэтнические конфликты, являющиеся, к сожалению, отличительной особенностью новейшей российской истории, зачастую переходят из скрытой формы в «горячую» фазу. Одним из путей борьбы с религиозным и национальным экстремизмом является, таким образом, доказательство общности ценностей, лежащих в основе различных религий и верований.

Целью нашего исследования было изучение взаимосвязи между ценностными ориентациями (объект исследования) и религиозной принадлежностью (предмет исследования) избирателей г. Иркутска.

Исследование проводилось (10–12 сентября 2008 г.) в рамках проходившей избирательной кампании депутатов Законодательного собрания Иркутской области первого созыва (после объединения Иркутской области и Усть-Ордынского Бурятского автономного округа). Выбор электората в качестве респондентной группы исследования был обусловлен тем, что в таком неоднородном с точки зрения национального состава и религиозных предпочтений регионе

* ***Антонина Юрьевна Кузьмина*** – студентка 4-го курса кафедры регионоведения и региональной экономики Ин-та социальных наук Иркутского государственного ун-та (г. Иркутск).

© А. Ю. Кузьмина, 2009

именно местные выборы являются для большинства граждан возможностью явно выразить свои предпочтения по данному вопросу [См.: 1. С. 167].

В ходе исследования использовались такие методы, как анкетирование, описательная статистика, корреляционный анализ. Согласно методике исследования, респондентам предлагалось выбрать такие качества личности, которые они считают наиболее важными для будущего депутата. Тем самым изучались ценностные ориентации, которыми избиратели руководствуются в своем выборе.

Выборку исследования составили 327 человек: 249 женщин и 78 мужчин. Подобное соотношение связано с тем, что опрос проводился в учреждениях, относящихся к сфере услуг и сфере образования.

Возраст опрашиваемых: 29,4 % – 50–59 лет; 27,8 % – 40–49 лет; 17,1 % – 30–39 лет; 9,5 % – 25–29 лет; 9,5 % – 60 лет и старше; 6,7 % – 18–24 года. Преобладание в выборке средней и старшей возрастных групп позволяет предположить, что участники опроса – люди со сформированными ценностными ориентациями, обладающие жизненным опытом и четким осознанием религиозной принадлежности [См.: 2. С. 119].

Образование опрашиваемых: 69,7 % – высшее; 17,1 % – неполное высшее; 10,2 % – среднее специальное; 3 % – среднее. Эти данные позволяют говорить нам о критичности мышления опрашиваемых, предположить у них наличие знаний о различных религиозных течениях и широкого кругозора.

Согласно проведенному анкетированию, большинство респондентов обозначили себя как атеисты (33,9 %). Преобладание людей, считающих себя атеистами, является, по нашему мнению, таковым по причинам: сильной советской атеистической традиции; светского государства; высшего научного образования. Значительное количество лиц, указавших себя в анкете как православные (30 %), обусловлено тем, что это традиционное для России религиозное направление. Относительно небольшое количество людей, обозначивших себя как мусульмане (4,2 %), тем не менее позволяет считать выборку репрезентативной, поскольку Иркутская область не является местом компактного проживания мусульман, тогда как представители западного христианства (католики, протестанты, баптисты) имеют давние и тесные связи с нашей областью и обширное представительство в ней. Именно по этой причине, на наш взгляд, количество респондентов, обозначивших себя как представители католицизма, составило 12,8 %, а количество представителей других христианских течений составило 10,4 %. Религиозные представления коренного народа бурят – шаманизм 5,1 % и ламаизм 3 % – имеют не слишком значительные показатели в связи с тем, что опрос проводился не на территории бывшего Усть-Ордынского Бурятского Автономного округа или Бурятского Автономного округа, но эти показатели отражают соотношение в Иркутской области.

Из общего числа опрашиваемых 225 респондентов указали такое качество, как «честность», на первом месте среди качеств депутата. Однако интересен тот факт, что этот показатель отрицательно коррелирует с такими качествами, как «доступность» (отмечена 48 респондентами) ($r = 0,19$, $p < 0,01$) и «общительность» (отметили 59 респондентов) ($r = 0,12$ $p = 0,01$), что возможно связано с бытующим представлением о том, что честный политик должен располагать к себе людей исключительно действиями, а не чрезмерной близостью и многословностью. На наш взгляд, ожиданием конкретных действий от политиков можно объяснить также отрицательные корреляции таких качеств, как «принципиальность» (отметили 53 опрошенных) и «доступность» (отметили 48 опрошенных ($r = 0,11$ $p = 0,01$); «общительность» и «решительность» (показатель, отмеченный 77 респондентами) ($r = 0,13$ $p = 0,01$).

Вторым по значимости было отмечено качество «хозяйственность» (192 человека). По нашему мнению, отрицательная корреляция таких качеств, как «дипломатичность» (отметили 29 опрошенных) и «хозяйственность» ($r = 0,19$ $p = 0,01$), также позволяет говорить об ожидании конкретики, но не уклончивости в деятельности политика.

Респонденты, отметившие как наиболее значимое качество «компетентность» (61 человек), и отрицательная его корреляция с представителями ламаизма ($r = 0,15$ $p = 0,01$) возможно связана с религиозными взглядами. Следует допускать и ложную корреляцию.

Такое качество, как «жесткость», отметили 55 опрошенных, «бескомпромиссность» – 10 человек, «доброту» – 41 респондент. Значимой корреляции между указанными качествами и другими качествами, а также религиозными течениями не отмечено.

Таким образом, на основании отсутствия значимых корреляций между религиозными предпочтениями избирателей и качествами, которые они указывают особо важными для кандидатов, можно предположить, что представители разных религиозных направлений исходят из одинаковых ценностей. Отсутствуют определенные ценностные предпочтения у представителей определенных конфессий.

Подводя итоги исследования, можно говорить о том, что присутствующие в современной жизни конфликты, декларируемые как конфликты, основанные на дифференциации религиозных представлений, на самом деле имеют иные основания, нежели ценностно-религиозные.

Литература

1. *Жуков К. С., Карнышев А. Д.* Азбука избирательной кампании. – М.: Има-пресс, 2001.

2. *Дилигенский Г. Г.* Социально-политическая психология. – М.: Новая школа, 1999.

3. *Крысько В. Г.* Этническая психология. – М.: Просвещение, 2002.

4. *Кирьякова А. В.* Теория ориентаций в мире ценностей: Монография. – Оренбург, 1996.

А. Н. Курюкин*

Парадигмальный подход к исследованию политической власти в мультикультурных регионах РФ

Приступая к рассмотрению заявленной темы, следует сказать несколько слов о причинах выбора именно парадигмального подхода как инструмента анализа. Это продиктовано двуединством высокого уровня сложности рассматриваемого предмета исследований – политическая власть в регионах РФ – и настоятельной необходимостью полифакторных исследований при условии единства исследовательского инструмента для всех или большинства анализируемых факторов. Сегодня, при условии, что иные исследовательские инструменты могут быть использованы для 1–2 факторов, автор настоящей работы убежден, что парадигмальный подход к анализу политической власти способен дать высокоположительные результаты именно в комплексных исследованиях.

Характеризуя данный подход, следует сказать несколько слов о его центральном понятии – парадигма. Собственно термин «парадигма» не нов. Нет нужды напоминать читателям, что в дословном переводе с греческого понятие *paradeigma* означает *пример или образец.* В обращение применительно к социальным и научным процессам это понятие ввел известный американский исследователь и теоретик науки Томас Кун. Он использовал дедуктивный подход к понятию парадигмы, видя в них *глобальные примеры или образцы поведения, применяемые всем научным,* для Т. Куна прежде всего, *сообществом при решении поставленных задач в познании действительности и исследованиях.* Смена парадигм обуславливает научную революцию. Несколько позже эти положения были, без крупных изменений, экстраполированы на рассмотрение социальных, исторических, культурных и политических вопросов.

Существует также и другой подход, появившийся гораздо раньше «куновского». Известный немецкий философ Шеллинг видел в парадигме *идеальный прообраз, определяющий принципы упо-*

* ***Андрей Николаевич Курюкин*** – канд. полит. наук, докторант Ин-та социологии РАН (г. Москва).

© А. Н. Курюкин, 2009

рядочивания и рациональной организации природных (реальных) тел[1]. В его ракурсе понятие парадигмы можно сформулировать как: *сплав интеллектуальных и динамических стереотипов решения поставленной проблемы, достижения поставленной цели, присущего носителю (носителям) парадигмы.*

Обобщая сказанное выше, отметим, что для нас парадигма политической власти есть *конечная совокупность моделей ее практической реализации, обусловленная общим принципом как корнем данной парадигмы.* Таким образом, комплексное исследование политической власти как сложного и неоднозначного предмета возможно с применением полипарадигмального подхода. Используем его для исследования политической власти в регионах РФ, функционирующих в условиях мультикультурализма.

В контексте мультикультурализма сегодня чаще всего принято использовать так называемый цивилизационный подход. В его рамках выделяются три наиболее крупных центра цивилизационного развития современного мира, получившие условное название Восток, Запад, Россия. Каждый из этих центров обладает собственной парадигмой реализации политической власти. Во многом она обусловлена именно культурно-историческими и философско-религиозными характеристиками, присущими данному центру цивилизационного развития. В нашей стране в условиях мультикультурализма как определяющей характеристики для многих регионов происходит взаимодействие властных парадигм, протекающих как в форме столкновения, так и в форме сотрудничества.

Рассмотрим парадигмы, присущие указанным цивилизационным центрам подробнее, сконцентрировавшись на следующих узловых направлениях анализа:

1. Генеральная установка-ориентация.
2. Отношение к человеку и обществу, общественная интеракция.
3. Отношения собственности и власти.

Исторически первым, применительно к осуществлению политической власти, в современном ее понимании, оформился именно Восточный цивилизационный центр развития. И несмотря на то, что, по мнению известного востоковеда Л. С. Васильева, в самой Восточной цивилизации могут быть выделены три самостоятельных цивилизации: индийская, исламская и дальневосточно-китайская, в отношении политической власти у всех них существуют

[1] См.: Философский энциклопедический словарь / Под ред. Е. Ф. Губского, Г. В. Кораблёва, В. А. Лутченко. М.: ИНФРА-М, 1997. С. 332; идентичное двойное определение содержится и в других изданиях, например СЭС, БЭС, Социологический энциклопедический словарь / Под ред. акад. РАН Г. В. Осипова. М., 1998.

общие принципы. Именно они и позволяют говорить об общей восточной парадигме политической власти.

Итак, генеральная установка-ориентация восточной парадигмы политической власти отличается, по нашему мнению, неинституционализованностью в привычном для западной цивилизации смысле. Основу организации системы власти составляет именно социальный, а не политический фундамент. Таковым, прежде всего, выступают национально-родовые, земляческие или филосфско-религиозные основы. Таким образом, индивид или группа, в интересах которых осуществляется власть и интересы которых она защищает, оцениваются с позиций идентификации по перечисленным выше параметрам.

В отношении к человеку и обществу, общественной интеракции в восточной парадигме власти отчетливо проявляется так называемая «мобилизационная модель». В условиях мирного поликультурного сосуществования в обществе различных родовых, земляческих или религиозных групп собственно публичные политические события и деяния, например решения вышестоящей политической власти, оцениваются с позиций их выгодности конкретной группе и соответствия ее интересам настоящего момента. Исходя из этого реакция на принятые именно публичными политическими институтами политические решения может находиться в спектре от полного приятия до активного противодействия их исполнению. Совершенно иная картина предстает перед нами в условиях действенной реакции на какую-либо угрозу (внутренний конфликт, внешняя агрессия и т. д.). Здесь избирается объединяющее все общество основание, чаще земляческое или религиозное, на основе которого общество в ответ на угрозу выступает единым мультикультурным фронтом.

Наконец, отношения собственности и власти в области восточной парадигмы не являются взаимообусловливающими. Власть может означать приобретение собственности, но присутствие собственности не всегда означает наличие у собственника власти. Власть же имеет, в рамках восточной парадигмы, абсолютное право контролировать собственника.

Переходя к западной парадигме, следует отметить, что она основана на совершенно ином фундаменте, нежели восточная. Генеральная установка ориентации Запада, выраженная в институционально-политическом виде, имеет в своей основе объективные, а не субъективные компоненты. Это родство политических интересов, идентичность мировоззрения и восприятия общественных условий, событий, деяний, проявляемая в поведении индивида в обществе. Ориентация западной цивилизации на индивида, собственника, обуславливает подчинение функционирования системы

властных институтов обеспечению условий для выражения его интересов (представительские органы власти. – *А. К.*) и защиты как самого собственника, так и присущей ему собственности и связанных с ней интересов. При этом субъективные критерии, изложенные нами выше, отходят на второй план и учитываются в значительно меньшей степени.

Общественная интеракция, строящаяся в рамках изложенной выше генеральной установки, реализуется в виде «стабилизационной модели». В условиях мирного сосуществования генеральной линией функционирования органов публичной власти становится принятие решений в интересах собственников или их сообществ. Зачастую, представительные органы и формируются из наиболее крупных собственников – например: палата лордов Британского парламента. – *А. К.* Таким образом, политическое решение, не соответствующее интересам собственников настолько, что вызывает противодействие его исполнению, принято быть практически не может. При этом главная задача общественно-политических институтов заключается в том, чтобы любыми превентивными средствами избежать мобилизационной модели.

Собственность и власть в рамках западной парадигмы существуют неразрывно. Они обуславливают друг друга обратным, по сравнению с восточной парадигмой, образом. Наличие у индивида собственности на западе всегда подразумевает как минимум претензии на власть, а на практике обуславливает вхождение в представительные или консультативные политические институты. И уже, наоборот, не власть, как на Востоке, контролирует собственность, а сообщества индивидов собственников обеспечивают своей поддержкой политическую власть.

В условиях третьего цивилизационного центра развития современного мира, представленного нашей страной, указанные выше тенденции сталкиваются и переплетаются. Это позволяет сделать вывод, что при внешней институциональной западной форме содержательно парадигма политической власти является восточной. В призме мультикультурных регионов ее осуществление обусловлено двуединством общих характеристик восточной и западной парадигм и превалирующим компонентом региональной мультикультуры. На основе этого утверждения может быть сделан вывод о существовании более «восточных» и более «западных» в отношении реализуемой парадигмы политической власти регионов. Однако это не совсем так.

На современном этапе осуществление политической власти в мультикультурном регионе, с точки зрения парадигмы, несет в себе большое количество местных особенностей, свойственных именно этому региону и в других регионах не проявляющихся. Весьма

сильно проявляются два фактора: исторический и экономический. При этом, в отдельных регионах эти факторы могут взаимоукреплять друг друга, в отдельных – конфликтовать. Так, например, причиной конфликта может стать экономическое перепрофилирование региона в новых условиях и сохраняющихся исторических традиций и укладов. Особенно ярко это видно на примере регионов нашей страны с высоко развитой, в эпоху СССР, военной промышленностью среднего и тяжелого машиностроения.

Подводя итог, отметим, что предложенный парадигмальный подход, безусловно, не ограничивается цивилизационной составляющей. На наш взгляд, именно парадигмальный подход позволяет равно учесть большее количество специфических моментов функционирования предмета исследований. В сложившихся условиях целесообразно говорить о полипарадигмальном подходе, экстраполируемом в мультикультурные сферы жизнедеятельности регионов нашей страны, в котором предмет исследуется в призме нескольких полипарадигм. В дополнение к сказанному хочется отметить, что полипарадигмальный подход является открытой мультикультурной системой, позволяющей дополнять его возникающими новыми парадигмами как в теоретической, так и в прикладной области социокультурного знания.

*И. Я. Мурзина**

Региональная идентичность и региональное самосознание в контексте мультикультурализма

Исследования идентичности в отечественной и зарубежной науке обнаружили многослойность этого понятия, увязываемого не только с психологическим состоянием субъекта, но и с его социальными ролями и проблемами личностного роста. Среди необходимых социально-психологических характеристик идентичности называют самоосуществленность личности, ее жизненную реализованность и т. п. Идентичность, таким образом, рассматривается и как понятие, характеризующие уникальную природу человека, и как антропологический контекст человеческой сущности, и как результат реализации внутренней сущности во внешних условиях. Современные исследования в области этнопсихологии делают акцент на представлениях об этнической идентичности. Обобщая различные точки зрения, можно сказать, что идентичность – это самоидентификация и самоосуществление личности в определенных исторически сложившихся условиях.

Идентичность формируется под воздействием внутренних и внешних условий. Внутренние условия связаны с миром личности, с теми смысложизненными ориентациями, которые характерны для нее, иначе говоря – с миром «Я». Идентичность носит ценностно-ориентационный характер и может рассматриваться как одна из форм включенности человека в социальное пространство. На самоидентификацию воздействуют различные факторы, среди которых особенно значимыми представляются оценки и мнения других людей о человеке. Внешними характеристиками идентичности могут служить атрибуция данного индивида с его принадлежностью к определенной национальной культуре, социальной или профессиональной группе, и т. п. (Идентичность такого рода можно рассматривать в оппозиции «Я – Другой»). По сути, идентичность является интегрирующим началом личности, обеспечивающим его тождественность самому себе и тому образу, на который он ориентируется.

* ***Ирина Яковлевна Мурзина*** – д-р культурологии, профессор, завкафедрой культурологии УрГПУ (г. Екатеринбург).

© И. Я. Мурзина, 2009

Региональная идентичность может быть описана как внутреннее самоощущение человека (в логике «Я – такой»). Как правило, обнаруживается тесная связь внутренних качеств личности с местом жительства. Можно предложить типологический ряд, где самоощущение человека передается через его принадлежность к определенной территориальной целостности: москвич, петербуржец, помор, донской казак, уралец, сибиряк, северянин и т. п.

Анализ работ, посвященных настоящей проблеме, позволяет сделать вывод, что сугубо «территориальной привязкой» дело не ограничивается. В контексте проблемы региональной идентичности возникает представление об исторически сложившихся региональных общностях (сибиряках, донских казаках, уральцах и др.). В работе В. Богомякова «Региональная идентичность “земли тюменской”: мифы и дискурс» (Екатеринбург, 2007) рассматриваются образы региона, сформированные в массовом сознании и отраженные в региональной политической мифологии.

Говорить о региональной идентичности в отрыве от представлений о принадлежности к более широкой общности – россиянам – некорректно. Полагаем, что региональная и общероссийская идентичности соотносятся как частное и общее. Человек, ощущая себя гражданином страны (россиянин), осознает свою связь с локальной целостностью, которая для него репрезентирует большое целое. Возможно и обратное: он ощущает свою принадлежность локальному как составному элементу единого целого. В обоих случаях эта связь видится как неразрывная и взаимообусловленная, дающая представление о так называемой «двойной идентичности».

Можно говорить о двух уровнях идентичности: первого порядка – региональной – и второго порядка (большей общности) – общероссийской. В ряде регионов с относительно однородным в этническом отношении населением региональная идентичность может совпадать с этнической (двухступенчатая система); в тех регионах, где население этнически разнородно, региональная идентичность позиционируется на более высоком «этаже», чем этническая (трехступенчатая система). Идентичность, типичная для самосознания современного человека, соединяет региональный и общероссийский уровни.

В современной социокультурной ситуации феномен региональной идентичности не исчезает, а, напротив, гораздо более отчетливо заявляет о себе. То, что выше мы назвали внешними признаками региональной идентичности, выходит сегодня на первый план. Оппозиция «Я – Другие» позволяет описать человека, принадлежащего к определенной региональной общности, как определенный тип (с набором антропологических и социально-личностных характеристик).

Возникает вопрос, кто же тот «другой», которому эти образы противопоставлены? По идее, им должен быть представитель другой региональной культуры, но, как ни странно, это скорее «среднестатистический», унифицированный и стандартизированный «одномерный человек» (Г. Маркузе). Он не принадлежит ни русской, ни какой бы то ни было национальной культуре, он «массовый человек», похожий на всех, но не имеющий индивидуального лица. Сравнение с ним дает возможность обнаружить «непохожесть» людей, принадлежащих различным культурным сообществам.

В постсоветском пространстве эта тенденция нашла свое выражение в культивировании противопоставления «массового советского человека» – человеческой индивидуальности. Однако индивидуалистический пафос оказался воспринят далеко не всеми. Возникший в логике другой культуры, он не «вписался» в сознание современного россиянина, оставив некую лакуну. Мы думаем, что это традиционное осознание человеком себя частью целого. Кризис идентичности современного человека разрешается в том числе и через ощущение принадлежности некой устойчивой целостности. Региональная идентичность создает возможность для человека осознать собственную значимость, в том числе и как части определенного сообщества, ощутить свою принадлежность «малой» и «большой» родине.

Связь понятий «идентичность» и «самосознание» настолько тесна, что зачастую эти понятия невозможно развести. В самом общем виде, терминологическая дифференциация может быть осуществлена на уровне «ощущение–осознание». Понимая под ощущением первый шаг на пути к познанию себя и мира, а под осознанием – целостную оценку человеком самого себя, можно предположить, что идентичность в большей степени связана с самоощущением человека, в то время как самосознание тяготеет к рефлексивно-осознанной деятельности. При всем различии подходов и представлений, исследователи сходятся во мнении, что при анализе самосознания существуют два сущностно-значимых вектора: соотнесение знания о себе как «присвоенного человеком сознания его другими» (Д. Мид) и знания о себе, сложившегося в процессе автокоммуникации.

Можно предположить, что для отдельной личности проблема регионального самосознания не стоит – она сливается с представлением о региональной идентичности. Для региона же, как определенного социального целого, не сводимого к сумме составляющих его индивидов, самосознание является необходимым условием существования, поскольку оно опредмечивается в формах духовной деятельности людей и воплощается в артефактах. Во многом о развитости той или иной культуры мы можем говорить, обратившись к представлению социума о самом себе (от мировоззрения до повседневности) и оценке его «другими».

Анализ феномена региональной культуры приводит к постановке существенной проблемы – проблемы самосознания региональной культуры. Ее можно рассматривать в разных плоскостях: анализа философских концепций, видов и форм искусства, научных школ и образовательных систем, сформировавшихся на данной территории.

Анализ региональной идентичности и регионального самосознания дает основания говорить о связи индивидуального образа человека, живущего на данной территории и ощущающего себя составной частью регионального сообщества, и региональной культуры в целом как формы самосознания регионального сообщества и позволяет осмыслить место региональной культуры в системе общенациональной культуры.

На наш взгляд, обращение к категориям «региональная идентичность» и «региональное самосознание» позволяет шире рассмотреть проблему мультикультурализма. Если вести речь о том, что термины «мультикультурализм» и «этническое возрождение» – не синонимы, как это утверждает ряд современных политологов, то идеи мультикультурализма становятся, по сути, идеями сохранения федеративного государства, сочетающего в себе множественность культур и представляющего «единство в многообразии».

На региональном уровне он предполагает (в одном из возможных вариантов) интеграцию на надэтническом уровне. Она возможна как для жителей региона, так и для приезжающих сюда (иммигрантов). Одним из возможных путей реализации гуманитарного проекта могла бы стать образовательная ситуация, связанная с освоением культурного потенциала территории. В приобщении к региональной культуре, формировании региональной идентичности мы видим одну из возможностей снятия остроты этнической дифференциации, которая столь активна в последнее время. С другой стороны, региональная культура и сформировавшееся на ее основе региональное самосознание представляют собой вариант решения проблемы «интеграции без ассимиляции», когда региональная общность воспринимается как общность более высокого порядка, чем этническая. Это особенно важно в ситуации такого многообразного целого, как современная Россия.

Р. Р. Назаров*, В. Р. Алиева**

Мультикультурализм: опыт Узбекистана

Узбекистан традиционно многонационален, полиэтничечен, мультикультурален. История взаимодействия различных этносов и культур восходит здесь к глубокой древности. Веками живут рядом с узбеками таджики, казахи, киргизы, туркмены, каракалпаки, бухарские евреи, персы, арабы, уйгуры, дунгане и т. д. На протяжении длительного времени для этнических процессов и межэтнических отношений в Узбекистане характерны открытость, дружелюбие, добрососедство. Большинство коренных этносов региона объединены глубокой хозяйственно-бытовой, языковой, конфессиональной, этнокультурной близостью. Этнический состав населения Узбекистана на протяжении длительного времени менялся в сторону все большего увеличения числа представителей различных этносов. Первые представители европейских этносов появились в регионе несколько веков назад. Массовый характер переселение европейцев приняло после включения региона в состав Российской империи.

Во второй половине XIX – начале XX вв. палитра полиэтничности еще более расширяется: в регионе поселяются представители славянских этносов (русские, украинцы, белорусы, поляки и т. д.), этносов Кавказа (армяне, грузины, азербайджанцы, дагестанцы и т. д.), этносов Поволжья и Приуралья (татары, башкиры, мордва и т. д.).

В еще большей степени этническая структура Узбекистана трансформировалась в постреволюционный период. В 20–40-е гг. XX века увеличение численности иноэтнического населения республики было связано преимущественно с трагическими обстоятельствами: а) коллективизация и высылки значительных групп раскулаченных (русские, украинцы, белорусы и т. д.), б) война и эвакуация (русские, украинцы, белорусы, евреи, прибалты, поляки, молдаване и т. д.), в) сталинские репрессии и депортации (немцы, крымские татары, турки-месхетинцы, корейцы, курды, греки и т. д.).

* ***Равшан Ринатович Назаров*** – канд. филос. наук, ст. научный сотрудник Ин-та истории АН РУз (Узбекистан, г. Ташкент).

** ***Вилоят Ренатовна Алиева*** – мл. научный сотрудник отдела социологии и политологии Ин-та философии и права АН РУз (Узбекистан, г. Ташкент).

© Р. Р. Назаров, В. Р. Алиева, 2009

Одновременно с процессом усложнения этнической структуры Узбекистана шла консолидация самого узбекского этноса. Выделявшиеся до 20-х годов XX века в качестве самостоятельных этнических единиц кураминцы (в 1926 г. – 50 тыс. чел.), кипчаки (в 1926 г. – 34 тыс. чел.), тюрки и т. д. окончательно влились в состав единой узбекской нации. Процессы перехода от чисто аграрного общества сначала к аграрно-индустриальному, а затем к индустриально-аграрному также способствовали этнической консолидации.

В послевоенное время численность иноэтнического населения Узбекистана резко возросла в связи с восстановлением народного хозяйства и расширением производства в новых промышленных городах республики (Чирчик, Навои, Ангрен, Алмалык, Газалкент, Янгиюль и др.). Еще одна большая волна переселений была связана с Ташкентским землетрясением 1966 года и оказанием помощи в восстановлении города.

В настоящее время Узбекистан населяют представители более чем 130 наций, народностей, этнических групп. В 80–90-е гг. XX века в этнической структуре Узбекистана возникли новые тенденции: а) сокращается численность ряда этнических групп в связи с выездом за пределы СНГ (европейские и бухарские евреи, немцы, греки и т.д.) или в другие республики СНГ (крымские татары, турки-месхетинцы, курды, славяне и т. д.), б) численность некоторых групп несколько возрастает в связи с въездом из других республик (таджики, армяне и т. д.), в) появляются некоторые этнические группы, ранее отсутствовавшие или представленные в незначительном числе (афганцы, индийцы, китайцы и т. д.), г) наблюдается некоторый приток узбекского населения из-за пределов республики.

В целом для этнодемографической ситуации характерно следующее: а) отток иноэтнического населения стабилизируется, б) приток иноэтнического населения продолжается, в) не исключено появление в этнодемографической структуре Узбекистана новых групп населения, г) Узбекистан в значительной степени сохраняет свое этническое мультикультуральное разнообразие, д) стабильность социальной ситуации в республике гарантирует успешное развитие этнодемографических процессов.

Важными показателями эффективности политики мультикультурализма в РУз является функционирование системы образования на 7 языках, прессы – на 12 языках. В настоящее время в Узбекистане функционирует более 140 национально-культурных центров, охватывающих 27 национальностей, представляющих как крупные этнические группы, насчитывающие сотни тысяч человек (русские, таджики, казахи и т. д.), так и небольшие по численности группы, насчитывающие лишь сотни человек (литовцы, дунгане и т. д.).

Важным элементом демократической этнополитики мультикультурализма является сохранение культуры этнических меньшинств. Культура как всеобщий феномен является достоянием человечества в целом. Общечеловеческая культура – объединяющее начало, способствующее взаимопониманию и согласию этносов. Ее отношение к этническим культурам – отношение общего к единичному. Как общее существует в единичном и через него, так и общечеловеческое существует в этнических культурах, выражается через них. Поэтому столь важно сохранение всех этнических культур, так как каждая из них – одна из граней выражения общечеловеческой культуры. Единичное выступает основой общего, но само общее так же необходимо единичному. Замыкание в этнических рамках опасно для развития культуры любого этноса, так как приводит к отключению от «культурного поля» планеты, способствует нарастанию стагнации ввиду недостатка культурной информации. Любые попытки сформировать этнически «чистую» культуру не имели успеха, если не считать примитивных изолированных сообществ (островных, высокогорных, пустынных, тропических и т. д.).

Культура Узбекистана имеет значительные объективные предпосылки для поступательного и динамичного развития. Говоря «культура Узбекистана», мы не подразумеваем исключительно узбекскую этническую культуру. Понятие «узбекская культура» включает в себя культуру всех частей узбекского этноса, проживающих в любом регионе Узбекистана, любом государстве ближнего или дальнего зарубежья. В то же время в понятие «культура Узбекистана» входит культура всех этносов и этнических групп, населяющих республику.

Культура всех этносов и этнических групп Узбекистана входит в более широкое понятие – «культура народов СНГ», поскольку культурные реалии подвержены значительно более медленным изменениям, чем реалии политические или социальные.

Этнические культуры узбеков, казахов, каракалпаков, кыргызов, туркмен, таджиков составляют центрально-азиатский региональный блок культуры народов СНГ. В более широких этнокультурных рамках культуры всех этих этносов (и других – татар, башкир, крымских татар, уйгур, турок, азербайджанцев и т. д.) включены в мусульманскую суперэтническую систему. Также культуры практически всех мусульманских этносов Узбекистана (за исключением ираноязычных этносов – таджиков, иранцев, курдов) входят и в другую суперэтническую систему – тюркскую.

Этнокультурные связи народов Узбекистана не ограничиваются «культурными полями» СНГ, ислама и тюркского мира. Многокрасочность этнической и культурной палитры Узбекистана обеспечивает культурный плюрализм, подключенность к «культурным полям» других суперэтнических систем. Через русскую и русскоязычную культуру обеспечивается такая связь и обмен со славянством. Через славян, армян, грузин, греков и т. д. есть связь с широкой суперэтнической культурной системой – христианской во всех ее ипостасях (православной, католической, протестантской, григорианской и т. д.). Через западные этнические группы (немцы, прибалты, поляки) есть связь с культурой Европы, через группы восточного происхождения – связь с Ближним (евреи, среднеазиатские евреи, арабы) и Дальним Востоком (корейцы, дунгане, китайцы) и т. д.

Вся история человеческой цивилизации – это история этнокультурных контактов на региональном, государственном, групповом, индивидуальном уровнях. Из самой возможности пересадки элементов культуры (языка, религии, обычаев, особенностей хозяйства и быта и т. д.) с одной этнической почвы на другую, из реальной возможности органического синтеза элементов различных этнических культур можно сделать выводы о наличии глубоких общечеловеческих основ в культуре любого этноса.

Наличие элементов единой общечеловеческой культуры в каждой этнической культуре – это реальная основа для межэтнической культурной интеграции, которая всегда способствует обогащению духовной сферы общества. Мы имеем дело с сочетанием двух тенденций в развитии этнических культур: тенденции к самостоятельному этнокультурному развитию и тенденции к межкультурной интеграции. Только на первый взгляд эти тенденции противоположны. Чем выше уровень интеграции, тем богаче содержание каждой из участвующих в ней культур. А чем богаче данное содержание – тем сильнее тяга к взаимодействию.

В целом этнополитика Республики Узбекистан имеет достаточные теоретические, историко-демографические, правовые, культурные основания для своего дальнейшего развития и совершенствования в условиях демократизации, модернизации и обновления, развития правового государства и гражданского общества. И в этом плане важным фактором является сохраняющийся и получающий импульсы для своего динамичного развития мультикультурализм.

Л. Р. Низамова*

Дискурс мультикультурализма в современной России: состояние и противоречия

Обсуждение вопросов многокультурности медленно, но все более уверенно утверждается в дискурсе российских социогуманитарных наук. Пока еще не сложились общепринятая лексика и сколько-нибудь четкий понятийный аппарат изучения межкультурного взаимодействия и поликультурности современного общества; используются разноречивые определения: «мультикультурализм», «многокультурие», «культурный плюрализм (многообразие)», «мультикультуральность», «поликультурность» и другие. Не всегда ясно, каков источник этой терминологической полифонии: содержательные нюансы теоретической интерпретации актуальных социальных феноменов или лексическая многовариантность авторского самовыражения или прочтения работ зарубежных коллег.

Очень часто «многокультурность» («поликультурность») используется просто как нейтральная описательная характеристика российского общества как многонационального, полиэтнического и многоконфессионального сообщества и в этой трактовке обычно не подвергается сомнению. Действительная социокультурная многоликость (этническая, территориальная, религиозная, политическая, классовая, индивидуально-стилевая и пр.) такой страны, как современная Российская Федерация, в значительной мере способствует легитимации проблематики мультикультурализма в отечественном научном дискурсе, увеличению числа сторонников среди российских ученых – представителей самых разных социальных и гуманитарных дисциплин – идеи развития культурного многообразия.

Вместе с тем, в оценке сущности и значения мультикультурализма российский дискурс заметно расколот и даже поляризован: наряду со сторонниками есть и немало противников реализации политики мультикультурализма в России начала XXI века; одни видят в сохранении и продвижении культурного плюрализма органическое продолжение отечественных традиций межкультурного

* ***Лилия Равильевна Низамова*** – канд. социол. наук, доцент кафедры социологии Казанского государственного ун-та (г. Казань).

© Л. Р. Низамова, 2009

взаимодействия и бесконфликтного сосуществования, другие – потенциально опасную заграничную идею, заимствование которой может привести к социальному размежеванию и угрожает национальному единству. Оппоненты мультикультурализма в России формулируют небесспорную дилемму: «мультикультурализм или интеграция?» [См.: 1], закрепляя таким образом за многокультурностью неприемлемые коннотации «обособления» и «разобщения». Подобный смысловой поворот не может не вызывать удивления, хотя и имеет свое объяснение в условиях российского нациестроительства конца XX – начала XXI вв. и формирования единого общероссийского согражданства.

Широко известно, что идеология и политика мультикультурализма была впервые легитимирована и реализована в 1970-х годах в иммигрантских странах Нового света (Канаде и Австралии), а затем в 1990-х годах была воспринята в США и Западной Европе. Мультикультурализм как социальные практики признания и поддержания культурной отличительности и многообразия в рамках единого национального государства («единства в многообразии») стал в странах Запада откликом на изменившиеся социальные реалии конца XX века и важной частью процесса демократизации общества в условиях глобализации. Западный дискурс мультикультурализма неотделим от размышлений о развитии демократии, гражданского общества и гражданских прав, реализации демократических эгалитарных ценностей. Одним словом, он рассматривается как политика «демократического включения» в общество депривированных ранее индивидов и социальных групп – представителей меньшинств, иммигрантских сообществ.

Конечно, содержание дискурса мультикультурализма в России определяется не только трансляцией и заимствованием зарубежных идей и подходов. Интенсивно меняющаяся российская социальная практика – демократизация и плюрализация общества, признание гражданских свобод и прав меньшинств, растущая миграция и иммиграция в страну, усложнение культурных идентичностей в условиях глобализации – актуализирует рассмотрение стратегий поддержания и развития культурного плюрализма в современной России. Однако столь разительное расхождение в оценках содержания и значения мультикультурализма не может оставаться незамеченным. Если на Западе (как и для части российских сторонников культурного плюрализма) мультикультурализм – это политика «демократического включения» в сообщество гражданской нации, то для российских скептиков – это политика, ориентированная на «преобладание многообразия над единством» и, следовательно, делающая политическую интеграцию крайне затруднительной, а то и невозможной. Если в странах западной демократии мульти-

культурализм ассоциируется с притязаниями исключаемых ранее групп на «этнокультурное признание», то в интерпретации ряда российских авторов – оказывается требованием права на «культурную обособленность». Фактически такая пристрастная трактовка сводит мультикультурализм к геттоизации, этнонационализму, этносепаратизму и территориальной сецессии, что абсолютно неверно.

Нельзя не отметить, что подобная полярность оценок напоминает имевшуюся ранее нездоровую ситуацию, когда одни и те же категории научного анализа в отечественной и мировой науке наполнялись различным содержанием, заметно идеологизировались, оказываясь в итоге несопоставимыми. В частности, это очень ярко проявилось в исследованиях наций и национализма. И хотя отголоски терминологической путаницы в этой области сказываются и до сегодняшнего дня, в последние двадцать лет было сделано очень многое, чтобы устранить идеологические и политические барьеры в научной дискуссии и сделать возможным взаимопонимание (в том числе и категориальное) между российскими и зарубежными социальными учеными. На наш взгляд, политическое неприятие мультикультурализма в сегодняшней России, а также критика этой идеи и стратегии частью академического сообщества не должна приводить к содержательной и смысловой подмене, закреплению однобоких негативных коннотаций за типом социального действия, который продемонстрировал на практике многие свои достоинства. Неслучайно известный социальный теоретик Н. Глейзер озаглавил одну из своих книг своего рода признанием: «Теперь мы все мультикультуралисты» [2]. Оно свидетельствовало о том, что ядром дискуссий теперь является не вопрос об уместности мультикультурализма, а о его конкретной модели, варианте, форме.

К числу преимуществ и позитивных сторон политики культурного плюрализма можно отнести стойкое отторжение ксенофобии, этнических и религиозных предрассудков, шовинизма; воспитание уважения, терпимости и добрых взаимоотношений между группами и секторами общества; защита многообразных меньшинств и устранение практик социального исключения и негативной стереотипизации и многие другие. Все вышеперечисленное является для России актуальными задачами сегодняшнего дня, так как в начале XXI века страна столкнулась с небывалым ростом расизма и экстремизма, этнических предрассудков и мигрантофобии. Соответственно, отказ от политики и идеологии мультикультурализма означает, что значимый вопрос о способах аккомодации растущего культурного многообразия в России остается без удовлетворительного ответа.

Рассогласованность российского дискурса мультикультурализма проявляется и в том, что если одна часть критиков многокультурности отождествляет ее с «парадом суверенитетов» в ельцинской России 1990-х годов, то другая группа оппонентов увязывает с советской политикой национальностей и эпохой существования СССР. Сторонники такого подхода полагают, что Советский Союз, в котором принцип национального самоопределения был положен в основу политического устройства, а этничность была уверенно институционализирована, и стал страной победившего мультикультурализма. Подобная констатация предполагала, что «советский мультикультурализм» является источником всех этнополитических проблем, напряжений и конфликтов постсоветского периода. Следовательно, по их мнению, новая Россия должна освободиться от этнокультурного многообразия, опирающегося на идею национального самоопределения, тем более, что впервые в истории в стране сложилось этническое большинство, составляющее почти 80 % населения. В таком контексте казалось, что не мультикультурализм и федерализм, а интеграция должна стать политическим идеалом новейшей истории.

Следует подчеркнуть, что принятая в СССР и РСФСР этнокультурная политика не может быть квалифицирована как мультикультурная. В целом она носила непоследовательный и противоречивый характер. Положительные стороны культивирования этнокультурного плюрализма дополнялись выраженными негативными аспектами институционализации этничности, которые не совместимы с идеологией и политикой демократического мультикультурализма. Они нашли выражение в иерархическом «ранжировании» народов и этнических групп и избирательности воплощения принципа национального самоопределения; в преследовании и «наказании» отдельных народов; в скрываемой политике антисемитизма и замалчиваемых ограничениях по этническим мотивам. К тому же программная цель КПСС и советского государства исключала возможность закрепления многокультурности в ущерб «объективному процессу» формирования новой социальной общности – «советского народа». Этим советская этническая стратегия сильно напоминала идеологию «плавильного котла», принятую к реализации в иммигрантских странах, прежде всего США, в период до 1960-х годов и оспоренную мультикультурализмом в последней трети XX столетия.

Тем не менее, мультикультуралистские ценности и практики не есть нечто чуждое или принципиально новое для российского общества; они имеют в нашей стране более чем полувековую историю. Отечественный мультикультуралистский проект потому в перспективе имеет шансы на успех, что может опереться на исторически признанные и закрепленные способы воспроизводства этнокультурного плюрализма. Сегодня требуется рефлективная

оценка имеющегося наследия, очищение от внутренней противоречивости и приведение в соответствие с повесткой дня современных обществ эпохи глобализации.

Мультикультуралистские ценности и стратегия национальной интеграции не являются взаимоисключающими. Политика интеграции в рамках сообщества «гражданской нации» может быть реализована двумя основными путями: 1) посредством ассимиляции и этнокультурной унификации, 2) при сохранении и развитии культурного многообразия в условиях дальнейшей демократизации российского общества. Наибольшие шансы на успех в XXI веке имеет вариант демократического мультикультурного гражданского единства, обеспечивающего реализацию как индивидуальных, так и коллективных прав и свобод.

Литература

1. *Малахов В.* Мультикультурализм или интеграция? // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. – 2002. – № 5.

2. *Glazer N.* We Are All Multiculturalists Now. – Harvard Univ. Press, 1997.

М. М. Нургалиева*

Формирование мультикультурного общества в Казахстане: сущность, условия, особенности

Мультикультурализм является наиболее распространенной современной концепцией, которая определяет основные параметры межэтнических и межкультурных взаимодействий в XXI веке.

По мнению многих казахстанских исследователей, мультикультурализм – это система организации межэтнического и межкультурного взаимодействия в полиэтническом и мозаично-культурном обществе на основе принципов, обеспечивающих развитие и самореализацию больших и малых этнических групп, когда исключается доминирование одних этносов над другими, не допускается навязывание малым этническим группам культуры большинства, существует гарантия сохранения и самобытности и относительной этнической самодостаточности, утверждается гражданство как особый социальный статус человека, независимо от его расовой, этнической или религиозной принадлежности, дающий ему равные права и обязанности, свободу и ответственность [См.: 1. С. 60–61]. Главное в реализации этих принципов – это деполитизация этничности или деэтизация политики.

В таком контексте мультикультурализм обогащает себя органичной и взаимной связью с основными постулатами философии всеединства, духовными ценностями мировых религиозных конфессий.

Важное значение для формирования полиэтнического и мультикультурного общества в Казахстане, на наш взгляд, имеют следующие моменты:

1) исторический период вхождения Казахстана в состав Российской империи;

2) исторический период существования Казахстана одной из составных республик СССР;

---

* ***Мадина Маратовна Нургалиева*** – научный сотрудник отдела теоретической и прикладной политологии Ин-та философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан (Казахстан, г. Алматы).

© М. М. Нургалиева, 2009

3) становление Казахстана суверенным и независимым государством начиная с 1991 года.

Необходимо отметить, что не существует оптимальной, универсальной, подходящей для любого общества модели мультикультурного общества. Любое государство самостоятельно должно детерменировать собственный вариант межкультурного взаимодействия.

Среди отличий и особенностей построения казахстанской модели межэтнических и межкультурных отношений в рамках мультикультурализма важно выделить опору на исторические традиции, которые сложились в итоге длительного совместного существования людей различной этнической принадлежности. Таким образом, можно сказать, что существовали определенные социальные, исторические, психологические, духовные, нравственные предпосылки для формирования мультикультурного общества в Казахстане. Более полно и активно мультикультурализм в Казахстане стал складываться с периода обретения независимости.

В современном мире идет противоречивый процесс взаимного общения народов, расширяются контакты между ними. Вместе с тем в отдельных регионах мира имеет место неприятие иных культурных и цивилизационных критериев. Ни один прогрессивно настроенный и стремящийся к справедливости человек не может быть удовлетворен таким положением. В последнее время появились и такие новые внешние факторы, влияющие на состояние межэтнических отношений, как: вероятность геополитического раскола по этноконфессиональному признаку, а также снижение толерантности массового сознания; возникновение угрозы военно-политической дестабилизации в регионе, возможности гуманитарных катастроф и появление неконтролируемого потока беженцев; противоправная деятельность экстремистских, террористических и радикальных групп под прикрытием религиозных идей; распространение масс-культуры и чуждых казахстанскому менталитету нравов через зарубежные средства массовой информации, религиозные объединения, не соблюдающие законодательство страны; рост транснациональной преступности и политизация конфессий и этноориентированных организаций.

Указанные факторы могут оказать дестабилизирующее влияние на состояние межэтнических отношений. Поэтому государственным органам Казахстана, на наш взгляд, необходимо проводить целенаправленную и упреждающую работу для дальнейшего развития мультикультурализма по формированию и укреплению казахстанской идентичности на основе гражданской общности, казахстанского патриотизма, духовно-культурного взаимодействия и гармонизации межэтнических отношений; вовлечению и активизации всех слоев общества в процесс поэтапной и последовательной демократизации, становления и развития гражданского общества; нейтрализации воздействия внешних угроз и влияния на состояние межэтнических отношений в Казахстане.

Одной из сложных проблем по реализации принципов мультикультурализма является включение в этот процесс локально проживающих в Казахстане этнических меньшинств, не имеющих собственной государственности.

Говоря об особенностях социокультурной и психологической адаптации этнических меньшинств, следует помнить, что объективно существующие условия заставляют их жить одновременно в нескольких социокультурных и языковых мирах. Таким образом, мультикультурность становится нормой и образом жизни. Представитель этнического меньшинства в таких условиях приобретает такие социально-психологические качества, как толерантность и приспособляемость, желание и умение осваивать нормы, нравы, обычаи, язык, систему ценностей этнически чуждого окружения. Кроме того, большое влияние имеют глобализационные процессы.

Многие зарубежные исследователи по-разному рассматривают глобализацию и связанные с этим процессы (Э. Райе, К. Мюллер, Н. Смелзер и др.). Так, в частности, отмечается: национальное государство находится сейчас между молотом диктаторского глобализма (давлением культурных образцов и экономического превосходства) и наковальней дезинтегрирующего местничества (права народа, этноса); возникновение транснациональных институтов и диффузия культурных образцов приводит к давлению образцов, идущих от обществ, развивающихся более динамично и в условиях глобализации, свободно переносимых на национальную почву обществ, не способных сопротивляться этому давлению, и т. д.

Следовательно, многими зарубежными исследователями глобализация культуры рассматривается как процесс принятия новых социополитических, культурных и иных ценностей, способствующий распространению универсальных образцов, в качестве которых выступают свободы и права человека в их вестернизированном варианте. На наш взгляд, такие образцы ослабляют идентификацию «свой–чужой», ограничивают всевластие государственных институтов в установлении социальных стандартов и усиливают проникающую способность прав человека в таком качестве. Кроме того, право всех индивидов и групп, граждан страны объединяться каждый раз собственным специфическим образом для участия в глобализированной экономике со своим специфическим проектом, который лишь частично имеет своими корнями принадлежность к культурному наследию.

Данные аспекты способствуют увеличению процессов сегментации общества и размыванию национальной идентичности, когда люди, дистанцируясь от «дискомфортного» (и даже «опасного») государства, ориентируются на более близкие и простые образцы

социальной организации. Этничность как идентичность и ценностная ориентация переживает в начале XXI века свой ренессанс. В качестве ценностных образцов выступают этнические сообщества (народы), племенные связи, соседские взаимодействия, местная община. Внутри этой общности обеспечивается солидарность, достоинство, определенные гуманитарные гарантии, распределение ресурсов и как-то ослабляется воздействие факторов, вызывающих безработицу, дегуманизацию, утрату пространственно-временных реалий, голод, стихийные бедствия и т. д. Эта идентификация не решает проблему в целом, но на уровне сознания помогает формировать идентичности, сплачиваться народу в целом.

Этническая и различная корпоративная фрагментация причудливо взаимодействует с глобализацией в контексте избирательного покровительства (или, наоборот, блокады) со стороны более сильных государств по отношению к определенным этносам, государствам, корпорациям (экономическим, научным, военным). Это в ряде стран усиливает дезинтеграционные ресурсы для разрушения национальной идентичности граждан страны. Так, например, согласно оценкам специалистов, примерно 25 млн человек были насильно изгнаны из домов в пределах своих стран. Это вдвое больше, чем беженцев, то есть тех, кто переместился за пределы своей страны. Яркие примеры влияния на дезинтеграцию – действия США, НАТО, Евросоюза в отношении Кубы, Малайзии, Индонезии, СФРЮ, затем Союзной Республики Югославии, а также СССР, России, Белоруссии [См.: 2]. Таким образом, глобализация приводит к диффузии образцов во взаимодействии и противодействии с национально-государственной политикой, вызывает проблему национальной идентичности (национального достоинства).

Следовательно, для Республики Казахстан важно учитывать тот факт, что атрибуты современного государства – это сильная государственность, обладающая устойчивой легитимностью; наличие национального проекта, понятого и поддержанного большинством общества; наличие мировоззренческой матрицы («культурного ядра»), собирающей население в народ и мультикультурализм как модель межэтнического и межкультурного взаимодействия.

Источники

1. *Малинин Г. В., Дунаев В. Ю., Курганская В. Д., Нысанбаев А. Н.* Теория и практика межэтнического и межкультурного взаимодействия в современном Казахстане. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2002.

2. Беженцы. – 2002. – № 129. – Т. 4. – С. 11.

К. В. Павлов*

Региональные особенности развития предпринимательства

В России, являющейся крупнейшей по территории страной мира, с давних пор огромное значение имел учет региональной специфики различных территориальных образований при определении перспектив эффективного социально-экономического развития страны. Так было и при директивно-приказной экономике, и в переходный от социалистических к рыночным отношениям период, и в условиях уже сформировавшейся, достаточно зрелой рыночной среды. Это вполне понятно, так как каждый достаточно крупный регион отличается от других множеством социально-экономических параметров и характеристик, таких как размер территории, демографические особенности, производственный, трудовой и природно-ресурсный потенциал, развитие информационной, энергетической, производственной и социальной инфраструктуры, и т. п.

Территориальные особенности существенно повлияли и на процесс развития предпринимательской деятельности в разных регионах России. Так, уже первые этапы осуществления приватизации государственной собственности – процесса, в ходе которого формируются предпосылки для развития рыночной конкуренции и создания многоукладной экономики – показали, что значительно различаются по темпам и качеству приватизированных предприятий индустриальные и аграрные районы. Лидирующие позиции в этом процессе в последние годы занимают Центральный экономический район (20 % от приватизированных предприятий в России), Поволжский (16 %), Западно-Сибирский и Северный (по 12 %), среди аутсайдеров Дальневосточный, Волго-Вятский и Центрально-Черноземный экономические районы (по 3–4 %).

Такого рода различия связаны с множеством факторов как объективного, так и субъективного характера. Так, большое влияние на соотношение секторов экономики по формам собственности оказывает отраслевая структура производства в регионе и его географическое положение. Как правило, доля государственного и

* ***Константин Викторович Павлов*** – д-р экон. наук, профессор, завкафедрой мировой экономики Белгородского государственного ун-та (г. Белгород).

© К. В. Павлов, 2009

смешанного секторов оказывается выше в тех регионах, в экономике которых значительную роль играет ВПК, а также в экстремальных и отдаленных регионах страны. Именно этим обстоятельством и можно объяснить то, что по числу занятых в государственном и муниципальном секторе на протяжении практически всего процесса формирования развитой рыночной среды в России лидировали такие ее макрорегионы, как Европейский Север, Восточная Сибирь и Дальний Восток[1]. Кроме объективных факторов на процессы развития предпринимательства существенное влияние оказывают также и факторы субъективного характера, например, такие, как выбор варианта региональной стратегии социально-экономического развития.

В этой связи имеет смысл напомнить, что в условиях перехода к рыночным отношениям отмечались серьезные различия в темпах формирования рыночной среды в зависимости от выбора территориальной модели рыночного реформирования. Так, как своего рода антиподы рассматривались «нижегородский» и «ульяновский» варианты формирования развитой рыночной среды[2]. Если политика администрации Ульяновской области выражалась в сдержанном отношении к приватизации, предпринимательству, частной торговле, если здесь упор делался на регулирование цен на основные продовольственные товары, а также запрет на вывоз за пределы области дотируемых товаров, то «нижегородский» вариант, наоборот, считался активно-реформистским. Для него характерны:

- активная малая приватизация;
- приватизация ведомственного жилого фонда;
- интенсивное преобразование социальной инфраструктуры;
- активное содействие предпринимательству, торговле;
- отказ от регулирования потребительских цен;
- открытость региона и т. д.

Каждой из рассматриваемых моделей были присущи как позитивные, так и негативные аспекты и последствия. В частности, несмотря на то, что Ульяновская область не пользовалась, в отличие от Нижегородской (где, напомним, ожидался быстрый рост экономики, которого так и не произошло), какими-либо заметными льготами за счет федерального бюджета, в ней происходил значительный рост товарооборота при некотором его падении в Нижегородской, а также более быстрый рост в первом случае потребительских расходов. Однако в последнее время рост товарооборота в Ульяновской области замедлился.

[1] См.: *Кистанов В. В., Копылов Н. В.* Региональная экономика России: Учебник. М.: Финансы и статистика, 2002.

[2] См.: *Лузин Г. П., Павлов К. В.* Патоэкономика, или Общая теория переходных, кризисных социально-экономических процессов и состояний. Мурманск: Областное книжное изд-во,1999.

Вместе с тем следует отметить, что те существенные различия, которые были характерны для различных региональных моделей реформирования российской экономики на первых этапах переходного периода исчезают по мере того, как рыночная среда по своим характеристикам приближается к стандартам, характерным для развитых стран. Иначе говоря, по мере развития рыночных отношений различия между разными региональными моделями и стратегиями нивелируются, и сами эти модели приобретают все более унифицированный характер (разумеется, этот процесс не следует абсолютизировать: по объективным причинам определенные социально-экономические различия между регионами, а тем самым и некоторые различия в стратегии их развития, будут иметь место в любой момент времени). Причем, как свидетельствует мировой опыт, процесс унификации различных региональных моделей по мере достижения экономикой состояния развитости можно наблюдать не только в современной России, но и практически во всех развитых странах, то есть этот процесс можно рассматривать как определенную закономерность.

Наблюдающиеся в последнее время в отечественной экономике уменьшение, стирание различий между вариантами экономического поведения, характерного для различных регионов, проявляющиеся в том числе и в выборе разных вариантов стратегий их развития, можно объяснить достаточно высокими темпами роста ВВП и принимаемыми руководством страны мерами по усилению «вертикали» власти и пресечению центробежных процессов (кстати, в настоящее время уже нет существенных различий в стратегии развития упоминавшихся выше Нижегородской и Ульяновской областей). Все это, в конечном счете, привело к усилению проявления межрегиональных хозяйственных взаимосвязей и снижению показателей дифференциации в уровне развития между разными субъектами Федерации. Здесь следует добавить, что именно с ростом благосостояния, прежде всего, связан процесс региональной унификации как в эффективно развивающихся постсоциалистических странах, так и в развитых капиталистических государствах в послевоенный период их функционирования (когда там быстро и эффективно развивалась разрушенная войной экономика), тогда как в условиях сильного экономического кризиса, наоборот, усиливается региональная дифференциация.

Все большая однородность (если так можно выразиться) в региональной политике, проявляющаяся в том числе и в отношении процесса развития предпринимательства в разных регионах России, во многом объясняется также и происходящим в последние годы

приведением нормативно-правовых и законодательных актов и документов в соответствие общероссийским требованиям. «Парад суверенитетов», характерный для первой половины 1990-х годов, во многом обусловил то, что законодательство и правовое нормотворчество многих субъектов Федерации (а в ряде республик даже их Конституции) по ряду значимых положений не только существенно стали отличаться от федеральных аналогов, но и даже им противоречить (в этой связи достаточно вспомнить правовые акты, принятые в начале 1990-х годов в республиках Татарстан, Башкортостан, Саха-Якутия). Усиление «вертикали» власти, характерное для периода президентства В. В. Путина, выразилось в том числе и в требовании привести законодательство субъектов Федерации, особенно в республиках и национальных округах, в соответствие федеральным требованиям. Все это также позитивным образом сказалось на унификации территориальных моделей развития предпринимательских структур в разных регионах Российской Федерации.

Таким образом, можно видеть, что на темпы и уровень развития предпринимательства в различных регионах России существенное влияние оказывает большое количество разнообразных условий и факторов: экономических, политических, социальных, демографических и пр., причем наряду с объективными существенное значение имеют и субъективные факторы[3]. С системных, комплексных позиций оценить степень привлекательности разных регионов для развития в них предпринимательских процессов и структур позволит использование группировки регионов, выявляющей степень их привлекательности с точки зрения предпринимательского климата.

[3] См.: Предпринимательский климат регионов России. География России для инвесторов и предпринимателей / Науч. рук. А. М. Лавров. М.: Начала-пресс,1997.

И. В. Побережников*

Этнокультурные взаимодействия в контексте русского освоения Урала XVI – начала XX века

Контакты славян с народами Приуралья начались задолго до политического присоединения этих территорий к Русскому государству. Коренное население Урала имело давние связи с жителями Европейского Севера, в том числе со славянами. Последние стали проникать на Урал еще до монгольского нашествия. Дорогу на Урал и далее в Сибирь первыми проложили новгородцы. Великий Новгород, крупный торговый и культурный центр, располагался на севере русских земель, что способствовало установлению связей с жителями северо-восточных пределов Европы и Северо-Западной Сибири. Новгородцы налаживали торговые и другие отношения с финно-угорским населением; а последнее помогало ориентироваться в постепенном продвижении по еще неизвестным рекам и волокам, ведшим в бассейны Северной Двины, Печоры и далее на восток, к горам Северного Урала.

Вслед за предприимчивыми промышленниками в «полунощные страны» (так называли в те времена Северный Урал с прилегающими территориями) двигались военные экспедиции, снаряжаемые Новгородской республикой, для сбора дани с местного населения. В последней четверти XIV века монополии новогородцев на торговлю с «полунощными странами» был нанесен серьезный удар. В 1379 году миссионер Стефан Пермский начал просветительскую деятельность среди коми-зырян, которые к концу XIV века были христианизированы. В 1383 году с благословения московских духовных властей на р. Выми учреждается Пермская епархия (первым епископом ее стал Стефан Пермский) с центром в Усть-Выми, которая становится проводником московского влияния среди коми-зырян, в бассейнах рек Вычегды и Выми, а также исходным пунктом для утверждения власти Москвы на Печоре и в Верхнем Прикамье. В дальнейшем коми-зыряне принимали самое активное участие в восточных походах русских, выполняли функции проводников, переводчиков, способных быстро и безопасно вступать в

* ***Игорь Васильевич Побережников*** – канд. ист. наук, доцент, ф-т регионоведов-переводчиков Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© И. В. Побережников, 2009

контакт с угро-самодийским населением. Приспособленные к тяжелым походам в сложных условиях приарктических областей коми передавали свой опыт русским колонистам.

В конце XV века в состав Русского государства вошли приуральские земли – Пермь Великая и Вятская земля; была обозначена формальная зависимость от Москвы Нижнего Приобья. Результатом освоения русскими в XII–XV вв. бассейна р. Вятки, верхнего и среднего течения р. Камы стала заметная активизация переселенческого движения русских на Урал. С конца XV века взаимодействие финно-угорского, тюркского и восточнославянского населения приобретает значение постоянного компонента этнокультурной истории региона.

Во второй половине XVI века начинается новый этап русского освоения Урала. В 1552 году пало Казанское ханство, в 1555–1557 гг. добровольно присоединяется к России основная часть Башкирии, в 1557 году прикамские удмурты также признают власть Москвы. Царские пожалования и земельные захваты в Прикамье послужили основой возникновению вотчин сольвычегодских промышленников Строгановых, на землях которых в 1550–1560-х гг. были возведены укрепленные городки. В 1574 году правительство Ивана IV дало Строгановым жалованную грамоту на зауральские земли, еще не входившие в состав Русского государства. В результате воинской экспедиции Ермака, снаряженной Строгановыми, в 1582 году пала столица Сибирского ханства – Искер (Сибирь, Кашлык). Необходимо отметить, что военные акции со стороны России против ханств были предприняты после многочисленных попыток урегулировать с ними отношения мирными средствами. В результате ликвидации ханств были созданы предпосылки мирного освоения русскими людьми Зауралья и Сибири.

Интеграция Урала в состав Российского государства явилась знаменательной вехой в истории региона. Был дан мощный импульс социально-экономическому и культурному прогрессу края. Расширилась сеть городов, быстрое развитие получили ремесла и торговля, существенно выросли масштабы аграрного и промышленного освоения региона. Включение Урала в состав России осуществлялось как насильственными, так и мирными методами при общем доминировании последних (при этом, конечно, нельзя недооценивать значения военных экспедиций XV–XVI вв., в особенности похода дружины Ермака, а также последовавших в XVII–XVIII вв. серьезных межэтнических конфликтов), что в целом создавало благоприятные условия для межэтнических и межкультурных взаимодействий. С конца XVI века контакты между народностями региона приобрели широкий размах и стали постоянным и существенным фактором его истории.

Крупное заводское строительство, развернувшееся на Урале с начала XVIII века, ускорило перемещение на Урал дополнительных контингентов населения с различных территорий. Только с середины XVIII века началось мощное земледельческое освоение Южного Урала (Оренбуржье). Большие массивы свободной земли были распаханы в Башкирии, Предуралье и Зауралье во второй половине XIX – начале XX вв. Аграрное освоение региона создавало базу для обеспечения местной промышленности собственным хлебом и другими сельскохозяйственными продуктами. Таким образом, Уральский регион продолжал осваиваться и на протяжении XVIII–XIX вв. Однако существенное влияние на его облик и место в исторической динамике страны с начала XVIII столетия оказывали процессы модернизации, перехода от аграрного к индустриальному обществу.

К середине XIX века, по мнению Р. Г. Кузеева, в основном сложились контуры современной этнографической карты Урала. Русское население Урала сформировалось на протяжении XV–XIX вв. за счет выходцев из разных областей Европейской России. Горнозаводское население Уральского региона формировалось за счет мигрантов из самых различных регионов Европейской России, что объяснялось спецификой складывания данной категории населения. Дело в том, что оно формировалось как на добровольной основе, так и за счет принудительного рекрутирования (в том числе из местного уральского разношерстного по своему происхождению крестьянства). Широкое распространение имела практика переселения на частные заводы купленных в Европейской России крепостных крестьян. В результате в заводских поселках складывалось крайне пестрое по своему территориальному происхождению население; происходила миксация локальных культурных традиций севернорусских, среднерусских, южнорусских, украинских и белорусских областей. При этом в литературе высказывается мнение, что на Урале в XIX веке не сформировалось региональной историко-культурной общности русских. Мозаичный этнокультурный ландшафт Урала складывался из множества этнографических групп русского народа: горнозаводских жителей, оренбургских и уральских казаков, локальных отрядов русского крестьянства.

Многоэтнический состав населения Урала благоприятствовал взаимодействиям между народами. Как отмечается в литературе, этническая политика государства также не создавала барьеров для этого, напротив, стимулировала интегративные процессы в этнокультурном пространстве Урале. Одним из наиболее важных измерений этнокультурного взаимодействия являлось конфессиональное. Как известно, на Урале вступали в контакт народности, принадлежавшие к разным вероисповеданиям. Автохтонное финно-угор-

ское население Урала первоначально придерживалось языческих верований. К середине XVIII века значительная часть уральских «язычников» обратилась в православие, что, конечно же, расширяло горизонт этнокультурных взаимосвязей и заимствований. Общность конфессиональной принадлежности признается в качестве одного из определяющих факторов этнокультурной консолидации. При этом современные исследователи отмечают, что распространение православия в уральском регионе в XVII–XIX вв. не носило принудительного характера. Государство поддерживало миссионерскую деятельность православной церкви на Урале, но государственные акты предусматривали добровольность обращения в православие. В связи с этим представляется справедливой интерпретация Н. А. Миненко «акта» присоединения уральских «иноверцев» к православию как «выбора веры». Одновременно с расширением круга сторонников православной церкви наблюдалась и экспансия ислама.

В результате миграционных процессов носители разнообразных этнокультур оказывались в новых географических и климатических условиях, вступали в контакты с представителями иных культур и менталитетов. Процесс освоения новых пространств требовал максимального разнообразия культурных навыков и результировался в формировании различных хозяйственно-культурных типов. Нередко новые природно-климатические условия оказывались контрастно несхожими с условиями мест выхода, порой экстремальными для переселенцев. Шанс выжить в подобных ситуациях прямо зависел от потенциальных возможностей культуры мигрантов-колонистов адаптироваться к новым условиям. Этот процесс мог быть облегчен этнокультурным взаимодействием и заимствованиями из культур автохтонных народов, уже приспособившихся к специфической среде обитания.

С другой стороны, контакт местного населения с пришлым создавал и для первого предпосылку для совершенствования собственной культуры. В целом же этнокультурные взаимодействия способствовали аккумуляции различных культурных традиций, их синтезу, возникновению новых оригинальных культурных импульсов, поиску резервов саморазвития культур, их внутренней переориентации, более эффективному использованию внутренних ресурсов.

Характер и масштаб этнокультурных взаимодействий определялись действием ряда факторов. Существенную роль играл фактор пространства, расстояния между контактирующими этносами. Природно-климатическая среда обитания контактирующих народностей также оказывала существенное влияние на характер взаимодействий. Сходные географические условия обычно способствовали формированию однотипного характера трудовой деятельности народностей-соседей и облегчали контакты между ними и обоюдное усвоение производственных навыков, элементов культуры жизнеобеспечения и т. д. Нельзя недооценивать и уровень социально-экономического развития обществ, участвующих в культурном обмене. Значимое измерение этнокультурных взаимодействий – конфессиональная принадлежность контактирующих этносов. Общая духовная основа создавала благоприятные условия для этнокультурных взаимосвязей и заимствований. Интенсивностью отличался культурный обмен между народностями одной религиозной принадлежности, что, однако, не исключало возможности кросскультурных взаимодействий между носителями различных религий.

О. В. Разумовская*

Старообрядчество как уникальное явление мультикультурной реальности

Сохранение культурного своеобразия – это одна из самых актуальных проблем в эпоху глобализации. Мультикультурализм предполагает принцип равенства всех культур и требует полного равенства для всех культурных, лингвистических, религиозных и иных различных групп.

Но несмотря на многообразие, мировая культура все же представляет собой единый организм, основанный на взаимодействии отдельных частей. В XX веке резко ускорился процесс сближения и взаимовлияния региональных и национальных культур. Этому благоприятствуют единые коммуникации и эффективные средства связи и информации, активный торгово-экономический и иной обмен, наличие общих структур управления этими процессами. На основе диалога и синтеза культур формируется единая, общепланетарная цивилизация с глобальной культурой, с единым культурным пространством.

В настоящем времени диалог культур не только предполагает взаимопонимание и общение между различными культурными образованиями в рамках больших культурных зон, но и требует духовного сближения разделенных исторически, но духовно единых представителей культуры. Таким примером могут быть старообрядцы, разбросанные со времени Церковного Раскола в России XVII века по всему миру.

Многие старообрядцы, скрываясь от гонений после Раскола, бежали из центра России на ее окраины – в Сибирь, на Север, Стародубье, на Дон, туда, где их было труднее обнаружить. Постепенно некоторые старообрядцы оказались за пределами Российской Империи. Это произошло как в результате миграций, так и в результате изменения самих границ.

В настоящее время общины старообрядцев разбросаны по всему миру – от Австралии до обеих Америк, а в Европе самые значительные остались в Румынии, Прибалтике и Польше. За время, прошедшее с тех пор, несколько раз менялись границы государств, в которых проживали старообрядцы, многие из них уехали, основав поселения в Латинской Америке, США и других странах, и старообрядчество как религиозный феномен стало частью мировой культуры [См.: 1].

* ***Ольга Валерьевна Разумовская*** – канд. ист. наук, доцент кафедры гуманитарных наук Ковровской государственной технологической академии им. В. А. Дегтярева (г. Ковров).

© О. В. Разумовская, 2009

С 1840-х годов неотъемлемой частью бытия русской старообрядческой диаспоры стал феномен «восстановленной иерархии». В Белокриницком монастыре в Буковине (Австрия) сначала была создана старообрядческая архиерейская кафедра, преобразованная затем в митрополию, а вскоре после этого возникли и зарубежные епархии. С 1860-х годов у зарубежных старообрядцев появились собственные типографии. Таким образом, сложился уникальный феномен «зарубежной Древлеправославной России» с монастырями, епархиями, иерархией, типографиями, привилегиями. Однако она не была отделена от России, а пребывала в состоянии постоянной сопряженности, взаимодействия с ней: русские общины за рубежом были прочно связаны с московскими центрами, шел постоянный обмен посланиями, полемическими сочинениями, книгами, наставниками, финансами и т. д. [См.: 2].

После 1905 года, когда в России была объявлена свобода вероисповедания, эмиграция старообрядцев прекратилась. Напротив, начался процесс их реэмиграции из Австрии, Румынии и Турции при поддержке Всероссийских съездов старообрядцев.

После Октябрьской революции 1917 года старообрядческая эмиграция из России возобновилась.

Под влиянием решений поместного собора Русской православной церкви в 1971 году и Собора епископов Русской православной церкви за рубежом в 1974 году целый ряд беспоповских общин в Австралии, США, Латинской Америке и Европе приняли священство и присоединились к Белокриницкой иерархии.

Таким образом, начался процесс консолидации зарубежных старообрядцев, который продолжается и сегодня.

Взгляд на взаимодействие зарубежных и российских старообрядцев высказал старообрядческий Митрополит Корнилий на Всемирном Конгрессе соотечественников в 2006 году. Митрополит указал, что современный мир – это «мир с открытыми границами и перемешивающимися культурами. Мировое сообщество постепенно преобразуется в глобальную систему с одновременным размыванием национальных границ, дроблением крупных этнических объединений, разрушением традиционного религиозного сознания. Для русского народа, стремящегося сохранить свой особый исторический путь, помимо заботы о самосохранении в своих исторических границах необходима и забота о той части наших соотечественников, которая оказалась по другую сторону этих границ и которая может выступить в последующем немаловажным факто-

ром национального возрождения. Речь идет о русской диаспоре. Конечно, в современный исторический период, связанный с общеевропейской и всемирной глобализацией, обострением культурных, идеологических, социальных противоречий, при возрастающем влиянии СМИ в массовом сознании с их возможностью быстро формировать общественное мнение, замкнутым традиционным сообществам приходится крепко хранить свои стереотипы поведения, искать новые пути исторического выживания. Одной из таких форм бытия рассеянного разделенного народа и является русская диаспора, которая позволяет сформировать полноценное (языковое, культурное, социальное, религиозное) существование отделенной части народа, стремящейся сохранить свою самобытность и устойчивые связи с Отечеством.

Известно, что условием существования устойчивой русской диаспоры является сохранение на бытовом уровне чистоты русского языка, закрепленной традициями русской культуры, поддержание церковных приходов – как духовных и культурных центров диаспоры».

Примером такой этнорелигиозной диаспоры, по мнению митрополита, могут рассматриваться русские старообрядцы. Здесь переход в другой этнос (и ассимиляция) затруднен не только языковым барьером, но и религиозным – твердым стоянием в своей вере.

Но в то же время, на современном этапе в старообрядчестве происходит переход к общинам открытого типа, с необходимостью сосуществования с инокультурами (в условиях городов) с одновременным созданием более тесных межобщинных связей, со стремлением принадлежать к единой старообрядческой Церкви. Изменяется и отношение к России: теперь уже не как к «царству зла» и мачехи-гонительницы, а как к родной матери, к исторической Родине [См.: 3].

Литература

1. *Кельсиев В. И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. – Лондон, 1860. – Вып. 1–4.

2. *Мельников-Печерский П. И.* Письма о расколе: Собр. соч.: В 6 т. – М., 1963.

3. Русская Православная Старообрядческая Церковь. [Официальный сайт Митрополии Московской и всея Руси //http://www.rpsc.ru/].

Д. В. Руденкин*

Оборотная сторона мультикультурализма и его альтернативы: какой путь оптимален для современной России?

Современная Россия является, пожалуй, одним из наиболее пестрых в этническом и религиозном плане государств мира. Едва ли очень многие страны смогут по этим показателям конкурировать с нашей страной, где столетиями живут представители самых разных народов и приверженцы едва ли не всех существующих в мире религий. При этом текущее развитие событий ставит перед российским обществом очень серьезный вопрос о том, как поддерживать мир в таком мозаичном обществе. Открытые конфликты в Кабардино-Балкарии, Кондопоге, Ставрополье, Москве; периодически повторяющиеся случаи убийств иностранных граждан; определенная популярность нетерпимых и агрессивных лозунгов – все это свидетельствует о том, что отношения между представителями разных этносов и религиозных конфессий в России далеки от идиллии.

Россия, между тем, находится в своеобразной, по сравнению с другими странами, ситуации, которая сообщает ей и риски, и определенные преимущества. Риски заключаются в том, что после десятилетий советской политики ассимиляции разных этнических групп и подавления религиозных конфессий мы могли наблюдать в России 15 лет несистемной и мало эффективной политики в этой области, отчего проблемы по большей части не решались, а накапливались. С другой стороны, многие страны столкнулись с проблемами в области взаимоотношений разных этнических и религиозных групп намного раньше России. Следовательно, в стремлении решить эти проблемы нашей стране есть на что опереться и чей опыт учесть. И в этом смысле оправданы предложения «импортировать» опыт стран Европы и США для разрешения схожих проблем.

Впрочем, слепое и некритичное заимствование чужого опыта все же не кажется оправданным. Многие из тех принципов, которые применяются в Европе и США для решения проблем взаимоотно-

---

* ***Дмитрий Васильевич Руденкин*** – магистрант ф-та политологии и социологии, кафедры теории и истории социологии УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

© Д. В. Руденкин, 2009

шений разных этнических и религиозных групп, не однозначны по своим последствиям, и это надо учитывать.

Рассмотрим одну из самых распространенных в Европе и США концепций – идею так называемого «мультикультурализма», которая нередко идеализируется и позиционируется как едва ли не универсальное средство для профилактики конфликтов во взаимоотношениях различных народов и религиозных конфессий. Как показывает практика, внедрение идей мультикультурализма приносит положительные результаты, но все же имеет и ряд латентных негативных свойств. Необходимо также проанализировать возможные альтернативы мультикультурализму, которые тоже, на наш взгляд, неоправданно идеализируются.

Эта модель получила распространение в США, Канаде, Швеции и Швейцарии. Теоретической базой мультикультурализма, судя по всему, можно считать различные концепции толерантности, которые сложились в европейской и американской общественной мысли. Несмотря на различия в деталях, все они в принципе сводятся к положению, что представители всех национальностей и религиозных взглядов изначально равны между собой во всем. И любые попытки лишить их права на своеобразие – не более чем плод стереотипов, от которых обществу нужно избавляться. Очень красноречиво выразил суть такого подхода Юрген Хабермас, который во время своего известного доклада ко Дню Лейбница в Берлинско-Бранденбургской академии отмечал: «Если кто-то отвергает людей с черным цветом кожи, то мы не должны призывать его к “толерантности в отношении людей с иной наружностью”… Поскольку мы тогда примем его предрассудок как этическую оценку, схожую с отторжением иной религии. Расисту следует не становиться толерантным, а преодолеть свой расизм»[1].

Таким образом, замысел мультикультурализма в том, что представители разных этносов и религиозных направлений смогут прекрасно уживаться друг с другом, если позволить им сохранять свою самобытность и гарантировать равенство по отношению к остальным. Признается, что в обществе существует много разных по своим культурным особенностям этнических и религиозных групп, каждая из которых имеет равные с другими права. Речь, конечно, не идет о полной, близкой к анархии свободе в выборе норм поведения. Существует набор базовых ценностей и норм, которые должны разделять абсолютно все. Чаще всего они закреплены законодательно. Однако их мало, и регулируют они лишь

[1] *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. 2006. № 1. С. 49.

наиболее общие правила поведения. Во всем остальном народам, живущим в одной стране, предоставляется полная свобода. Звучит это, конечно, очень заманчиво.

Однако позиция, что формирование мультикультурализма является своего рода панацеей от культурных противоречий и конфликтов, все же не выглядит очевидной. Приходится констатировать, что страны, пытающиеся построить свою жизнь на основе мультикультурализма, испытывают очень большие проблемы с реализацией его основных принципов, которые на уровне теории выглядят бесспорными и легко достижимыми. Как оказалось, очень часто культурные группы, которых власти стараются объединить на основе мультикультурализма, слишком сильно различаются, что не позволяет реализовать мирное сосуществование при сохранении собственной самобытности. Слепое, некритическое применение идей мультикультурализма приводит к тому, что население начисто утрачивает какие-либо общие ценности и постепенно разбивается на недружелюбно настроенные группы. И возникает это потому, что в теоретических рассуждениях о мультикультурализме далеко не всегда поднимается вопрос о различиях и даже несовместимости культур, которым предлагается жить на равных правах. И эти различия играют свою роль.

Примеров того, как именно это происходит, существует довольно много. Пожалуй, один из самых красноречивых можно наблюдать в настоящее время в США. Южные штаты этой страны – прежде всего Калифорния и Техас – столкнулись в конце 1990-х годов с проблемой интеграции мексиканцев, все активнее въезжающих в страну для работы. Мексиканцы практически демонстративно отказываются жить по правилам, принятым в этих штатах, – вплоть до того, что едва ли каждый десятый из них учит английский язык. Это вызывает серьезное недовольство коренного населения. И на этой почве в Калифорнии уже произошел ряд серьезных беспорядков. Американский политолог П. Дж. Бьюкенен, анализирующий эти события, уточняет, что коренное население Калифорнии и Техаса все активнее восстает против мексиканцев, потому что те, с точки зрения американцев, ведут абсолютно криминальный образ жизни (и полицейская статистика это подтверждает: до половины преступлений в южных штатах США совершается выходцами из Мексики). И проблема тут во многом кроется именно в культурных противоречиях: многие из своих «преступлений» сами мексиканцы таковыми не считают – они с детства привыкли к другим правилам поведения, нежели те, что приняты среди потомственных американцев[2].

[2] *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада / Пер с англ. А. Башкирова. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2004. С. 196–201.

Впрочем, зачастую проблемы возникают даже там, где различия между культурными группами не ведут напрямую к криминальным действиям и носят несущественный на первый взгляд характер. Известный социолог Амитаи Этциони обращает внимание на ситуации, связанные с образованием и медицинским обеспечением представителей разных культурных групп. Так, если кто-то по религиозным или иным культурным соображениям отказывается прививать своего ребенка от болезней, он может поставить под угрозу здоровье других детей и естественным образом вызывает осуждение тех людей, которые эти прививки признают и делают. Другой пример – ношение оружия, которое является совершенно нормальным с точки зрения некоторых культур. У тех, кто не приемлет свободного ношения оружия, это может вызывать страх и настороженность. И тем самым напряжение во взаимодействиях опять-таки возрастет. Аналогичных ситуаций Этциони обнаруживает очень много[3]. Важно, что характерны они практически для всех стран, пытавшихся развиваться по пути мультикультурализма. С ними сталкивались и Швеция, и Канада – правда, в менее острой форме.

Таким образом, состоятельность мультикультурализма как формы построения миролюбивых отношений в обществе все больше ставится под сомнение. Но как же быть в такой ситуации? Радикально настроенные политики часто предлагают строить отношения между различными культурами по принципу их полной ассимиляции и целенаправленного формирования одинаковой для всех культуры. Однако едва ли это можно рассматривать как выход из проблемной ситуации. Во-первых, это чревато нисколько не меньшим количеством конфликтов: нет гарантий, что лепка единого народа из самых разных культурных групп не приведет к их обостренному стремлению защищать собственную самобытность. Во-вторых, в абсолютном большинстве стран (в том числе и в России) такой проект будет очень трудно реализовать на практике в виду того, что не понятно, как отсеять тех, кто разделяет общую культуру, от тех, кто ее не разделяет. Таким путем, в принципе, могут идти Япония или Бельгия, где для получения гражданства надо соответствовать целому ряду труднодостижимых качеств, и критерий гражданства можно использовать как своеобразное «сито», отсеивающее иммигрантов, соответствующих культуре данной страны, от несоответствующих. Но трудно представить, как такой

[3] *Этциони А.* Различие внутри единства. Меморандум. [http://antropotok.archipelag.ru/text/a057.htm – Официальный сайт Центра Стратегических Исследований Приволжского Федерального Округа].

проект будет реализован в России, где представители самых разных культурных групп уже имеют гражданство.

Часто как выход из ситуации рассматриваются и промежуточные варианты между мультикультурализмом или ассимиляцией – например, концепция «различий внутри единства», предложенная тем же Этциони. С одной стороны, Этциони призывает строить отношения между культурными группами на основе их равенства и права каждой на своеобразие. С другой стороны, это своеобразие в предлагаемом им подходе существенно ограничено двумя основаниями. Во-первых, каждая культурная группа должна разделять общие для всех граждан страны принципы жизни, а ее отличия должны на ней базироваться и играть роль своеобразной надстройки. Во-вторых, право на своеобразие одной культурной группы должно моментально ограничиваться правом на своеобразие других культурных групп. Иными словами, своеобразие одних не должно мешать своеобразию других и тем более – вступать в противоречие с законом[4]. Однако хочется отметить недостатки и этого проекта. В частности, Этциони не предлагает конкретных путей достижения единства: не понятно, за счет чего разные культурные группы должны согласиться разделять общие ценности. Кроме того, нет ясности в том, что именно относить к общим ценностям и не приведет ли это к доминированию ценностей одних групп над другими. Таким образом, и этот подход нет оснований считать панацеей.

В итоге можно констатировать, что ни сам мультикультурализм, ни те концепции, которые обычно рассматриваются как его альтернативы, нет оснований слепо применять в ситуации, с которой столкнулась современная Россия. Каждая из них, будучи логичной и безусловно полезной в теории, на практике предстает очень противоречивым явлением с целым рядом побочных эффектов. Возможно ли выработать лишенный недостатков способ разрешения противоречий между разными этническими и религиозными группами в современной России? Вопрос, вероятно, риторический. Но искать такой способ, безусловно, нужно – и, конечно, не в слепом копировании чужого опыта.

[4] См.: *Этциони А.* Указ. соч.

Т. В. Рыбалова*

Телесность в культуре ханты и манси

Проблематика телесности в гуманитарном познании вызывает большой интерес, поскольку в современном поликультурном мире становится необходимостью репрезентация культурной идентичности человека.

Телесность в традиционной культуре ханты и манси понимается не только как тело, но и то, что связано с ним: техники применения (техники тела), одежда как продолжение тела, психологические стороны его проявления (субъективность тела), то есть социокультурная нагрузка, которую выполняет тело человека ежедневно. Телесность включает в себя совокупность смыслов, репрезентирующихся телом человека, она транслирует информацию, свойственную культуре народа.

В связи с этим правомерно задаться вопросом, почему мы говорим о «телесности», а не о «теле» в культуре народов ханты и манси. Вероятно потому, что у исследуемых народов «тела» как такового «не видно». Оно скрыто под одеждой, что обусловлено природными условиями проживания ханты и манси. В отличие от этих культур, устойчивое представление именно о теле как таковом наблюдается в культуре западноевропейских народов.

В культурологической мысли в большей степени представлен анализ западноевропейского взгляда на телесность, на тело. Можно дать сравнительный анализ представлений о телесности в западноевропейской и традиционной культурах. Западноевропейское представление о теле сложилось в эпоху античности, именно в этот период формируется особая философия тела и его культ. Представление об эталоне красоты тоже берет свое начало именно в античные времена. Философская мысль того времени сосредотачивает внимание на двойственности человеческой сущности – души и тела. Слова Протагора «человек есть мера всех вещей», а позднее размышления софистов и Сократа определили дальнейшие ориентиры развития наук, и проблема человека становится одной из важнейших в философии.

* ***Татьяна Валерьевна Рыбалова*** – аспирант кафедры менеджмента социальной сферы Тюменской государственной академии культуры и искусств (г. Тюмень).

© Т. В. Рыбалова, 2009

Античность заложила основы восприятия человеческого тела как предмета исследования, восхищения и культивирования. Один из исследователей данной эпохи С. С. Аверинцев подчеркивает, что «греки создали не только собственную культуру; одновременно в двуедином творческом процессе – они создали парадигму культуры вообще»[1. С. 145]. Аналогичную оценку можно высказать в отношении к телесности как к феномену культуры. Античность была эпохой, оставившей в европейской культуре первую теоретически проработанную концепцию телесности. Сам стиль культуры получил название «скульптурный». Античность практиковала открытость тела, высоко ценила здоровое и красивое человеческое тело, ставшее не природным, а культурным, наделенным общественно значимыми символами. Внешность, манеры, жесты, одежда – все это свидетельствовало о происхождении и положении человека и выражало его отношение к системе общественного порядка.

Эстетические категории «мера», «гармония», «красота», пронизывающие всю античную культуру, применяются и для характеристики человека. В греческой философии человек, его тело и образ представлялись идеалом совершенства и гармонии. Аристотель описывал красивого мужчину так: «Постная грудь, белая кожа, широкие плечи, большие ноги» [3. С. 70]. В Древней Греции культ физически крепкого тела и таких личностных качеств, как мужество, решительность, связан с тем, что греческие полисы вели постоянные войны. В Спарте для формирования более совершенной физической «породы» существовала система физического воспитания, представляющая собой четкий жизненный график.

Тело человека подвергалось тщательному геометрическому изучению, в результате которого были установлены правила пропорционального соотношения его частей. Основоположником данной теории называют скульптора Поликлета, автора труда «Канон», на практике реализовавшего идею пропорциональности в своих скульптурах «Копьеносец», «Юноша с победной повязкой». Красота женского тела запечатлена в произведениях искусства, сотворенных греческими ваятелями. Идеалом красоты была Венера Милосская – округлый живот, полные бедра, гибкий стан.

Помимо того, что античный человек стремился к совершенному и прекрасному телу, не менее важным для него было гармоничное сочетание духовного и телесного. Идеалом, к которому стремился каждый гражданин греческого полиса, была калокагатия – соединение красоты безупречного тела и внутреннее нравственное совершенство. Достичь идеала можно было упражнениями, образованием и воспитанием. Надо отметить, что данный принцип актуален и в настоящее время.

Таким образом, тело и представления о нем в античности стали важным объектом анализа, размышлений, оценки. Этот исторический период заложил основы восприятия человеческого тела как культурного объекта, художественной ценности и телесности.

Современная социокультурная ситуация культивирует похожие ценности. Как никогда в другое время (Средневековье, Новое время, Новейшее время, XIX–XX века), проблема телесности решается посредством тех же самых античных идеалов: открытость тела, стремление ко всему прекрасному и здоровому.

На наш взгляд, иные представления о телесности и теле человека складываются в традиционной культуре (в данном случае, культуре ханты и манси). В целом традиционная культура по своей специфике связана с природой. Огромное влияние на нее оказывает окружающий мир. Поэтому человек, части тела, чувства, мысли, какие-либо события в его жизни, как правило, описываются через природные явления, животных. Через тело происходит взаимосвязь человека с природой, актуализируется «природность» культуры посредством зооморфных орнаментов на предметах и одежде, ритуальных танцев, обрядовых действий, почитания духов.

Учитывая, что данная традиционная культура была бесписьменной, тело человека здесь выступает одним из главных способов передачи информации. Тело – это знаковая система, причем система более древняя, чем язык. Значение тела в процессе контакта человека с его социальным окружением в традиционной культуре неизмеримо. Бесписьменность традиционной культуры дает возможность телу фиксировать и передавать информацию.

Понятие о красоте физической у исследуемых народов специфическое. Описание красоты женского тела в угорском фольклоре встречается крайне редко. В понятие «красивая женщина» вкладывался смысл красиво одетой женщины, что означало, что она рукодельница – быстрая, работящая, неболтливая [4. С. 85]. «Женщина всегда оценивалась в зависимости от конкретной социальной роли, как сестра, мать, жена, поэтому по отношению к ней подчеркивались, прежде всего, такие качества, как плодовитость, материнство, умение “обращаться с иглой и наперстком”, “шить одежды из звериных шкур”» [4. С. 86].

Мужчина в традиционной культуре ханты и манси оценивается не по красоте физической, а по своему общественному положению и роду занятий, по умению и способностям к промыслам – охоте, рыболовству, оленеводству. Идеальный человек у хантов – это тот, кто живет традиционной жизнью, по законам предков, соблюдает все обычаи, обряды, знает фольклор народа. Все это выражается в личности человека, в его одежде, орнаментах, украшениях, манере поведения, соблюдении нравственных законов, принятых в его среде, свойственных мировоззрению народа.

Физическое воспитание у народов ханты и манси имеет свои этнокультурные особенности. Народные игры, состязания, самобытные физические упражнения направлены на овладение традиционными видами промыслово-хозяйственной деятельности и выживание в экстремальных климатических условиях. Народные игры ханты являются основным средством приобщения детей к трудовой деятельности (охоте, рыболовству, оленеводству, собирательству, ведению домашнего хозяйства). Необходимо отметить, что почти все игры детей проводятся на открытом воздухе, в лесу, у реки, что, несомненно, способствует закалке и укреплению тела. Суровые жизненные условия Севера и промысловая деятельность ханты требует уже с раннего возраста активного развития важнейших физических качеств и воспитания специфических двигательных навыков. «У хантов существует много состязаний, в которых ребенок или взрослый должен показать находчивость, силу, ловкость, мужество и проявить стойкость в борьбе с соперником: «Кто из нас быстрее?», «Оленья упряжка», «Деревянная нога», «Прыжки через нарты», «Заячьи следы», «Выбей чурочку», «Игра с кольцом», «Метание аркана (тынзяна) на хорей». Среди девочек сургутских хантов широко распространены игры, направленные на овладение навыками ведения домашнего хозяйства: «Очаг (Рат хар)», «Игра в куклы (Пакилэли Анки-Ати)» и др.» [2. С. 23]. Игры «промысловой» направленности отличаются большой физической нагрузкой, сложными правилами и рассчитаны на то, что игроки обладают определенными знаниями и навыками ведения охоты, рыболовства и оленеводства.

Таким образом, тело человека в традиционной культуре не культивируется непосредственно, а носит природо- и культуросообразный характер. Важно не то, насколько человек красив, обаятелен, статен, а насколько приспособлен к жизни в суровых условиях Севера, при этом соответствуя морально-нравственным ценностям общества. Таким образом, ханты-мансийская традиционная культура актуализирует, скорее, представление о телесности, чем о теле как таковом. Это существенно отличается от европейской культуры, где телесность антропологична, представляет собой результат развития философии тела.

Литература

1. *Аверинцев С. С.* Античный риторический идеал и культура Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. – М.: Наука, 1984. – С. 142–154.

2. *Красильников В. П.* Этнопедагогические условия использования игр и состязаний традиционного физического воспитания коренных малочисленных народов Севера (на примере хантов) // Теория и практика физической культуры. – 2004. – № 4. – С. 21–26.

3. *Мартынов В. Ф.* Философия красоты. – Минск: Тетра Системс, 1999.

4. *Перевалова Е. В.* Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. науч. трудов / Отв. ред. А. В. Головлев. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С. 85–98.

Л. А. Сабурова*

Особенности этнокультурного взаимодействия в Удмуртии (по материалам социологического исследования)

Этнокультурные процессы в поликультурном регионе испытывают на сегодняшний день влияние многих факторов. Наряду с глобализационными влияниями, культурные процессы обладают своей собственной логикой развития, отчасти обусловленной конкретной конфигурацией социально-политических, социально-демографических и социально-экономических отношений в регионе, а отчасти – логикой существования культуры как целостного и живого организма.

По результатам проведенного на территории Удмуртии в 2007 году социально-маркетингового исследования[1], на сегодняшний день обозначается некоторый перелом в этнокультурных взаимоотношениях народов, проживающих на территории Удмуртской республики.

Этнический профиль региона сложился в советский период истории и практически не изменился в течение последних десятилетий. Большинство жителей республики (54,5 %) сегодня относят себя к этническим русским, около трети считают себя удмуртами (34,5 %), 7,4 % – татарами, 4,4 % относят себя к другим национальностям. Среди городского населения республики этнических русских в три раза больше, чем респондентов, относящих себя к этническим удмуртам. В сельской местности удмуртов в два раза больше, чем русских. Также неравномерно распределены по территории республики этнические татары: среди городского населения

* ***Людмила Альбертовна Сабурова*** – канд. филос. наук, доцент кафедры политологии и социологии Ижевского государственного технического ун-та (г. Ижевск).

[1] Исследование проведено Институтом социальных технологий ИжГТУ по заказу Министерства национальной политики УР. В ходе исследования проведено 900 стандартизированных интервью с жителями республики, 20 экспертных интервью, по 100 стандартизированных интервью с представителями 5 целевых групп, выделенных по критерию национальной и социальной принадлежности.

© Л. А. Сабурова, 2009

татарином себя называет почти каждый десятый опрошенный, среди сельского – чуть более 2 %.

Тенденция ассимиляции, активно происходившей в советские времена, сегодня сохраняется, хотя уже в незначительных масштабах, что проявляется в изменениях этнической идентичности от поколения к поколению. Анализ ответов на вопрос, к какой этнической группе принадлежали родители респондентов («*Какова национальность Ваших родителей*?»), показывает, что среди родителей этнических русских было несколько меньше, чем среди респондентов, а представителей других национальностей – больше.

Исследование показало, что одной из особенностей этнокультурной ситуации в Удмуртии является **ослабление национальной идентичности всех этносов, проживающих на территории Удмуртии,** являющееся обычным следствием урбанизации и ассимиляции этносов в городской среде. Но механизмы ассимиляции на сегодняшний день связаны не только и не столько с распространением межэтнических браков, сколько с ассимиляцией языковой. Факторы этого процесса хорошо известны и специалистам, и самим носителям языка – это, прежде всего, повсеместное употребление именно русского языка – в быту, деловой жизни, в средствах массовой информации. То есть языковые практики не подталкивают людей к изучению языков и даже в ситуации знания удмуртского или татарского часто приводят к тому, что это знание становится пассивным, практически не актуализируемым. Это, безусловно, является серьезной угрозой для сохранения культур всех этнических общностей, проживающих на территории Удмуртии, включая и русскую культуру, так как, становясь родным для других этносов, язык перестает выполнять функцию трансляции и сохранения культурной идентичности народа.

Тем не менее, несмотря на неизбежную языковую ассимиляцию, данные исследования показывают, что большинство представителей различных этносов испытывают потребность в культурном диалоге, что проявляется в стремлении больше знать о культурах других этносов, сохраняя при этом собственную национальную идентичность. Даже на сегодняшний день ту или иную степень осведомленности о других культурах демонстрируют от 62 и 70 % в отношении татарской и удмуртской культур соответственно до 95 % в отношении русской культуры. Также высока доля респондентов в каждой из этнических групп, выражающих интерес к культуре «соседей», стремление узнавать больше об истории, языке, традициях и обычаях народов, проживающих в Удмуртии.

Однако проблемой развития такого диалога выступает его очевидная асимметрия. Так, наименее интенсивный культурный диалог наблюдается во взаимоотношениях удмуртской и татарской культур. Более активно общаются русская и удмуртская культуры, хотя доля «абсолютно ничего не знающих» об удмуртской культуре русских (каждый третий) гораздо больше, чем удмуртов, не знающих ничего о русской культуре (всего 5 %).

Эта асимметрия вполне объяснима с точки зрения институциональных позиций этнических культур. Если русская культура так или иначе транслируется через все институты социализации – и первичные (семья, дружеские группы), и вторичные (СМИ, образование), то знакомство с удмуртской и татарской культурами происходит в основном в первичных группах, что, безусловно, ограничивает доступ к эти культурам для носителей иных культур.

Также в развитии национальных культур на территории Удмуртии практически все эксперты выделили отчетливый тренд, наблюдающийся в последние годы, – **рост интереса к удмуртской культуре в целом**. Причем активизация интереса к этнокультуре проявляется, по мнению многих экспертов, как в городе, так и на селе. Пользуясь категориями маркетинга, со стороны «предложения» к наиболее заметным индикаторам этого процесса можно отнести появление разнообразных культурных проектов этнической направленности, создание этнокультурных организаций, развитие фольклора. А с точки зрения «спроса» – более лояльное, внимательное и заинтересованное отношение потребителей к удмуртской культуре. Многие эксперты отмечали, что в последние десять-пятнадцать лет заметно возрос интерес к этнокультуре со стороны молодежи, а также со стороны самих представителей этнических общностей, носителей культуры.

К позитивным факторам институционального характера, судя по прозвучавшим мнениям, можно отнести появление инновационных форм организации этнокультурной деятельности (разработка культурных проектов, проведение артфестивалей, продвижение этнофутуристического направления), а также активизацию традиционных форм работы с молодежью (например, детские и подростковые языковые лагеря).

Эксперты отмечают возрождение интереса к народным традициям, факты возвращения к удмуртскому языку как основному средству коммуникации, причем не только в сельской местности, но и в городах. Многие отмечают, что этнокультурная направленность стала более заметной в бытовой, досуговой, творческой, образовательной деятельности. Готовность жителей Удмуртии развивать свои представления об этнических культурах, по мнению экспертов, подкрепляется деятельностью общественных организаций, властей, творческих коллективов, развитием средств массовой информации.

Активизация интереса к удмуртской культуре, на первый взгляд, выглядит парадоксально, учитывая полное отсутствие прагматической составляющей межкультурного диалога в современном мире. Но этот интерес становится понятным при анализе содержания региональной идентичности Удмуртии, которая на сегодня очевидно испытывает кризис. На вопрос «Чем может гордиться сегодня Удмуртия?» жители сегодня отвечают точно так же, как и 15 лет назад, обозначая в основном традиции оружейного производства и знаменитых земляков-оружейников, а также знаменитых земляков-спортсменов. То есть культурная идентичность региона опирается либо на устаревающие в современном мире ценности, либо на какие-то персоналии, что не позволяет большинству людей ощущать свою личную причастность «славе республики».

Данные опроса показывают, что жители Удмуртии осознают недостаточность и однобокость подобной региональной идентичности и испытывают потребность в том, чтобы в большей степени гордиться республикой, ее уникальными особенностями. На фоне традиционно доброжелательной и толерантной в целом атмосферы межэтнических отношений в республике происходит постепенное осознание потребности в усилении региональной идентичности через **развитие национальной составляющей образа республики**. Более 70 % респондентов положительно относятся к тому, чтобы национальная специфика Удмуртии была в большей степени представлена как в официальной, так и в бытовой культуре. В этом контексте логичными представляются и результаты опроса по поводу более широкого использования двух языков, более широкого использования национального стиля и символики в публичном пространстве городов и сел республики – в написании названий, указателей, оформлении товаров местных производителей, обращениях и объявлениях в общественных местах. Большинство опрошенных, если даже не являются активными сторонниками этого процесса, принципиально не возражают против данных инноваций. Более 60 % респондентов, видимо, ощущая некий стилевой вакуум, весьма позитивно относятся к использованию национального стиля в оформлении общественных мест, учреждений торговли, в оформлении рекламы, товаров местных производителей, а также представительской продукции.

Таким образом, на сегодняшний день наиболее мощным толчком для культурного диалога является не политико-административное вмешательство, а процесс поиска именно региональной самоидентичности. Безусловно, этот процесс, не проявляя напрямую социально-экономические интересы населения, проявляет по сути экономический импульс – усиление «брендовости» территории как субъекта РФ, ее привлекательности во внешних экономических, миграционных, социальных, культурных взаимодействиях.

Л. В. Савинов*

Мультикультурализм этнополитического пространства Сибирского федерального округа

Совпадение географических рамок исследования с границами Сибирского федерального округа (СФО) объясняется рядом причин – прежде всего, политического характера. Хотя федеральные округа на политической карте современной России имеют искусственный и, возможно, временный характер, они несут в себе достаточно большой потенциал региональной самодостаточности, базирующийся на ряде специфических черт исторического, социально-политического, экономического, ментального развития. Мы рассматриваем выбранный нами для исследования регион в системных представлениях – как сложную совокупность социальных связей, включающую в себя физико-географические, культурно-исторические, этнопсихологические, природно-экологические, социально-экономические, властно-политические и правовые составляющие. В этом случае СФО как регион обладает ресурсами и потенциалом, определяемыми объективными (территория, население, экономика, экология, природные ресурсы и т. д.) и субъективными (историческая память, национальное самосознание, массовая культура и т. д.) характеристиками.

Сибирскому федеральному округу как региону присуща самодостаточность внутри собственной системы и условная достаточность в границах «суперсистемы», в которую он входит, – Российской Федерации. Основным параметром, определяющим достаточность региона, являются властные ресурсы. Регион – это, в первую очередь, система с устоявшимся центром, в качестве которого, в зависимости от объекта анализа, могут выступать политические институты, социокультурные доминанты, этнонациональные факторы или что-либо иное в координатах конкретного пространства и времени.

---

* ***Леонид Вячеславович Савинов*** – канд. полит. наук, доцент кафедры социологии и социального управления, помощник ректора по связям с общественностью Сибирской академии государственной службы (г. Новосибирск).

© Л. В. Савинов, 2009

В СФО проживает многосложное по этническому и религиозному составу население. Это совокупность десятков этносов, которые, вследствие длительного исторического и культурного взаимодействия в рамках единого государства, обладают как общностью, так и уникальностью многих черт и демонстрируют достаточно высокую степень социальной толерантности и гражданского согласия.

Вместе с тем, масштабные социальные изменения постсоветского времени обусловили усложнение регионального этнополитического пространства, характеристики которого динамичны и во многом еще неустойчивы. В силу этого для правильной оценки его политического содержания представляется необходимым, во-первых, установить степень этнической целостности региона; во-вторых, определить этносоциальное пространство в административно-территориальном, демографическом, историческом и социально-экономическом измерениях; в-третьих, обозначить особенности регионального и этнического самосознания населения. И, наконец, представить специфику региональных этнополитических процессов.

На территории региона проживает более ста этносов. Представители четырех из них – алтайцы, буряты, тувинцы, хакасы – имеют национально-государственные образования в статусе республик. По этому показателю СФО уступает только Южному федеральному округу.

Таким образом, в этнической структуре населения, проживающего на территории СФО, необходимо выделить следующие группы: русскоязычное население, постоянно проживающее на территории региона; титульные этносы, имеющие свои национально-государственные и национально-территориальные образования; коренные малочисленные народы Сибири и Севера, не имеющие территориальной автономии; этнические группы компактного проживания; дисперсные этносы, укоренившиеся в регионе; «новые» этнические группы. Последние, в свою очередь, можно разделить на три подгруппы: а) этнические группы, иммигрировавшие из других регионов России, б) этнические группы, иммигрировавшие из ближнего зарубежья, в) этнические группы, иммигрировавшие из дальнего зарубежья.

Представленная картина свидетельствует о сложном характере межэтнического кроссконтакта и этнополитического взаимодействия, основными акторами которого в регионе остаются русские и коренные (индигенные) сибирские народы. Эти этнические группы давно знают друг друга, история их межгруппового общения насчитывает более трехсот лет.

Этнополитическое пространство СФО определяется и рядом базисных характеристик, среди которых все более значимыми становятся идентификационные, а также ментальные, психологические и социокультурные детерминанты. Именно поэтому в рамках нашего исследования мы попытались определить политическую значимость различных типов идентичности, в том числе и новых, их устойчивость и социальную основу.

Исследование ситуации посредством опросов и контент-анализа СМИ позволило выделить три основных типа идентификации населения, проживающего на территории СФО. Это, во-первых, внеэтнический (гражданский) тип, формирующийся на надрегиональной (россияне), региональной (сибиряки), территориальной (жители Байкальского региона, Восточной Сибири, Западной Сибири, Севера и т. д.) и локальной (новосибирцы, все жители Бурятии или Таймырского округа) основе. Во-вторых, это моноэтнический тип, базирующийся на этноареальной (все тувинцы или буряты) и политико-административной (тувинцы в республике, эвенки в автономном округе) основе. В-третьих, этнолокальный тип идентификации, в основе которого лежит принцип компактного проживания субэтнических общностей («семейские» русские, восточные буряты, алтайские казахи, сибирские татары и т. д.). Эти типы идентификации располагаются в значительной степени по оси «этническое самосознание – сибирское (региональное) самосознание – российское (гражданское) самосознание».

Как мы уже отмечали, в обыденном сознании общности с разными идентичностями в большей степени квалифицируются в системе бинарных оппозиций «мы – они» и «свои – чужие». Такие оппозиции образуют своеобразные идентификационные каркасы. Первый из них шире и необязательно подразумевает взаимную ценностную квалификацию охватываемых им людей. Он преимущественно функционален – в первую очередь служит четкому собственному самоопределению. Второй каркас, напротив же, как правило, предполагает вполне определенное эмоционально-оценочное – настороженное или отрицательное – отношение к «чужим».

Известный западный исследователь Т. Эриксен выделяет два основных вида меньшинств, межэтнические взаимоотношения у которых складываются различно, и, соответственно, два абсолютно противоположных типа поведения. К первичным этническим группам он относит неиммигрантов – индигенные, или коренные, народы; соответственно, вторичные этнические группы – это иммигрантские, или т. н. «новые», меньшинства (сюда же Эриксен относит и городские меньшинства). В первом случае специфика ситуации заключается в аннексии территорий исторического проживания коренных народов и в активных попытках их включения в сообщество

этнодоминантов. Как следствие, такие группы активно сопротивляются инкультурации и ассимиляции. Они, как правило, требуют официального признания их языка и культуры. Представители вторичных этногрупп, наоборот, стремятся к большей культурной и языковой интеграции, вплоть до полной ассимиляции, поскольку они стремятся избежать любых форм маргинализации на этнической основе.

Проблема идентичностей в СФО определяется не только этническим, но и региональным самосознанием. В настоящее время второе выражено слабее, чем даже на рубеже XIX–XX веков, когда активно обсуждался вопрос о становлении и даже реальном существовании особой «сибирской нации». Тем не менее, регионалистские настроения заметны и сейчас. Они все чаще становятся частью идеологических проектов и используются в качестве инструмента политической мобилизации. Об этом свидетельствуют и тенденции к объединению субъектов внутри СФО.

Полиэтничность исследуемого региона определяет религиозное, этнопсихологическое (ментальное), культурное и языковое многообразие СФО. Так, этнические группы, проживающие на его территории, исповедуют не только православие, буддизм, ислам и шаманизм. Традиционно значимыми для довольно многочисленных социальных групп остаются старообрядчество, католицизм, разные формы протестантизма и т. д. При этом, по нашему мнению, серьезные трансформации духовной сферы, наряду с трансформациями экономической, социальной и политической сфер, продуцируют не менее серьезные и глубокие изменения в массовом сознании. Меняющиеся ценностные ориентиры и установки серьезно влияют на этнополитические установки, на саму структуру этнополитической культуры.

На территории СФО можно выделить несколько социокультурных пространств, которые естественно-историческим образом сформировались и прошли отбор на протяжении сотен лет в результате сложного кросс-цивилизационного взаимодействия различных этнических групп и культур. Эти пространства находятся в процессе постоянного взаимного наслоения, проникновения и влияния. Однако новые социокультурные процессы, инициированные миграциями, формируют и обратные ситуации, когда новые мигранты и местное принимающее население создают жесткие границы между этими пространствами. Можно сказать, что культурная диффузия в некоторых случаях начинает формировать симбиотические локальные общности, в которых образующие их социокультурные элементы существуют раздельно и относительно самостоятельно. И это провоцирует проблемы социокультурной интеграции и толерантности. О том, насколько опасны «социокультурные гетто», свидетельствуют события осени 2005 года во Франции, когда этнические меньшинства социально неблагополучных и культурно замкнутых пригородов, не включенные в социокультурную и политико-идеологическую матрицу гражданской нации, выразили свой протест акциями гражданского неповиновения и агрессии.

Подводя предварительные итоги, подчеркнем, что особенность этнополитического пространства Сибирского федерального округа определяется, во-первых, тем, что направление этнополитических процессов в регионе изменилось: преодолена тенденция центробежного этнополитического развития, характерного для 1990-х годов, особенно их начала. Во-вторых, в этнонациональных субъектах Федерации все еще значима мобилизующая роль этнических элит, идей этнократии. В-третьих, в этнонациональных субъектах, обремененных наибольшим спектром социально-экономических проблем, все еще сохраняется вероятность политической мобилизации на основе этнического фактора. В-четвертых, в краях и областях возможно формирование национализма доминантного этноса. В-пятых, усиление миграционных потоков создает новые угрозы и вызовы этнополитической стабильности региона. И наконец, сложно и неоднозначно протекают процессы этнокультурного возрождения коренных сибирских народов. Все эти тенденции развития этнонационального взаимодействия требуют серьезного научного осмысления и продуманного адекватного регулирования.

Л. И. Савинов*

Мультикультуралистская детерминация социологии региона

Интерес к социологии региона как к новому научному направлению обоснован как с практических, так и с теоретических позиций. Среди ученых, изучающих общество, общепризнанно, что единой социальной реальности не существует. Реальностей много, и каждая отличается от других, поскольку зависит от контекста, в котором она возникает, от историко-социального опыта, от точек зрения различных действующих субъектов, и, несомненно, региональные реальности детерминированы мультикультуралистическим содержанием региона. Самая общая проблема социологического анализа заключается в понимании общества одновременно в его единстве и разделенности, однако познать отмеченную проблему вне исследования мультикультуральной региональной специфики весьма затруднительно. Это означает, что становление и развитие социологии региона в значительной степени обусловлено региональным культурным многообразием.

Следовательно, исследование региона сегодня невозможно представить вне следующих методологических оснований: нестандартности и неоднородности его социальной реальности; неравновесности социальных систем; территориальной самоорганизации и саморазвития; различий между структурой и генезисом; действий, отделимых от эмерджентных свойств региональной системы.

Понимание любого территориального пространства не представляется возможным вне времени. Сложные социальные системы – это системы с памятью (кумулятивные). Предметное познание количества «социального пепла» и его структурных составляющих по регионам страны необходимо не только историкам и политикам, но также экономистам и управленцам. По мнению М. Хайдеггера, мало зависит от того, что мы представляем о прошлом, однако многое зависит от способа, каким мы памятуем судьбу[1]. «Тоска по единству» человечества, о которой рассуждал А. Дж. Тойнби, для населения России имеет свой глубокий смысл.

* ***Леонид Иванович Савинов*** – д-р социол. наук, профессор, завкафедрой социальной работы Историко-социологического ин-та Мордовского государственного ун-та им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

[1] *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 41.

© Л. И. Савинов, 2009

Тоска по «малой родине» глубоко заложена в память российского населения не только из-за любви к природе и к родному очагу; были и есть и другие основания (политические, идеологические, религиозные, экономические, этнические). Широко известна ностальгия у населения, связанная с развалом СССР. В социологии практически нет исследований, целью которых являлась бы оценка того, каким культурным многообразием или отдельными его составляющими регион овладевает или расплачивается при изменении его территории.

Так, после отказа от модели «советский человек – строитель коммунизма» на пространстве постсоветского общества начался активный поиск новых форм идентификации. Россия, Украина, Белоруссия, республики Прибалтики, Туркмения, Грузия обладают отличиями в процессах поиска своей региональной идентичности. Идентификация позволяет отметить мультикультуральную уникальность регионов. Мультикультуральная реальность повседневной жизни – высшая реальность. Она различается по регионам, однако интерпретируется людьми в качестве цельного мира.

Свой ответ дают регионы страны на процесс глобализации. В социальных науках практически не изучены конкретные взаимодействия глобализирующих тенденций как на функционирование социальных институтов (семья, суд, образование, религия и т. д.), так и на мультикультуральную современность регионов в целом. Сегодня мы имеем возможность констатировать возрастающую прозрачность и «пропускную» способность границ (межрегиональных и межгосударственных). Процесс глобализации, используя разнообразные коммуникационные технологии и стимулы экономической прибыли, все более интенсивно «транспортирует» через границы культурную продукцию, спортивные достижения, ценности сервиса и туризма, современную субкультуру отдыха и т. д. Сферы девиантного поведения также не остались в стороне от рассматриваемого процесса; экономические преступления, проституция, наркомания, терроризм редко встречаются с «прочными заслонами» на границах. На наш взгляд, глобализация – по-своему – практически востребовала дальнейшее развитие социологии региона.

Субкультура любого российского региона включает в себя несколько пластов, она эклектична. В первую очередь, в регионах и сегодня весьма значимы для населения многие социалистические ценности, народ и сегодня гордится достижениями советского строя, в том числе и дружбой народов. В государственной символике современной России господствует мультикультуральный подход. Государственный герб – двуглавый орел – указывает на связь с Московской Русью. Трехцветный флаг – наследство императорской России. Музыка государственного гимна унаследована от

СССР. Посткоммунистическая власть не создала собственных святынь и идеологий, предпочтя возврат к традиционным религиозным началам. На наше советское прошлое наложено наше российское настоящее. Результат смешения нескольких «социальных практик» на одной территории любого региона весьма специфичен. В условиях разрушения внешних сдерживающих сил возросла потребность в региональной культурной идентичности, она стала одной из самых востребованных в постсоветском социокультурном пространстве. России нельзя не считаться с тем, что в Калининградской области существует желание быть ближе к европейскому объединению. Жители Сахалина и приграничных районов Дальнего Востока с нескрываемым любопытством удивляются достижениям Японии и Китая. Глобализационные импульсы находят отклик в этнических и конфессиональных субкультурах регионов Северного Кавказа и Татарии. Подобные примеры есть и в других странах. Например, северная часть Мексики находится в сильной экономической и иммиграционной зависимости от южных штатов США.

Сам факт региональной принадлежности характеризует регион, в котором проживают люди (цивилизованный, перспективный, быстро развивающийся, отсталый, заброшенный, удаленный и т. д.). Еще в 1970-х годах А. М. Ковалев отметил взаимосвязь между уровнем развития производства в регионе и формами приспособления человека: «Чем ниже уровень развития производства, тем больше удельный вес старых форм приспособления человека к условиям среды»[2]. Наряду с этим, чем выше ступень развития региона, тем больше возможностей для развития индивидов. В устойчиво дотационных регионах с постоянным риском невыполнения регионального бюджета усиливаются нежелательные социальные и производственно-экономические последствия (миграция, износ оборудования и техники, неуправляемая инфляция, оплата за счет населения деятельности политико-управленческих и хозяйственных организаций и т. д.), что в совокупности может привести если не к разрушению региональных структур, то к серьезному их потрясению. Личность выступает в качестве заложника сложившейся производственной и субкультурной структуры, страдая от низких доходов, безработицы, социальной напряженности, сопровождаемой ростом преступности.

Регионализация процессов по-своему указывает на тенденцию, которая характеризует само развитие региона, межрегиональные взаимодействия и отношения между страной и регионом. Тенденция указывает на значимость регионов в других сложных структурах и на их способность воздействовать на самих себя. Причем на коротких временных отрезках масштабы влияния региона на социальные изменения более заметны. Так, даже в условиях общероссийского системного кризиса население Москвы, Татарии, Белгородской области в большей степени ощущает на себе положительные действия со стороны своих регионов по сравнению с гражданами России, проживающими в других регионах страны.

[2] *Ковалев А. М.* Диалектика способа производства общественной жизни. М., 1982. С. 179.

На проявление регионализации воздействуют в любом обществе силы, которые стоят за стратификацию, и силы, которые борются за социальное выравнивание. Но и здесь «эффективность регионализации» невозможно не заметить. Калининградская область оторвана от России, но своей деятельностью она показывает, что не все то, что обособлено, обречено на гибель. Интеграционные усилия совпали с господствующей региональной направленностью.

Регион – это сложное социально-пространственное и организменное образование, и оно больше «производится» и, стало быть, меньше воспроизводится, чем менее сложные образования. В предыдущие исторические эпохи регионы преимущественно воспроизводились «изнутри». Сегодня в этом процессе кроме самого региона принимают участие государство и глобализированный мир. «Троим» гораздо сложнее «воспроизводить», чем «производить». Отношения между ними устанавливаются в виде конкретной региональной «ситуации». Ситуация возможно улучшится, а возможно и нет. «Ситуация» в Афганистане и в Ираке, где сторонники глобализма ведут борьбу с терроризмом, не улучшается уже много лет, гибнут ни в чем не повинные люди. Глобализм и экономический прогресс могут быть катализатором болезней. Игрушки с веществами, вредными для здоровья детей, произведенные в Китае, наркотики, изготовленные в Афганистане и в Колумбии, широко используются в разных регионах мира.

Существенно возросла роль экономики как реально действующего игрока на «поле» региона. Культурная, спортивная, образовательная и другие сферы жизнедеятельности перемещаются ближе к центру экономической жизни в регионе. Региональное разнообразие возрастает, следовательно, перед социологией поставлена задача найти смысл в этой территориальной неравновесности.

В социологической науке для изучения мультикультурального разнообразия весьма интенсивно применяется метод сравнения. Однако это далеко не свидетельствует о его абсолютной простоте, достоверности и эффективности. По образному выражению А. Дюма, «у равенства нет точных границ... равны могут быть только боги». В реальности приравнять «социокультурное» можно только к какому-то стандартизированному низшему уровню. Да и здесь сравнение по регионам будет относительным и наполненным целым

спектром оттенков. Тогда возникает вопрос: а возможно ли достичь равноправия в рамках институциональных структур, которые изначально (политически, экономически, ресурсно, интеллектуально, информационно и пр.) ориентированы на неравноправие. Сегодня крайне проблематично в России измерять мультикультуральную современность, так как господствующая социально-экономическая тенденция направлена на возвышение богатых и власть предержащих («верх») и низведение бедных и безвластных («низ»)[3]. Роль социологии региона в условиях роста мультикультурального разнообразия в России, когда уже практически нужно решать противоречия между реально существующим неравенством регионов и юридически оформленным равенством, постепенно будет возрастать.

[3] См.: Россия: риски и опасности переходного общества. М., 1998. С. 23.

Р. Б. Салморбекова*

Мультикультурализм в системе местного самоуправления

В условиях реформирования общества и ухода от доминирования традиционного, инновации во всех сферах жизни общества актуализируют вопросы организации социального взаимодействия органов местного самоуправления с населением. Задачей органов местного самоуправления является организация взаимодействия и вовлечение людей в процесс самоорганизации для решения социальных проблем самостоятельно, под свою ответственность и по месту их возникновения, а также обеспечение доступа населения к местным ресурсам. На выполнение поставленной задачи влияют многие факторы. Отчуждение и ослабление контактов между людьми и, как следствие, неспособность вырабатывать солидарное общественное мнение и организовываться на совместные действия, по мнению специалистов, ведут к снижению эффективности социального взаимодействия между органами местного самоуправления и населением.

Местное самоуправление является основным социальным институтом, активизирующим силы гражданского общества. Без него немыслима демократическая политическая система. Однако при достаточно солидной законодательной базе местное самоуправление до сих пор не дало ощутимых результатов, что объясняется рядом объективных причин. К их числу относятся и социокультурные причины, коренящиеся в проблемах мультикультурализма. Местное самоуправление – это, прежде всего, образ жизни локальной территориальной общности, ее социальные нормы, ценности и традиции. К сожалению, именно эти проблемы зачастую не анализируются в теории и на практике применительно к местному самоуправлению.

При постоянной и высокой лабильности развития общественных отношений функции местного самоуправления необходимо определять, учитывая экономические, природные и культурные особенности регионов. Основная задача местного самоуправления – это его роль как социального института, выполняющего основные

* ***Рита Бобуевна Салморбекова*** – канд. социол. наук, и. о. доцента, завкафедрой социальной работы и туризма Ин-та социального развития и предпринимательства (Кыргызская Республика, г. Бишкек).

© Р. Б. Салморбекова, 2009

задачи по развитию и повышению уровня жизни населения через призму культурных традиций и менталитета нации.

После развала Советского Союза и в связи с процессом глобализации концепция мультикультурализма исходила из убежденности в безусловной ценности поддержания самобытности этносов и возможности для иммигрантов без особых проблем контактировать и сотрудничать с коренным населением. Внутренняя и внешняя миграция играла важную роль в процессах регионального развития. Реальностью, с которой столкнулись государства Европы, стало появление на их территориях «непрозрачных» этнических сообществ, не осознающих себя частью принимающей нации, исповедующих фундаменталистские взгляды, противостоящие ценностям либеральной демократии. Фундаментализм реализует традиционалистский проект, который заключается в попытках воссоздания в принимающих странах реалий того социума, который иммигранты в свое время покинули, с перспективой их эскалации и экспансии на европейское население. Несостоятельность мультикультурального проекта в Европе стала очевидной в условиях возросшей активности анклавных «гетто» традиционной культуры, продуцирующих еврофобию.

Работы М. К. Петрова, посвященные несовпадению культурных матриц Запада и Востока, стали развернутой аргументацией принципиальной несовместимости лично-именного, профессионально-именного и универсально-понятийного социокодов, что особенно значимо для критики концепции мультикультурализма. Иммигранты из стран Востока вынужденно воспроизводят реалии традиционного общества (специализация умений, отсутствие механизма сжатия, диверсификация каст и кланов, патриархальная мораль, семейно-профессиональный способ межпоколенной передачи навыков и пр.). Но глобализация инициирует историко-культурную конкуренцию, обнажая хрупкость и мультикультурального сосуществования, и «химического» псевдослияния разнородных культур. Нетождественные способы социализации в разных культурах обусловливают «искаженное» восприятие ими друг друга и блокируют возможность диалога. Запад, увиденный через призму традиционализма, предстает разложившейся, дезинтегрированной, умирающей цивилизацией. Восток в западной оптике предстает, прежде всего, неэффективным в силу органического характера стагнации, не способным, в принципе, обновлять свои технологии. Несовместимость социокодов – важный вывод, его значимость для понимания перспектив современного межцивилизационного конфликта трудно переоценить.

Конфликт культур в условиях мультикультуральных практик выступает в виде борьбы социокодов. Социокод – это «бессознательное» культуры, с неопредмеченной «бездной» культурно-эволюционных автоматизмов. Массовое политическое сознание сегодня утратило понимание того, что социальный индивид, взятый как существо политическое, не есть «исходное состояние» человека. Современные политические стратегии не должны исходить из того, что культурная составляющая периферийна, а механизм межэтнического уподобления работает стихийно[1].

Влияние миграционных процессов вынуждает органы местного самоуправления заниматься аккумулированием информации, касающейся проблем ментальности, традиций и культуры местного населения. Исходя из этого одним из основных направлений в работе органов местного самоуправления с населением должна стать работа по формированию имиджа органов местного самоуправления. Наиболее эффективными методами воздействия на аудиторию с целью формирования необходимого имиджа будут выступать:

1. Позиционирование – это помещение объекта в благоприятную информационную среду. На практике позиционирование можно представить как серию трех последовательных операций: трансформация (намеренное ограничение информационного поля, что связано с отбором информации), утрировка (выделение сильных характеристик и затушевывание слабых сторон объекта), перевод (помещение объекта в наиболее выгодное условие моделирования).

2. Мифологизация – связана с построением двойного сообщения, которое воздействует на уровне сознания и подсознания.

3. Эмоционализация – связана с переводом какой-либо информации с рационального языка на язык эмоциональный. Письменный текст, на который ориентирован человек, для усиления эмоционального воздействия требует определенной доработки, в частности, переориентации на язык конкретной целевой аудитории с учетом уровня ее образования, профессии, времени проведения мероприятия и т. д.

4. Формат – под ним понимаются процессы создания заданных для формирования необходимого имиджа контекстов.

5. Детализация – повышает уровень воздействия подачи информации. Человек, как правило, больше доверяет деталям[2].

В основе формирования имиджа органов местного самоуправления должны лежать следующие принципы: 1) принцип повторения, опирающийся на свойства человеческой памяти: хорошо запоминается та информация, которая повторяется; для того, чтобы сделать воспринятую информацию своей, людям требуется время.

---

[1] См.: *Петров М. К.* Язык. Знак. Культура. М., 2004.

[2] См.: *Лысикова О. В.* Имиджелогия и паблик рилейшинз в социокультурной сфере: Учеб. пособие. М., 2006.

Многократное повторение одного и того же приводит к лучшему восприятию;

2) принцип непрерывного усиления воздействия, то есть наращивание аргументированного и эмоционального обращения. Постепенное, плавное наращивание усилий воспринимается более позитивно, чем взрывное. Когда же информация переходит порог возможного, происходит блокировка каналов восприятия и переработки поступающей информации;

3) принцип «двойного вызова», использующий свойства восприятия не только на сознательном уровне, но и на подсознательном. Для того, чтобы чего-то добиться от человека, нужно сделать ему «двойной вызов», то есть обратиться к его сознанию и подсознанию[3].

В связи с отсутствием эффективно работающих механизмов включения населения в процессы самоорганизации, проблемами политического участия, на уровне местного самоуправления необходима разработка моделей поэтапного развития социального взаимодействия с населением. Целью подготовительных этапов является повышение уровня доверия населения к органам местного самоуправления. Переходными и подготовительными мерами для построения партнерских отношений являются: асимметричная двусторонняя модель (модель информирования) и диалоговая модель социального взаимодействия. Инструментами для организации социального взаимодействия являются: систематическая работа с новостной информацией (взаимодействие со СМИ), издание муниципальной газеты, проведение общественных мероприятий и акций, использование интернет-технологий в интерактивной работе с населением, особенно для обсуждения вопросов развития культуры.

Таким образом, поскольку мултикультурализм играет важную роль в современном глобализирующемся обществе, проблемы демаркации культур, миграций, межкультурных контактов становятся прямо связаны с деятельностью органов местного самоуправления. Рассмотрение вопросов культуры и традиций населения непосредственно влияет на эффективность их деятельности. Поэтому, решая и другие проблемы, местному самоуправлению необходимо целенаправленно заниматься вопросами мультукультурализма.

[3] См.: *Кишкель Е. Н.* Управленческая психология. М., 2002.

Л. С. Слободяник*

Еврорегионы как механизм интеграционного процесса (на примере Чешской Республики)

Аннотация

В статье речь идет о еврорегионах, являющихся формой международной интеграционной структуры, в которую входят два или более территориальных образования, расположенных в приграничных районах в различных европейских странах. На сегодняшний день не существует единой схемы функционирования для данных регионов Европы. Однако одной из основ жизнедеятельности каждого из них является экономическая интеграция.

Первые еврорегионы с участием Чешской Республики появились в 1991 году. Всего сегодня их насчитывается 13 – на границе с Германией, Австрией, Словакией и Польшей. В статье рассматриваются только те еврорегионы, которые существуют на границах с Германией и Австрией, то есть со странами первой и четвертой волны расширения ЕС. Это регион Ниса, Лабе, Крушногори, Эргензис, Шумава-Баварский лес, Сильва Нортика и Поморави-Винвиртель-Загори. Общей стратегической целью всех перечисленных регионов оказывается интенсификация процессов конвергенции на региональном и интеграции на государственном уровне. Таким образом, в статье делается вывод о том, что еврорегионы с участием Чешской Республики, с одной стороны, и Германии и Австрии, с другой, могут непосредственно способствовать более быстрой интеграции и адаптации Чехии в Европейском Союзе.

* ***Лада Сергеевна Слободяник*** – студентка (магистерская программа) Высшей школы экономики (Прага, Чехия), кафедра регионалистики и общественного управления (г. Прага).

© Л. С. Слободяник, 2009

А. П. Самович*

К вопросу о религиозной безопасности

Наличие религиозного экстремизма и терроризма с необходимостью обуславливает выдвижение на первый план проблемы национальной безопасности не только в России, но и во всем цивилизованном мире. Начиная с 90-х годов XX века религиозная ситуация претерпела существенные изменения, имеющие как позитивную – восстановление правового статуса традиционных для России религий благодаря принятию двух законов: закона РСФСР «О свободе вероисповедания» (1990 г.) и Федерального закона РФ «О свободе совести и религиозных объединениях» (1997 г.), так и негативную – распространение «новых» нетрадиционных религий, сект, ересей – окраску. В результате «развенчания» коммунистической идеологии общество лишилось прочной идейно-нравственной основы существования государства и личности – понимания единства их общих целей, задач, интересов.

Опустевшую идеологическую нишу постарались заполнить средства массовой информации – публикации о таинственных и сверхъестественных явлениях, массовые тиражи теософской, религиозной, оккультно-мистической, неокультовой литературы; выступления на телевизионных экранах различных целителей, экстрасенсов, «дипломированных» прорицателей, колдунов, авторитетных знахарей.

Началась массированная и односторонняя, без критического анализа и соответствующей научной интерпретации, пропаганда религиозных чудес, иррационализма, мистики, уфологических сеансов. Население вынуждено было удовлетворять свои духовные потребности и интересы подобной «духовной пищей», которая всегда появляется в переломный период развития страны, когда под угрозой оказывается стабильность, привычный образ жизни, да и сама жизнь.

Кроме того, распространение новых религиозных движений XX века в различных регионах мира коренится в самой религии, том глубоком кризисе, который охватил мировые религии и в частности христианство. Религия всегда претендовала на решение про-

---

* ***Алла Прокофьевна Самович*** – канд. филос. наук, доцент кафедры истории и теории культуры Кемеровского государственного ун-та (г. Кемерово).

© А. П. Самович, 2009

блем бытия, смысла жизни, в ней отражались ожидания людей, их мечты о счастливой жизни, осуществлении идеалов.

Традиционные религии пытаются снять напряжение, обещая разрешение всех проблем на небесах. Новые религиозные движения призывают обрести спасение на земле, притом собственными силами, путем самосовершенствования и самореализации, предлагают человеку, потерявшему веру в светлое будущее, оказавшемуся на обочине нашего реформированного общества, новые пути и способы найти свое место в жизни, добиться успеха, земного счастья.

Массовое распространение различных нетрадиционных религиозных верований стало легитимным процессом, обусловленным российским законодательством.

Законодательство о культах, обеспечив свободу религиям, не предусмотрело опасности, которую несет в себе такая абсолютная свобода, и не выработало механизма защиты от посягательства религий на права человека, на его физическое и психическое здоровье.

Деятельность зарубежных религиозных движений, таких как «Церковь Объединения» Муна, «Церковь Сайентологии» Хаббарда, «Международное Общество Сознания Кришны», «Церковь Иисуса Христа Святых последних дней» (мормоны), а также российских культовых объединений: «Церкви Последнего Завета» (виссарионовцы), «Богородичного центра» Береславского, «Великого Белого Братства» и многих других практически бесконтрольна. Как результат – вмешательство в личную жизнь своих последователей, требование разрыва с семьей, ухода из дома, прекращения учебы, что приводит к уничтожению социального начала в человеке, чему также способствует жесткий режим в общинах, отказ от мирской жизни, постоянная миссионерская деятельность на благо религиозной организации. Широко используется психологическое воздействие, внушение, гипноз, кодирование, медитация, агрессивный прозелитизм.

Вероучение новых религиозных организаций, как правило, претендует на исключительность своих идейных принципов и установок, абсолютную истинность, полученную якобы при помощи божественного откровения или контакта с высшими силами. Суть вероучения при вербовке новых членов, особенно молодежи, никогда до конца не открывается, причем сразу же начинает собираться компрометирующий материал, который используется при попытке члена покинуть религиозную организацию. Новичкам постоянно внушается мысль об их избранности, что только они единственные спасутся при наступлении конца света, а остальное население погибнет. Современные «пророки», «гуру», «великие учителя» считают себя божественными ипостасями, используют христианские образы и сюжеты, приемы и методы восточных религий, апокалипсические идеи.

Каждая новая религия предлагает свой исключительный, мистический, проверенный «тысячелетней» практикой путь к выявлению божественной сущности человека. Для религиозных «учителей» и политиков, использующих религию в собственных интересах, наиболее привлекательны идея единого Бога и идея спасения. Идея единого Бога тоталитарна по своей сути, ибо Бог выступает как всеобъемлющая, абсолютная, надмировая сила, которая требует от всех без исключения верующих не просто послушания, но и рабской покорности. Характерно, что именно в эпоху социальных потрясений, в условиях войн, политических конфликтов возрастает политическая потребность в установлении тоталитарных порядков, что превращает религию в идеологическую оболочку политического процесса.

Тоталитарные секты – это новое духовное, но чужеродное явление для человека и общества, религиозной жизни народа, для всей национально-культурной традиции страны.

По словам профессора А. Л. Дворкина, тоталитарные секты несут в себе опасность на четырех уровнях: личности, семьи, общества, государства[1]. Еще недавно тоталитарные секты воспринимались исключительно как социальный феномен, но сегодня они превратились в одну из главных проблем международной безопасности.

В Обращении Государственной Думы Российской Федерации «Об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России» от 15 декабря 1996 года[2] сказано, что в России в настоящее время действует большое количество новых религиозных организаций, в том числе деструктивных и жестко руководимых из зарубежа. Государственная Дума предлагала считать религиозную безопасность российского общества важным приоритетом национальной безопасности наряду с военной, политической, экономической, экологической и социальной.

Уже 60 лет назад Всеобщая декларация прав человека в статье 18 провозгласила право каждого на «свободу мысли, совести и религии». Вместе с тем, в Международном пакте о гражданских и политических правах сказано: «Свобода совести подлежит

---

[1] *Дворкин А. Л.* Тоталитарные секты и государство // Тоталитарные секты и демократическое государство: Материалы международной конференции. Новосибирск, 2005. С. 22.

[2] Собрание законодательства РФ. 1997. № 1. Ст. 52.

ограничениям, необходимым для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья, морали, а также свобод других лиц»[3].

Эта позиция развивается в Рекомендациях 1178 по сектам и новым религиозным движениям Парламентской Ассамблеи Совета Европы от 5 февраля 1992 года:

«1. Ассамблея обеспокоена некоторыми проблемами, связанными с деятельностью сект и новых религиозных движений.

2. Она встревожена обращениями различных ассоциаций и семей, которые считают, что им нанесен вред деятельностью сект…

4. Она обращается ко всем государствам-членам с просьбой охарактеризовать методы работы, которым они следуют, и юридические проблемы, с которыми они сталкиваются. …

6. Она считает, что для решения проблем, возникающих при деятельности сект, должны применяться как образовательные, так и законодательные и другие меры.

7. Информация о сущности и деятельности сект и новых религиозных движений также должна широко распространяться среди слоев населения».

Следует помнить, что в современных религиозных отношениях все определеннее проявляет себя фактор, связанный с непосредственным участием в мировой политике различных религиозных объединений и организаций.

Как показывает историческая практика, любая религия может стать идейным знаменем политических сил, национально-политических движений или военно-политического конфликта.

Механизм единения религии с политикой пронизывает все компоненты религии – она может стать не только идеологической, но и организационной основой как прогрессивного, так и реакционного политического движения. Влияние собственно религии на характер такого единения зависит от степени приближенности к власти, от того, насколько политизирована религия. При любой степени политизированности религии определяющим фактором взаимодействия религии и политики остается политика, власть.

Полагаю, что мы вправе обратить внимание на высказывания подобно тому, которое приведено в заключении работы, для осознания опасности «религиозной бесконтрольности», покрываемой борьбой за права человека.

«Сегодня из мира нейтрально-безрелигиозного, светского либерализма и просветительства мы входим в мир нового религиозного мироощущения. Маятник мировой истории прошел от точки религиозного напряжения в эпоху Реформации к религиозному минимуму XX века и в канун XXI века явно входит в зону новой религиозности, в которой пока тон задают антихристианские учения»[4].

[3] Ведомости ВС СССР. 1976. № 17. Ст. 291.

[4] *Кураев А.* Протестантизм о православии. Клин, 2000. С. 49.

И. В. Соснина*

Мультикультурализм в политике интеграции мигрантов

В исследовании миграционных процессов необходимым является анализ влияния миграционной политики государства на социальное взаимодействие мигрантов с принимающим сообществом, исследования характера межэтнического взаимодействия мигрантов с принимающей стороной, оценка роли и значения миграционного законодательства в плане предотвращения негативных последствий миграционных процессов. Современная демографическая ситуация, определяемая как кризисная, предполагает поиск источника трудоспособного населения в потоках миграции. Думается, что в подобной ситуации необходимым является создания четких механизмов регулирования миграционных процессов, предупреждающих возникновение негативных тенденций в межэтнических отношениях, возникающих в процессе миграции.

В исследовании миграции важной составляющей является анализ существующей миграционной политики в структуре социальной политики государства. Миграционная политика формировалась в соответствии с социально-политическим контекстом социальных трансформаций. Миграционная политика в станах Запада формировалась под влиянием массовых переселений, военных конфликтов, экономических трансформаций.

Для западных стран важным направлением в миграционной политике является интеграция мигрантов в стране прибытия. Начиная с 1990-х годов в западных странах активизируется данное направление миграционной политики, обусловленное неудачными попытками увеличения участия мигрантов в общественной жизни страны и обострением проблемы интеграции иноэтничного населения. В. К. Антонова отмечает, что небольшое число стран, таких как Франция, Германия, приняли и исполняют ассимиляционную политику, в то время как Великобритания, Швеция, Нидерланды в качестве интеграционной политики реализуют мультикультурализм[1].

* ***Ирина Валентиновна Соснина*** – магистр социальной работы, аспирант кафедры социальной антропологии и социальной работы Саратовского государственного технического ун-та (г. Балаково).

[1] *Антонова В. К.* Великобритания обречена на мультикультурализм или мультикультурализм в Великобритании обречен? // Журнал исследований социальной политики. 2003. № 2. Т. 1. С. 222.

© И. В. Соснина, 2009

Важнейшей составляющей миграционной политики государства является применяемая модель интеграции мигрантов в принимающем сообществе. Как отмечает О. В. Щедрина, в социологии и политологии выделяют два основных подхода к интеграции полиэтничного населения: ассимиляционную модель, или «плавильный котел», при котором основные тяготы интеграции ложатся в основном на самих мигрантов, и модель признания различий или мультикультурную модель, предполагающую усилия принимающей стороны[2].

Л. Низамова отмечает необходимость определения широкого и узкого смысла понятия мультикультурализма: первый связан с идеологическим признанием и реализацией политики открытости и «включения» по отношению к широчайшему спектру культурных форм; в узком смысле, мультикультурализм может быть сфокусирован на проблемах социальной репрезентации какого-либо одного типа культурных различий и неравенств[3] (например, этнического). Ассимиляционная модель, напротив, реализуется в рамках концепции национального государства, стремящегося к гомогенной культуре и единой национально-государственной идентичности[4].

Во многих странах создаются государственные программы, направленные на интеграцию мигрантов, включающие: курсы изучения языка, культуры страны прибытия; социальное и профессиональное ориентирование в обществе (Нидерланды); языковые и образовательные программы (Великобритания)[5]. Недостатком подобных программ, с нашей точки зрения, является их исключительная направленность на мигрантов, то есть в процессе интеграции предполагаются исключительно их усилия. В. К. Антонова, анализируя политику интеграции мигрантов, говорит о том, что мультикультурализм как социальное явление в Великобритании оказывается заложником сильно политизированного общественного мнения и нечистоплотного поведения политиков[6].

[2] *Щедрина О. В.* Возможна ли мультикультурная модель интеграции мигрантов в России? // Социологические исследования. 2004. № 11. С. 68.

[3] *Низамова Л.* Идеология и политика мультикультурализма: потенциал, особенности, значение для России // Гражданское общество в многонациональных и поликонфессиональных регионах: Материалы конф. Казань, 2–3 июня 2004 г. / Под ред. А. Малашенко; Моск. Центр Карнеги. М.: Гендальф, 2005. С. 13–14.

[4] См.: *Щедрина О. В.* Указ. соч.

[5] См.: *Денисенко М. Б., Хараева О. А., Чудиновских О. С.* Иммиграционная политика в Российской Федерации и странах Запада. М., 2003. [Режим доступа: http://www.archipelag.ru].

[6] *Антонова В. К.* Указ. соч. С. 218.

Этнокультурная политика, как отмечает В. В. Амелин, тесно связана с понятием толерантности: «этнокультурная политика в российском обществе способствует повышению толерантности, разрушению негативных стереотипов по отношению к представителям некоторых этнических групп, а также способствует снижению различных фобий»[7]. Ж. Зайончковская отмечает, что главным направлением миграционной политики должно быть не ограничение иммиграции и другие охранительные мероприятия, а обеспечение интеграции мигрантов в российский социум и воспитание толерантности к мигрантам[8]. Следует согласиться с выводами исследователей, так как только успешная интеграция мигрантов в новое социокультурное окружение и подготовленность принимающего населения к неизбежным изменениям позволит избежать возможных негативных последствий миграции населения.

Н. Мкртчян отмечает противоречия в современной стратегии миграционной политики, говоря о том, что декларируемая властями острая необходимость исправления демографической ситуации и потребность в привлечении мигрантов на постоянное или долгосрочное проживание не соответствует законодательным нормам, регулирующим право регистрации мигрантов и носящим временный характер[9]. Противоречия отмечаются и в таком направлении миграционной политики, как миграция соотечественников. Следует отметить политизированность современного миграционного дискурса, когда политические силы играют на опасениях населения по поводу массовой нелегальной миграции, сформированных под влиянием медийных репрезентаций.

Исследователи[10] определяют разделение миграционной политики на реальную и декларируемую, когда декларируемая политика провозглашает своей целью защиту интересов мигрантов и беженцев, а реальная выражает интересы исключительно принимающего населения, правящих элит. Данное разделение можно обнаружить и в структуре практической реализации государственной миграционной политики. Деятельность подавляющего большинства организаций, реализующих миграционную политику, направлена на ми-

[7] *Амелин В. В.* Этнокультурная политика в многонациональном регионе // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. № 1. Т. VII. С. 159.

[8] *Зайончковская Ж.* Политика в области миграции. [Режим доступа: http://www.archipelag.ru].

[9] *Мкртчян Н.* Миграционная политика Российской Федерации: есть ли стратегия? [Режим доступа: http://www.archipelag.ru].

[10] *Волосенкова Е., Кабаченко П., Тарасова Е.* Миграционная политика. Управление миграционными процессами // Методология и методы изучения миграционных процессов / Под ред. Ж. Зайончковской, И. Молодиковой, В. Мукомеля; Центр миграционных исследований. М., 2007. С. 219.

грационный контроль, регулирование миграции посредством предоставления разрешений на въезд и работу на территории РФ, реализацию мер противодействия незаконной миграции. Социально-психологическая реабилитация реализуется только в центрах размещения вынужденных переселенцев, социальная интеграция мигрантов отсутствует как направление деятельности в организациях, подчиненных ФМС России.

Современное трансформирование миграционной политики государства, существенно упрощающее доступ на рынок труда вынужденным переселенцам, трудовым мигрантам, репатриантам, по мнению В. Мукомеля, обходит вниманием вопрос социально-культурной интеграции мигрантов в месте переселения: «Явно недооценивается роль политики интеграции, направленной на преодоление негативных последствий этносоциальной стратификации и сегрегации мигрантов, их социальной исключенности»[11]. Значение политики интеграции заключается в важности процесса социальной адаптации мигранта в месте переселения как фактора, формирующего успешную включенность мигранта в социально-культурную жизнь принимающей стороны. Развитие положительных практик межэтнического взаимодействия является важнейшим направлением миграционной политики.

Характер межэтнического взаимодействия, возникающего в процессе миграции, определяется стратегиями адаптации мигрантов в месте переселения и установками принимающего сообщества на взаимодействие с мигрантами. Исследование миграционных процессов требует анализа факторов, влияющих на характер межэтнического взаимодействия: миграционной политики и миграционного законодательства, миграционного дискурса в средствах массовой информации, мотивов миграции и стратегий адаптации мигрантов новой культурной среде, установок принимающего населения на взаимодействие с приезжими.

[11] *Мукомель В.* Методические и практические аспекты изучения интеграции мигрантов: специфика постсоветского пространства // Методология и методы изучения миграционных процессов ... С. 168.

Е. Л. Сысолятина*

Парламентаризм как синтез реинтерпретированных мультикультуральных политических ценностей

Парламентаризм – сложное, многомерное явление. При определении сущности этого понятия возникает ряд проблем методологического характера, которые обусловлены, с одной стороны, неоднозначностью и множественностью подходов, изучающих специфику данного явления, а с другой, сложностью воплощения принципов, составляющих основу парламентаризма, в политическую действительность.

В политической науке проблемы, связанные с функционированием властных институтов, базирующихся на принципах парламентаризма, неоднократно становились объектом пристального внимания не только для зарубежных, но и для отечественных исследователей. Можно выделить два основных подхода к трактовке феномена парламентаризма.

В рамках первого подхода, правового по своей сути, парламентаризм рассматривается как форма государственного правления, его существование и развитие связывается с наличием в обществе таких институциональных компонентов, как парламент, принцип разделения властей, система сдержек и противовесов, партийная система. Степень развитости парламентаризма здесь во многом зависит от того, насколько полно реализованы вышеуказанные принципы на практике.

Второй подход – политологический – акцентирует внимание на комплексном характере феномена парламентаризма, поскольку наличие институциональных компонентов не является подтверждением факта его существования в государстве и обществе. На его развитие оказывают огромное влияние характер политической культуры, особенности политического режима, геополитические характеристики государства – объекты пристального изучения политической науки.

Кроме того, развитие парламентаризма в том или ином государстве во многом зависит не только от политических, но и от

* ***Елена Леонидовна Сысолятина*** – аспирант кафедры социально-политических наук УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

© Е. Л. Сысолятина, 2009

конкретных исторических условий. Так, наиболее яркое воплощение он получил в Великобритании, проявил себя во Франции после крушения бонапартизма, а также в США. Стоит отметить, что сущность парламентаризма предопределяли изменения в его исторических функциях и структуре, «зачастую она выражалась путем обособления и подчеркивания какого-либо отдельного его элемента»[1]. Изначально понятие «парламентаризм» отождествлялось с конституционной и законодательной властью парламента. Это означало, что конституция и прочие законы, принятые парламентом, призваны ограничить волю правителя. Позднее выражением сущности парламентаризма стали идея суверенитета и обладание парламентом верховной властью, также практика подотчетности парламенту системы правления и ответственность правительства перед парламентом.

К тому же сущность парламентаризма напрямую связана с системой разделения власти, восходящей корнями еще к эпохе Античности. В этой системе парламентаризм предстает в качестве механизма реализации притязаний на власть, которые гарантирует конституция парламенту, в то время как парламент, в свою очередь, вынужден считаться с такими же конституционными гарантиями других институтов власти. В системе разделения власти парламентская власть ограничена системой сдержек и противовесов. Законодательные полномочия парламента находятся под контролем конституционного суда, который обеспечивает надзор за соблюдением конституционных норм.

В Конституции Российской Федерации, по справедливому замечанию О. Н. Булакова, «термин парламентаризм не употребляется, однако в работах российских ученых исследуется его содержание в сравнительном ракурсе, а также предполагается применение и воплощение его принципов в российскую действительность»[2].

Появление понятия «парламентаризм» в российской политической теории и практике было обусловлено учреждением в стране первого парламента – Государственной Думы (1905 год). Поскольку «создание Государственной Думы явилось важнейшим шагом на пути модернизации существовавшей политической системы и сближения России с демократическими парламентскими государствами Европы»[3] и мира, то и в исследованиях, посвященных

[1] Современный парламент: теория, мировой опыт, российская практика / Под общ. ред. О. Н. Булакова. М.: Эксмо, 2005. С. 45.

[2] Там же. С. 29.

[3] *Сидоренко Н. С.* Из истории российского парламентаризма: уральские депутаты в государственной думе (1906–1917 гг.) // Государство и право. 2006. № 4. С. 87.

проблематике парламентаризма, прослеживалась тенденция реинтерпретации мультикультуральных политических ценностей, прежде всего речь идет о базовых ценностях демократической политической культуры. Интерес к проблемам парламентаризма проявляли такие отечественные исследователи, как М. М. Ковалевский, Б. Н. Чичерин, Е. М. Гессен, К. Тахтарев. Они связывали перспективы развития парламентаризма в России с идеями представительной власти.

В отечественной политической науке первые исследования по проблемам современного парламентаризма появились сравнительно недавно. Интерес к ним возник в конце 80-х – начале 90-х годов XX века, когда российское государство столкнулось с определенными трудностями в процессе перехода к демократическому строю. Таким образом, базовые ценности демократической политической культуры (гражданское общество, верховенство права, приоритет прав и свобод личности в отношениях с государством) вновь послужили мощным импульсом к проведению исследований в области отечественной парламентаризации.

В. С. Терехов*

Межкультурная коммуникация в среде технических специалистов Урала в период сталинской модернизации

Период 1930-х годов для Урала является знаковым не только с традиционной точки зрения – промышленной модернизации, но и с точки зрения социокультурного развития региона. Мощный индустриальный рывок привел к социальным трансформациям, новым межкультурным и кросскультурным взаимодействиям, особенно в среде тех социальных групп, которые находились на переднем крае модернизационно-технологического процесса. Одну из таких групп составляли технические специалисты различных уровней: инженеры, техники, мастера, руководители промышленных предприятий. Проблема межкультурной коммуникации актуализировалась в результате искусственного интегрирования в социально-производственную сферу носителей различных типов культуры. Прежде всего это относится к старым («буржуазным») специалистам, новым («советским») специалистам и иностранным специалистам.

К концу 1920-х годов технические специалисты являлись носителями определенного типа производственной культуры, они способствовали ее повышению в уральской промышленности, участвовали в создании на Урале научно-технических центров, занимавшихся не только подготовкой инженерных кадров, но также изучением интеллектуальной деятельности инженеров с последующим внедрением его результатов в конкретные технологические циклы. Так называемые «буржуазные» специалисты, воспитанные дореволюционной инженерной школой, составляли особый слой. В некотором смысле их ролевая функция в индустриальной системе Урала может быть определена как экспертократическая. Универсализм и фундаментальность технических знаний этих специалистов использовались в качестве основы научно-технической экспертизы, которой подвергались не только технологические, но и экономические решения.

* ***Владимир Станиславович Терехов*** – канд. ист. наук, доцент кафедры регионоведения ф-та регионоведов-переводчиков Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© В. С. Терехов, 2009

В начале 1930-х годов в процесс оформления уральского слоя технических специалистов привносятся новые признаки: «старые» инженеры постепенно замещаются представителями советской инженерной школы. Меняются представления о функциях инженера на производстве, возрастает их утилитаризация.

Новый слой специалистов формировался властью по внешним признакам (социальное происхождение, политическая ориентация, принадлежность к советской технической школе) в единую группу, противопоставляемую «старым» инженерам. По мере роста уральского инженерного корпуса «советские» специалисты начинали играть все более заметную роль в организации промышленного комплекса, оказываясь по большей части на ведущих командных постах.

Популярные на рубеже 1920–1930-х гг. обвинения «буржуазных» инженеров и техников в саботаже и противостоянии советской власти были закономерным продолжением политики классовой борьбы. Считалось, что подобные действия «старых» специалистов – это издержки «буржуазного» типа культуры. В качестве контрмеры была предложена идея создания «своего» инженерного корпуса, который в силу нового воспитания и «рабочего» происхождения окажется преданным советской власти. Но во второй половине 1930-х годов власть стала бороться с «преступниками» из числа советских специалистов, что стало одним из факторов активизации процесса самосознания социального слоя технических специалистов, формирования новой модели производственной культуры.

Модернизационно-технологические процессы в этот период носили, по сути, революционный характер. Стремительно менялись не только параметры технического и экономического уровней, но и факторы социокультурного развития. В стабильно развивающихся обществах взаимопереход традиционности и новаторства осуществляется, как правило, эволюционно и потому длится десятилетия. Для нашей страны и, в частности, для Уральского региона этот процесс был искусственно сжат до нескольких лет и при этом сопровождался массовой репрессивной практикой.

Власть предложила особую модель интеграции традиций и новаций. На макросоциальном уровне «старые» специалисты должны были стать частью нового инженерно-технического корпуса. Это означало, что «буржуазные» инженеры должны были пересмотреть свое отношение к советской власти и стать «советскими» инженерами. Подобная социальная метаморфоза рассматривалась административно-командной системой в качестве единственной «несиловой» возможности сформировать монолитную социальную структуру. Данный процесс находил свое идеологическое обоснование в виде тезиса о создании «социалистической народной интеллигенции».

Реальное положение несколько отличалось от теоретико-идеологической схемы. В рамках формирования инженерно-технической социально-профессиональной группы (микросоциальный уровень) происходило два взаимосвязанных процесса: с одной стороны, «буржуазные» специалисты включались в состав «советской техноструктуры» и становились носителями ее свойств (большая мобильность, практицизм, меньшая инициативность, политическая ангажированность и т. д.), а с другой стороны, передавали некоторые качества традиционной технической школы (фундаментальные теоретические знания, инженерный универсализм, высокий профессионализм и т. д.) «советским» специалистам.

В процессе формирования и развития социальной группы технических специалистов Урала в 1930-е годы можно условно выделить две взаимосвязанные стороны: интенсивное вытеснение «старых» специалистов и активное создание «нового» инженерно-технического корпуса. Под влиянием внешних факторов (эволюция командной экономики и искусственное изменение социальной структуры) данный процесс оказался форсированным, в результате чего тонкий, но социально оформленный слой «буржуазных» специалистов с присущей ему культурой был разрушен, а «новый» инженерно-технический корпус еще не приобрел целостности и социальной законченности.

В результате интенсификации межкультурного взаимодействия произошло изменение социально-психологических ориентиров внутри данной социальной группы (то есть изменился функциональный, ролевой образ инженера на производстве), усилилась зависимость условий труда и быта инженеров и техников от административно-командной системы, выросла профессиональной специализации технических специалистов при резком снижении их общекультурного уровня.

Еще одним элементом межкультурной коммуникации являлись иностранные специалисты. Практика приглашения иностранных специалистов получила распространение начиная со второй половины 1920-х годов, когда в стране развернулось масштабное индустриальное строительство. В начале 1930-х годов этот процесс приобрел идеологическую окраску. Контракты заключались не только со специалистами, но и с рабочими. Данное обстоятельство в свете продекларированной пролетарской сущности советского государства расценивалось как проявление пролетарского интернационализма. Это было своеобразное «экономическое» продолжение идеи перманентной революции. Власть наивно полагала, что успехи социалистического строительства в СССР могут привести к положению, когда рабочие в капиталистических странах будут считать за честь саму возможность работать в стране социализма.

Первые опыты «вербовки» рабочей силы за границей с использованием идеологических методов столкнулись с проявлением традиционного экономического мышления большинства западных рабочих, которые первым делом интересовались условиями труда. «Торг» по поводу заработной платы со стороны рабочих воспринимался советской номенклатурой первоначально как не совместимое с «пролетарским сознанием» стяжательство, тем более когда речь шла о помощи в строительстве социализма.

На иностранных специалистов власть переносила те же чувства неприязни и подозрительности, которые проявляла по отношению к представителям отечественного инженерно-технического корпуса. В большинстве своем «иностранцы» изображались капризными, самоуверенными и заносчивыми работниками, к услугам которых государство вынуждено прибегать лишь по необходимости. Вот одно из свидетельств работы американских специалистов на Магнитострое в 1930 году: «…Корпорация американских специалистов в своих взаимоотношениях чисто официальна и только деловая… По отзывам некоторых русских специалистов, американские специалисты надменны и высокомерны… Со стороны русских специалистов к американцам есть недоверие и игнорирование…»[1].

Характерно также отношение некоторых представителей власти к особенностям бытовых запросов иностранных специалистов. К примеру, типичная реакция на требования «иностранцев»: «…На Урале вообще крайне трудно найти такие продукты, как фрукты, высшего сорта папиросы и прочее, потому что для одного того, чтобы доставить апельсины…, надо 1,5 месяца везти их с юга. Конечно, можно потребовать «горячий суп из Парижа», но для этого нужно некоторое время и санкция…»[2].

Иностранные специалисты, приглашавшиеся на Урал для строительства новых предприятий, наладки импортируемого оборудования и реконструкции старых заводов, как правило, выполняли роль консультантов или занимали руководящие должности. Специфика их положения заключалась во временном характере включенности в социальную структуру, в особом отношении к ним со стороны власти и советских специалистов. Были выработаны и параметры общения с «иностранцами»: «1. Максимальное использование технических знаний и опыта иностранных рабочих и специалистов для ускорения темпов строительства… 2. Перевоспи-

---

[1] Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф. Р-245. Оп. 1. Д. 787. Л. 2.

[2] Там же. Л. 5 об.

тание иностранных рабочих и специалистов в активных строителей социализма в нашей стране…»[3].

Для решения этих задач «проверенных» советских специалистов «прикрепляли» к иностранным инженерам. Несмотря на некоторую неприязнь к «иностранцам» со стороны власти, иностранный опыт изначально преподносился как передовой и более значимый по сравнению с отечественным, что накладывало отпечаток на взаимоотношения между специалистами. Работавшая в сентябре 1931 года обкомовская «Комиссия по обследованию работы среди иностранных рабочих и специалистов в цветной металлургии» часто фиксировала случаи противодействия «иностранцам»: «...Взаимоотношения директора Карабашского медеплавильного завода т. Ершова с иноспециалистами… ненормальны… Последний считает, что кроме хлопот и конфликтов пребывание иноспециалистов на предприятии не дает положительных результатов и что директор завода вместе со своими русскими рабочими и специалистами вполне может справиться без помощи американских специалистов…»[4]. По сведениям этой же комиссии, на Ленинском руднике треста «Уралмедьстрой» иностранные инженеры подвергались административным воздействиям со стороны начальства из-за несогласия со стилем работы первых.

Присутствие иностранных специалистов являлось «показательным» во всех отношениях: с одной стороны, они носители передовой производственной культуры, и нужно максимально воспользоваться их опытом, с другой, они представители «враждебного окружения», и нужно быть бдительными и готовыми к провокациям. Фактор «враждебности» эксплуатировался властью и в другом отношении. Вызванный мировым кризисом 1929–1932 гг. рост безработицы в ведущих державах сделал многих западных специалистов более «сговорчивыми», что несколько облегчало процесс заключения контрактов с советскими предприятиями. Само привлечение иностранцев на работу в СССР на фоне всемирной безработицы должно было свидетельствовать о прогрессивности советского строя. То, что иностранные специалисты были из стран «враждебного окружения», только усиливало значение этого факта. Но власть стремилась не только показать общественно-экономическое превосходство, но и «перевоспитать» иностранных специалистов, превратить их в «своих» граждан.

Иностранные специалисты в большинстве своем были людьми, демонстрировавшими внешнюю независимость от властных структур. Можно сказать, что их присутствие означало некоторое отступление от принципа всепоглощающего контроля и потому было нежелательным. К тому же с середины 1930-х годов уральская промышленность начала получать инженеров и техников из своих втузов и техникумов, что стало экономической основой для отказа от услуг иностранных специалистов.

---

[3] Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. 234. Оп. 1. Д. 105. Л. 131.

[4] ГАСО. Ф. Р-245. Оп. 3. Д. 228. Л. 21.

Особенностями межкультурной коммуникации в среде технических специалистов Урала являлись социально-профессиональные различия носителей разных типов производственной культуры, функционально-ролевая дифференциация, трансформация моделей интеллектуальной культуры, влияние внешних социально-экономических и политико-идеологических факторов.

М. А. Фадеичева*

Урал: постнеоколониальные черты и культурные особенности

Война и торговля, поле боя и рыночная площадь исторически являлись местами кросскультурной коммуникации, создавали возможность различных способов взаимодействия культур, порождали новые культуры. Вариантом взаимодействия, объединяющим оба эти пространства, может быть представлена колонизация, независимо от того, каким образом она осуществлялась: насильственным (колониальные войны) или ненасильственным (мирное освоение территории). Колонизация как освоение новой территории с целью расширения рынков является фактором модернизации локальных сообществ, способствует проникновению инноваций, установлению культурного многообразия и созданию новых конгломератных, миксинговых культур. В этом отношении интересен «уральский кейс». Урал – особый географический, историко-культурный и экономический регион России. В соответствии с концепцией районирования Уральский регион включает Пермскую, Свердловскую, Челябинскую, Оренбургскую, Курганскую области, Республику Башкортостан и Удмуртскую Республику. Их общая площадь – 824,4 тыс. кв. км (4,8 % всей территории Российской Федерации), а число жителей – 20,5 млн чел. (13,8 % общей численности населения страны)[1]. Уральский федеральный округ, как регион, образованный в связи с политической целесообразностью, не совпадает с исторически сложившимся регионом и включает в себя Курганскую область, Свердловскую область, Тюменскую область, Ханты-Мансийский автономный округ, Ямало-Ненецкий автономный округ, Челябинскую область[2]. Эта конструктивистская деятельность власти в отношении регионов изменила или упразднила старые и сформировала новые региональные идентичности, создала предпосылки для появления новых региональных субкультур.

* ***Марианна Альфредовна Фадеичева*** – д-р полит. наук, доцент, гл. научный сотрудник Ин-та философии и права УрО РАН (г. Екатеринбург).

[1] См.: Уральская историческая энциклопедия. 2-е изд., перераб. и доп. Екатеринбург: Академкнига: УрО РАН, 2000. С. 542.

[2] См.: Население России 2001. Девятый ежегодный демографический доклад / Под ред. А. Г. Вишневского. М: Книжный дом «Университет», 2002. С. 204.

© М. А. Фадеичева, 2009

Понять причины неравномерного социально-экономического и культурного развития регионов, наличия «системы неадекватного обмена», в которой центр процветает и развивается в основном за счет эксплуатации периферии, обрекая ее на отсталость, позволяет классическая модель отношений «центр-периферия» (Э. Хейвуд). Поляризация внутри страны имеет сходство с теорией внутреннего колониализма, выдвинутой мексиканским социологом П. Г. Казановой. Согласно этой теории, условия традиционного колониализма могут присутствовать внутри страны. «К этим условиям относятся метрополия и зависимость (крупные города доминируют над изолированными поселениями, что ведет к деформации местной экономики и декапитализации); связь производства с общественным контролем (эксплуатация разоряет землю и повсеместно порождает дискриминацию); культурный и жизненный уровень (хозяйство, удовлетворяющее лишь элементарные нужды, имеет следствием технологическую отсталость, низкую производительность труда, отсутствие сектора услуг). Таковы условия жизни людей, принадлежащих к маргиналам и страдающих от низкого уровня образования, от безработицы и неполной занятости, недоедания. Этим людям свойственны покорность и фатализм колонизированных народов»[3].

Как известно, еще до татаро-монгольского ига на Урал проникали посредством набегов представители древнерусской народности – «лица древнерусской национальности». Переселенческое движение усилилось в XII–XV вв., относительно массовый характер приняло в XVI веке и особенно активизировалось в конце XVII – начале XVIII вв. В основном это были беженцы и вынужденные переселенцы. В условиях российского крепостничества все население территории, род и инородцы, «коренные народы Урала» и рядовые русские «колонизаторы», было колонизованным, трудящимся и эксплуатируемым народом. Современное состояние уральского социума, всех его сфер может быть охарактеризовано как постнеоколониальное, черты которого можно отчетливо проследить с начала 90-х годов XX века.

Положение Урала по отношению к Москве существенно напоминает модель «внутреннего колониализма», что находит выражение в экономическом, этнокультурном и политическом отношении. Метрополия и колония относятся к обществам разных типов, живут в разных темпоральных измерениях. Москва представляет собой постиндустриальное общество. Урал – общество индустриальное. Для него характерны крупное промышленное производство,

[3] *Чилкот Р. Х.* Теории сравнительной политологии. В поисках парадигмы: Пер. с англ. М.: ИНФРА-М: Изд-во «Весь мир», 2001. С. 338.

в котором занято более половины населения; расширение доли городского населения, распространение городского образа жизни, включающего в себя традиционные деревенские черты, на все слои населения. В экономическом отношении это проявляется в наличии известных «признаков колониальной системы империализма» (В. И. Ленин). Урал для метрополии является источником сырья, рынком сбыта, сферой приложения капитала, источником дешевой рабочей силы. Об этом же свидетельствует характер межбюджетных отношений. Регион-донор, за счет которого политически «самоопределяются» и поддерживают существование дотационные регионы, чем больше работает, тем хуже живет. То, что темпы роста уральской экономики выше, чем в среднем по России, означает лишь ускоренное «развитие недоразвитости» (термин А. Г. Франка). Колониальное хозяйство Урала по-прежнему ограничено узкой номенклатурой первичных товаров и сырья. Урал представляет собой колонию в этнокультурном отношении, в своеобразной колониальной мере и способе удовлетворения потребностей. Уральцев отличает более низкий уровень жизни. Большее недовольство населения, носящее латентный характер, выражается в распространении алкоголизма и большем количестве потребления декалитров чистого спирта на душу населения, чем в Москве и в среднем по России. Важнейший показатель качества жизни – средняя продолжительность жизни уральцев, и мужчин и женщин, также меньше, чем в среднем по России.

Население Уральского региона полиэтнично. В конце XVII века русские на Урале составляли меньшинство, только с середины XIX века доля русских составила 3/4 населения. Полиэтничность в связи с тесной кроссэтнической коммуникацией, которая сопутствовала процессу модернизации Урала, привела к формированию у жителей региона черт сходства во внешнем виде, языке (в его диалектной форме), образе жизни и культуре. Несомненной представляется общность уральской художественной народной и профессиональной культуры, которая является колониально самобытной, сплавившей в себе черты целого ряда этнических туземных культур и культуры переселенцев. Сверхразвитая на Урале пенитенциарная система также накладывает отпечаток на культуру Урала, придавая ей устойчивый «зонарно-серый окрас». Формальным свидетельством разности культур метрополии и колонии являются официальные мероприятия типа «Дни культуры Москвы в Екатеринбурге», «Дни культуры Свердловской области в Москве». Уральцы представляют собой общность, имеющую признаки этноса, что фиксируется в самоназвании и этнорегиональном самосознании, отражающем особенные свойства народа, зафиксированные в стереотипах, сложившихся, например, в отношении уральского характера. Его главной чертой является терпение, дополняемое упорством, суровостью, прямодушием и детской наивностью. Принято считать, что крепкое уральское здоровье позволяет уральцам быть особенно выносливыми. Очевидно, что стереотипы как укоренившиеся в сознании штампы не обязательно адекватны действительности.

Уральская политическая культура, индустриальная по историческому критерию, демократическая по политической ориентации, более относящаяся к консенсусной, чем к конфликтной и конфронтационной, менее склонная к патерналистским иллюзиям по отношению к власти, явилась предпосылкой для становления уральского демоса в качестве субъекта региональных общественно-политических движений и инициатив. Однако региональные движения, например общественно-политическое движение «За родной Урал!», вызывали у Центра подозрение и недоверие. Стремление к политической самостоятельности, желание влиять на порядок распределения ресурсов в свою пользу расценивались как сепаратизм. В стремлении области к «республиканизации» виделся подрыв целостности России и непризнание авторитета Российского государства. Идею повышения статуса Свердловской области до статуса республики в составе РФ поддержали 83 % участников референдума, прошедшего 25 апреля 1993 года. Свердловский областной Совет 1 июля 1993 года провозгласил образование в границах Свердловской области Уральской Республики. 27 октября 1993 года Свердловский областной Совет принял Конституцию Уральской Республики, в которой не предусматривалось право выхода Республики из состава РФ. Было принято решение о вынесении Конституции на референдум 12 декабря 1993 года. Однако 9 ноября 1993 года Президентом РФ Б. Ельцыным был издан Указ «О роспуске Свердловского областного Совета и прекращении всех актов, посвященных Уральской Республике»[4]. Попытка создания Уральской Республики рассматривается как один из трех типов внутренних конфликтов – статусный конфликт, в основе которого находятся требования к расширению административно-управленческих полномочий в регионе, который не связан с этнополитическими интересами[5]. Однако неудавшаяся попытка территориального самоопределения – это более чем разрешение статусного конфликта. Это один из типов требований самоопределения, а именно: «антиколониальное самоопределение» (А. Йонгман, А. Шмид), когда

---

[4] См.: *Кириллов А. Д., Попов Н. Н.* Урал: век двадцатый. Люди. События. Жизнь. Очерки истории. Екатеринбург, 2000. С. 269, сл.

[5] См.: *Здравомыслов А. Г.* Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М.: Аспект Пресс, 1999.

население территории под колониальным правлением или чуждым господством настаивает на полной свободе или предоставлении большей политической власти.

Колонии традиционно отводится «инструментальная роль» (М. Хетчер), ее развитие не имеет собственного смысла, оно зависит от метрополии, определяется метрополией и используется ею в качестве ценности-средства. Строки из поэмы «За далью – даль» известного советского поэта А. Твардовского: «Урал – опорный край державы, ее добытчик и кузнец» – могут быть вычленены как «дискурсная формация», которая характеризует использование этого культурного стереотипа в качестве средства легитимации сложившегося отношения колониальной зависимости и подчинения. Отношения между метрополией и внутренними колониями по мере ухудшения положения последних все более будут восприниматься как несправедливые, а власть – нелегитимной.

«Уральский кейс» типичен. Теория внутреннего колониализма и модель отношений «метрополия – колония» весьма подходит для оценки отношений между Российской Федерацией и регионами. Она позволяет не только понять всю их противоречивость, выявить причины сохранения отсталости и бедности в обществе, тенденции дезинтеграции, отсутствие гражданского согласия, маргинальность региональных субкультур, но и определить пути преодоления этих негативных трендов.

Е. Ю. Чемякин*

«Мультикультурная Великобритания»: от возникновения доктрины к ее кризису

Начиная с середины двадцатого столетия в западном обществе происходят глубокие перемены, связанные как с результатами Второй мировой войны, так и с закономерным социокультурным развитием: переходом к постиндустриальному обществу, сменой информационной парадигмы, падением значимости государства-нации (о чем, в частности, говорит Элвин Тоффлер[1]), постепенным возникновением единого глобального пространства и т. д. Эти условия стали благодатной почвой для окончательного оформления доктрины мультикультурализма. Окончательного, поскольку начало философского осмысления культурного плюрализма приходится еще на эпоху Просвещения (Иоганн Готфрид Гердер, Джамбатисто Вико).

До Второй мировой войны идеи культурного плюрализма развивались в одном русле с расовым дискурсом. В центре было представление о том, что человечество состоит из множества народов, каждый из которых заселял свой собственный символический и культурный мир. И расовая теория, и культурный плюрализм возникли как возражение идеям универсализма, как вера в то, что различия между человеческими группами имеют большее значение, чем обобщающие факторы. После того, как человечество прошло через опыт нацизма и Холокоста, теория расизма, базировавшаяся на биологических различиях людей, оказалась дискредитирована. Но некоторые ее положения сохранились. Среди них, например, убеждение в том, что человечество можно разделить на дискретные группы, каждую из которых следует рассматривать отдельно, не применяя общие термины и подходы. Эти положения теперь стали выражаться с использованием терминологии культурного плюрализма.

Необходимость в притоке рабочей силы побудила многие европейские государства смягчить иммиграционные законодательства, в первую очередь – касающиеся положения жителей колоний. Так, правительство Великобритании приняло Акт о британском

* ***Евгений Юрьевич Чемякин*** – студент магистратуры УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

[1] *Тоффлер Э.* Третья волна. М., 1999.

© Е. Ю. Чемякин, 2009

гражданстве 1948 года (British Nationality Act 1948), в котором вводило термин «гражданин Объединенного Королевства и колоний»[2]. По этому акту облегчался въезд в страну (для жителей колоний не требовалась виза) и получение британского гражданства.

Массовый наплыв иммигрантов в Великобританию достаточно быстро повлек за собой опасения, что иммиграция может оказать негативное воздействие на традиционное понятие «британскости» («Britishness»). Даже в то время становилось очевидным, что это понятие не сможет просуществовать долгое время в неизменном состоянии. К концу 1950-х годов азиатские иммигранты уже стали частью жизни британского общества. Как выразился теневой министр внутренних дел Реджинальд Модлинг в парламентских дебатах 1968 года: «Проблема возникает уже просто потому, что в страну прибывает множество людей с абсолютно чужой культурой, чужими традициями и взглядами»[3]. Возникла необходимость ограничить массовую миграцию и поставить под контроль иммигрантов, проживающих на территории страны. Этим задачам и была посвящена политика, проводимая правительством в 1970–1980-е гг., выразившаяся в ряде принятых иммиграционных актов: Immigration Act 1971, British Nationality Act 1981, Immigration Act 1986, Immigration Act 1988. Характерно, что консерватор Маргарет Тэтчер, став в 1979 году премьер-министром Великобритании, в ходе традиционной речи к парламенту провозгласила намерение ввести жесткие меры регулирования иммиграции.

За период правления консерваторов (вплоть до 1997 года) иммиграционная система подверглась значительным изменениям. Была установлена многоступенчатая структура британской национальности – от полноправных граждан Великобритании до тех, кто, не являясь ни гражданами страны, ни британскими подданными, находятся под защитой британской короны. Значительно затруднился процесс получения британского гражданства для лиц, имеющих гражданство какой-либо страны из Содружества наций. Повысились требования для получения вида на жительство.

Тем не менее именно в этот период (конец 1970-х – начало 1980-х), по мнению исследователей, в Великобритании зарождаются основы доктрины мультикультурализма. Это связано с тем, что напуганные нестабильной обстановкой (а именно на начало 1980-х годов приходится кульминация иммиграционных волнений и мятежей

[2] British Nationality Act 1948. [Электрон. ресурс]. [Режим доступа: http://www.opsi.gov.uk/RevisedStatutes/Acts/ukpga/1948/cukpga_19480056_en_1].

[3] Цит. по: *Malik K.* The real value of diversity // Connections. Winter 2002. [Электрон. ресурс]. [Режим доступа: http://www.kenanmalik.com/essays/diversity.html].

в британских городах) власти пытались найти компромисс с теми иммигрантами, которые уже прибыли и проживали на территории страны: создавались консультационные советы, в которых обсуждались проблемы с представителями азиатских общин, общинам предоставлялись дополнительные права и возможности, а также значительная финансовая помощь. В основе новой политики, как считает британский исследователь Кенан Малик, лежало новое определение расизма: «Теперь расизм означал не только отказ в предоставлении равных прав, но и отказ в праве быть иным»[4]. Изменилось и понимание равенства: от обладания теми же правами, что и все остальные, к обладанию отдельными правами для каждой общины.

К концу 1980-х можно говорить о том, что в Великобритании (по крайней мере, в крупнейших ее городах) сложилось мультикультурное общество. И критерием здесь выступает не численность мигрантов (их число непрерывно росло начиная с 1950-х гг.), а становление самосознания этнических общин как носителей инородных традиций. Впервые из уст мигрантов зазвучали не политические, а культурные требования: строительство мечетей, религиозное образование, отдельное женское образование, ношение религиозной символики и т. п. Причина подобного поворота, на наш взгляд, заключается в том, что правительство не смогло адекватно отреагировать на социально-политические волнения в начале 1980-х годов. Вместо того, чтобы в первую очередь решать проблемы неравенства, дискриминации, социальной изоляции и восстановления доверия к властям, правительство поощряло общины к ведению «параллельной жизни». Важную роль сыграло и то, что второе, а тем более третье поколение иммигрантов испытало кризис идентичности, оказавшись оторванным от исторической родины и в то же время не принятым британским обществом. Поиск идентичности переключился с социально-политической сферы на культурную.

Официальное признание мультикультурализма государственной политикой и идеологией связано с приходом к власти лейбористов в 1997 году. В 1998 году британский парламент утвердил Акт о правах человека. Его введение неразрывно связано с политикой правительства в отношении иммигрантов, поскольку действие акта распространялось на всех людей, находящихся на территории Великобритании, независимо от национальной или религиозной принадлежности. Иммигранты получили право на справедливый суд (а

[4] *Malik K.* Born in Bradford // Prospect. № 115. October 2005. [Электрон. ресурс]. [Режим доступа: http://www.kenanmalik.com/essays/bradford_prospect.html].

следовательно, смогли оспаривать решения Специальной апелляционной комиссии) и право на уважение частной жизни (что позволяло им возражать против обвинений в нежелании приспосабливаться и вживаться в британское общество). Кроме того, был введен запрет на пытки и телесные наказания, в результате чего правительство Великобритании не могло депортировать беженцев в страны, где им грозили пытки.

В этот период было смягчено иммиграционное законодательство (Asylum and Immigration Act 1999). Была введена презумпция невиновности для беженцев, появились новые возможности для защиты ими своих интересов, новая система подачи апелляций. Правительство призывало к ограничению депортации беженцев. Были провозглашены новые меры поддержки иммигрантам, в частности, введены денежные пособия.

Можно говорить о том, что именно конец 1990-х годов характеризуется становлением официальной доктрины «мультикультурной Великобритании», то есть идеологии страны, в которой, по словам Тони Блэра, «свободно сосуществуют различные расы, религии и культуры.., где христиане, евреи, мусульмане, а также люди других вероисповеданий имеют абсолютное право на свою идентичность, свою религию, на практику своей веры, на сохранение своей культуры»[5].

События 2001 года, связанные с взрывами в Нью-Йорке, показали слабость и несостоятельность этой доктрины. Правительство было неспособно разрешить обострившийся конфликт между коренными британцами и этническими мигрантами. Попытки поставить миграцию под контроль выявили своеобразную западню, в которую попались лейбористы: принятые ранее законы (в том числе и Акт по защите прав человека) помогали мигрантам отстаивать свои права, выдвигать новые требования и обвинять правительство в дискриминации. Урегулировать ситуацию, не нарушая общеевропейские правовые нормы, оказалось крайне сложно. В сентябре 2005 года глава Министерства внутренних дел Великобритании Чарльз Кларк предупредил, что Великобритания может выйти из Европейской конвенции по правам человека, если «люди сочтут, что решения, принимаемые Европейским судом в согласии с Европейской конвенцией, не соответствуют их представлению о том, каким образом необходимо защищать права человека»[6].

В целом, политика правительства на данном этапе характеризуется определенной двойственностью: с одной стороны, лейбористам было необходимо сохранить лицо «мультикультурной Великобритании», с другой – очевидной стала необходимость ужесточать меры по контролю над иммиграцией. Характерна в этом плане речь Тони Блэра, опубликованная в декабре 2006 года, в которой речь идет о современном мультикультурном обществе страны: «Быть подданным Великобритании означает подчиняться правилам, а также носить определенные обязанности. И эти обязанности накладываются, независимо от культурной или религиозной принадлежности»[7]. Подобная ситуация, на наш взгляд, свидетельствует о нарастающем кризисе доктрины мультикультурализма и о неспособности ее более разрешать конфликты, возникающие между коренными жителями и мигрантами.

Таким нам видится развитие доктрины «мультикультурной Великобритании», от возникновения условий для ее появления (1950–1960-е гг.) и первых шагов правительства к ее созданию (1970–1980-е гг.) до ее окончательного оформления, расцвета (1997–2001 гг.) и кризиса (после 2001 г.).

[5] Full text of Blair's multiculturalism speech // The Times. 09.12.2006.

[6] *Rozenberg J.* Clarke raises issue of quitting rights convention // The Daily Telegraph. 09.09.05.

[7] Full text of Blair's multiculturalism speech // The Times. 09.12.2006.

Д.-Н. Д. Шадапов*

Иркутская область: межэтнические отношения в поликультурном регионе

Социально-философская рефлексия помогает раскрыть тенденции, проявляющиеся в динамике межэтнических процессов, и условия, определяющие специфику этих отношений. Межэтническая интеракция конструирует весьма сложную систему отношений, которая содержательно отражает все стороны социально обусловленной организации общежития различных этнических общностей в рамках единых социумных характеристик. Устойчивость этой организации является едва ли не главной проблемой для многонационального государства. Настоящий анализ призван исследовать духовно-практическую жизнедеятельность бурят в контексте современных социальных процессов, прежде всего, их взаимоотношений с представителями других национальностей. На территории Иркутской области проживают представители разных языковых семей: урало-алтайской – монголоязычной (бурятский и монгольский языки) и тюркоязычной (татарский, киргизский, якутский, казахский, тувинский и др. языки) групп, а также индоевропейской – славянской группы (русский, украинский, белорусский, польский языки). Согласно Всероссийской переписи населения 2002 года, буряты в Иркутской области и Усть-Ордынском Бурятском автономном округе (УОБАО) занимают 2-е место по численности после русских: в области русские составляют 2 320 493 человек, буряты – 80 565, а в УОБАО – 73 646 и 53 649 человек соответственно[1].

Последние исследования (2003–2008 гг.) показывают, что в настоящее время с точки зрения межнациональных отношений Иркутская область является относительно спокойным регионом; о каких-либо всплесках этнонационализма официальных данных не имеется. В регионе сегодня набирают силу процессы интеграции, стимулируемые, прежде всего, административно-политическими мерами и технократическими подходами, что неизбежно влечет изменения в социально-экономической, культурной и духовной жизни

* ***Даши-Нима Данзанович Шадапов*** – преподаватель ГОУ НПО ПЛ № 17 (г. Иркутск).

[1] Перепись населения 2002 г. Т. 4. С. 81.

© Д.-Н. Д. Шадапов, 2009

населения. И эти процессы носят весьма противоречивый характер. На первый взгляд, они должны были протекать в конструктивно-позитивном русле. Но складывающаяся неоднозначная ситуация свидетельствует, что многие социальные экспектации не реализовались, а прогнозы – не подтвердились. Это определяет возможность назревания этнонациональных проблем в весьма непростой период объединения территорий Прибайкалья – Иркутской области и Усть-Ордынского Бурятского автономного округа – в один субъект РФ. Динамика межэтнических отношений развивается в сторону усиления напряженности, и это дает основание констатировать наличие национальных проблем.

Любая технологическая трансформация социума порождает как качественные изменения в обществе в целом, так и частичный пересмотр тех моральных норм, которыми оно руководствовалось прежде. При этом неравномерность развития различных сообществ и даже отличных друг от друга сфер деятельности внутри одного сообщества смещает баланс метаиндивидуальных ценностных доктрин, приводя их в видимое противоречие друг с другом. Диалектика этноцентричных и межэтнических процессов – внутриэтнической интеграции и межэтнических взаимодействий на уровне субъектов – помогает уяснить сущность возникающих конфликтных ситуаций и актуализует проблему гармонизации межэтнических взаимодействий как интеракции индивидов в условиях этнических различий.

Целостность и единство государства зависят от особенностей этносоциальных процессов, развивающихся в его регионах. В интенсивно изменяющемся мире государство, политика и наука должны систематически осуществлять рефлексию по поводу межэтнического равновесия, выявлять факторы, влияющие как на отчуждение этносов, так и на возможности их комплиментарного сосуществования.

Резкое социальное расслоение общества, разделение людей по критерию материально-финансового достатка, по экономическим и социальным позициям провоцируют социальную напряженность между представителями различных национальностей, проживающими в Иркутской области. По мнению 45,7 % сельских и 54,3 % городских респондентов, между бурятским и другим населением области существует определенная напряженность. Только каждый третий сельский респондент считает, что межэтнические отношения ровны и стабильны, и только 42,6 % городских респондентов полагают, что они носят беспроблемный характер. Около 5 % респондентов на селе и в городе придерживаются мнения, что в отношениях между бурятским и иноэтничным населением Иркутской области существует сильная напряженность, которая

способна перерасти в конфликтную стадию (соответственно, 4,7 % и 5,3 %). Чуть более половины опрошенных мужчин и женщин считают, что отношения стабильны, хотя 36,3 % мужчин и 40,5 % женщин отметили, что напряженность все же существует. Респонденты с высшим образованием считают, что напряженность существует (61,8 %), в то время как основная доля лиц со средним (48,8 %) и средним специальным образованием (56,8 %) рассматривает межэтнические отношения как стабильные.

Повсеместное обострение межнациональных отношений в стране и в Ближнем Зарубежье, в различных зонах межэтнических конфликтов актуализируют проблему межнациональной напряженности как конструкцию современного сознания. Вместе с тем, основная часть респондентов в своей повседневной жизнедеятельности, связанной с работой и учебой, практически не обращает внимания на национальную принадлежность коллег, считая это абсолютно неважным. Лишь около 20 % бурят Иркутской области, опрошенных в 2008 году, и около 10 % участников опроса 2006 года проводили свое продуктивное время только в своей этнической среде.

На вопрос «Чувствовали ли Вы на себе антипатию или неприязнь по национальным мотивам?» больше половины (52 %) участников опроса 2006 года ответили утвердительно. Около четверти (22,1 %) никогда не чувствовали на себе антипатию или неприязнь по национальным признакам. Десятая часть опрошенных затруднились ответить на этот вопрос. Анкетный опрос 2008 года жителей города Иркутска дал следующие данные по исследуемой ситуации: никогда не сталкивались с антипатией по национальным мотивам – 25,7 %, редко сталкивались – 35,5 %, сталкивались часто – 35,6 %, затруднились ответить – 3,2 %. Таким образом, жители города Иркутска, оказывается, в несколько большей степени конструируют социальную реальность через призму неприязни и антипатии по национальным мотивам, чем в целом бурятское население Иркутской области.

Распределение ответов на данный критический вопрос участников опросов 2006 и 2008 годов по признаку возраста респондентов (в процентах к общему числу ответивших) показывает следующую тенденцию: с неприязнью по национальным мотивам сталкивались в основном респонденты среднего возраста от 41 до 55 лет. Молодые респонденты редко сталкивались с такой ситуацией. А бóльшая часть представителей старшего поколения вообще отрицают наличие такой проблемы.

Опрос 2008 года выявил рельефность «кавказской» и «русской» мотиваций антипатии. На наш взгляд, в основе этих стереотипов лежат социально-экономические, а не этнические причины. Неприязнь к лицам кавказской национальности связана с непропорционально крупной, а потому весьма плотной в условиях города аккумуляцией представителей кавказских национальностей. В последние десять лет такие же мотивы неприязни обнаруживались у населения области в отношении представителей Китая. Неприязнь к евреям основывается на представлениях об их концентрации на наиболее выгодных социальных позициях, которые считаются «недосягаемыми» для представителей других национальностей.

Итоги третьего исследования, проведенного в 2008 году, показали, что жители города Иркутска, независимо от возраста, с антипатией воспринимают представителей Кавказа. Молодежь до 20 лет главным объектом своей неприязни видит китайцев, респонденты в возрасте 21–30 лет – «лиц кавказской внешности»; от 46 до 55 лет – «американцев». Следует отметить такой примечательный факт, что большинство респондентов старшей возрастной группы (56–65 лет) проявляли полную толерантность, отрицая наличие и национальной антипатии, и каких-либо национальностей, которые становятся ее объектами.

У респондентов-мужчин чувства антипатии вызывают азербайджанцы (24,6 %), русские (18,6 %), евреи (18,4 %), чеченцы (12,4 %) и грузины (9,5 %); у женщин – китайцы (25,1 %), американцы (16,8 %), буряты (12,4 %), чеченцы (14,6 %), евреи (8,3 %). Сравнительный анализ мнений мужчин и женщин, зафиксированных в ходе третьего этапа исследования (2008 г.), говорит о следующем. Для 33 % маркером национальной неприязни являются «лица кавказской национальности», для 10 % – «китайцы», для 15 % – «евреи», для 24,4 % – «русские», 7,6 % затруднились ответить определенно. Что касается изучавшейся оценки динамики межнациональных отношений, то в результате третьего этапа исследований было отмечено нарастание негативных характеристик межэтнического взаимодействия. И такая ситуация с социальным самочувствием вызывает тревогу. Каждый четвертый опрошенный житель города Иркутска отметил «значительное ухудшение» межнациональных отношений; лишь четверть опрошенных заявила, что эти отношения «не изменились». На этом фоне положительной оценки придерживались только 6,3 % респондентов, а «существенное улучшение» констатировали лишь 3,5 % участников опроса.

Таким образом, результаты, полученные в ходе настоящего исследования, позволяют сделать вывод о том, что одной из предпосылок межэтнической напряженности выступает негативное влияние этнокультурных факторов. Исторически развивающееся взаимопроникновение этнических культур вносит в сферу межэтнических отношений немало сложных моментов нарушения межэтнического равновесия и элементов взаимных претензий и агрес-

сии. Именно это порождает социальную напряженность, чреватую конфликтами.

Единственным средством, способным хоть сколько-нибудь повлиять на ситуацию, нам видится формирование соответствующего дискурса (в данном случае в режиме, напоминающем «свободное обсуждение»), возможность нахождения не просто компромисса между этническими группами, но достижения нового понимания и себя, и «другого» как себя, и даже некоего «третьего» (не участвующего в дискурсе) как системообразующих элементов новой социальной реальности, способных заложить основания для адекватного современности «метисированного сознания»[2].

На данном этапе в Восточной Сибири перспектива улучшения межнациональных отношений связана с культивированием толерантности, коренящейся в природе прибайкальского «суперэтнического» социального феномена (состоящего из представителей многих проживающих здесь этносов). Обращение к региональному варианту культуры возрождает традиции, воспитывающие толерантность в ходе развития межэтнических связей. Толерантное сознание обитателей Прибайкалья все же предупреждает сегодня конфликтогенную тенденцию и формирует позитивный настрой на сотрудничество этнических групп.

[2] См.: *Ринчинова А. Б.* Метисированная духовность как основа межличностного взаимодействия. Иркутск, 2006. С. 32–33.

А. В. Шишигин*

«Общество спектакля» и политический театр в современной России

Российская политическая жизнь становится все более виртуальной и театрализованной. Борьба за власть уже давно превратилась в простое перераспределение должностей и постов внутри политической элиты, сумевшей консолидироваться за время правления В. В. Путина. Исчезновение реальной политики сопровождается трансформацией всех основных политических институтов.

Провал правыми (СПС) парламентских выборов (естественный и закономерный) привел к тому, что голос правой оппозиции перестал звучать в той части медиа-пространства, которое освещало работу Государственной Думы РФ. Реалии постмодернистской политики таковы, что исчезновение из медиа-пространства равносильно политической смерти и уходу в небытие. Попытки лидеров правых (Г. Каспаров и др.) организовывать «Марши несогласных» сами по себе интересны в двух отношениях. Во-первых, во всех этих маршах нет никакой реальной борьбы, а есть только провокация и инсценировка протеста либерально настроенной части общества. Провокационная составляющая вполне очевидна и проявляется в намеренно несанкционированных митингах и уличных шествиях, которые не только нарушают закон, но и, перекрывая движение транспорта, парализуют жизнь крупных городов. Таким образом, милиция оказывается вынужденной разгонять эти шествия, что, естественно, создает правым ореол мучеников и борцов за свободу. Серьезной политической борьбы здесь нет, хотя бы потому, что лидеры правых прекрасно понимают неэффективность выбранных ими средств и методов борьбы. Узость социальной базы, имидж продажных политиков, отрабатывающих деньги, полученные от американских «экспортеров демократии» (но только ли от них?), в сочетании с неэффективными методами превращают все эти акции «протеста» в фарс, театральное представление, своеобразный перформанс, рассчитанный, прежде всего, на видеокамеры западных корреспондентов и сотовые телефоны туристов.

* ***Андрей Владиславович Шишигин*** – канд. социол. наук, доцент кафедры истории, политологии и социологии Пермского государственного педагогического ун-та (г. Пермь).

© А. В. Шишигин, 2009

Однако «Марши несогласных» интересны и с другой точки зрения. Создается впечатление, что постановка данных политических спектаклей не могла бы быть осуществлена без помощи кремлевских режиссеров. Поскольку в политике эпохи постмодерна любые политические акции всегда выполняют определенные функции, хотя бы как средство отвлечения внимания граждан от реальных проблем, то естественно возникает вопрос: зачем нужны «Марши несогласных» нынешней кремлевской администрации?

К латентным функциям (в терминологии Р. Мертона) данных акций «протеста» можно отнести следующие. Во-первых, они помогают нынешней власти создать образ внутреннего врага. Было бы наивно полагать, что этот образ нужен только тоталитарным режимам с целью мобилизации масс и легитимации репрессивных мер. Функциональность данного образа делает его весьма полезным и для лидеров стран, которые могут мнить себя оплотом демократии в мире («либеральной» или «суверенной» – неважно). Не имеет большого значения и то, как будет называться этот внутренний враг («террорист», «исламист» или «либерал»). Главное то, что он помогает правительству проводить те реформы, которые оно считает целесообразными (создание общества тотального контроля, ужесточение иммиграционного законодательства или же внедрение в головы граждан идеологических продуктов отечественного производства). Цели безопасности граждан и сохранения целостности государства способны оправдать почти любые средства. К тому же, внутренний враг это еще и замечательный «козел отпущения», на которого можно свалить все собственные просчеты. Во-вторых, «несогласные» помогают нынешней власти поддерживать имидж страны, в которой во всю кипит политическая жизнь и имеют место нешуточные политические страсти. В Кремле давно поняли, что ничто так не греет душу западных СМИ, как разного рода митинги и шествия (не случайно Украина с ее майданом превратилась в западных СМИ едва ли не в оплот демократии). Но важно, чтобы эти митинги были не «за», а «против» власти (разумеется, это не касается США и стран ЕС). Только в этом случае Запад готов признать их демократическими. Но лидеры «суверенной демократии», как впрочем и «либеральной демократии», давно поняли желательность управления протестом граждан, что подразумевает его канализацию в нужном направлении, использование адекватных с точки зрения правительства форм и методов выражения протеста, согласование места и времени осуществления акции и т. д. В-третьих, «Марши несогласных» позволяют власти продемонстрировать свою силу, готовность поддерживать порядок и охранять социальную стабильность общества. При этом создается лишь иллюзия применения силы. Марши разгоняются, активисты заталкиваются милиционерами в автобусы и увозятся в отделения, выписываются штрафы и …все. Лидеров «несогласных» никто в серьез не трогает, и репрессиям они подвергаются только в фантазиях сочувствующих им СМИ (в РФ эту роль играет РЕН ТВ). Мягкость наказаний (совсем не наказывать нельзя, так как в этом случае действия властей перестанут вызывать доверие у телезрителей) сопровождается заверениями властей, что они не против гражданских прав и свобод (слова, собраний и т. д.), но исключительно против анархии и уличных беспорядков, которыми сопровождаются несанкционированные шествия. Таким образом поддерживается вера населения в то, что власть прочно стоит на страже закона и порядка.

Данный пример наглядно показывает, как политическая жизнь современной России начинает строиться в строгом соответствии с правилами «общества спектакля», о котором писал Ги Дебор. Концентрированная форма шоу-власти, характерная для советской эпохи, сменилась диффузной, свойственной США и странам ЕС. В политической жизни «общества спектакля» истина, подлинность и реальность больше не существуют, их заменяют политические шоу, перформансы и новостные телесериалы, в которых любые импровизации политиков оказываются частью тщательно продуманной и хорошо оплаченной театральной постановки.

Исчезновение реальной политики и перемещение ее в пространство телеэкрана позволяет власти гораздо эффективнее достигать желательного уровня индоктринации. Политические и экономические конфликты превращаются в драматические телесериалы и реалити-шоу. Аудитория «разогревается» посредством рекламных кампаний на манер рекламы выходящих на экраны кинотеатров голливудских фильмов. Самый яркий образец рекламы назревающего конфликта – это реклама «сериала» под названием «ОАО “Газпром” против НАК “Нафтогаз” Украины или, когда Украина заплатит за российский газ?». Задолго до 1 января 2009 года российское телевидение стало «разогревать» телезрителей, раскручивая интригу вокруг того, что же должно будет произойти в новогоднюю ночь на газораспределительных станциях. При этом телезрителям говорили о чем угодно (о моральной нечистоплотности украинских властей, об обеспокоенности ситуацией в ЕС, о технологии прекращения поставок газа, и т. д.), но только не о том, что в значительной степени этот конфликт стал результатом провальной внешней политики России в отношении Украины за последние несколько лет. Ведь, по сути, российское руководство взяло курс на «умиротворение» – фактически, на невмешательство, результатом которого стали потеря позиций в медиа-пространстве Украины, еще большее наступление на русский язык на территории

этой страны, открытая русофобия политического руководства Украины, поддержка Грузии в конфликте с Россией, и т. д.

Таким образом, и во внутренней, и во внешней политике современной России можно наблюдать типичные проявления культуры постмодернизма. Все это делает политическую жизнь России похожей на западную, хотя «правила» и «роли» в международном политическом театре таковы, что исключают возможность признания такого сходства со стороны Запада.

М. М. Юсупов*

Этнокультурный компонент общности «российский народ»

В трансформирующемся российском обществе исключительное значение имеет процесс формирования и развития этнической и российской идентичности, осознания представителями разных национально-этнических групп своей принадлежности к общности «российский народ (нация)».

В определении национальности человека для многих главное – происхождение по «крови» и наличие национально-этнического самосознания. При этом неотъемлемыми признаками национально-этнической общности сознаются язык, традиция, религия, территория, историческая память, этническое самосознание. По результатам социологического опроса в Грозном, часто думают о своей национальности или национальности других людей 37,8 % опрошенных, редко – 47,2 %, никогда – 15 %[1]. Как видим, преобладающее большинство опрошенных респондентов в той или иной степени переживают свою и ощущают иную национальную идентичность. Такие ответы, скорее, нужно рассматривать как следствие именно прямой постановки вопроса. Другие исследования и психологические тесты, проведенные в студенческих аудиториях и среди взрослого населения, показывают, что доминируют социальные идентичности, а национальная находится как бы в спящем режиме, кстати, как и у иных этнических групп.

Это подтверждают и ответы на открытый вопрос анкеты, в котором предлагается назвать три качества, ярче всего описывающие человека: в первую очередь перечисляются черты, характеризующие личностные, социальные, духовные, профессиональные, образовательные особенности человека. Различие между людьми респонденты также фиксируют прежде всего по личностным особенностям, а не по принадлежности к разным группам, общинам, народам. И только при определенных условиях или стечении ситуативных обстоятельств, в том числе конфликтных, «ак-

* ***Муса Мовлиевич Юсупов*** – канд. социол. наук, доцент Чеченского государственного ун-та (г. Грозный).

[1] Социологическое исследование в рамках пилотного проекта «Российская нация». Грозный, 27 мая – 13 июня 2008 г. Объем выборки – 515 чел.

© М. М. Юсупов, 2009

туализируется» национальная принадлежность, занимает индивидуальное или коллективное сознание.

Представляется весьма интересной и значимой информация, отражающая понимание понятий «родина», «российский народ», «народы России», «российская нация», а также их адекватность, соответствие реально существующим социальным образованиям и системе социальных связей и отношений в российском пространстве.

Однако общие представления об устройстве и масштабах страны, государства в различных регионах образуют в разной степени выраженности, скорее, надтерриториальную духовность, образ родины. Так, государство Россия олицетворяет родину для 14,3 % опрошенных грозненцев, более эмоционально переживаема страна (территория) предков (62,3 %), место рождения (54,6 %), сильна привязанность к месту, где прожита большая часть жизни (30,6 %) и настоящего проживания (22,9 %). Приводимые субъективные установки близки и сравнимы с результатами других опросов, из них не вытекает логическая или онтологическая конфронтационность «большой» и «малой» родины. Хотя пережитые в истории народа трагедии, внутригосударственный конфликт могут сформировать у некоторых представления о перманентных противоречиях, и даже враждебности, отношений государства и отдельно взятого народа, что, безусловно, накладывает отпечаток на формирование духовных картин общежития.

Здесь же уместно подчеркнуть, что при всей взаимозависимости целого и отдельного, общего и особенного в устройстве страны общий образ формируется чаще как бы надстраиваясь, вырастая и органически срастаясь с локализованным образом в границах многовековой этнотерриториальной, этнокультурной и этнополитической истории народа. Причастность, сродненность со всей страной зависит от параметров интеграции региона в социально-экономическую, культурную, политическую жизнь страны.

Когнитивное и эмпирическое значение имеет понимание природы этносоциального и межэтнического сообщества России, наличие общеупотребляемых и разделяемых многими терминов. Согласно социологическим данным, выражение «народы России» правильным считают 54,4 % опрошенных, «российский народ» – 17 %, оба выражения – 18,6 %. Итак, почти две трети осознают российскую полиэтническую социальность, или вернее пространство, как состоящую из народов. Такое представление формирует локализация этнической общности на своей исторической территории и вступление ее в межэтническое социальное взаимодействие как суверенного, автономного субъекта.

Понятие «российский народ» собирательное и отражает качественно новую надэтническую социально-политическую общность. Менее предпочтительным или правильным это выражение было сочтено по объективной причине неявности для части населения процесса становления гражданского сообщества. По своей структуре формирующаяся общность «российский народ (нация)» есть сложное многоуровневое образование и представляет собой совокупность народов, социально-профессиональных групп и граждан. Многие десятки лет народы России находятся в одном государстве и прошли длительный процесс аккультурации, взаимовлияния и взаимообогащения, по глубинным пластам своей ментальности они относятся к одному культурному пространству, называемому некоторыми евразийским. Мультикультурность региона служит основой формирований духовной и социокультурной общности в границах всего российского государства.

И. М. Ямалнеев*

Региональные особенности формирования и установления политической повестки дня

В течение последних десяти лет достаточную популярность приобрел термин «политическая повестка дня» (или «повестка дня» в сфере политики), что связано, прежде всего, с общемировыми тенденциями глобализации и демократизации современного общества, затронувшими и российское социально-политическое пространство. Процессы формирования и установления политической повестки дня в период выборов существенно отличаются от формирования и установления повседневной (текущей) повестки. Информационное пространство (как региональное, так и общенациональное) в период проведения избирательных кампаний перегружено особой совокупностью общественно-политических приоритетов, проблем и способов их решения.

Сравнительный анализ специфики деятельности акторов, формирующих политическую повестку дня на региональном уровне, мы предварили анализом социополитических, экономических и культурно-информационных условий, явившихся средой для формирования повестки дня в четырех регионах Приволжского федерального округа РФ (Татарстане, Самарской области, Марий Эл, Кировской области). В целях построения типологических моделей формирования и установления политической повестки дня в региональном и субнациональном измерениях был проведен структурно-функциональный анализ деятельности основных политических акторов, которые своими непосредственными действиями (или косвенным образом) структурируют и транслируют региональную политическую повестку.

Несомненно, следует отметить ряд тенденций развития общественно-политического строя России, которые явились мощными факторами, обуславливающими особенности региональных политико-информационных процессов: это, в первую очередь, поэтапное обновление высшей государственной элиты, что впоследствии явилось объективной основой для проведения реформ в наиболее значимых сферах общественной жизни; изменение структуры партийной системы РФ; новый подход к реализации закрепленных законодательством РФ принципов федерализма, в рамках доминирующего тезиса о «строительстве вертикали власти»; формирование новой структуры неформальных политических коммуникаций на федеральном, региональном уровнях и на уровне местного самоуправления.

* ***Ильнур Мирзагович Ямалнеев*** – канд. полит. наук, ст. преподаватель кафедры политологии и права Казанского государственного энергетического ун-та (г. Казань).

© И. М. Ямалнеев, 2009

Региональная специфика в области формирования и установления политической повестки может быть рассмотрена через призму комплекса специальных взаимодействий административных органов власти субъекта РФ, средств массовой информации и регионального социума, который выступает как своеобразный носитель определенного типа массовой политической культуры.

В частности, на электоральной карте постсоветской России особое место занимает *Самарская область*, являясь регионом смешения характерных черт южной и столичной электоральных субкультур. Ареалом распространения столичной электоральной субкультуры является административный центр области – город Самара, жители которого традиционно достаточно активно поддерживают либеральные политические силы. Среди наблюдаемых элементов южной субкультуры можно отметить умеренную, но стабильную поддержку партий из «левой» части политического спектра в сельскохозяйственных районах области и в городе Тольятти. Указанная специфика электоральных предпочтений населения Самарской области ощутимо влияет на процессы партийной конкуренции.

Несмотря на высокий уровень медийной насыщенности, в Самарской области на новом уровне воспроизводится особая схема взаимоотношений органов власти и СМИ. Помимо прямого административного давления на прессу, применяются патерналистические методы воздействия с целью увеличения числа лояльных к власти изданий и журналистов. Самарские медиа-структуры в большей степени являются проводниками воли и слова властей. Вместе с этим они сохраняют реальные возможности влиять на содержание повестки дня в регионе. Таким образом, процессы формирования и установления политической повестки дня в Самарской области можно описать в рамках **модели патриотического протекционизма**.

На концептуальной электоральной карте Российской Федерации южные территории *Кировской области* находятся в границах распространения среднерусской политической субкультуры, которая характеризуется сочетанием конформизма, возникшего на волне либеральных реформ, с национал-популистскими предпочтени-

ями электората. Жители сельской местности в своем электоральном поведении в значительной степени зависят от «авторитетных» на местном уровне мнений, то есть контролируются с помощью административного ресурса.

Политика областных властей в сфере информации и массовых коммуникаций нацелена на ограничение экономической независимости СМИ в области. Вялое социально-экономическое развитие области и институционализированная привязка СМИ к региональному бюджету создают условия для сокращения независимого информационного пространства и превращают процессы формирования и установления политической повестки дня в монопольную деятельность администрации области. Это является достаточным основанием для становления **моноцентрической модели** формирования и установления политической повестки дня в регионе.

Социально-политическое положение в *Марий Эл* на сегодняшний день можно охарактеризовать как ситуацию «дотационной управляемой демократии». Все социально-политические проблемы Марий Эл упираются в той или иной степени в проблему экономической несвободы населения. Политические предпочтения населения можно определить по последним выборам Президента РФ и выборам в Государственную Думу РФ. На выборах Президента РФ за Дмитрия Медведева было подано 77,22 % голосов. Это подтверждает полную лояльность населения к органам государственной власти. Значительное число жителей республики составляет сельское население. В политическом аспекте марийская деревня довольно инертна и скорее лояльна действующей власти, чем оппозиционна. В то же время конформистский тип, связанный с ориентацией на действующую власть, оказался вполне устойчивым. Итоги думских выборов, прошедших в 2003 году и 2007 году в Марий Эл, подтвердили, во-первых, отсутствие в республике серьезной альтернативы действующему президенту Л. Маркелову, во-вторых, слабость оппозиции.

Особенностью медийного пространства региона является контроль над СМИ со стороны исполнительной власти региона и знакомство аудитории преимущественно с позитивной информацией.

Конформизм и традиционализм марийского общества не позволяют объективно и критически оценить деятельность органов исполнительной власти и создают мощную социальную платформу для становления **модели открытого доминирования,** определяющей специфику формирования и установления региональной политической повестки дня.

Республика Татарстан на российской электоральной карте чаще всего определяется как «этническая периферия». Действительно, доминирование формальных признаков соответствующей

электоральной субкультуры региона определяет основные формы общественного электорального поведения. Население этих территорий этнической периферии в наибольшей степени сохранило (насколько это возможно по итогам советской модернизации) черты традиционного общества. Здесь, в наибольшей для современной России степени, типичны черты патриархальной политической культуры. Как показывает анализ электоральных предпочтений, этнические периферии характеризуются борьбой конформистского и левого типов голосований, однако вследствие системного снижения популярности левых политических объединений левой части политического спектра России доминантой электорального поведения населения этнических периферий становится поддержка «рекомендуемых» властями региона политических партий и кандидатов.

В политической (партийной) жизни региона наиболее влиятельными являются две партии: «Единая Россия» и КПРФ. «Справедливая Россия» до недавнего времени находилась в жесткой оппозиции к действующей власти, однако после Президентских выборов 2 марта 2008 года и в преддверии парламентских выборов ситуация вокруг данной партии изменилась.

Одним из достижений руководства республики является внутриконфессиональная и межнациональная стабильность в регионе. Можно отметить эффективное взаимодействие органов государственной власти с различными национальными и конфессиональными объединениями.

Информационное пространство Татарстана – одно из самых насыщенных в Приволжском федеральном округе. Однако низкие темпы развития и низкая конкуренция печатных СМИ не дают возможности эволюционировать региональному медийному пространству. В структуре населения Татарстана значительное место занимают жители сельскохозяйственных районов, которые не стремятся к чтению газет, больше придавая значение телевидению, при этом предпочтение отдается республиканским государственным СМИ, которые, имеют больше возможностей для трансляции общественно-политической повестки дня в регионе.

Основные тенденции общественно-политического развития региона дают основания описывать процессы формирования и установления региональной политической повестки дня в инструментальных рамках **модели патриотического протекционизма**.

Рассуждая о региональных аспектах формирования и установления политической повестки дня нельзя не обратиться к общефедеральным особенностям и тенденциям. Последние электоральные кампании сопровождались жестким федеральным контролем над результатом выборов в регионах, многократным усиле-

нием влияния кремлевских партийных проектов в регионах, массовым использованием административных методов формирования электоральных результатов и подчинением интересов региональных элит общефедеральным интересам. Можно утверждать, что наличие подобных внешних условий серьезно влияет на специфические взаимодействия, складывающиеся в рамках региональных информационных пространств. Выборы в Государственную Думу РФ 2007 года и выборы Президента РФ 2008 года продемонстрировали наличие устойчивых механизмов и рычагов, при помощи которых региональные повестки дня жестко встраиваются в структуру федеральной повестки, а все внесистемные элементы отсеиваются.

Раздел третий

Конфликты культур на межличностном и социальном уровне

А. Б. Зайцев*

Социальная среда и личность: конфликт или согласие

Социальная среда – это все то, что окружает человека в его социальной жизни, это конкретное проявление, своеобразие общественных отношений на определенном этапе их развития. Социальная среда зависит от типа общественных экономических формаций, от классовой и национальной принадлежности, от внутриклассовых различий определенных слоев, от бытовых и профессиональных отличий («городская среда», «деревенская среда», «производственная среда», «артистическая среда» и т. п.).

Итак, общественно-экономическая формация в ее исторической, демографической, географической и национальной конкретности формирует данную социальную среду, порождающую тот или иной образ жизни и вслед за этим образ мышления и поведения [См.: 1].

Следовательно, общественно-экономическая формация –> социальная среда –> образ жизни –> личность – таков принципиальный путь формирования личности.

Понятие «личность» многопланово, личность является объектом изучения многих наук: философии, социологии, психологии, этики, эстетики, педагогики и т. д. Каждая из этих наук изучает личность в своем специфическом аспекте.

Для социально-психологического анализа личности следует четко разграничить понятия «личность», «индивид», «индивидуальность», «человек».

Наиболее общим является понятие «человек» – биосоциальное существо, обладающее членораздельной речью, сознанием, высшими психическими функциями (абстрактно-логическое мышление, логическая память и т. д.), способное создавать орудия, пользоваться ими в процессе общественного труда. Эти специфические человеческие способности и свойства (речь, сознание, трудовая деятельность и пр.) не передаются людям в порядке биологической наследственности, а формируются у них прижизненно, в процессе усвоения ими культуры, созданной предшествующими поколениями.

---

* ***Александр Борисович Зайцев*** – канд. психол. наук, доцент кафедры гуманитарных наук филиала Южно-Уральского государственного ун-та (г. Кыштым).

© А. Б. Зайцев, 2009

Существуют достоверные факты, которые свидетельствуют о том, что если дети с самого раннего возраста развиваются вне общества, то они остаются на уровне развития животных, у них не формируется речь, сознание, мышление, нет вертикальной походки. Никакой личный опыт человека не может привести к тому, что у него самостоятельно сформируется логическое мышление, самостоятельно сложатся системы понятий. Для этого потребовалась бы не одна, а тысяча жизней. Люди каждого последующего поколения начинают свою жизнь в мире предметов и явлений, созданных предшествующими поколениями. Участвуя в труде и различных формах общественной деятельности, они развивают в себе те специфические человеческие способности, которые уже сформировались у человечества.

Необходимые условия усвоения ребенком общественно-исторического опыта:

1) общение ребенка со взрослыми людьми, в ходе которого ребенок обучается адекватной деятельности, усваивает человеческую культуру. Если бы в результате катастрофы погибло взрослое население и остались в живых только маленькие дети, то, хотя человеческий род и не прекратился бы, история человечества была бы прервана. Машины, книги, вещи продолжали бы физически существовать, но некому было бы раскрыть для детей их назначение;

2) чтобы овладеть теми предметами, которые являются продуктами исторического развития, необходимо осуществить по отношению к ним не любую, а такую адекватную деятельность, которая будет воспроизводить в себе существенные общественно выработанные способы деятельности человека и человечества. Усвоение общественно-исторического опыта выступает как процесс воспроизводства в свойствах ребенка исторически сложившихся свойств и способностей человеческого рода. Таким образом, развитие человечества невозможно без активной передачи новым поколениям человеческой культуры.

Без общества, без усвоения общественно-исторического опыта человечества стать человеком, приобрести специфические человеческие качества невозможно, даже если человеческое существо обладает биологической полноценностью. Но, с другой стороны, не имея биологической полноценности (олигофрения), морфологических свойств, присущих человеку как биологическому виду, невозможно даже под влиянием общества, воспитания, образования достичь высших человеческих качеств.

Жизнь и деятельность человека обусловлены единством и взаимодействием биологического и социального факторов, при ведущей роли социального фактора. Поскольку сознание, речь и пр. не передаются людям в порядке биологической наслед-

ственности, а формируются у них прижизненно, то используют понятие «индивид» – как биологический организм, носитель общих генотипических наследственных свойств биологического вида (индивидом мы рождаемся) и понятие *«личность»* – как социально-психологическая сущность человека, формирующаяся в результате усвоения человеком общественных форм сознания и поведения, общественно-исторического опыта человечества (личностью мы становимся под влиянием жизни в обществе, воспитания, обучения, общения, взаимодействия).

Социология рассматривает личность как представителя определенной социальной «группы», как социальный тип, как продукт общественных отношений. Но психология учитывает, что в то же время личность не только объект общественных отношений, не только испытывает социальные воздействия, но преломляет, преобразует их, поскольку постепенно *личность* начинает выступать как *совокупность внутренних условий,* через которые преломляются внешние воздействия общества. Эти внутренние условия представляют собой сплав наследственно-биологических свойств и социально обусловленных качеств, которые сформировались под влиянием предшествующих социальных воздействий. По мере формирования личности внутренние условия становятся более глубокими, в результате одно и то же внешнее воздействие может оказывать на разных людей разное влияние. Таким образом, *личность не только объект и продукт общественных отношений, но и активный субъект деятельности, общения, сознания, самосознания* [См.: 2].

Личность есть понятие социальное, она выражает все, что есть в человеке надприродного, исторического. Личность не врожденна, но возникает в результате культурного и социального развития.

Личность не только целеустремленная, но и самоорганизующаяся система. Объектом ее внимания и деятельности служит не только внешний мир, но и она сама, что проявляется в ее чувстве «Я», которое включает в себя представление о себе и самооценку, программы самосовершенствования, привычные реакции на проявление некоторых своих качеств, способности к самонаблюдению, самоанализу и саморегуляции.

Что значит быть личностью?

• Быть личностью – это значит иметь активную жизненную позицию, о которой можно сказать так: на том стою и не могу иначе.

• Быть личностью – это значит осуществлять выборы, возникающие в силу внутренней необходимости, оценивать последствия принятого решения и держать ответ за них перед собой и обществом, в котором живешь.

• Быть личностью – это значит постоянно строить самого себя и других, владеть арсеналом приемов и средств, с помощью которых можно овладеть собственным поведением, подчинить его своей власти.

• Быть личностью – это значит обладать свободой выбора и нести ее бремя.

Особенная и непохожая на других личность в полноте ее духовных и физических свойств характеризуется понятием «индивидуальность». Индивидуальность выражается в наличии разного опыта, знаний, мнений, убеждений, в различиях характера и темперамента, индивидуальность свою мы доказываем, утверждаем [См.: 5].

Однако, утверждая свою индивидуальность, мы неизбежно пересекаем сферы интересов других людей, стремящихся в этой жизни к похожим, аналогичным с нашими целям. Вот тут то и возникает конфликт.

Конфликт (от лат. conflictus – столкновение) – высшая степень развития социальных противоречий, острое столкновение противоположно направленных мнений, позиций, сил, стремление нанести ущерб оппоненту; негативные эмоции и чувства по отношению друг к другу [См.: 4].

Структуру конфликта, как правило, образуют: стороны или участники конфликта (количество участников и масштаб распространения); предмет конфликта (из-за чего возник); представления участников конфликта о самих себе, о противостоящих сторонах. В своем развитии конфликт проходит следующие стадии: предконфликтную ситуацию; конфликтное взаимодействие; разрешение конфликта. Выделяют объективную и субъективную стороны конфликтов. Первая представляет собой те объективные обстоятельства, в связи с которыми и по поводу которых возник конфликт, вторая – сознание и воля участников конфликта.

Существуют разные виды конфликтов и способы их разрешения:

• уход из ситуации, уклонение, игнорирование ее;
• заключение компромисса, сделка, переговоры;
• полный отказ от своих намерений;
• достижение целей любой ценой;
• ориентация на сотрудничество [См.: 3. С. 81].

Все эти проявления характерны для современного постмодернового мира. Личность и индивидуальность нынешнего человека формируется в западной цивилизации, идущей по технократическому пути. Однако существовали и другие альтернативные пути развития культуры, формирование иного экологического образа жизни в котором человек не преобразовывал окружающую природу и общество по своему образу и подобию, а жил с ними в гармонии, любви и согласии.

Литература

1. *Андреева Г. М.* Социальная психология. – М.: Наука, 2000.
2. *Бороздина Г. В.* Психология делового общения. – М.: ИНФРА-М, 2001.
3. *Кибанов А. Я., Захаров Д. К., Коновалова В. Г.* Этика деловых отношений. – М.: ИНФРА-М, 2005.
4. Психология и этика делового общения / Под ред. В. Н. Лавриненко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2000.
5. *Столяренко Л. Д.* Основы психологии. – Ростов н/Д, 1997.

А. Е. Авдюкова*

Социальная компетентность личности как условие конструктивного развития межкультурных конфликтов

Проблема межкультурных конфликтов оставалась на протяжении многих веков приоритетной для исследователей различных сфер жизнедеятельности общества.

Конфликты как неотъемлемая часть нашей деятельности могут способствовать, с одной стороны, созиданию, привнося в нашу жизнь положительные изменения, с другой стороны, разрушению и формированию деструктивных отношений на межличностном и социальном уровне.

Необходимо отметить, что конфликты часто, особенно в кризисные периоды, развиваются в деструктивном направлении. Причиной этого является взгляд на конфликт, как на крайне негативное явление. Многолетний опыт преподавания психологии конфликта, дает основания для размышления о причинах такого подхода к трактовке сущности конфликта и пониманию предназначения конфликта.

К сожалению, демонстрация конфликтных ситуаций на занятиях социальной психологией заканчивается тем, что студенты выделяют из общего видеоряда только те ситуации, которые насыщены криками, хлесткими словами и активными действиями. Ситуации, в которых стороны конфликта, обосновывают свои позиции, противопоставляя свое мнение мнению другой стороны и при этом проявляют толерантность, к сожалению, студентами не идентифицируются как конфликтные.

Опросы различных категорий граждан показывают, что независимо от национальности, религиозной принадлежности и культурной самоидентификации, люди, как правило, используют неконструктивные функции конфликта, тем самым доводя последствия до негативных изменений.

Для того чтобы конфликт принес позитивные изменения, необходимо развивать социальную компетентность еще в процессе школьной и вузовской подготовки. Человек должен стать компе-

---

* ***Алла Евгеньевна Авдюкова*** – канд. пед. наук, доцент УрГПУ, ИСОбр (г. Екатеринбург).

© А. Е. Авдюкова, 2009

тентными не только в области дисциплин, изучаемых в школе и в вузе, но и получить опыт управления конфликтными ситуациями в сфере социального функционирования в социокультурной среде, сфере социального взаимодействия и партнерства, в сфере будущей профессиональной деятельности.

Прежде чем определиться с сущностью интересующего нас понятия, «социальная компетентность», необходимо обратиться к исследованию понятия «социальные компетенции», между которыми, совершенно очевидно, существует тесная взаимосвязь.

Обратимся к анализу социальных компетенций. Э. Ф. Зеер определяет социальную компетенцию как способность взять на себя ответственность, совместно вырабатывать решение и участвовать в его реализации. Автор отмечает, что социальная компетенция – это проявление толерантности к различным этнокультурам и религиям, проявление сопряженности личности с потребностями предприятия и общества [1].

Ф. Бендер, отмечает, что социальные компетенции – это базовые компетенции. Под понятием «базовые компетенции» Ф. Бендер понимает набор умений и навыков; квалификаций; владение запасом знаний и поведенческими навыками, необходимыми для успешного взаимодействия в современном мире.

Исследователи В. Слот, Х. Спаниярд, Т. И. Шульга рассматривают *социальную компетенцию* как состояние равновесия между существующим количеством навыков индивида и задачами повседневной жизни, которые он должен реализовать с помощью этих навыков. Отдельно взятая компетенция понимается как *эффективная модель действия.* Ее эффективность рассматривается с точки зрения развития, факторов окружения и культурного контекста. Компетенции формируются в процессе обучения, и не только в школе или вузе, но и под воздействием семьи, друзей, работы, политики, религии [4].

А. К. Маркова, исследуя виды компетентностей, определяет *социальную компетентность*, как компетентность в сфере взаимодействия и общения [2].

По мнению Прямиковой Е. В., *социальная компетентность* – это *система действий, набор способов* для реализации своих целей в обществе, частично проверенный на собственном опыте, и его «мировоззренческое» обоснование, то есть представления об обществе.

Г. А. Сивкова в своих исследованиях трактует понятие *социальной компетентности* с позиции «*наличия уверенного поведения*, при котором различные навыки в сфере отношений с людьми автоматизированы и дают возможность гибко менять свое поведение в зависимости от ситуации» [3].

Л. И. Федорова определяет *социальную компетентность как* сложное, контекстное понятие. Составляющими социальной компетентности является активная гражданская *позиция* и социальная межкультурная восприимчивость; уважение к другому народу, *готовность* понять и в чем-то даже принять его традиции и ценности, оставляя приоритет за своими собственными традициями и ценностями; адекватное самосознание, которое базируется на отношении к своему этносу к многонациональному к мировому российскому обществу сообществу. Такое понимание *социальной компетентности,* по мнению автора, может быть конкретизировано, как *готовность действовать* в социуме с учетом позиции других людей.

Другой автор, Л. В. Борисенкова, под *социальной компетентностью,* понимает прежде всего наличие *возможности* выполнять так называемые «обязанности развития», которые обеспечивают социальную адаптивность.

Итак, анализ научных исследований показал, что в понятие «социальные компетенции» авторы чаще всего вкладывают наличие активности, которая проявляется в умениях и навыках осуществлять взаимодействие в различных сферах социокультурной действительности. В основе умений лежат знания о сферах социальной действительности и общественных и мужкультурных ценностях, актуализирующие потребности человека, мотивирующие на социальное и мужкультурное взаимодействие. «Социальные компетенции» – это умения и навыки, определяющие степень функциональной грамотности и готовности личности к социальному и мужкультурному взаимодействию. Социальные компетенции, взаимодополняя друг друга, обеспечивают готовность действовать в разных ситуациях социального взаимодействия. Проявляются социальные компетенции в умении осуществлять свою социальную роль, в способности разрешать конфликтные ситуации в конструктивном направлении, в умении демонстрировать общечеловеческие и межкультурные ценности, в потребности и готовности взаимодействовать в социуме. Социальные компетенции, как признаки социальной компетентности, в совокупности с другими качественными признаками составляют социальную компетентность личности.

Анализ результатов исследования составляющих социальной компетентности позволил выделить несколько условий конструктивного разрешения межкультурных конфликтов:

• способность человека анализировать ситуации конфликтов и социального взаимодействия, вычленяя причины и следствия их реакций и реакции партнеров;

• способность извлекать из каждой конфликтной ситуации социального взаимодействия необходимый для успешного общения и взаимодействия опыт;

• способность ставить задачи самоизменения в дальнейшем социальном общении и взаимодействии.

Показателями социальной компетентности являются:

Личностно значимые социальные качества:

• уравновешенность (способность осуществлять саморегуляцию эмоционального состояния);

• толерантность (способность проявлять терпение к чужому мнению);

• способность уважать других людей (проявление уважения к мнению другого человека);

• коммуникабельность (общительность, умение получать информацию);

• справедливость (вера в равные возможности всех);

• честность (откровенность, искренность);

• ответственность (надежность, заслуживающая доверия);

• склонность прощать (стремление прощать другого);

Ценностные приоритеты социального взаимодействия:

• социальное признание (одобрение, уважение других);

• социальная справедливость (равенство);

• социальный порядок (стабильность общества);

• уважение мнения других (учет ценностей и интересов других людей);

• уважение традиций (сохранение признанных традиций, обычаев);

• смысл жизни (цели в жизни);

Функциональные умения и навыки социального взаимодействия:

• умение придерживаться общепринятых норм и правил межкультурного характера;

• умение выслушать мнение людей;

• умение быть чутким к нуждам других людей;

• умение поддержать в конфликтной сложной ситуации;

• умение всегда проявлять уважение к другим людям;

• умение принимать ответственность за свои действия на себя;

• умение общаться с людьми, расположить людей к себе и установить с ним контакт;

• умение контролировать свое поведение, мысли и эмоции;

• умение занять в коллективе позитивное положение;

• умение признать свою ошибку;

• умение разрешать конфликтные ситуации.

Таким образом, социальная компетентность позволяет сделать осознанным процесс возникновения, становления и развития отношений, в том числе и конфликтных, как с другими людьми, так и с самим с собой, создать благоприятные предпосылки, условия, определенную атмосферу для осуществления межкультурной деятельности, решения жизненных задач, личностного роста. Социальное взаимодействие, построенное на установлении ценностных взаимоотношений, когда сотрудничество позволяет устанавливать доверительные и открытые отношения между людьми разных национальностей, этносов и культур становится ценностью. Социальная компетентность как один из важнейших компонентов, позволяет каждому человеку стать субъектом не только собственной деятельности, но общественной, предполагает осознанную устремленность к познанию межкультурных ценностей.

Литература

1. *Зеер Э. Ф.* Ключевые квалификации и компетенции в личностно-ориентированном профессиональном образовании // Образование и наука. – 2000. – № 3. – С. 90–120.

2. *Маркова А. К.* Модель специалиста – основа подготовки психолога для сферы социальной работы / А. К. Маркова // Развивающая психология – основы гуманизации образования: Мат. I Всерос. научно-метод. конф. – М., 1998. – С. 23–28.

3. *Сивкова Г. И.* Вакансия. – 2001. – 9 апреля. – С. 5–6.

4. *Слот В.* Методика работы с детьми «группы риска» / В. Слот, Х. Спаниярд, Т. И. Шульга. 2-е., доп. – М.: Изд-во УРАО, 2001.

Л. Н. Васильева*

Личность и общество: культура, законы социальной эволюции и социальные механизмы

Культура каждого человеческого общества создает ту систему норм, целей и приоритетов, сквозь призму которых воспринимает себя индивидуум, принадлежащий социуму. Социальные институты культуры являются опорами, фундаментом для выстраивания социального действия. Культура задает вектор развития и личности, и обществу.

Индивид воспринимает себя со стороны, определяемой культурой, дополняя себя или корректируя собственную природу в направлении, приемлемом для данной культуры. Здесь играют важнейшую роль и религия (так как культура пронизана религиозностью, даже если пребывающий в ней индивид этого не подозревает), и бытовой уклад. Логика внутренней структуры общества формирует, казалось бы, спонтанные проявления и импульсивные действия личности. Отсюда проистекает готовность или не готовность человека к идеям, которые развиваются или отторгаются культурным бытием.

Культура формирует общества как единый организм. Собственно, *человек предстает социальным индивидом только в качестве творения культуры*. Неразрывная связь времен имеет в каждой культуре собственную интерпретацию, представляя собой своеобразный для каждого общества способ постижения истории. При этом любые масштабные социальные перемены влекут за собой переосмысление прошлого, настоящего и будущего. Таким образом время наполняется смыслом, а жизнь привязывается к цели.

Социальная эволюция – это скачок, переворот, прежде всего, в индивидуальном поведении, который закрепляется затем в общественных нормах и политических институтах. Вслед за этим, с полным правом можно говорить об изменении форм общественного развития, закреплении и реализации новых ценностей и целей.

* ***Леся Николаевна Васильева*** – канд. полит. наук, ассистент кафедры политологии и социальных технологий Московского государственного ун-та путей сообщения (МИИТа) (г. Москва).

© Л. Н. Васильева, 2009

Два основных критерия связывают индивидуальный и коллективный опыт, определяя все дальнейшее поведение:

1) *объем информации*;

2) *характер ценностей*, которые определяются через культурную матрицу и индивидуальный выбор.

Все социальные свойства индивида основываются на этих критериях. Любой социум представляет собой систему, в которой каналы распространения информации и формирования ценностей действуют при наличии определенных социальных механизмов. Некоторый объем информации воспринимается индивидуумом тем адекватней, чем более высокой когнитивной сложностью мышления он обладает. Характер ценностей влияет на:

1) определение целей деятельности;

2) мотивацию поведения (направление и точки приложения активного поведения);

3) определение потребностей (что считать необходимым, достаточным и возможным для обеспечения нормальной жизни организма, развития человеческой личности и общества в целом).

Социальная эволюция – это процесс, который подчиняется определенным объективным законам. Для осуществления своей жизнедеятельности любая социальная система нуждается во взаимодействии с окружающей средой, что предполагает обмен веществом, энергией и информацией с довольно жестко заданным внешним окружением. Здесь вступает в силу *первый закон социальной эволюции*: социальная система либо должна осуществлять такой обмен эффективно (то есть с минимальными или восполнимыми потерями для окружающей среды), либо она обречена на гибель.

В рассуждениях о социальной эволюции одной из наиболее важных проблем является обратная связь между средой и внутренней структурой системы. Отсюда можно сформулировать *второй закон социальной эволюции*: при оценке внутреннего состояния системы различие между желательным и действительным поведением выступает как внешнее условие нового типа, определяя контуры динамики наряду с внешней средой [См.: 2. С. 275–276]. Это ставит во всей остроте проблему соответствия между индивидуальным поведением и поведением популяции.

Исторический характер социальной эволюции заключается в том, что стадии общественного развития образуют определенную последовательность, нарушить которую невозможно [См.: 3], – и это можно считать *третьим законом социальной эволюции*.

Стадия социальной эволюции – это устойчивая система социальных отношений, «порядок», который рождается из хаоса при увеличении потока энергии. Для социума поток энергии обязательно включает в себя информацию как форму энергии, способствую-

щую образованию именно социальных структур. Жесткий каркас этой системы – это совокупность социальных механизмов. Следовательно, точка бифуркации для социальной системы – это появление новых социальных механизмов и их распространение. В этом случае одна стадия социальной эволюции сменяет собой другую.

Если сравнивать различные социальные системы по степени их эффективности в исторической перспективе, то можно утверждать следующее. Из двух последовательных стадий социальной эволюции более высокой (то есть там, где речь идет о большей развитости социальной системы) является та, где существует больше возможностей для реализации способностей личности, где уменьшается неравенство и увеличивается дифференциация социальных структур, способных выражать и защищать разнообразные интересы.

Взаимозависимость природных и общественных процессов выражается в форме социальной эволюции. Взаимообусловленность деятельности индивидов в процессе исторического развития и форм социально организованной материи находит свое воплощение в социальных механизмах. *Социальный механизм* – это устойчивое по форме социальное отношение, которое реализуется с большой степенью определенности при любом числе повторений с максимально предсказуемым результатом.

Реализация социального действия в форме социального механизма предполагает ориентацию на поведение других людей, то есть на контакт индивида с социокультурной средой. Функция социального механизма состоит в закреплении «правильных» действий, вернее, того, что считается правильным в данной социальной среде. В случае с материально-производственной деятельностью за ошибки наказывает природа. В социальной деятельности свое суждение о действиях индивида выносят другие члены общества.

Э. Дюркгейм утверждал, что социальный порядок поддерживается системой значимых символов – идей, ценностей, убеждений, поведенческих норм, – которые становятся частью человеческой личности, управляя ее поведением изнутри. При этом модель познания является совокупностью предлагаемых индивиду интерпретаций. Агент социального поля, который имеет возможность предлагать такие интерпретации, получает возможность утверждать и осуществлять свою власть в форме символического и незамечаемого насилия [См.: 1].

Акт символического внушения наиболее успешно осуществляется тогда, когда он совершается через лица, обладающие легитимным «правом на доверие», то есть от лиц, выступающих носителями политической власти. Поэтому такие лица (или группы) с неизбежностью, по логике развития событий, оказываются перед

необходимостью *институциализации* своих статусов и ролей, приведения их в систему. Происходит замена спонтанного, «хаотичного» поведения на более предсказуемое, которое выстраивается, моделируется и регулируется на рациональном уровне.

Если политический аппарат осуществляет самое глубокое проникновение во все сферы общества, то политическое развитие становится «опережающим», то есть многообразие жизни пытаются втиснуть в упрощенные идеологические схемы. Часть информации отсекается, отбрасывается «за ненадобностью», перестает учитываться каким-либо образом.

Однако, постоянное приспособление к непрерывно меняющимся условиям среды необходимо не только для развития, но и для поддержания уже достигнутого уровня. Количество невостребованной информации переходит в очень опасное качество – потерю социальной системой *структурной устойчивости*. Возникает явление, кажущееся на первый взгляд парадоксальным. Политический режим, пытающийся все упорядочить и отрегулировать по своему разумению, вместо порядка порождает хаос.

Это происходит потому, что в данном обществе отсутствует координация личностных неявных знаний, то есть сбор специфической информации о местных условиях и особых обстоятельствах. Такие знания воплощаются в разнообразных конкретных умениях, навыках и привычках. Невостребованность этого социального багажа политической властью разрушает социальные механизмы выявления, передачи и взаимосогласования знаний, – ту основу социальных отношений, которая называется *преемственностью*.

Нарушается тот основной принцип гармонии между индивидом и социумом, когда каждый человек вписывается в общий порядок, координируя свои знания со знаниями людей на основании *свободного выбора*, когда его способности востребованы. Остается неудовлетворенной одна из важнейших социальных базовых потребностей – *потребность в самоактуализации.* Но потенциальная возможность индивидов в обществе к быстрому объединению при необходимости решения новых, нестандартных задач, основана на способности и возможности людей применять свои знания и принимать решения на личностном уровне.

Литература

1. *Бурдье П.* Социология политики. – М.: Socio-Logos, 1993.

2. *Николис Г., Пригожин И.* Познание сложного. – М.: УРСС, 2003. (*Nicolis G., Prigogin I.* Exploring Complexity. W.H.Freeman & Co.,San Francisco.1989. Chapter VI. Self-Organization in human society).

3. *Пригожин И.* Краят на детерминираността. – София: ХЕРОН ПРЕСС, 2000.

Е. В. Ускова*

Культурная обусловленность психики: полигамность современного общества и мультикультурализм

Согласно М. Мид, стереотипы поведения и отношения между людьми формируются культурой [2]. Исследователь, в частности, рассказывает о культуре Самоа, в которой дети воспитываются не только родителями, но и всеми родственниками. По этой причине дети в меньшей степени привязываются к своим родителям, чем дети в европейской культуре. Такое отношение к близким людям далее распространяется и на другие отношения. Например, если самоанская девушка ищет себе мужа, то она перебирает множество кандидатур, с которыми вступает в реальные отношения и это ни коим образом не осуждается самоанским обществом.

В западной же культуре, пишет М. Мид, ребенок зачастую опекается и воспитывается только родителями или самыми близкими родственниками (один- два человека), поэтому у него возникает сильнейшее чувство привязанности к этим людям. Эти отношения также накладывают отпечаток на дальнейшие связи с другими людьми и на всю жизнь в целом. Если провести аналогию с выбором спутника жизни, то зачастую оказывается, что человек, воспитанный одним или двумя родителями, однажды найдя свою вторую половину и по каким-то причинам не удержав ее или его, затем вообще разочаровывается в самой идее брака.

С другой же стороны, как в отечественной, так и в западной (включая американскую) культуре появляется и иная тенденция: люди не ограничиваются одним браком, а вступают в брак два–три и более раз за жизнь, а иногда и вообще не оформляют свои отношения, что стало обычным в настоящее время. Не претендуя на отыскание единственной причины данного явления, мы, тем не менее, рискнем предположить, что недолговременные отношения между людьми есть не только следствие некоторой «моды» – новейшего стереотипа поведения.

---

* ***Екатерина Викторовна Ускова*** – канд. филос. наук, доцент кафедры социальной антропологии и психологии УГТУ-УПИ им. первого президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

© Е. В. Ускова, 2009

Социальная антропология и психология установили, что поведение людей есть всегда следствие некоторых закрепленных привычек или навыков. Спросим себя, почему молодые люди не стремятся к поддержанию постоянных и продолжительных отношений с одним партнером, а предпочитают поменять его, если он чем-то не устраивает? Те молодые люди, которые предпочитают сегодня такую модель поведения, были воспитаны своими родителями. А это значит, что родители передали некоторые стереотипы или навыки своим детям. Конечно, мы не утверждаем, что не появляется ничего нового и люди полностью воспроизводят заложенное в них когда-то. Но, если взять статистику, то оказывается, что количество неполных семей (с одним родителем) неуклонно растет. Следовательно, можно предположить, что нестабильность и необязательность воспринимается молодыми людьми как норма жизни, которую они отчасти переняли и у своих родителей. А далее, трансформируясь в соответствии с современной модой, они переносят ее и в свою жизнь.

Общество становится другим, оно изменяется: связи между людьми становятся менее тесными, менее долговременными и более условными. Психика людей также адаптируется к новым условиям: само общество (СМИ, психологи) учит людей, как переживать разрывы отношений, разводы. Однако у этого процесса есть и обратная сторона: всегда остаются люди, не вписавшиеся в современные реалии. Это те, которые были обмануты в своих ожиданиях и теперь не хотят налаживать свою жизнь, остаются в одиночестве. Таких людей тоже не мало…

Если вернуться к идее М. Мид, то можно увидеть, что влияние культуры на психологию людей неоспоримо. И в любой культуре всегда найдутся те, кто «справляется» с требованиями своего времени и своей сферы (социальной) и те, кто этого, по каким-либо причинам, сделать не может и остается «на обочине». Отличительной особенностью современной культуры индустриального массового общества является его сложность и разносторонность. Человек, как член такого общества, может быть добропорядочным гражданином, но при этом может вовсе не разделять стандарты жизни и общепринятые нормы поведения. И, в отличие от первобытного общества, он не будет подвергнут остракизму и осуждению и сможет найти свое место в мире. Современное общество парадоксальным образом «переваривает» даже самое странное и делает «несъедобное» очень полезным и приятным для себя. Но это уже свойство современной медиакультуры и PR- технологий.

Противоречия в индивидуальной психике людей и, как следствие, реальные конфликты и трудности, с которыми они сталкиваются в своей жизни, могут быть следствием столкновения раз-

личных культурных требований, то есть разных эпох в жизни страны или общества. Человек, не успевший перестроиться, приспособиться к требованиям своей культуры, с неизбежностью выбивается из нее, что и имеет своим следствием психологические проблемы.

Можно сказать, что современная культура подвергает человека, не соответствующего ее стандартам, не прямому «остракизму» – физическому воздействию, а более мягкому, но в конечном счете не менее действенному – психологическому. Ведь все могущество и принудительная сила культуры в том и заключается, что она интериоризируется в человека и становится его вторым «Я», будь то в форме «сверх-Я» З. Фрейда или в какой-то другой. И эта самая культура, поселившаяся внутри человека, оказывает на него принудительное, репрессивное воздействие. Индивид, не подчиняющийся требованиям своего «Я», начинает страдать и испытывать разного рода психологические трудности. И тогда ему на помощь приходят вездесущие психологи и вылечивают, то есть возвращают самого к себе, а вернее, к некоторым стандартам «нормальности», принятым в данной культуре.

Таким образом, некоторые психологические конфликты внутри личности человека есть следствие конфликта культур, перешедшего на уровень психики. В данном случае мы не беремся утверждать, что все психологические конфликты являются культурно обусловленными, но некоторые из них оказываются таковыми. Особенностью же современного общества является именно его мультикультуралистичность, то есть в нем одновременно сосуществуют разные пласты времени и пространства, разные этнические особенности, различные стереотипы поведения и нормы взаимоотношения между людьми. Такого рода мультикультурализм предъявляет и особые требования к людям, живущим в этом обществе – они должны быть способны совмещать различные стандарты и при необходимости пересматривать прежнее и осваивать новое. Но зачастую оказывается, что всю сложность современного мира и современной культуры осознают лишь немногие специалисты, обычные же люди просто живут… Ученые установили, что личность – это достаточно консервативная система, которая, даже изменяясь и инкорпорируя новое, оставляет свой прежний каркас нетронутым, именно поэтому человек не «запутывается» в подчас действительно непростых хитросплетениях культурных кодов и правил [См.: 1].

Личности удается приспособиться к быстро изменяющейся реальности, добиться поставленных целей, достичь взаимопонимания с другими личностями. Ведь несмотря на все культурные, религиозные, политические, экономически и иные различия, все

мы остаемся людьми, все мы стремимся к лучшему и избегаем худшего, стремимся к добру и избегаем зла, верим в завтрашний день… А это значит, что имеются общие точки соприкосновения различного и общая мультикультурная почва для диалога.

Литература

1. *Лурье С. В.* Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: Учеб. пособие для вузов. – М.; Екатеринбург: Академический Проект: Деловая книга, 2003.

2. *Мид М.* Культура и мир детства: Избранные произведения / Сост., отв. ред., авт. послесл. И. С. Кон; Пер. с англ. Ю. А. Асеева. – М.: Наука, 1988.

М. М. Басимов, А. Б. Хромов***

«Ориентация на взаимодействие» в рефлексивных представлениях особенностей культур

Кросс-культурная психология, изучая коллективные представления людей на основе прямых оценочных суждений, вынуждена мириться с неизбежной системной погрешностью измерений. При критическом анализе сравнения этнических представлений одной культуры представителями других культур и автостереотипов молодых представителей оцениваемой культуры, неизбежно обнаруживаются значительные несоответствия взаимных оценок. Для повышения объективности результатов исследования необходимы новые подходы в изучении этнических особенностей культуры. Мы предлагаем метод сравнения множества перекрестных коллективных оценочных представлений, то есть рефлексивный метод. Данные, полученные с помощью многомерных рефлексивных измерений этнических особенностей людей и культуры, более объективно характеризуют уровень взаимопонимания и толерантности представителей разных этнических групп.

По существу, оценивание культуры на основе рефлексивных представлений – это методический прием, позволяющий минимизировать чрезмерный этноцентрический субъективизм при оценке другой культуры, и нацелен он на выявление преимущественной ориентации в процессе взаимодействия в разных культурах, что позволяет дифференцировать все культуры по этому параметру измерения.

Для оценки культур использовался культурно-ценностный дифференциал, разработанный Г. У. Солдатовой, И. М. Кузнецовым, С. В. Рыжовой [См.: 7]. Данная методика является развитием идей Шварца (Schwartz, 1994), который занимался изучением структуры ценностных ориентации. Методика Г. У. Солдатовой и ее коллег

* ***Михаил Михайлович Басимов*** – д-р психол. наук, доцент, профессор кафедры социологии и социальной работы юридического ф-та Курганского государственного ун-та (г. Курган).

** ***Анатолий Борисович Хромов*** – канд. психол. наук, доцент кафедры общей и социальной психологии ф-та психологии, валеологии и спорта Курганского государственного ун-та (г. Курган).

© М. М. Басимов, А. Б. Хромов, 2009

была адаптирована нами для целей многоуровневого рефлексивного оценивания культур (перевод на английский язык осуществлен в содружестве с американцем Джексоном Бэрри) по параметрам групповых ценностных ориентаций: *на группу, на власть, друг на друга, на социальные изменения*.

В исследовании представлены результаты рефлексивных представлений студентов, полученные на основе четырех шкал культурно-ценностного дифференциала: Ориентация на группу; Открытость к переменам; Ориентация на взаимодействие; Законопослушность.

Объектом кросс-культурного исследования стали коллективные рефлексивные представления о культуре России, Индии и США, полученные при опросе 180 студентов, в равной степени представленных по половому и этническому признаку. В России испытуемыми были студенты Курганского госуниверситета, в Индии – студенты Сельскохозяйственного университета (г. Людхиан штат Пенджаб) и Пенджабского университета (г. Чандигарх), а в США – студенты университета Минессота Дюлуз [См.: 4].

Коллективные представления студентов изучались с трех позиций субъектов представления и на трех уровнях рефлексии (0, 1, 2). Выделение позиций и уровней рефлексивного представления продиктовано сложностью рефлексивного процесса социального отражения.

Нулевой уровень коллективных представлений измерялся с первой позиции субъектов прямыми оценками особенностей своей культуры и особенностей других культур. На нулевом уровне рефлексии оценка культуры осуществляется с первой позиции – от субъекта к объекту (как *я* непосредственно *представляю* оцениваемые культуры).

Первый уровень рефлексивных представлений совпадает с автостереотипами и рефлексивными представлениями других культур за представителей своей культуры. Оценка культур на первом уровне рефлексии осуществляется со второй позиции субъекта, с позиции представителей одной культуры – *мы* оцениваем себя и других (*мои* представления о том, как *наши* представляют свою и другие культуры).

Второй уровень рефлексивного представления – многократное отражение некоторых особенностей культуры с точки зрения представителей другой культуры. На втором уровне рефлексивных представлений (уровень двойного рефлексивного представления) культуры оцениваются с третьей позиции субъекта, с позиции представителей других культур – как *они* оценивают *нас* (*мы* знаем, как *другим* представляются особенности нашей культуры и особенности других культур в *наших* оценках).

Все полученные параметры оценочных представлений как прямые, так и рефлексивные были сгруппированы в матрицы (всего 36 матриц: прямые оценки культур, рефлексивные оценки первого и рефлексивные оценки второго уровня). Затем все матрицы в рамках единой задачи подверглись статистической обработке методом множественного сравнения [См.: 1, 3] разнородных психологических характеристик и групп испытуемых, ими описываемых.

В нашем исследовании, при сравнении множества прямых и рефлексивных оценок (пар «оценка – параметр групповых ценностных ориентаций») – 36 оценок по 4 параметрам и использовании метода множественного сравнения для всех упорядоченных пар «группа – параметр» максимальное и минимальное значения сравнительной весомости получились следующими: VES/max = 143 и VES/min = -132.

Выбирая из пар «оценка – параметр групповых ценностных ориентаций» пары, относящиеся к одному изучаемому параметру, получим распределения по уровням сравнительной весомости 36 оценок, относящихся к этому параметру. Эти 36 прямые и рефлексивные оценки разделим на три группы в зависимости от того какая культура [российская (R), американская (A), индийская (I)] оценивается. В обозначении оценки NXYZ четыре позиции имеют следующий смысл: N – уровень рефлексии (0, 1, 2); X – кто оценивает (R, A, I); Y – кого оценивают (R, A, I); Z – с чьей точки зрения оценивают (R, A, I). В каждой группе (один столбец) имеем 12 оценок: по четыре оценки со стороны каждой из трех изучаемых культур: одна прямая оценка (обозначена по позиции Z символом «*») и три рефлексивные оценки с точки зрения каждой из трех культур. Заголовок в таблицах S/V – это сравнительная весомость. Например, 0IR* – прямая оценка российской культуры индийцами, 2ARI – рефлексивная оценка российской культуры американцами с позиции индийцев.

Результаты исследования показывают, что в ходе решения задачи одновременно для четырех параметров интервал сравнительных весомостей для параметра «*Ориентация на взаимодействие*» получается равным от (-132) до (+112).

Ориентация на взаимодействие (interaction)

Индия		Россия		США	
NXYZ	S/V	NXYZ	S/V	NXYZ	S/V
0RI*	112	0IR*	102	2IAA	39
2RII	107	2IRA	85	1IAI	34
2IIR	102	2IRR	79	1AAA	18
2RIA	100	2RRI	48	2RAA	6
2AII	99	1RRR	29	0IA*	-40
1RIR	61	2ARR	29	0AA*	-61
1III	56	2RRA	20	2IAR	-62
0II*	55	0RR*	17	2AAI	-86
0AI*	54	1IRI	-6	2RAI	-112
2AIR	18	2ARI	-76	2AAR	-114
1AIA	13	1ARA	-101	1RAR	-115
2IIA	1	0AR*	-103	0RA*	-132

Наибольшая сравнительная весомость параметра «Ориентация на взаимодействие» у прямой оценки русскими индийцев (+112), а наименьшая сравнительная весомость (-132) – у прямой оценки русскими американцев. Оценки индийской культуры изменяются от (+1) до (+112); оценки российской культуры изменяются от (-103) до (+102); а оценки американской культуры – от (-132) до (+39).

Можно отметить, что ориентация на взаимодействие наиболее выражена в индийской культуре, а наименее – в американской культуре. Для российской культуры эти оценки сильно размыты и становится определяющим фактор оценщика. Например, прямая оценка индийцев российской культуры по параметру «Ориентация на взаимодействие» имеет сравнительную весомость (+102), а сравнительная весомость прямой оценки американцев российской культура равна (-103). Россияне по данному параметру наиболее высоко оценивают индийцев, а наиболее низко – американцев.

Ориентация на взаимодействие по результатам всех оценок (от -132 до +39) наименее несвойственна американской культуре, при этом индийцы оценивают американцев в более узком (от -62 до +39) интервале, чем сами американцы (от -114 до +18), и особенно россияне (от -132 до +6).

Но стоит особенно отметить однонаправленность рефлексивных оценок, данных американцам представителями трех изучаемых культур: с позиции американцев оценки максимальны, а с позиции россиян оценки минимальны.

При оценке индийской культуры по ориентации на взаимодействие интервалы оценок, данные американцами (от +13 до +99) и индийцами (от +1 до +102), примерно одинаковы. А вот оценки (интервал оценок от +61 до +112), данные россиянами хотя они и

той же направленности, но имеют значительно более узкий рефлексивный интервал. При этом россияне и американцы рефлексивно считают, что тенденцию к взаимодействию склонны в большей степени приписывать себе сами индийцы (+107) и (+99), а наименее – американцы с позиции американцев +13 и россияне с позиции россиян +61.

При оценке российской культуры наблюдается явная неоднозначность в оценке ориентации на взаимодействие. Оценки российской культуры, полученные от американцев, значительно ниже, чем оценки от россиян и индийцев. При этом разброс рефлексивных оценок крайне широк (от -103 до +29). Каждый американец считает, что россияне оценивают свою культуру по параметру «Ориентация на взаимодействие» значительно выше (+29), чем это делают другие американцы (-101). В то же время каждый индиец считает, что другие индийцы меньше всего отмечают ориентацию на взаимодействие в российской культуре (-6), хотя их прямые оценки в рамках этого рефлексивного отрезка максимальны (+102), превышая рефлексивные оценки с позиции россиян (+79) и американцев (+85).

Россияне при оценке своей культуры, считают, что нет большого разброса в рефлексивных представлениях о российской культуре у трех изучаемых этносов (от +17 до +48).

Наибольший разброс рефлексивных оценок наблюдается при оценке россиянами (138) и американцами (132) американской культуры, а также при оценке американцами российской культуры (132).

Наименьший разброс рефлексивных оценок имеем при оценке россиянами своей культуры (31), что связано, по-видимому, с мнением россиян, что их культуру по параметру «Ориентация на взаимодействие» воспринимают в мире относительно одинаково.

Какими испытуемые трех этнических групп хотят казаться на уровне самооценок. Самооценки отражают социальные представления нулевого уровня рефлексии, то есть этнические автостереотипы. Американцы оценивают свою способность к взаимодействию (AA* = -61) хотя сравнительно и невысоко, но значительно выше, чем их оценивают русские (RA* = -132). Аналогично русские оцениват свою ориентацию на взаимодействие (RR* = +17) значительно выше, чем их оценивают американцы (AR* = -103).

То есть, в представлениях американцев, русские, и, аналогично, в представлениях русских, американцы как представители неколлективистской культуры не особенно склонны к групповой взаимовыручке и к согласованию точек зрения, приводящих к единому мнению. Причем и те, и другие себя оценивают значительно выше, чем имеют оценку со стороны другого. Русские менее, по сравнению с американцами, склонны проявлять самостоятельность и независимость от группы.

Индийцы, как и следовало ожидать, по этому показателю значительно опережают как россиян, так и американцев (RI* = +112; II* = +55; AI* = +54). Но если по отношению к американцам индийцы достаточно объективны (AA* = -61; IA* = -40), также как впрочем и американцы в отношении к индийцам (II* = +55; AI* = +54). То вот взаимное отношение индийцев и россиян определяется стремлением завысить до максимальных в своем ряду (из 12 оценок) характеристики друг друга по параметру «Ориентация на взаимодействие»: RI* = +112; IR* = +102.

Какими представители этнических групп хотят, чтобы их видели другие. Рефлексивные оценки русских студентов второго уровня показывающие: «*Мы* знаем, как *они нас* представляют, когда мы взаимодействуем в группе» (RRA = +20), мало отличаются от прямых оценок (RR* = +17) или рефлексивных оценок первого уровня (RRR = +29), что говорит о том, что россияне считают (или хотят, чтобы это было именно так), что мнение о них со стороны американцев не отличается от их собственного. А вот американцы достаточно точно определяют, как россияне оценивают себя – рефлексивная оценка второго уровня (оценка американцами россиян с позиции россиян) ARR = +29, которая мало отличается от оценок, данных россиянами. Хотя напрямую американцы оценивают россиян очень низко: AR* = -103 (рефлексия первого уровня имеет те же значения: ARA = -101).

Аналогичный диссонанс мы видим и при оценке американской культуры: русские и американцы дают противоположные оценки, хотя и с пониманием этого различия, о чем свидетельствуют рефлексивные оценки второго уровня. Американцы точно определяют «*Как* русские их оценивают»: AAR = -114, что соответствует прямой оценке русских: RA* = -132 (рефлексивная оценка первого уровня RAR = -115). Россияне угадывают порядок при опредении «*Как* американцы себя оценивают»: RAA = +6, что значительно ближе к прямой оценке американцами себя (AA* = -61) и особенно к рефлексивной оценке первого уровня (AAA = +18 – как американцы оценивают себя с позиции других американцев), чем к оценкам, даваемым американцам россиянами (прямая: RA* = -132 или рефлексивная первого уровня: RAR = -115).

В представлении американцев российская культура по этому параметру оценивается очень низко, как впрочем очень низко оценивается в представлении россиян и американская культура. Хотя при оценке своей культуры и те, и другие дают значительно более высокие оценки своей культуры, как культуры коллективистской, считая себя более склонными к групповой взаимовыручке и к взаимодействию.

Известно, что многие представители народов с относительно низким социально-экономическим статусом имеют тенденцию характеризовать себя более высоко с точки зрения теплоты и добросердечия. Например, в исследовании, проведенном Т. Г. Стефаненко московские студенты воспринимали представителей своей этнической общности (русских) как гостеприимных, дружелюбных, добрых и отзывчивых. Американцы в их представлении казались деловитыми, предприимчивыми, трудолюбивыми и добросовестными, то есть обладающими такими качествами, которые способствуют достижению успеха в делах, но в России в то время эти качества занимали низкие места в иерархии позитивных качеств личности [См.: 6].

Наше исследование показывают, что переменные культуры устойчивы во времени. Россияне продолжают представлять русских (+17) более ориентированными на взаимодействие, чем американцев (-132). Хотя и американцы по параметру «Ориентация на взаимодействие» себя оценивают выше (-61), чем россиян (-103), но различие этих двух оценок значительно меньше (42 против 149 у россиян).

Индийцы, в свою очередь, также высоко оценивают русских (+102) по параметру «Ориентация на взаимодействие», видя в этом признаки коллективизма, а американцам индусы дают очень низкие оценки (-40) по этому параметру. Коллективистские культуры более склонны к конформизму, подчинению интересов индивида давлению группы, и в то же время, коллективисты придают больше значения сотрудничеству, гармонии и кооперации в совместной деятельности членов группы.

В заключение отметим и практическую значимость предлагаемых методов исследования этносов. Зная особенности рефлексивных представлений, можно объяснить многие ошибки в политических прогнозах и оценках международных событий.

Литература

1. *Басимов М. М.* Изучение психологической типологии школьников по фактору успеваемости (на примере школы-гимназии № 57) / Кафедра психологии труда и инженерной психологии МГУ им. М. В. Ломоносова; Курганский гос. ун-т. – М.; Курган, 2004.

2. *Басимов М. М.* Математические методы анализа рефлексивных представлений в кросскультурных исследованиях // Рефлексивные процессы и управление: Международный научно-практический междисциплинарный семинар. – 2005. – Т. 5. – № 1. – С. 59–70.

3. *Басимов М. М.* Методы множественного сравнения в психологических исследованиях // Методы исследования психологических структур и их динамики. Вып. 3 / Под ред. Т. Н. Савченко и Г. М. Головиной. – М.: Изд-во ИП РАН, 2005. – С. 128–157.

4. *Басимов М. М., Хромов А. Б., Дюби Б.* (Индия), *Моррисон Д.* (США). Рефлексивные представления некоторых особенностей культуры России, Индии и США // Рефлексивные процессы и управление: Международный научно-практический междисциплинарный семинар. – 2005. – Т. 5. – № 1. – С. 35–59.

5. Бессмертный лотос: Слово об Индии / Сост. А. Сенкевич. – М.: Мол. гвардия, 1987.

6. *Богомолова Н. Н., Стефаненко Т. Г.* Образы американца и советского человека в восприятии московских студентов и на страницах молодежной прессы // Вестник Моск. ун-та. – Сер. 14: Психология. – 1994. – № 3. – С. 3–11.

7. *Дружинин В. Н.* Экспериментальная психология. – 2-е изд., доп. – СПб.: Питер, 2001.

8. Жизненные силы русской культуры: пути возрождения в России начала XXI века. – М.: Изд. дом Магистр-пресс, 2003. – С. 178.

9. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. – М., 1992. – Т. 1, 2.

10. *Уткин А. И.* Единственная сверхдержава. – М.: Алгоритм, 2003.

Е. В. Федорова*

Этническая толерантность личности и индивидуальные способы переработки информации

В XXI веке человечество вплотную столкнулось с проблемой сочетания глобализации, универсализма и, одновременно, актуализации различий: экономических, политических, этнических, расовых, религиозных и т. д. Трудности и напряжение, возникающие при столкновении различных культурных ценностей, стилей общения, норм поведения, остро чувствуются при взаимодействии людей, социальная конкуренция перерастает в этнические конфликты. Многообразие мира и широкий веер культурных различий ставят во главу угла необходимость изучения такой психологической характеристики человека, как толерантность в целом и этническая толерантность, в частности.

Толерантность – это интегральная характеристика индивида, определяющая его способность в проблемных и кризисных ситуациях активно взаимодействовать с внешней средой с целью восстановления своего нервно-психического равновесия, успешной адаптации, недопущения конфронтаций и развития позитивных взаимоотношений с собой и с окружающим миром (Солдатова Г. У., 2008).

Этническая толерантность характеризуется предпочтением собственных этнокультурных ценностей, сочетающимся с позитивным отношением к другим этническим группам. Она является результатом сформированной в процессе социальной дифференциации (оценочного сравнения) и социальной идентификации позитивной этнической идентичности (Тэшфел А., Тернер Дж., 1986). Этническая идентичность, являющаяся составной частью социальной идентичности, проявляется в осознании принадлежности к определенной этнической общности и в проявлении себя членом этой общности.

Этническая интолерантность связана с гиперидентичностью, выражающейся в этноцентризме. Гипоидентичность, выражающаяся в отчуждении от собственной группы, не является проявлением интолерантности, но и не способствует нахождению понимания с членами других этнических групп из-за возникающих трудностей в общении, связанных с ощущением собственной этнической неполноценности (Солдатова Г. У., 1998).

На процесс формирования этнической идентичности и этнической толерантности влияет большое число факторов, которые можно условно разделить на две группы: социально-психологические (особенности социальной ситуации, межгрупповые отношения) и индивидуально-психологические, в первую очередь, когнитивные модели категоризации опыта, в результате реализации которых происходит осознание принадлежности к этнической группе и формирование этнических чувств (Пиаже Ж., 1951). Посредником между когнитивным миром субъекта, осуществляющего категоризацию, и миром реальности выступают когнитивные стили – индивидуальные способы переработки информации, которые характеризуют специфику склада ума конкретного человека и отличительные особенности его интеллектуального поведения (Холодная М. А., 2002). В частности, характер направленности субъекта либо на внешние факторы – тенденция быть полезависимым, либо на внутренние факторы – тенденция быть поленезависимым (Виткин Г., 1954). Эти два типа отражают склонность людей строить целостную картину мира или дробную. Полезависимые лица подразделяются на две группы: одни устойчиво демонстрируют поленезависимый способ поведения в разных ситуациях, тогда как другие склонны переходить на полезависимый способ поведения под влиянием особенностей ситуации и своих внутренних состояний. Первый тип получил название «фиксированный поленезависимый», второй «мобильный поленезависимый».

Поленезависимые лица характеризуются высокой личной автономностью, стабильным образом «Я», низким уровнем интереса к другим, устойчивостью при внушении, критичностью, компетентностью и отчужденностью. Они обладают более высоким уровнем моральных суждений, который связан с социальной независимостью, моральным мужеством, склонностью принимать моральные решения относительно социального окружения. Индивидуалистичность, холодность, эмоциональная замкнутость поленезависимых лиц являются следствием их когнитивной состоятельности, которая обнаруживает себя в более полном отражении действительности.

Для полезависимых лиц характерна общительность, жизнерадостность, зависимость от группы, они более быстро выражают в своих идеях и переживаниях агрессию, у них выражена склонность к риску, как следствие тенденции избегать ситуации неопределенности, они склонны к эксцентричности, у них более высокий уровень

* ***Евгения Викторовна Федорова*** – канд. психол. наук, доцент кафедры общей и прикладной психологии, завлабораторией психологического практикума Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Е. В. Федорова, 2009

потребности в общении, что проявляется в увеличении частоты контактов. Социальные качества полезависимых лиц являются средством компенсации когнитивной несостоятельности.

В связи с вышеизложенным, возникает предположение, что между степенью выраженности этнической толерантности, являющейся результатом категоризации представителей различных этносов и поленезависимым/полезависимым способами переработки информации возможно наличие связи. Данное предположение было проверено в ходе эмпирического исследования, в котором приняли участие 110 человек (выборка была уравновешена по полу, возрасту (от 19 до 66 лет) и уровню образования). Для выявления поленезависимости/полезависимости была использована методика Г. Виткина «Включенные фигуры», для выявления типа этнической идентичности и этнической толерантности – методика «Типы этнической идентичности» Г. У. Солдатовой и С. В. Рыжовой.

В результате выделилась следующая связь исследуемых категорий: этническая толерантность сильнее выражена у полезависимых лиц, а также у мобильных поленезависимых лиц (см. рис.). Интолерантность – у фиксированных поленезависимых лиц. Крайние проявления этнической идентичности, такие, как этнический нигилизм и этнический фанатизм, встречаются во всех группах примерно в равной степени, что обусловлено, вероятно, влиянием не столько когнитивных, сколько личностных и социальных факторов.

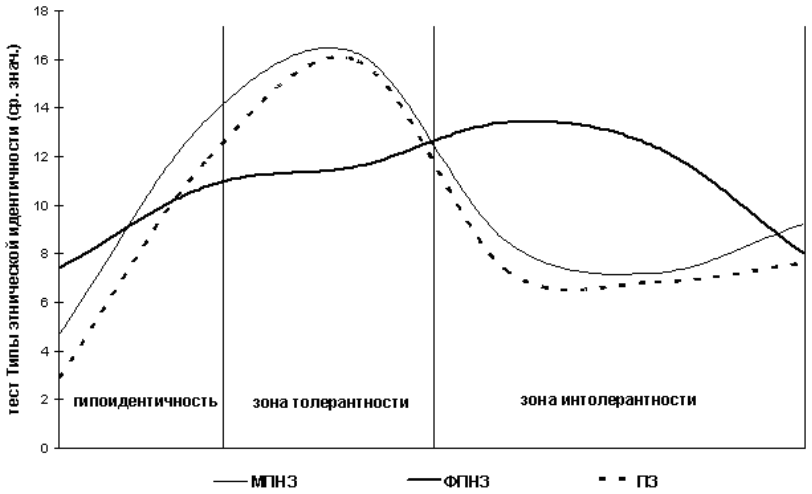

Рис. Этническая идентичность в группах поленезависимых/полезависимых лиц

Где: МПНЗ – мобильные поленезависимые лица, ФПНЗ – фиксированные поленезависимые лица, ПЗ – полезависимые лица.

Таким образом, чувствительность к социальной информации полезависимых лиц, а также способность мобильных поленезависимых лиц, в зависимости от ситуации, использовать в работе с информацией об окружающем мире как внутренние, так и внешние основания для оценки явлений, оказывается связанной с успешной адаптацией в межкультурной, полиэтнической среде, с готовностью к этническим контактам.

Устойчивое стремление фиксированных поленезависимых лиц использовать при переработке информации большое количество оснований, дифференцировать свои впечатления, опираясь только на внутренние ориентиры и не учитывая внешние факторы, создает основу для негибкого поведения, что, с нашей точки зрения, может способствовать возникновению интолерантности.

Итак, проведенное исследование показало, что когнитивный стиль поленезависимость/полезависимость связан с уровнем этнической толерантности личности. Данная связь, скорее всего, носит опосредованный характер – то есть, с одной стороны, она обуславливается способностью к собственно стилевому поведению: смене способов переработки информации, а с другой – когнитивный стиль связан с этнической идентичностью и этнической толерантностью через особенности межличностных отношений поленезависимых и полезависимых лиц.

И. Е. Романова*

Психологические аспекты адаптации к новой культуре у эмигрантов и репатриантов (на примере психотерапевтических групп с русскоязычными переселенцами в Греции)

Со времен падения «железного занавеса», огромное количество людей поменяли место постоянного проживания, выбрав страны дальнего зарубежья, мотивируя этот выбор «возвращением на историческую родину» или «воссоединением с родственниками». Вместе с тем, это делает актуальной проблему адаптации русскоязычного населения (эмигрантов и репатриантов) в странах Европы. Психология эмиграции представляет собой актуальную тему как в теоретическом, так и в практическом отношении, однако до сих пор в отечественной науке исследований подобного рода недостаточно. Значение этих исследований трудно переоценить и для России, и для стран, в которые эти потоки направляются. Этнические миграции, создали новую ситуацию, которая в психологическом плане требует от человека (и человечества в целом) трудной работы понимания и принятия как иного взгляда на мир, запечатленного в других этнических культурах, так и понимания этнических основ собственного существования.

Среди людей, уехавших в другую страну на постоянное или длительное проживание, можно выделить два различающихся потока. Первый состоит из людей титульной для данного государства нации (например, четыре волны «русской» эмиграции из России). Второй – из определенных этнических и религиозных групп, достаточно долго проживавших в данном государстве и связанных с ним общей историей, культурой, языком, например, выезд этнических немцев в Германию, греков-понтийцев в Грецию, украинцев в Канаду, армян в США, русских крестьян-молокан и субботников в Палестину, старообрядцев в Калифорнию. Поиски лучшей жизни –

* ***Илона Евгеньевна Романова*** – канд. филос. наук, доцент, завкафедрой социальной психологии ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© И. Е. Романова, 2009

безопасности существования, комфортного жилья, благоустроенного быта, лучшей жизни для своих детей, более успешной профессиональной самореализации – вот что срывает с места миллионы людей в современном мире, влечет их навстречу часто неосознаваемым трудностям, к неизбежным конфликтам, как внутриличностным, так и межличностным.

В 2006 году несколько специалистов Гуманитарного Университета по приглашению Греческого Центра Руссой культуры в Афинах в течение недели работали с эмигрантами и репатриантами в Греции (г. Афины), проводя групповые и индивидуальные терапевтические и консультативные встречи с использованием различных техник, в том числе психодрамы. На таких встречах присутствовали русскоязычные представители четвертой волны эмиграции, разного возраста и пола, с разным семейным положением и сроком эмиграции. Среди участников были как этнические греки, воспитывавшиеся на территории СНГ, так и русские. Опыт подобной групповой терапевтической работы позволил обозначить некоторые психологические проблемы.

Все участники групповой работы, независимо от их нынешнего материального положения и социального статуса, продемонстрировали, что испытывают глубокий психологический дискомфорт из-за вынужденного разрыва с той культурной средой, которая воспринимается им как родная. Почти все участники встреч самыми острыми проблемами, связанными с эмиграцией, считают радикальное изменение привычного социокультурного окружения, разрыв родственных и дружеских связей, сложность адаптации к новой культуре и образу жизни, неизбежную утрату или значительное снижение профессионального и социального статуса. По сути, многие «из России уехали, а в Грецию не приехали», застряв внутри собственных переживаний мучительного выбора, так до конца и не состоявшегося.

Мотивацией к переезду у многих выступало желание «лучшей жизни», а в реальности оказалось, что начинать «с нуля» на новом месте достаточно трудно. Среди психологических факторов, оказывающих наибольшее воздействие на сознание и духовный мир эмигрантов, были чувство утраты и тоски по родине, родственникам и друзьям, понижение социального статуса, языковый барьер, социальная невостребованность личности в чужом обществе, невозможность интеллектуальной и профессиональной самореализации.

Вполне подтверждается мысль, встречающееся в современных исследованиях, о стрессогенном воздействии новой культуры, с которой сталкиваются мигранты в результате географического передвижения, о том, что контакт с иной культурой вызывает нарушение психического здоровья, более или менее выраженное пси-

хическое потрясение, для обозначения которого в кросс-культурной психологии введен термин «культурный шок». «Культурный шок» – это шок от нового. Гипотеза культурного шока основана на том, что опыт новой культуры является неприятным или шоковым частью потому, что он неожидан, а частью потому, что он может привести к негативной оценке собственной культуры. Антрополог К. Оберг выделил 6 аспектов культурного шока:

1. Напряжение, к которому приводят усилия, требуемые для достижения необходимой психологической адаптации.

2. Чувство потери или лишения (друзей, статуса, профессии и собственности).

3. Чувство отверженности, представителями новой культуры или отвержения их.

4. Сбой в ролях, ролевых ожиданиях, ценностях, чувствах и самоидентификации.

5. Неожиданная тревога, даже отвращение и негодование в результате осознания культурных различий.

6. Чувство неполноценности от неспособности «совладать» с новой средой.

Как правило, взрослые люди уже имеют сложившуюся устойчивую систему ценностей и соответствующие им образцы поведения. В новой среде ценности неизбежно подвергаются пересмотру, и это крайне болезненный процесс. Ценности их детей, в силу более тесных и частых контактов с представителями иной культуры и неустойчивости их ценностных систем, будут больше склоняться к ценностям представителей доминирующей культуры. Отсюда и неизбежный в эмиграции конфликт поколений, поскольку ценности родителей, сформированные под влиянием русской культуры, будут в сильной степени отличаться от ценностей детей, растущих в условиях других культур. Чаще всего, вырастая, дети эмигрантов начинают стыдиться своих несуразных, так и не сумевших до конца вписаться в новое общество родителей.

Но и второе поколение эмигрантов, как показывают исследования, еще не может считаться «свободным» от культуры страны выхода, и дети, «ради которых» приносились такие жертвы, не могут ощущать себя стопроцентными греками.

Есть несколько способов адаптации к новым условиям в другой стране. Согласно теории аккультурации, разработанной Дж. Берри, этот процесс связан с двумя основными проблемами: поддержание культуры (в какой степени признается важность сохранения культурной идентичности) и участие в межкультурных контактах (в какой степени следует включаться в иную культуру или оставаться среди «своих»). В зависимости от комбинации ответов на эти два важнейших

вопроса Дж. Бери выделяет четыре основных стратегии аккультурации: ассимиляция, сепарация, маргинализация и интеграция.

Ассимиляция – вариант аккультурации, при котором эмигрант полностью идентифицируется с новой культурой и отрицает культуру этноса, к которому принадлежит. Сепарация предполагает, что представители этнического меньшинства отрицают культуру большинства и сохраняют свои этнические особенности. Если мигрант не идентифицирует себя ни с культурой этнического большинства, ни с культурой этнического меньшинства, то результатом является этнокультурная маргинализация. Это может быть следствием отсутствия возможности (или интереса) поддержания культурной идентичности (часто из-за вынужденных или навязанных культурных потерь) и отсутствия желания установления отношений с окружающим обществом (из-за отвержения доминирующей культурой или дискриминации). Интеграция характеризуется идентификацией как со старой, так и с новой культурами.

Русские беженцы первой волны адаптировались в странах своего пристанища чаще всего по типу сепарации, то есть изоляции от местного общества. Это означает, что сохранение своих культурных ценностей ставилось ими превыше всего. Для последней волны эмиграции характерны попытки интегрироваться, но к сожалению далеко не всегда такие попытки бывают удачными. Одним из серьезных препятствий становится как раз глубинный внутриличностный конфликт людей, покинувших родину. Довольно часто внутриличные переживания отыгрываются во вне, в конфликтах межличностного или межгруппового уровня, когда внутренний дискомфорт и недовольство собой воспринимается как внешнее противостояние коренного населения и переселившихся граждан, разворачивающееся по принципу «мы» – «они».

Безусловно, в этой ситуации нашим бывшим соотечественникам необходима помощь, в том числе и создание развитой сети социальной и психологической поддержки.

И. А. Оплетина*

Модернизация образа жизни и размывание культурной и этнической идентичности

Главной привлекательной чертой любой национальной культуры является ее яркая индивидуальность. Развивая свою культуру, народы стремятся к более полному отражению в ней своей истории, своего видения мира. Исторически сложилось, что межкультурные различия проявляются в трактовке многих символических значений. В. Г. Зазыкин приводит следующие культурные различия – например, у американцев красный свет ассоциируется с любовью, желтый – с процветанием, зеленый – с надеждой, белый олицетворяет чистоту, спокойствие, мир, а черный является символом сложности и чрезвычайной ситуации. В Китае красный цвет обозначает отвагу и доброту, черный – честность, а белый, что особенно необычно для европейцев – подлость и лживость. Белые одежды – ранний символ траура в европейской традиции (как знак отрешенности от красок жизни). В России черная одежда, как знак скорби вошла в обиход лишь в XVII веке, в христианской символике белый цвет выступает как символ святости, у мусульман, наоборот – это цвет траура. Так же примером может служить трактовка количества цветков в праздничных и погребальных букетах. В Японии и США, в отличие от нашей традиции, праздничный букет имеет четное количество цветков. Н. П. Бехтерева, известнейший исследователь в области психологии и физиологии, вспоминает, что несмотря на отсутствие склонности к суевериям, получая от американских коллег букеты с четным количеством цветков, первое время отмечала мимолетное неприятное чувство.

В конце XX и начале XXI века произошло значительное изменение уклада жизни как крупных народов, так и отдельных людей. Приверженность «традиционной» культуре подверглась трансформациям. Весь комплекс изменений описывается в настоящий момент понятием *модернизация образа жизни*. Данное явление пришло вслед за модернизацией производства. Модернизация включает постоянные перемены в экономике, политике, образовании, в сфере традиций и религиозной жизни общества. Некоторые из этих областей меняются раньше других, но все они в той или иной мере подвержены изменениям. Концепция модернизации, которую предлагают Алекс Инкелес и Девид Х. Смит (Inkeles, Smith) утверждает в качестве одного из психологических аспектов изменения интернализации локус контроля. Иначе говоря, в модернизированном обществе все большую жизненную необходимость и ценность приобретает умение самостоятельно планировать свою жизнь, нести ответственность за постоянно совершаемый выбор в каких-то значимых вопросах. Здесь нет жесткой регламентации образа жизни и поведения, которая характерна для традиционной культуры. Индустриальное развитие приводит к тому, что внесемейные социальные связи приобретают большую значимость, чем внутрисемейные, наука занимает место религиозной веры, а наиболее значимыми личностными характеристиками становятся стремление к достижению успеха и внутренний локус контроля. Модернизация представляет собой качественные трансформации сложившихся этнокультурных систем, что, несомненно, приводит как к межгрупповому, так внутриличностному конфликту. Изменение ценностных ориентаций, смена критериев оценки удовлетворенностью жизнью и представлений о собственном благополучии приводит к переоценке статуса своей группы (или этнокультурной общности), а также ее места в меняющихся условиях.

Процесс модернизации затрагивает многие коренные народы и сопровождается это трудностями адаптации. Навязанная извне интенсификация перехода от одного типа культуры к другой приводит к ситуации стресса. В связи с резко возросшей во второй половине XX века актуальностью защиты человека от действия неблагоприятных факторов, связанных с модернизационными изменениями, исследования стресса получили широкое распространение. В основном современные социально-психологические исследования действия стресса направлены на изучение психологического (представления, действие когнитивных механизмов, эмоциональная жизнь) или социального функционирования как ответа на внешние воздействия, которые воспринимаются как угрожающие или неприятные. Например, С. Сайм обнаружил различие в уровне смертности японских иммигрантов в различных регионах США, которые не объяснялись различиями стиля питания. Он обнаружил, что чем в большей степени иммигранты принимают американский стиль жизни, тем боле их уровень заболеваемости приближается к типично американскому. М. Мерот выявил четыре фактора, обуславливающие кросс-культурные различия уровня и характера заболеваемости: 1) культурные и социальные влияния на жизненный стиль,

* ***Инна Александровна Оплетина*** – ст. преподаватель ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© И. А. Оплетина, 2009

связанный со здоровьем (употребление табака и алкоголя); 2) традиционные закрепленные социальные связи; 3) кросс-культурные различия в понимании болезни; 4) традиционные взаимоотношения с окружающей природой. Исследованный хронический стрессор (life-style incongruity) трактуется как несоответствие стиля жизни ее условиям (Дресслер, 1982). В современных условиях необходимо, чтобы было соответствие индивидуального жизненного стиля, тем ценностям и моделям поведения которые приняты в обществах с рыночной экономикой. А проводимые многочисленные исследования показывает как раз противоположную картину. Неадекватность стиля жизни (life-style incongruity) в Бразилии, Мексике, Алабаме связана с повышением кровяного давления и депрессией. Исследование М. Бейсера показало повышения давления у сенгальских женщин, психологически ориентированных на урбанизированную западную культуру, но не обладающих знанием французского языка, достаточным для вхождения в нее. Этот аспект исследования стресса показывает значимость соответствия индивидуального поведения тем нормам поведения и критериям социальной успешности, которые приняты в современном обществе или в доминирующей культуре. Определенность этнической идентичности очень важна для адаптации к изменениям в культуре и сохранения психического здоровья. Канадский исследователь Д. Тэйлор указывает на то, что психологически здоровый индивид имеет четко определенную коллективную (этническую, культурную) идентичность. Такая личность готова к осмысленному, гармоничному взаимодействию с социальной средой и не попадает в ситуацию стресса. Прежде всего, такой индивид готов взаимодействовать с изменяющимся миром (Taylor, 2002). У маргинальной (в плане этнической самоидентификации) личности развивается целый комплекс неблагоприятных индивидуально-психологических свойств, которые свидетельствуют о фрустрированности – ощущении психологической незащищенности, замкнутости, низком уровне притязаний, пассивности, нежелании отстаивать ценности своего рода и этнической общности (Стефаненко, 1999). Ряд исследователей (Солдатова Г. У., Хухлаева О. Е., 2001) проанализировали особенности адаптации детей переселенцев. У детей потенциально больше возможностей для общения и деятельности в новой стране, они легче устанавливают неформальные контакты со сверстниками. Триандис отмечает, что маленькие дети адаптируются вполне успешно, но уже для школьников этот процесс чаще оказывается мучителен. Но несмотря на то, что дети мигрантов более терпимо относятся к ценностям принимающего их общества, им долгое время приходится балансировать между разными культурными традициями, прежней и новой системой ценностей.

Процесс «размывания» этнической и культурной идентичности описывается понятием «salience of ethnic identity» (Браун, Тейлор, 2000). Это определение более точно описывает процесс размывания культурной и этнической идентичности представителей традиционных культур в модернизирующем обществе. Изменения в ценностно-мотивационной структуре могут неблагоприятно сказываться на этнической идентичности, повышая ее неопределенность, «размывая» ее. Наличие двойных личностных стандартов крайне негативно может сказаться на формировании личности, что препятствует успешной адаптации в новом социуме и ведет к маргинализации. Требования нового культурного окружения становятся тяжелым испытанием.

П. И. Куконков*

Декомпозиция «чужого» и социальное согласие: мифы и реальность межэтнических отношений в российском городе

Рост потенциала «социального согласия» [2] в современном российском обществе предполагает существенное повышение конфликтологической культуры социального регулирования, противостоящей решению проблем через архаичное стремление занять крайнюю, разрушительную позицию, помогающей обществу «понять существование различных возможностей, содержание предпосылок и последствий их реализации» [4. С. 9–10].

Особенно велика роль конфликтологической культуры в сфере межэтнических отношений, весьма актуальных для современной России – изменения, происходившие в нашей стране в 90-е годы прошлого века, некоторые исследователи определяют даже как «этническую революцию» [3. С. 132]. Полиэтничное общество без межэтнических напряжений и конфликтов – миф, реальная проблема заключается в «профиле» поля этносоциальных напряжений и реалистичности возникающих в этом поле конфликтов.

Мы исходим из концепции, согласно которой этнические сообщества рассматриваются как объективно существующие общности, имеющие глубокую внутреннюю связь с социокультурным контекстом. Представленный подход опирается на методологию политической динамики (А. Бентли, Д. Трумэн, А. Дегтярёв). В рамках этой методологии этнополитические процессы рассматриваются как перманентная трансформационная динамика социально-политических структур, что позволяет анализировать этнополитические процессы в русле общероссийской политической динамики.

Анализ двух типов этнических конфликтов (конфликта интересов и конфликта ценностей) «…позволяет обнаружить и объяснить различия в механизмах мотивации участия в конфликтах элиты и народных масс» [1. С. 152]. Такой анализ предполагает особое

* ***Павел Иванович Куконков*** – канд. социол. наук, ст. научный сотрудник Нижегородского отдела Ин-та социологии РАН (г. Н. Новгород).

© П. И. Куконков, 2009

внимание не только к процессам адаптации человека в иной среде, ассимиляции норм, культурных образцов, но и взгляд на эти проблемы с позиции принимающего его общества, с присущей ему культурой и практиками оптимизации напряжений и разрешения конфликтов.

Национальная политика, проводимая российской властью в последние два десятилетия, перегружена фундаментальными противоречиями и явными неудачами. Внедрение в массовое сознание мифологемы «российский народ», обусловленное, в определенной мере, «обвальной» девальвацией другой мифологемы («советский народ»), на деле ведет к обесцениванию имевшегося опыта успешного сосуществования в России различных этносов. Смысловое пространство, освобождаемое в процессе столкновения и взаимного уничтожения указанных мифологем, на наших глазах заполняется другими, нередко сомнительными концептами. В частности, немецкий социолог Р. Штихве предлагает в качестве выхода из кризиса межэтнических взаимодействий модель, обосновывающую амбивалентность «чужого» в контексте отношений иноземца с местными жителями» [5. С. 41–53]. В контексте настоящей статьи мы понимаем под «чужими» представителей иных культур.

Р. Штихве обосновает возможность нейтрализации социальной напряженности, продуцируемой существованием «чужого», наличием способов сведения на нет самого существования категории «чужой». Одним из таких способов, по мнению автора, является «декомпозиция чужого», заключающаяся в том, что цельная личность чужого распадается на отдельные функциональные сегменты, которые гораздо легче преодолеть. По мнению автора, в современном обществе все больше непродолжительных взаимодействий, в результате которых человек как единая личность перестает существовать, он начинает восприниматься в разных ипостасях: на уровне личных связей (дружба, неформальное общение) чужой может действовать на окружающих раздражающе, усиливать ощущение чуждости. Но, находясь в обществе, иностранцу все чаще приходится выходить на безличный уровень общения, такой, например, как деловые переговоры, и здесь если чужой остается чужим кому-то, то это его качество становится ожидаемым и перестает беспокоить.

Достаточно очевидно, что в рассуждениях Р. Штихве остается открытым вопрос: куда же исчезают личные связи индивида, «выходящего на безличный уровень общения»? При ближайшем рассмотрении выясняется, что они вовсе не исчезают, а просто перераспределяются между различными группами местного, принимающего сообщества: на «безличном уровне» ведут деловые переговоры, заключают сделки представители одних групп, а на

«личном уровне» «выплывает» та самая часть «айсберга», по Е. Холлу [6], которая «отравляет жизнь» большей части принимающего сообщества, не имеющей возможности спрятаться за высокими стенами особняков, невидимыми границами «дворянских гнезд», в которых проживает деловая и административная «элита» России, или в личных автомобилях, яхтах, самолетах, в которых она передвигается.

Анализ данных нашего исследования [7] позволяет поставить под сомнение подобный подход: значительная часть наиболее активных социальных групп крупных российских городов не видит приемлемого выхода из кризиса межэтнических отношений, который в значительной мере является результатом деятельности или бездеятельности административных и деловых кругов, преследующих исключительно свои интересы. Иерархизация наиболее острых проблем крупных городов позволила определить место межэтнических проблем в их структуре: ни в одном из городов, в которых проводился опрос, межэтнические проблемы не опустились ниже седьмого места в списке наиболее острых проблем (всего было названо 24 проблемы), а в крупных городах юга России (Ставрополь, Черкесск, Краснодар) эти проблемы уверенно занимают лидирующие позиции. Более трети опрошенных (37 %) заявили о том, что в региональных центрах существуют этнические группы, права которых ущемляются. Нетрудно понять, что межэтнические проблемы приобретают масштабы, при которых решение возможно лишь на социально-политическом уровне.

В ходе исследования нашло подтверждение наше предположение о том, что чувствительность различных социальных групп к проблеме межэтнических отношений различна. В частности, эта проблема не беспокоит лишь менее трети представителей общественных организаций и профсоюзов, в то же время, предприниматели более хладнокровно относятся к ней – почти половина из них заявила об отсутствии обеспокоенности (44 %). Разумеется, это не случайно и обусловлено как социальным положением группы, так и конкретной социально-экономической ситуацией, сложившейся в том или ином городе.

Узкие слои городского сообщества, использующие мигрантов в своих интересах и своими руками создающие кризис межэтнических взаимодействий, при необходимости имеют возможность отстраниться и разрешить его за счет населения, вынужденного жить рядом с мигрантами и поддерживать с ними личные отношения. Тем самым, из пространства конфликта «уходят» группы, фактически принимающие решения и легитимизирующие их при помощи официальной власти. При необходимости, на их место подставляются «чужие» – этнические группы, из которых в конкретной ситуации легче «вылепить» образ врага.

Представляется, что такая политика не имеет серьезной перспективы и может лишь на короткий срок отодвинуть решение назревших проблем. Тем более, что результаты исследования показывают возрастающую роль требований, адресованных не столько другой этносоциальной группе, сколько системе власти, и представляющих, по существу, вызов легитимности системы.

Использование категории «чужой», на наш взгляд, непродуктивно без учета реальных отношений социальных субъектов, в том числе и в сфере политики – если трудно придать необходимую форму такому артефакту как власть, то многократно труднее это сделать с плохо поддающейся трансформации «природой человека». В связи с этим, использование подхода Р. Штихве вне конкретного социального контекста выглядит как попытка уклонения от поиска реального выхода из кризиса межэтнических взаимодействий в современной России.

Литература

1. *Авксентьев В. А.* Этническая конфликтология: в поисках научной парадигмы. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 2001.

2. См.: *Алиев М. Г.* Социализация согласия. – М., 1998.; Социальное согласие в современном мире. – М., 2000. – Вып. 1; *Охотникова М. М.* Социология согласия. – Тюмень, 2000.; *Эфиров С. А.* Социальное согласие: утопия или шанс? – М.: Изд-во Ин-та социологии РАН, 2002.

3. *Андреев А.* Этническая революция: причины и следствия // Москва. – 2002. – № 4.

4. *Ахиезер А. С.* Об особенностях современного философствования (Взгляд из России) // Вопросы философии. – 1995. – № 12. – С. 9–10.

5. *Штихве Р.* Амбивалентность, индифферентность и социология чужого // Социология и социальная энтропология. – М., 1998. – Т. 1.

6. *Hall E.* The Silent Language. – N. Y., 1959.

7. Представлены некоторые результаты социологического исследования, которое было проведено в 2006–2007 гг. Центром конфликтологии, Нижегородским отделом ИС РАН в Краснодаре, Нижнем Новгороде, С.-Петербурге, Ставрополе, Тюмени, Черкесске, Ярославле. Автор статьи является координатором проекта и одним из разработчиков программы исследования. Проект осуществлен при поддержке РГНФ.

А. В. Марченко*

Конфликты культур на социальном уровне как предпосылка возникновения исламского фундаментализма и терроризма

Вопреки известному мифу о «культурном обеднении», в мире происходит нарастающее увеличение культурного разнообразия. Быстро растет количество различных групп и подгрупп, развивающих свои собственные субкультуры. Трансформация традиционного общества в современное затрагивает базовые основы культуры, в том числе и религию. В связи с появлением такого культурного разнообразия, которое, в свою очередь, продиктовано процессом всеобщей глобализации, все большее развитие в мировом сообществе приобретают конфликты. Они выходят на новый уровень и получают новые возможности для осуществления своих целей.

В данной работе мы уделим внимание вопросу конфликтов культур на примере позиции исламского фундаментализма, обозначив этот процесс, как источник провоцирования и развития такого феномена, как терроризм.

Целью является анализ ситуации, при которой представители отдельных культур могут предпринять попытку перехода к моностилистической культуре, избрав способом достижения своей цели такие насильственные и радикальные меры, как террористические действия.

Известно, что исламские фундаменталисты, являющиеся носителями идей терроризма, придерживаются позиции, при которой весь мир должен стать либо приверженцем их культуры и религии, либо врагом, против которого будет вестись активная борьба. Исламский фундаментализм – это идеология, религиозно-культурное, моральное движение и политическая практика экстремисткой части мусульман-радикалов, не признающих компромиссов и выступающих за чистоту веры и культуры, непримиримую борьбу с так называемыми «неверными» любыми методами, вплоть до применения силы, и ставящее своей целью формирование теократического исламского государства. Для достижения данной цели фундаменталисты стремяться внедрить свои принципы и идеалы в общественную практику. Для них характерны непримиримость к гражданскому светскому обществу, недопустимость разделения культуры, религии и государства, отрицание единства цивилизации, а также противопоставление исламской культуры остальному миру. Отличительная черта исламского фундаментализма – глобальность, выдвигающая на первый план культурную и религиозную общность, не признающая национально-этнических границ. Концепция «исламского государства» (Халифата) не принимает во внимание расовые и языковые различия, объявляет войну национализму, национальным традициям и особенностям, исходя из того, что главный признак принадлежности к мусульманской общине и государству – приверженность к религии и культуре. Фундаментализм не приемлет культурные различия и отрицает право на существование других культур и религий народов мира, называя их представителей «неверными». Такое различие в культурной среде приводит к конфликтам культур. Терроризм в данном случае может быть использован как метод борьбы с культурными различиями в обществе и с так называемыми «неверными». В СМИ неоднократно сообщалось о террористических актах, в которых участвовали исламские фундаменталисты, выступающие с теми или иными требованиями.

* ***Анна Викторовна Марченко*** – аспирант кафедры прикладной социологии социологического ф-та Харьковского национального ун-та им. В. Н. Каразина (Украина, г. Харьков).

© А. В. Марченко, 2009

Такие конфликты проявляются как на межличностном, так и на социальном уровне, поскольку оказывают влияние как на личность, так и на общество в целом. Парадигма социального конфликта подчеркивает связь между культурой и неравенством. С этой точки зрения любая культурная особенность выгодна некоторым членам общества в ущерб другим. Этот же подход гласит, что культурные системы неодинаково обращены к человеческим нуждам, позволяя некоторым людям господствовать над другими. Это неравенство, в свою очередь, порождает стремление к переменам, что и может привести к культурному конфликту, который методом достижения своих целей выберет радикальные меры, подобные террористическим действиям.

Каждый вопрос, озвученный в данной статье, рассматривался учеными: политолог М. П. Требин, исследователь социологии культуры Л. Г. Ионин, философ С. А. Голиков, социологи Д. Масионис и Д. Ритцер, и мн. др. Но в предложенном контексте проблема не разработана. Ученые недостаточно внимания уделяют проблеме культурных различий, которые могут иметь под собой почву, провоцирующую конфликты, с использованием терроризма как метода достижения определенных целей.

Приоритетным заданием для гуманитарных наук являются исследования культурной среды каждого отдельного общества нахождение возможностей для сосуществования разных культур на одной или приграничной территории, нахождение путей для мирной межкультурной и межличностной коммуникации. Результатом исследований должна стать разработка механизмов предупреждения или недопущения появления и усугубления культурних конфликтов.

Е. А. Иванченко*

Мусульманские организации Франции: защита от «чужого» общества или личностная потребность?

В последние десятилетия вопросы, связанные с исламом, пользуются повышенным вниманием как профессиональных исследователей, так и простых обывателей. Не успели забыться события 11 сентября 2001 года, как внимание общества привлек «бунтов иммигрантских предместий» во Франции. Так или иначе, с исламом связаны многочисленные культурные, социально-политические события в Европе: это и скандал с карикатурами на пророка Мухаммеда, захваты заложников, теракты и т. п. В связи с указанными событиями и закрепилось мнение о том, что представители мусульманской культуры не способны к цивилизованному взаимодействию культур, а являются источником конфликтных ситуаций [См.: 1, 2].

Ислам является неотъемлемой частью не только культуры, но и социально-политической жизни мусульман. Ислам определяет особый образ жизни, то есть не только материальные аспекты быта верующих, традиционную этику поведения и стереотипы общения, но и конкретные ценностные ориентации и идейные установки.

События во Франции способствовали активизации дискуссий о глубоком и труднопреодолимом конфликте между образом жизни и культурными приоритетами французского общества и представителями мусульманской культуры. Конфликт видится особенно острым в связи с тем, что ислам играет важную идеологическую роль, придавая культурно-религиозным различиям особую окраску, превращая их в конфликт ценностей. Воздействуя на сознание и образ мыслей мусульман, религия во многом определяет восприятие ими причин и возможных путей преодоления напряженности. Важно отметить, что чаще говорят и пишут о конфликте культур, но не о личностном конфликте мусульман, прошедших процесс социализации в светском обществе.

---

* ***Елена Александровна Иванченко*** – магистр ист. наук, аспирант кафедры новой и новейшей истории исторического ф-та Белорусского государственного ун-та (Беларусь, г. Минск).

© Е. А. Иванченко, 2009

В 1980-е гг. во Франции очень активно стали создаваться мусульманские организации. Их появление наряду с политическими причинами объясняется и особыми психологическими мотивами мусульманского населения Франции, которое до сих пор не чувствует себя полноправной частью французского общества. Если абстрагироваться от политических амбиций религиозных лидеров при создании и деятельности мусульманских организаций, а обратиться к психологическим аспектам членства в религиозных организациях, очевидно, что мусульмане нуждаются в механизмах психологической защиты и сами вырабатывают их.

В 1980-е гг. во Франции появляются представители исламской религии, которые родились и выросли во Франции, которые имеют французское гражданство и для которых французское общество не является абсолютно чужим. Но именно они, в большей степени, чем их родители-иммигранты, сталкивались с трудностями сохранения собственной веры и выработки особого образа жизни в светском обществе. Именно для них характерно наличие межкультурного конфликта на личностном уровне и уровне социальном. Речь идет о поиске основ для самоидентификации. Взгляды и убеждения мусульманского населения (особенно молодежи) формируются в немусульманском обществе, отличном от мусульманского со всех точек зрения. Возникает стремление найти ответы на такие вопросы, которые у их родителей даже не возникали. Оказываясь в новых социальных условиях, мигранты-мусульмане первого поколения изначально сохраняли свою религиозно-культурную идентичность на индивидуальном уровне, так как абсолютное их большинство прибывало во Францию на временные работы. По этой причине проблема интеграции для них не была актуальна. Французы же не обращали особого внимания на временные поселения столь необходимых стране рабочих. Но уже тогда в сознании европейцев мусульмане стали отождествляться с людьми низкого социального статуса. От этого стереотипа мусульмане не могут избавиться до настоящего времени.

Процесс социализации мусульман второго и третьего поколения проходил в условиях, когда идентичность человека как мусульманина не поддерживалась внешним окружением, а наоборот, имело место огромное внешнее давление, вынуждающее подчиниться культурным нормам, преобладающим во Франции. Внутренний конфликт появлялся вследствие разрыва между внутренней идентичностью человека как мусульманина и его поведением по отношению к окружающему обществу [См.: 3].

Эмигранты первого поколения не разрывали психологической связи с культурой страны своего рождения, перенося традиционные практики на свою новую родину. Их дети, напротив, зачастую пренебрежительно относятся к религиозности своих родителей, но все еще не могут полностью интегрироваться в общество той страны, где выросли. Есть и другой путь – подчеркнуть свою религиозность. Демонстративное поведение и стремление показать «чужим», отсутствие комплекса «быть не таким как все», привело к явному позиционированию молодых людей себя как мусульман. Это стало определенной формой протеста против отношения к ним общества.

Создание мусульманских организаций стало показателем стремления мусульман (особенно молодежи) к созданию особых юридических механизмов защиты от «чужого» для них общества. При этом членство в религиозной организации позволяет решить и проблему самоидентификации: я такой же, как они – представитель мировой исламской уммы.

Есть и другая сторона – стремление замкнуться в религиозной организации порождает естественную настороженность и неприязнь к мусульманам со стороны населения Франции.

В таких условиях очень активно действуют радикальные организации. У представителей мусульманской молодежи – людей, которые родились и выросли в странах Запада, не хватает знаний об исламе как религии. Именно для них искусственно создается новый имидж ислама, формируется культ «настоящего мусульманина». В европейских странах нарушена связь поколений: исламская традиция, носителями которой являются отцы и деды, играет незначительную роль в молодежной среде, так как зачастую прежний жизненный опыт старших в Европе не работает – этот вакуум и стремятся заполнить радикальные «мусульманские» организации.

Во Франции сегодня почти нет информации о деятельности радикальных организаций. Более того, акцент делается на умеренность и конструктивный подход мусульманских организаций к решению вопросов взаимодействия с властью и светским обществом.

Мусульманские организации Франции позволяют населению решать многие задачи:

1. С помощью приобщения детей к религиозной жизни родители пытаются восстановить преемственность поколений и передать культурные традиции.

2. Организации помогают реинтеграции тех, кто утратил исламские жизненные ориентиры и традиции и хотел бы к ним приобщиться вновь.

3. Содействуют обмену информацией и услугами между региональными религиозными организациями.

4. Представляют интересы мусульманского населения во всех инстанциях, выражают их в публичных выступлениях, в общественных дебатах и в средствах массовой информации и т. д.

Очень важен учет опыта Франции по созданию Совета мусульманского культа, включающего мероприятия по социальной адаптации и интеграции французских мусульман в социальную, культурную и политическую жизнь французского общества как одних из важнейших средств предотвращения экстремизма.

Необходимо указать на еще один важный момент – мусульманские организации выступают в качестве регулятора в случае возникновения конфликтов на более широком, социальном уровне. Например, незамедлительную реакцию одной из крупнейших организаций Франции – Союза исламских организаций Франции – вызвали массовые беспорядки во Франции. Печально известные события, в которых принимали участие представители мусульманской молодежи, продолжались с 28 октября по 15 ноября 2005 г. 6 ноября 2005 г. указанной организацией издана фетва, запрещающая участие мусульман в беспорядках в связи с тем, что они «противоречат религии». В фетве говорилось о том, что «права не могут быть приобретены за счет ущемления прав других. Мы должны выражать наш протест не за счет тех, на чьих глазах сгорают их собственные автомобили. Агрессия запрещается исламом» [4]. Интересен тот факт, что такую позицию занял именно Союз исламских организаций Франции – одна из самых политизированных организаций, близкая к «Братьям-мусульманам».

Таким образом, создание исламских организаций стало своеобразной попыткой мусульман отстаивать свои права на юридическом уровне. Одновременно мусульмане испытывали личностную потребность в подтверждении своей причастности не просто к религиозной организации, но и к особому механизму, подтверждающему их идентичность. Религиозная самоидентификация является основой целостности и сплоченности мусульманской общины Франции. Создание мусульманских организаций, должно было помочь решить проблемы интеграции мусульман. Институционализация отношений между соответствующими государственными ведомствами и мусульманскими организациями инициировалась на государственном уровне с целью контроля над ними и возможностью решать проблемы интеграции на уровне организационного представительства, а, с другой стороны, позволяла мусульманам почувствовать социальную поддержку и вовлеченность в решения ряда культурных и социальных проблем.

Литература

1. События во Франции в комментариях экспертов. Станет ли Западная Европа мусульманской?/ [Электронный ресурс]. – [Режим доступа: http://www.religare.ru/2_22901.html].

2. *Geisser V.* La nouvelle islamophobie. – Paris: Hachette, 2003.

3. *Roy O.* L'islam mondialise / O. Roy. – Paris: Seul, 2002.

4. Qu'est-ce que l'UOIF? L'information citoyenne une collection dirigee par Claude Perrotin. [Ressource electronique]. – [Régime d'admission: http://www.uoif-online.com/webspip/spip.php].

Л. И. Савинов, А. С. Палибина***

Конфликт религиозных и семейных ценностей в современной России

Каждый человек живет в определенной системе ценностей, которые призваны удовлетворить его потребности. Ценность выражает особым способом существование личности. Ценности отдельной личности составляют систему ее ценностных ориентаций, под которой, как правило, понимается совокупность важнейших качеств внутренней структуры этой личности, которые для нее являются особо значимыми. Определенная система ценностных ориентаций выступает регулятором поведения конкретного человека. Она служит критерием норм и правил поведения личности, по мере усвоения которых происходит ее социализации. В системе ценностей семейные ценности занимают особое место.

Семья – важнейший из феноменов, сопровождающий человека в течение всей его жизни. Любая семья, а, следовательно, и семейные ценности, неповторимы, и каждый из супругов привносит в нее опыт и взгляды, в рамках которых он был воспитан. Православная церковь называет семью «малой церковью», «единым организмом, члены которого живут и строят свои отношения на основе закона любви». Семейная жизнь, по мнению православной церкви, является религиозно-нравственным установлением, члены которого имеют нравственные обязательства и ответственность.

Любовь является важнейшим фактором создания крепкой счастливой семьи. Христианская супружеская любовь понимается, прежде всего, как полное и неразрывное нравственное общение жизни для взаимодействия и взаимовспоможения, имеет глубокое природной основание. Взаимовосполняя друг друга в брачном жизнеобщении, супруги с течением времени все теснее и теснее соединяются между собою. Любовь к людям как природное расположение и сочувствие, не имеющее религиозного смысла, есть нечто неустойчивое, так как истинное основание любви к ближнему

* ***Леонид Иванович Савинов*** – д-р социол. наук, профессор, завкафедрой социальной работы Историко-социологического ин-та Мордовского государственного ун-та им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

** ***Александра Сергеевна Палибина*** – аспирант кафедры социальной работы Историко-социологического ин-та Мордовского государственного ун-та им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

© Л. И. Савинов, А. С. Палибина, 2009

заключается в благоговейном отношении к божественному началу личности. Православие есть религия любви, так как она открывает в таком естественном чувстве, как любовь, универсальное начало, норму, идеал и цель жизни. Святитель Иоанн Златоуст отмечал, что «брачная любовь есть сильнейший тип любви. Сильны и другие влечения, но это влечение имеет такую силу, которая никогда не ослабевает» [1]. Учитывая все вышесказанное и отмечая нравственное основание брачных взаимоотношений, можно сказать, что любовь между супругами должна быть высоконравственной, то есть таким чувством, которое помогает человеку совершенствоваться и духовно развиваться. Для православия брак является не просто юридическим договором, а таинством любви, единением супругов друг с другом. Религиозно-нравственное начало составляет основу православного брака, ему подчиняются другие его элементы: природный, социальный, культурный, исторический.

Однако в настоящее время любовь как повод для заключения брака не является прерогативой. По данным Всероссийского центра изучения общественного мнения любовь как причина вступления в брак была названа 50 % опрошенных (1561 человек из 153 населенных пунктов), 39 % назвали возможность продолжения своего рода, 26 % – спасение от одинокой жизни, гарантия стабильной старости, 16 % – материальный или иной расчет. Эти цифры для здравомыслящего человека должны казаться неприемлемыми, хотя таковы реалии современного мира [2].

Главная библейская заповедь: «Люби своего ближнего, как самого себя» (Мф. 22:39) должна воспроизводиться и в семейной жизни. Она подразумевает не столько слепое проявление любви, сколько проявление взаимного уважения. Уважения в семье можно добиться только при выполнении взаимных обязанностей обоими супругами. Обязанности супругов взаимны, но эта взаимность не одинакова. Муж, по православным канонам, является главой семьи: «Жены, подчиняйтесь собственным мужьям, ибо муж есть глава жены» (Эф. 5:22-23). Однако это вовсе не означает, что в семье присутствует авторитарный тип взаимоотношений. Мужу принадлежит право управлять своей семьей, но действовать при этом не с помощью жестких и даже жестоких мер, а посредством доброго совета и собственного примера. Жена же обязана повиноваться мужу во всем и слушаться его, если только он не требует от нее что-либо противоречащее заповедям или нравственным законам. Использующих превратно данную им свободу и нарушающих порядок в своем доме, православная церковь предупреждает, что свобода не устраняет необходимости в дисциплине и иерархии. Но при этом и мужья должны относиться к своим женам с большим вниманием и уважением: «Мужья – подобно тому живите с ними

согласно знанию как с сосудом более слабым, женским, уделяя им почет как еще и сонаследницам благодати жизни» (1 Пет. 3:6). На современном этапе развития общества происходит трансформация мужских и женских ролей, происходит замена одних ролей на другие. Чаще женщины встают в главенство своей семьи, не видя в муже главу и опору своей семьи. Такой перевернутый мир – настоящая катастрофа для семьи и общества.

Взаимного уважения нельзя добиться без взаимного доверия. Супруги должны не только любить друг друга, но и быть преданными друг другу. Хранение верности своему супругу является непременным православным нравственным долгом, как мужа, так и жены. Постоянные подозрения в неверности супруга лишь подрывают взаимоотношения, поэтому православная церковь отвергает любую возможность измены: «Во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждый имей своего мужа» (Кор. 7:2). Никогда и нигде люди не терпели измены: ни в любви, ни в дружбе, ни в деловых отношениях. Ведь не одно совместное дело нельзя совершать без веры друг в друга. Прелюбодеяние – нарушение супружеской верности одним из супругов. Измена всегда наносит тяжелое душевное оскорбление пострадавшей стороне, и в таких случаях простить очень сложно. Поэтому православная религия считает веской причиной для расторжения брачного союза супружескую измену, причем, считая особенно тяжкой ту, в которой он не желает раскаиваться.

Этот постулат православной религии в настоящее время опровергается многими специалистами. Практически во всех современных учебных пособиях по семейной психологии измена рассматривается чаще всего как один из способов разнообразия супружеских отношений и даже укрепления семьи. В этом смысле на первый план выступает только физическая составляющая, а духовно-нравственная отодвигается на последний. Но нельзя забывать, что созданию и сохранению семейных отношений способствует весь комплекс качеств и чувств личности.

Изучая вопрос о религиозных ценностях, нельзя не сказать об охранении нравственных начал, о целомудренности отношений. Православие настоятельно рекомендует сохранять обет целомудрия до вступления в семейную жизнь, объясняя это не только медицинскими, но и нравственными причинами. По различным статистическим медицинским данным среди выпускниц среднеобразовательных учреждений лишь единицы остаются девственницами. И очень трудно ответить на вопрос: почему так происходит? Что это: падение нравов или результат быстрого физического развития? Современная литература, средства массовой информации, раннее введение в начальных школах уроков полового развития,

общее падение нравственной культуры общества и другие подобные причины способствуют быстрому развитию этого процесса. Однако не стоит думать, что православная религия полностью отрицает половые отношения. Когда человек стоит на ступеньке поверхностного восприятия действительности, для него остается опасность плотского греха. Брак и половые отношения тогда представляют собой лекарство против него. Плотская близость между супругами играет здесь по-своему позитивную и важную роль, так как через нее выражается благорасположение их друг к другу. Православные супруги не должны переоценивать своего духовного благополучия и забегать вперед, принимая обеты воздержного образа жизни, для которого они еще не готовы. В итоге это только вредит их единству. «Муж, оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию» (1 Кор. 7:3–5). Но люди, которые бездумно стремятся лишь к получению удовольствий, не способны к созиданию. Поэтому семья призвана играть роль, суть которой заключается в регламентации обществом сексуальных отношений. По словам святителя Иоанна Златоуста, «брак установлен для того, чтобы мы не распутствовали, не предавались блудодеянию, но чтобы были целомудренными» [1].

Дети среди семейных ценностей играют особую, связующую роль, давая возможность для выполнения личностью функциональных обязанностей матери, отца, сына, дочери. Абсолютная ценность детей заключается в гармоничном развитии не только семьи как «самостоятельного мира», но и всего общества в целом. Именно поэтому православие призывает к рождению детей и категорически отрицает аборты. В последние десятилетия, несмотря на предпринимаемые государством меры на повышение рождаемости, такое понятие как «многодетная семья» по-прежнему остается исключительным в нашей стране, а количество абортов, совершаемых молодыми незамужними девушками, не уменьшается. Православная религия видит решение этой проблемы в широкой пропаганде ценностей материнства, отцовства, детства, семейных отношений. Однако мало родить ребенка, нужно его еще и воспитать. Только благополучная и гармоничная семья, построенная на традициях, имеющая духовно-нравственное основание, есть та среда, где закладывается будущее всего общества, где берет начало общественное благополучие. Родители должны уважать права своих детей, а дети, в свою очередь, с почтением относиться к своим родителям: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле» (Эф. 6:1–4).

В повседневной жизни брак и семья неизбежно сталкивается с внешней действительностью, и это приводит брак к двойственности, ставя перед супругами проблему духовности. Церковь никогда не учила о браке однозначно, но всегда подходила к нему гибко, смотря по тому, от какого из искушений желает оградить верующего человека. По этой же причине христианство в первую очередь обращается к воспитанию в человеке совести, утверждению нравственных ориентиров, и уже во вторую – к воспитанию семейной добродетели или аскетического воздержания. При всем при этом Православная Церковь завещает тем, кто имеет у себя в доме покой и уют, распространять его на нуждающихся и не забывать о тленном мире: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими… последуй смиренным; не мечтайте о себе» (Рим. 12:15–16).

Многие проявления современного образа жизни семьи находятся в противоречии с отношением православия к семейным ценностям. Технология конструктивного разрешения данного противоречия возможна при условии возвышения значимости семейных ценностей в обществе: в этом процессе религия будет выполнять важную роль.

Источники

1. *Иоанн Златоуст:* Избранные места из творений Св. Иоанна Златоуста: Духовно-нравственное чтение для народа. – М., 1897. – С. 17–18.

2. Социологические исследования. – 2007. – № 3. – С. 10–14.

Г. В. Талалаева*

Культурологические конфликты как механизм эволюции современной уральской семьи

В современной России семейно-брачные отношения представляют собой весьма конфликтный биосоциальный феномен, в котором сталкиваются, как минимум, два вектора эволюции российской семьи. Оба они вызваны к жизни исторической динамикой развития страны, переходом России от социалистического государства к обществу рыночных отношений и связанного с этим увеличением социальной, профессиональной и географической мобильности населения страны. Первый из двух упомянутых векторов эволюции семейно-брачных отношении в российской семье, на наш взгляд, носит социально-экономический характер, второй – религиозно-этнический.

Первый связан с изменением образа жизни людей, осуществляющих переориентацию своего образа жизни со стереотипов построения семьи и родительских отношений в обществе социальных гарантий на стереотипы отношений, присущие обществу риска, неопределенности и жесткой конкуренции, то есть обществу с рыночной экономикой.

Второй обусловлен открытостью современного российского общества и интенсивным потоком на Урал мигрантов с востока (из стран ближнего зарубежья), которые привносят с собой в традиционную культуру семейных отношений уральской семьи элементы гражданского брака, неофициального многоженства, восточный колорит в отношения к детям и родственникам.

Оба вектора эволюции современной российской, в том числе уральской семьи, сопряжены с нарушением традиционных укладов семейно-брачных отношений, учащением случаев гражданского брака, изменением иерархии базовых функций семьи и домохозяйства. Все выше перечисленное требует повышенного внимания со стороны социальных психологов и специалистов в области конфликтологии к проблемам эволюции феномена семьи. В настоящей

* ***Галина Владленовна Талалаева*** – д-р мед. наук, ведущий научный сотрудник ИЭРиЖ УрО РАН, профессор кафедры социологии и социальных технологий УГТУ-УПИ им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

© Г. В. Талалаева, 2009

работе приведены авторские материалы, направленные на создание методологических основ мониторинга успешности уральской семьи в современных социально-экономических условиях.

Различия в моделях семейно-брачных отношений государственно ориентированного и рыночного социума наглядно представлены в книге А.В. Сергеевой «Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность» (2005). Наиболее яркие факты различий, представленные в названной книге, суммированы нами в таблице 1. За период перестройки российский социум разделился на два качественно разных сообщества: тех, кто связывает свое будущее с глобальной рыночной экономикой, и тех, кто сохраняет прежние стереотипы поведения, типичные для советского образа жизни. Представители первого типа сообщества – «динамичные и сильные люди с высшим образованием или деловой хваткой», конструируют свои семейно-брачные отношения по европейской модели (А. В. Сергеева, 2005. С. 39). Представители второго сообщества не проводят существенной грани «между личной и общественной жизнью, … у них отсутствует привычка к самостоятельной отдельной личной жизни (А. В. Сергеева, 2005. С. 38); планируют будущее своей семьи, ориентируясь на получение финансовой, материальной, социальной поддержки себе и своим потомкам первого – второго поколений из различных государственных программ и внебюджетных фондов. Подробно вторая модель семейных отношений представлена в материалах социологического исследования, проведенного кафедрой социологии и социальных технологий управления ГОУ ВПО УГТУ-УПИ на примере бывших мигрантов с территории ВУРСа (Ю. Р. Вишневский, Н. Б. Качайнова, Г. В. Талалаева и др., 2008).

Таблица 1

Различие моделей семьи в рыночном и социально ориентированном социуме

Аспекты семейных отношений	Характеристика поведения членов семьи	
	в условиях рыночного общества (европейская модель)	в социально ориентированном государстве (российская модель)
Понятие "моя семья"	Муж, жена и дети	Муж, жена и дети, родители, бабушка, дедушка, брат, сестра
Отношение к детям	Ребенок в 15-16 лет считается взрослым человеком, способным решать свои проблемы самостоятельно. Дети, достигнув совершеннолетия, уходят из семьи и ведут свою жизнь, не посвящая в нее родителей	Ребенок в 15-16 лет - "неразумное дитя". Родители балуют своих детей, пытаясь защитить их от трудностей. Дети продолжают жить с родителями, даже закончив вуз, часто родители содержат взрослых детей и детей своих детей за счет собственных средств в течение многих лет

Анализ демографической ситуации в Уральском регионе показывает, что в ней все более активную роль начинают играть мигранты из восточных стран ближнего зарубежья. Включение в уральский социум гражданских межнациональных браков с рабочими-мигрантами из восточных регионов ближнего зарубежья приводит к тому, что в территории меняется исторически сложившийся баланс между k- и r- стратегиями отношения родителей к социализации своих детей. Результат изменения данного баланса трудно предугадать, эффективное управление родительским поведением уральцев по отношению к своим детям требует оперативного мониторинга ситуации. В таблице 2 приведена информация, позволяющая создавать контрольные критерии биосоциального мониторинга родительской заботы о детях в масштабах административных территорий (Г. В. Талалаева, 2007).

Таблица 2

Характеристика биосоциальных типов репродуктивного поведения

Параметры поведения	Стратегии биосоциального поведения	
	r- стратегия	k-стратегия
Число потомков	Большое	Малое
Забота о потомках	Выражена слабо	Выражена отчетливо
Успешность адаптации к постоянному месту жительства	Не всегда устойчивы на данной территории	Успешны в адаптации на постоянном месте жительства
Длительность сохранения постоянного места жительства	Сохраняют недолго	Продолжительная
Склонность к миграции	Расселяются широко; может мигрировать каждое поколение	Расселяются медленно; предпочитают оседлый образ жизни
Особенности проявления конкурентных качеств	Пластичны; многофункциональны; быстро приспосабливаются к смене условий	Относительно ригидны; успешны при жизни в стабильных условиях; стремятся к доминантности в узко специализированных видах деятельности

Представленные выше два вектора эволюции уральской семьи находят свое отражение в конфликтности и негармоничности матримониальных планов студенческой молодежи Урала. Так, большинство (80–85 %) курсантов Института государственной противопожарной службы МЧС России (г. Екатеринбург) не намерены вступать в брак в ближайшем и отдаленном будущем. При этом большинство из них (85–90 %) предпочитают гражданский брак официально зарегистрированному. Большинство (85 %) студентов Уральского технического университета – УПИ в выборе брачного партнера ориентируется на удовлетворение своих текущих пот-

ребностей, при этом 40 % опрошенных ищут в партнере психологическую безопасность и защиту, то есть проявляют роль ребенка, не готового к принятию самостоятельных решений и, тем более, к выполнению социально ответственных родительских обязательств. Лишь 15 % студентов ГОУ ВПО УГТУ-УПИ осуществляют поиск брачного партнера, ориентируясь на его мировоззрение, модели социализации, стили построения отношений с близкими и другие качества, гарантирующие успешность существования семьи на длительную перспективу, в том числе при возможной смене жизненных обстоятельств.

Дисгармоничность и конфликтность современных уральских семей, даже внешне успешных и благополучных обнаружена нами (Г. В. Талалаева, Б. С. Павлов, 2008) в исследованиях, выполненных совместно с сотрудниками Института экономики УрО РАН и поддержанных Российским гуманитарным научным фондом (грант РГНФ № 06-06-83601а/У). Зафиксированные факты отражены в таблице 3.

Таблица 3

Конфликтность поведения супругов в успешных уральских семьях (в % от числа опрошенных, числитель – отцы; знаменатель – матери)

Декларируемая модель поведения	Реализуемая модель поведения
Выбор брачного партнера	
По любви: положительный ответ на вопрос "Была ли в Вашей жизни настоящая любовь?" 91/88	*По расчету:* выбор варианта "Она (он) любит Вас, а Вы не любите" 62/75
Сценарии собственной семейной жизни	
Долгосрочный: положительный ответ на вопрос "Обязательно надо создавать семью (заключать брак)?" 89/94	*Ситуативный:* допустимость супружеских измен для мужчин (59/55) и женщин (51/57); допустимость разводов в семье, имеющей общих детей (83/88); целесообразность заключения брачных контрактов, регламентирующих имущественные отношения при заключении брака (89/81); ориентированность на малодетную семью, не более двух детей (67/77)
Модель семьи, предлагаемая детям	
Традиционный брак: положительный ответ на вопрос "Верите ли Вы в настоящую любовь?" 93/93	*Современные формы отношений:* допустимость добрачного сексуального опыта для мужчин (96/96) и для женщин (84/87); допустимость вступления в брак без взаимной любви своих детей (83/88); допустимость гражданского брака для своих детей (77/81)

Как следует из таблицы 3, внутренняя конфликтность семейно-брачного поведения обнаруживается на всех этапах жизненного цикла уральской семьи: в период ее формирования, роста, снижения численности и выделения взрослых детей в самостоятельные семьи. Таким образом, внутренняя конфликтность, психологическая амбивалентность и поведенческая дисгармоничность уральских семей не заканчивается жизненным циклом одного поколения; она тиражируется в последующие поколения. Принципиально, что тиражирование конфликта осуществляется преимущественно «по материнской линии». Это требует внимательного психоаналитического изучения феномена уральской семьи в межпоколенческом аспекте и выработки адекватных технологий социального менеджмента семьи в средне и долгосрочной перспективе.

Т. В. Павлова*

Социокультурные аспекты материнских установок

Перед психологией сегодня встает ряд задач, связанных с изучением особенностей развития личности в условиях социального кризиса. Социальная, политическая, экономическая нестабильность, изменение социальных и духовных ценностей актуализируют интерес психологов к проблемам, связанным с жизненным самоопределением. Важную роль в формировании и развитии личностного самоопределения играет семья.

Современное состояние семьи характеризуется как кризисное: снизилась рождаемость, происходит ломка семейных стереотипов и традиций, девальвация смысла семейной жизни, ее ориентации на воспитание детей, что обостряет вечную проблему «отцов и детей». При этом семья была и остается для ребенка группой соотношения, он идентифицируется с нею, создает и сохраняет принятые в ней взгляды, установки, обычаи, образцы поведения и общения. Именно под влиянием образа жизни в семье, родительских оценок и установок развиваются представления ребенка о себе, о мире, о своем будущем, формируются жизненные планы и установки.

Изучение формирования социальных установок личности позволяет ответить на вопрос: как усвоенный социальный опыт преломлен личностью и конкретно проявляет себя в ее действиях и поступках? Только при условии изучения этого механизма можно решить вопрос о том, чем же конкретно регулируется поведение и деятельность человека. Для того чтобы понять, что предшествует развертыванию реального действия, необходимо проанализировать потребности и мотивы. Однако при этом остается неясным, чем определен выбор мотива. Понятие, которое в определенной мере объясняет выбор мотива, есть понятие социальной установки.

По определению Д. Н. Узнадзе «установка является целостным динамическим состоянием субъекта, состоянием готовности к определенной активности, состоянием, которое обуславливается двумя факторами: потребностью субъекта и соответствующей объективной ситуацией».

---

* ***Татьяна Викторовна Павлова*** – аспирант ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Т. В. Павлова, 2009

В большинстве исследований установки подчеркиваются три главных ее структурных компонента:

1. Убеждение, которое может быть как обоснованным, так и необоснованным (когнитивная составляющая установки).

2. Эмоциональное отношение к этому убеждению (эмоционально-оценочная составляющая).

3. Соответствующая реакция, которая, в частности, может выражаться в поведении (поведенческая составляющая).

Установки могут храниться в памяти отдельно от информации и когнитивных реакций, на которых они основываются. Это объясняет «эффект отсрочки», то есть временную паузу между передачей неопровержимого сообщения и увеличением его убеждающего воздействия.

Родительские установки формируются задолго до появления ребенка и представляют систему взаимосвязанных компонентов, определяющих механизм их развития: родительские ожидания – родительские чувства – родительские оценки – родительское отношение. Таким образом, родительское отношение, являясь формой проявления родительской установки, основывается на родительских ожиданиях, чувствах и оценках. Названные компоненты, как и в целом, родительская установка, различаются по степени осознанности (осознанные, неосознанные), по модальности (положительные, отрицательные), по характеру воздействия (конструктивные, деструктивные).

В рамках изучения различных аспектов материнских установок, можно выделить исследования, изучающие материнское поведение женщины как эволюционно наследуемое поведение биологического вида, аналогичное поведению животных, но видоизмененное культурным влиянием и более сложными когнитивными образованиями. Материнство здесь рассматривается в аспекте материнского поведения и изучается со следующих позиций: оценка и количество родительского вклада (Д. Дьюсбери, Е. Н. Панов, Р. Л. Триверс, Дж. Альтманн, М. Уайт, Дж. Ланкастер, Ч. Ланкастер), выявление эволюционно обоснованных основ в формировании стереотипов родительского поведения (К. Лоренц, Н. Тинберген, Р. Хайнд, Г. Харлоу, М. Харлоу, Дж. Митчелл). Как отмечает М. Ю. Чибисова, ученые, занимающиеся экспериментальным изучением материнского поведения, приходят к выводу о решающей роли социальных факторов в его формировании.

Социокультурный аспект в исследованиях материнства проявляется в изучении роли матери в образовании ранних личностных структур ребенка младенческого возраста (психоаналитический подход, реализуемый в трудах А. Адлера, Д. Пайнз, З. Фрейда, Д. Винникотта). В качестве предмета исследований здесь высту-

пает взаимодействие матери с ребенком: мать рассматривается как «среда» для ребенка, а ребенок как «объект для матери». Также к данному направлению можно отнести исследования М. Мид, Э. Эриксона, Э. Бадинтер, И. С. Кона, Н. Л. Пушкаревой. Материнство здесь рассматривается в рамках воспитания и отношения к ребенку, стиль которых исторически обусловлен эпохой, к которой принадлежит женщина-мать. М. Мид приходит к выводу, что хотя материнская забота и привязанность к ребенку биологически обусловлены, их содержание определено социальными установками общества, поэтому стиль материнства и воспитания она рассматривает как обусловленный ожиданиями от ребенка в будущем. Мид считает, что женщины по природе своей являются матерями, лишь сложные социальные установки могут подавить в женщине это природное устремление, исказить представление о своем предназначении. Э. Эриксон определяет стиль материнства как лежащий в основе жизни всего народа.

Э. Бадинтер отмечает чрезвычайную зависимость чувств матери от культуры, к которой она принадлежит. Проследив историю материнских установок на протяжении четырех столетий (XVII–XX вв.), она пришла к убеждению, что материнский инстинкт – это миф, нет никакого всеобщего и необходимого поведения матери. И. С. Кон говорит о ведущей роли социального научения в поведении мужчин и женщин, обусловливающего принятие или непринятие ими роли отца и матери. Изучив летописи и документы X–XIX вв., Н. Л. Пушкарева делает вывод об изменении проявлений материнской любви и материнского отношения в процессе культурно-исторического развития человечества. Исследования данных авторов приводят их к заключению об отсутствии нормы материнского отношения, одинаковой для всех эпох. Они считают, что содержание материнских установок зависит от социальных установок общества и меняется от эпохи к эпохе.

Материнство как социальная функция женщины в большей степени разработано в социологии в традиции гендерных исследований и в рамках феминистского подхода. Однако в этих исследованиях нет единой позиции в отношении к материнству. С. Файрстоун и Л. Иригарай рассматривают материнство как основу возникновения неравенства женщин, возможность для их эксплуатации. Обратная сторона этой эксплуатации оборачивается безграничной властью матери над ребенком. Размышления этих авторов, ограниченные контекстом социального взаимодействия, определяют и рассмотрение женщины, прежде всего, как объекта социальных взаимоотношений, так и ребенка как объекта ее пользования. Другая группа авторов (Е. А. Каплан, М. М. Каплан, Э. Оаклей) склонна рассматривать материнство как часть жизни женщины, в которой она много приобретает для себя. Некоторые авторы (У. Бэк, И. Бэк-Гернштейн) понимают материнство как возможность обретения близких доверительных и эмоциональных отношений со значимым Другим. Здесь ожидаемое в будущем удовольствие от детей является главным мотивом их рождения.

Рассматривая материнство как средство социального обмена, Е. А. Баллаева и О. Г. Исупова определяют ценность материнства, обусловленной его значимостью для государства. Е. А. Баллаева рассматривает социальные условия беременности и родов как своеобразный индикатор отношения к женщине в обществе со стороны государства и общественных институтов. Однако О. Г. Исупова, изучая мотивы репродуктивного поведения женщин, делает вывод об отсутствии универсальной обусловленности этого поведения социокультурным влиянием. Она выделяет три группы мотивов рождения ребенка (по ее мнению, для большинства женщин существует качественное различие между тем, как вообще не иметь детей, и иметь хотя бы одного ребенка, в то время как различие между матерью одного ребенка или матерью троих и более детей – только количественное): «мужчина», «ребенок», «я сама». При этом выделенные группы мотивов могут иметь как ценностный, так и инструментальный смысл. Большое влияние на эти процессы оказывает система взаимодействия с внутриутробным ребенком его родителей и, прежде всего, матери. Мать и отец при вынашивании ребенка являются первой информационной базой, через которую он черпает первые впечатления об окружающем мире и, прежде всего, об отношении к самому себе.

За последние годы в системе ценностей российских женщин и мужчин произошли значительные изменения. Это не могло не отразиться на поведенческих установках в сфере репродукции, отношении к материнству и отцовству.

Н. А. Доронькина*

Изменение социокультурных стериотипов в реализации родительских ролей

Долгое время рождение и воспитание ребенка считалось исключительно женским занятием. Роль отца в социализации сводилась, как правило, к поддержке жены и ограничивалась эпизодической помощью ей в рождении и воспитании ребенка. Идеальным считался отец, способный создать материальное благополучие для своих детей. Взаимоотношение отца и ребенка порой ограничивались единичными контактами. В дошкольном и школьном возрасте воспитывал не столько отец, сколько его авторитет, поддерживаемый матерью. Непосредственное общение отца с ребенком сводилось к двум формам: дисциплинирующей и обучающей – передаче подросшему ребенку профессиональных навыков и знаний. Однако все чаще в настоящее время поднимается вопрос о роли отца в развитии ребенка. Для нашей страны данная тема является особенно актуальной в силу исторических причин, особенностей влияния тоталитарного государства на мужскую роль вообще и отцовство в частности, и одновременно с этим почти не изученной. В. Н. Дружинин считает, что проблема отцовства наиболее остра для постсоветского общества. В этом содержится феномен современной российской культуры, имеющий отношение к детско-родительским отношениям в том числе. Переживание отсутствия на месте настоящей «отцовской фигуры», тоску по ней, надежду на ее обретение не в семье, так в профессии, в книгах или духовном опыте.

Сегодня формируется новый тип отца, который психологически и эмоционально «участвует» в беременности, присутствует при родах, включен в кормление, лечение, игру и воспитание ребенка. Следует говорить об усиливающейся амбивалентности отцовства на современном этапе. Отец реально получает возможность принимать более активное участие в воспитании детей. Обращаясь к действительности, можно констатировать все же положительные перемены относительно наполнения отцовской роли реальными функциями и содержанием, а не мифическими. Мы же хотели остановиться именно на социализирующей функции отцовства, ведь

* ***Наталья Александровна Доронькина*** – аспирант кафедры социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Н. А. Доронькина, 2009

именно она считается наиболее важной. В концепции Фромма материнская и отцовская любовь рассматриваются как имеющие разную природу, генезис, формы проявления и оказывающие различное влияние на развитие ребенка. Анализируя традиционную семью, он противопоставляет материнскую и отцовскую любовь как любовь безусловную и любовь требовательную. Отцовская любовь не имеет врожденных предпосылок, а формируется на протяжении первых лет жизни ребенка. Чтобы заслужить отцовскую любовь, ребенок должен соответствовать определенной системе социальных требований. Традиционная роль отца – носитель социальных норм и требований по отношению к ребенку, образец стандартов поведения. Отец, согласно Фромму, выполняет функцию социального контроля и является источником требований, норм поведения и санкций.

Концепция А. Адлера содержит интересные дополнения, позволяющие яснее представить роль отца и матери. Функция отца состоит в поощрении его активности, направленной на развитие социальной компетентности, необходимой ребенку для преодоления комплекса неполноценности.

Отцовство как совокупность социальных и индивидуальных характеристик личности, включающих все уровни жизнедеятельности человека, связано и с объективными характеристиками личности, такими как: потребности, влечения, желания и установки. Осознание себя отцом приводит к осознанию необходимости жить правильно везде. Подрастающий ребенок становится продолжением мужчины, удовлетворяет его потребность в ученике, в собственной значимости. Феномен отцовства тесно связан с такими понятиями, как социальная роль отца, различающаяся в зависимости от общественной системы, социальной, экономической и политической сфер общества, статуса мужчины в данном социуме. И многое зависит от того, насколько данная роль принята мужчиной.

Ключом к пониманию современных социально-культурных процессов и социализации может стать идея Маргарет Мид относительно существования постфигуративных, конфигуративных и префигуративных культур. В данной классификации культуры, ориентированные на предков и традиции, М. Мид называет постфигуративными: «Постфигуративная культура – это такая культура, где каждое изменение протекает настолько медленно и незаметно, что деды, держа на руках новорожденных внуков, не могут представить себе для них никакого иного будущего, отличного от их собственного прошлого» [*Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 322]. То есть ответы на многие вопросы относительно своей судьбы и будущего считаются предрешенными. Своих современников, не следующих строго традициям, Маргарет Мид назвала

представителями конфигуративного общества. В них преобладающая модель поведения сохраняется поколениями, «соседствующими» в едином временном отрезке, а опыт родителей хотя и не является образцом, но учитывается в оценке сложной ситуации поколением детей. В префигуративном типе культуры ни предки, ни современники не определяют модели поведения, решение жизненных проблем происходит без обращения к опыту предшествующих поколений: «Ты никогда не был молодым в мире, где молод я, и никогда им не будешь» [Там же. С. 360].

Темпы развития современного общества стремительны. В нашем мире, где предстоящее неизвестно, знания и опыт старших не могут найти применения и иногда даже становятся вредными в силу изменившихся условий, обстоятельств, законов. Чаще подрастающее поколение вынуждено учитывать мнение ученых, ориентироваться на взгляды и поведение современников, и дети, и взрослые учатся у сверстников и даже более того – взрослые учатся у своих детей. Авторитет отца не может служить уже главной опорой. События, необратимо изменившие отношение человека к миру природы и к человеку (компьютеризация, Интернет, открытия в науке и т. д.) привели к разрыву преемственности опыта, к разрыву и конфликту между поколениями. В этом и состоит противоречие. На таком микроуровне, как семья, изменения относительно отцовской роли положительны, а в масштабе социальных категорий налаживающаяся связь становится наиболее уязвимой.

Е. П. Шихова*

Семья в ожидании ребенка: социокультурные акценты

Сегодня часто можно слышать слова о кризисе семьи. Одной из основных причин такого кризиса считается «духовное неблагополучие» общества. По мнению Т. А. Гурко, влияние культурных факторов даже намного действеннее, с точки зрения трансформации семьи и социокультурного феномена родительства, нежели экономические трансформации общества. В связи с этим, можно выявить противоречие. С одной стороны, социум заинтересован в воспроизводстве качественного человеческого капитала – образованного и здорового, конкурентоспособного трудового ресурса в условиях глобальной экономики. С другой стороны, содержание и последствия влияния массовой культуры на процессы социализации личности связаны с такими аспектами, как упрощение и примитивизация ценностно-смысловой сферы личности, распространение идеологии пассивности, вседозволенности, пошлости, китча, освоение в массовых масштабах установок безвольности, пассивного гедонизма, пассивно-рекреационных жизненных практик.

В связи с этим актуальные общественные потребности предполагают более осознанную, чем прежде, рефлексию родительских обязанностей, связанных с реализацией воспроизводственной функции семьи. Не случайно П. Штомпка отмечает, что носителями прогресса могут стать только те представители общества, которые обладают творческим началом, толерантностью, историческим сознанием и стратегическим мышлением. Именно такие социокультурные ориентиры актуализируют осмысление трансформаций семейных ценностей в процессе социализации индивидов, технологии повышения эффективности и оптимизации родительских практик.

Сложившуюся в современной уральской семье ситуацию можно охарактеризовать как ситуацию поляризации родительских социокультурных практик. С одной стороны, значительная часть населения активно включилась в развитие и освоение новых параметров ответственности семьи за воспитание детей. С другой стороны, не менее значительная часть по-прежнему отстраняется

---

* ***Елена Павловна Шихова*** – ассистент кафедры психологии и педагогики УГМА, аспирант Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Е. П. Шихова, 2009

от осмысления такого участия, требуя от общества и, прежде всего, института образования практически полного замещения воспитательных семейных функций.

Наряду с отрицательными характеристиками актуальной роли семьи, следует обратить внимание и на положительные моменты. Позитивным достижением современности является, к примеру, то, что в сознании части молодого поколения укрепляется представление о рациональном планировании рождения ребенка.

Некоторые наиболее «продвинутые» молодые супруги достаточно ответственно подходят к решению иметь ребенка вплоть до использования специальных медицинских процедур перед зачатием, планирования пола ребенка, прохождения специальных социально-психологических программ в период ожидания рождения нового члена семьи, в том числе и с активным участием будущих отцов.

Подобная практика реализуется в научно исследовательском Институте Материнства и Младенчества (ФГУ НИИ ОММ «Росмедтехнологий»). В рамках исследования 70 супружеским парам, утвердившихся в решении о родах в условиях НИИ ОММ, предлагалось ответить на ряд вопросов анкеты для будущих родителей. Цель опроса: выяснить уровень готовности к родительству, определить эмоциональное состояния супругов перед предстоящими родами и социально-демографические аспекты. В результате выявлены следующие социально-демографические характеристики: средний возраст беременных женщин составил 28,85+3,23 лет. Средний возраст мужчин 30,68+ 4,75 лет. Обращало на себя внимание то, что в группе исследуемых не было юных супружеских пар. Это подтверждают и данные переписи 2002 г. об общероссийской тенденции к «взрослению родительства». В России претерпевает изменения и институт семьи, и институт брака. Текущая статистика свидетельствует о росте числа детей, рожденных вне зарегистрированного брака – уже до трети всех рождений. В нашем исследовании у 97 % супружеских пар браки зарегистрированы, 3 % состоят в гражданских отношениях. Первым в процессе подготовки к родительству стал брак у 90 % респондентов, для 10 % мужчин это был второй брак. Среди женщин, принявших впервые решение о рождении ребенка, в состоянии повторного брака находились 6 %. Среди опрошенных 84 % живут вместе больше трех лет, 16 % супружеских пар вместе менее трех лет.

Легитимность брачно-семейных отношений хороший показатель для российского социокультурного пространства. Сегодня в западных странах уже до 60 % детей рождается в незарегистрированном браке.

Образовательный уровень респондентов – мужчин оказался несколько выше, чем у женщин: 89 % мужчин имеют высшее образование, 11 % – незаконченное высшее и средне-специальное, 10 % мужчин указали на то, что имеют два высших образования. У женщин 76 % имеет высшее образование, 24 % – незаконченное высшее и средне-специальное образование.

Все опрошенные супружеские пары, ожидающие появление ребенка, имеют благоустроенное жилье, при этом 13 % супружеских пар живут вместе с родителями, а 87 % супружеских пар проживают отдельно от старшего поколения. На средний уровень своего материального положения указали 66 % семей, 21 % считают, что полностью материально обеспечены, «ни в чем не нуждаются» 13 % семейных пар. Особый интерес представляет ответ на вопрос «Помогают ли вам родственники материально?», 32 % супружеских пар указывают на финансовую поддержку родителей. Среди этих пар беременность чаще является незапланированной, супруги вместе проживают менее трех лет, сами будущие родители имеют среднее специальное или незаконченное высшее образование, кроме этого, практически все эти супружеские пары проживают совместно с родителями. Следует отметить, что финансовую родительскую помощь принимают и те пары, которые живут отдельно от родителей (7 %).

Это говорит о том, что современная социально-экономическая ситуация вынуждает будущих родителей использовать традиционные для российской семейной культуры варианты поддержки и реализации молодыми супругами репродуктивной функции семьи.

Для соматического и психологического здоровья матери, будущего ребенка и семьи в целом очень важным является показатель запланированности беременности, в некоторых случаях это помогает предотвратить серьезные проблемы. Для 73 % опрошенных супружеских пар беременность была запланированной и желанной. Супруги целенаправленно готовились к этому событию в их жизни. У 27 % супружеских пар, соответственно, беременность не была запланированной, но осозналась и позиционируется, как желанная.

Проведенное исследование позволило сделать выводы о том, что между уровнем материальной обеспеченности семьи и осознанным планированием появления ребенка есть прямая корреляция. Все пары, оценившие свое материальное положение, как очень высокое, заранее планировали и готовились к этому событию. Супружеские пары, проживающие совместно с родителями и не отрицающие материальную помощь со стороны родителей, отмечали факт «незапланированности» ребенка. Случаи гражданского союза и незапланированной беременности совпадают.

Ведущую роль в социально-психологическом механизме «эмоциональной идентификации с семьей» играют эмоциональные отношения симпатии между членами семьи. Это удовлетворяет потребность в эмоциональном общении и усиливает просемейные мотивы. В силу этого повышается сплоченность членов семьи и способность самой семьи противостоять отрицательным и разрушающим факторам социума. Свои супружеские отношения, как «хорошие», оценили 38 % респондентов, как «очень хорошие» – 62 %.

Можно сделать и еще один вывод: осознанно включающиеся в репродуктивный процесс супружеские пары находятся, как правило, в стабильных семейно-брачных отношениях, имеют достаточный материальный уровень для содержания семьи. Однако эти супруги откладывали рождение детей на более поздний возрастной период, достигая социально-экономической стабильности. А это, в свою очередь, чревато повышением риска репродуктивных проблем и соматической отягощенностью.

Перемены, происходящие в социуме, созвучны с изменениями, происходящими в семье. И этот процесс сопровождается констатацией новых противоречий. С одной стороны, отмечается повсеместный процесс разрушения брачно-семейных отношений и критически низкая эффективность участия семьи в развитии человеческого потенциала. Мы все являемся свидетелями ослабления, и даже ломки традиционных, патриархальных устоев, ролей, представлений и стереотипов. И в то же время наблюдается появление новых форм репрезентации ответственности супругов за реализацию воспитательной и репродуктивной функций семьи.

Рефлексия родительства приобретает новые социокультурные характеристики. К ним относятся осознанность, рациональность, культура и укрепление взаимозависимости между будущими родителями и поколениями семьи, склонность к принятию новых, современных характеристик семейных социальных ролей. Это позволяет предположить, то, что сегодня часто трактуется как кризис семьи, на самом деле является констатацией разнообразных явлений процесса, имеющего множество позитивных сторон.

Апеллируя к классику социологии П. Сорокину, можно сделать вывод: даже если внешние условия постоянны для семьи как социокультурной системы, семья не остается без изменений, ей имманентно предназначено изменяться для поддержания собственного существования и функционирования. Как социокультурная система семья должна претерпевать трансформацию, так как изменения укорены в самой природе социокультурных систем.

Литература

1. *Вишневский А. Г.* Это ключ от другого замка // Общественные науки и современность. – 2005. – № 2. – С. 150–155.

2. *Гурко Т. А.* Брак и родительство в России. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – С. 35.

3. *Штомка П.* Социология. Анализ современного общества: Пер.с польск. С. М. Черновой. – М.: Логос, 2008. – С. 591.

4. *Эко У.* Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 258–267.

М. А. Абрамова*

Влияние типа брака родителей на выбор аккультурационной стратегии ребенка

Миграционная ситуация в России, изменившая этническую картину многих городов, обусловила и увеличение численности этнически смешанных браков [См.: 1]. Данный феномен следует рассматривать не только как следствие сложившейся ситуации, но и как один из путей адаптации личности в мультикультурном сообществе. Появление и распространение данного феномена для многонационального государства не является чем-то непривычным. Исторически сложилось, что при освоении новых территорий межнациональный брак выполнял функцию как адаптации пришлого населения в новых условиях, так и скрытой ассимиляции. Еще в 1721 году был опубликован Указ (от 23 июня), разрешающий высланным в Сибирь шведским пленникам-протестантам жениться на православных русских без перемены своей веры. Им запрещалось только совращать жену в свою веру и предписывалось воспитывать детей в православии [См.: 6]. В Сибири в XIX веке в большинстве случаев межэтнические браки заключались между русскими мужчинами и представительницами коренных этносов и, при подавляющем преобладании среди русского населения мужчин, были явлением довольно распространенным [См.: 4].

К сожалению, оценить распространенность межнациональных браков в городах Сибири достаточно сложно в силу скудных сведений источников. В частности, при венчании православных с христианами других конфессий в метрических книгах далеко не всегда отмечался этот факт. По свидетельствам современников, в возникавших таким образом семьях обнаруживались в большинстве случаев соединение элементов духовной культуры различных народов Российского государства. При этом религиозные моменты обычно отступали на второй план. У детей в подобных семьях воспитывалось уважительное отношение к прошлому своих родителей, к своему происхождению, вырабатывалась национальная и

* ***Мария Алексеевна Абрамова*** – д-р пед. наук, ведущий научный сотрудник, профессор Ин-та философии и права Сибирского отделения РАН (г. Новосибирск).

© М. А. Абрамова, 2009

конфессиональная толерантность. Распространение межнациональных браков являлось одной из черт процессов модернизации семьи и общества, протекавших в пореформенной России [См.: 3].

В советский период количество смешанных браков, как отмечает исследователь И. А. Рябцева, увеличилось. Если в имперской России одним из главных факторов, препятствующих вступлению в брак лиц разной этнической принадлежности являлась религия, то в СССР провозглашенное равноправие всех наций и народностей стало своеобразным катализатором процесса метисации. Усиливающаяся тенденция распространения в населении городов и поселков городского типа Западно-Сибирского края межнациональных браков привела к тому, что к середине 1930-х гг. удельный вес межнациональных браков составлял уже в среднем около 12 % [См.: 5].

И. А. Рябцева отметила имевшую место в 1920–1930 гг. тенденцию к регистрации родившими женщинами детей не по своей национальности, что приводило к снижению показателей рождаемости данной национальности. Особенно часто это явление наблюдалось в семьях, где супруги принадлежали к разным национальностям и где ребенка регистрировали по национальности отца. Кроме того, регистрация детей матерями не по своей национальности зачастую производилась у людей, проживавших не в месте основного расселения своей национальности, с целью скорейшей адаптации среди местного, в основном русского, населения [7].

По данным опроса, проведенного по проекту РГНФ № гранта № 08-06-00613а в 2007–2008 гг. в Якутии из общего количество участвующих в опросе (1660) было выявлено 283 респондента, у которых родители состоят(ли) в этнически смешанном браке. При этом лица, идентифицирующие себя с якутской национальностью, составили 1151 чел. (69,3 % от всей выборки), из которых рождены в этнически однородной семье – 91 % и 6,7 % – это респонденты якутской национальности, рожденные в этнически смешанном браке. Для сравнения: представители народностей Севера составили 52 чел. (3,1 % от выборки), из которых 21,2 % рождены в этнически однородном браке, а 76,9 % – в этнически смешанном браке (см. табл.1). В выборке также представлена группа русских респондентов и представители различных этнических групп, не относящихся к якутам, северным народам и русским, которые объединены в группу «прочие».

Таблица 1

Распределение этнической идентичности респондентов по типам браков родителей, %

Национальность респондента	Тип брака родителей							
	этнически однородный		этнически смешанный		нет записи о национальности		все	
	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%
Саха (якуты)	1047	91,0	77	6,7	27	2,3	1151	69,3
Русские	250	74,0	81	24,0	7	2,1	338	20,4
Народы Севера	11	21,2	40	76,9	1	1,9	52	3,1
Прочие	32	26,9	85	71,4	2	1,7	119	7,2
Всего	1340	80,7	283	17,0	37	2,2	1660	100

Эти данные подтверждают выводы ряда исследователей регионов, получивших статус национальных образований, об устойчивом росте эндогамии титульных этносов в условиях повышения их социального статуса, когда национальная принадлежность является «взаимодополняющим» признаком. Для брачной пары «выгоды» от вступления именно в этнически однородный брак со временем становятся очевиднее, чем от вступления каждого из партнеров в межэтнические браки [См.: 2].

Как отмечают Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева, А. А. Сусоколов, в новых социально-политических и экономических условиях вчерашние мигранты начинают искать психологическую, деловую опору в поддержании или возобновлении внутриэтнических межличностных связей. Закономерность такова, что первое поколение стремится еще сохранить этническую культуру и идентичность, второе (дети мигрантов) – тяготеет к отказу от культуры предков и восприятию культуры доминирующего большинства, третье же поколение (внуки) – нередко стремится к обретению прежней идентичности, не теряя, однако, при этом и вновь приобретенной. Этим в какой-то мере можно объяснить неоднозначное отношение детей и их родителей, высказывающих свое мнение по поводу выбора супруга (и) другой национальности. Для 37,6 % представителей народа саха, рожденных в этнически однородном браке, и 23,4 % саха, рожденных в этнически смешанном браке, национальность при выборе супруга имеет значение. Особый интерес представляет цифра 100 % отсутствия значимости национальности при выборе супруга(и) у представителей коренных малочисленных народов, рожденных в этнически смешанном браке. По всей вероятности, численный состав этого этноса, а также особые условия проживания, повлияли на формирование толерантности в отношении межнациональных браков, что обусловливает увеличение или сохранение в этих же пределах в дальнейшем доли этнически смешанных браков. Для сравнения лишь половина юношей и девушек столичных городов республик России, в том числе 51,3 русской и 48,9 % титульных национальностей не придают значения национальности супруга (и) [8]. По Якутии данные показатели значительно выше. Так для якутов не имеет значение национальность супруга для 62,4 % рожденных в этнически однородном браке и для 76,6 %, рожденных в этнически смешанных семьях. У русских этот показатель незначительно меньше – 61,4 % и 73,7 % соответственно. Данные цифры свидетельствуют о том, что по всей вероятности позитивное отношение к этнически смешанным бракам на Севере формируется уже давно.

Выявление доминирующих стратегий аккультурации (см. табл. 2) показало, что для молодежи Саха более характерен выбор стратегии интеграции (мультикультурализм). Для русской молодежи также характерно преобладание числа избравших интеграционную стратегию, однако увеличивается и доля тех, кто выбирает ассимиляционную стратегию. При том тип брака родителей имеет значительное влияние. Так если из числа русских рожденных в этнически однородном браке выбрали ассимиляционную стратегию только 23,6 %, то для русских из этнически смешанных браков эта цифра уже увеличилась до 37 %. Подобная взаимообусловленность наблюдается и у молодежи саха и группы «прочие». Хотелось бы отметить, что для последней группы молодежи из этнически смешанных семей вообще характерна ассимиляционная стратегия, как вторая по частоте встречаемости.

Таблица 2

Выбор стратегии аккультурации респондентами, рожденными в этнически однородных и смешанных браках, %

Тип брака родителей	Национальность респондента	Стратегии аккультурации				
		не определено	интеграция	сепарация	ассимиляция	маргинализация
Этнически однородный брак	Саха (якуты)	2,9	71,3	9,3	13,9	2,6
	Русские	6,0	62,0	4,4	23,6	4,0
	Народы Севера	0,0	54,5	0,0	45,5	0,0
	Прочие	9,4	59,4	0,0	28,1	3,1
Этнически смешанный брак	Саха (якуты)	2,6	61,0	9,1	24,7	2,6
	Русские	2,5	53,1	4,9	37,0	2,5
	Народы Севера	5,0	72,5	5,0	15,0	2,5
	Прочие	2,4	48,2	1,2	43,5	4,7

В тоже время для молодежи народов Севера из числа этнически смешанных браков более характерно избрание стратегии

интеграции, в то время как 45,5 % молодежи из числа этнически однородных семей выбрала ассимиляционную стратегию.

Полученные материалы социально-психологического опроса молодежи в Республике Саха (Якутия) позволили сделать вывод о том, что потомки этнически смешанных браков тяготеют к осуществлению ассимиляционной стратегии аккультурации, что повышает уровень их адаптационных навыков. В тоже время необходимо отметить латентную бинарность этнической идентификации данных респондентов, обусловливающую снижение значимости воспроизведения какой-то определенной модели этнической культуры. Для молодежи из этнически смешанных семей, избравших в качестве основной аккультурационной стратегии – интеграцию, более характерно воспроизведение определенной этнокультурной модели поведения с проявлением уважения и познавательного интереса к культуре окружающих этносов, что позитивно влияет на их адаптационный потенциал.

Литература

1. *Абрамова М. А. Гончарова Г. С.* // Адаптационные механизмы и практики в традиционных и трансформирующихся обществах: опыт освоения Азиатской России: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Новосибирск 17–18 ноября 2008 года). – Новосибирск: Сибирское научное изд-во, 2008. – С. 66–73.

2. *Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А.* Этносоциология. – М.: Аспект-пресс, 1998. – С. 233.

3. *Гончаров Ю. М.* Межнациональные браки в городах Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII–XX вв.). – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2003. – С. 239–240.

4. *Макарчева Е. Б.* Роль православной церкви в процессе межэтнического взаимодействия в Сибири на первом этапе ее освоения (XVII в.) // Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII–XX вв.). – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2003. – С. 26

5. *Московский А. С., Исупов В. А.* Формирование городского населения Сибири (1926–1939 гг.). – Новосибирск, 1984. – С. 120.

6. *Протоиерей В. Башкиров*. О смешанных браках. [Электронный ресурс]. – [Режим доступа: http://minds.by/article/20.html#sl4].

7. *Рябцева И. А.* Влияние демографических факторов на изменение национального состава населения Западной Сибири в 1920–1930-е гг. // Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII–XX вв.). – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2003. – С. 247–248.

8. Данные 1997 г., приведенные в книге М. Н. Губогло «Идентификация идентичности» (Наука, 2003. С. 241).

К. С. Романова*

Поиск молодежью культурной идентификации

Выявление онтологической сущности жизни и становление человеческой личности непосредственно связано с поиском идентичности и ее поддержанием. Идентичность выступает в качестве бытия уже сложившихся свойств и признаков, которые носят объективный характер и позволяют опознавать, отождествлять объекты или личности по совокупности общих или частных признаков. Подобный процесс опознания или отождествления определяется как идентификация. В настоящее время термин «идентификация» приобрел более широкое значение, обозначая с одной стороны имитацию, подражательное поведение, а с другой, особенно в исследованиях личности – эмоциональное слияние с объектом.

Процесс идентификации включает в себя определенные отношения к идеалу. Поиск идентичности – это активная деятельность человека, направленная на выработку в себе определенных качеств и черт, соответствующих его социальной ориентации, его ценностным представлениям. Здесь огромное значение имеет культурная среда обитания индивида, которая складывается из двух взаимопроникающих уровней: материального и духовного. Акцентируя внимание на духовном, потому что, именно оно определяет душу, следует отметить в нем роль искусства и «теплоты» человеческих отношений. Именно искусство (во всех его появлениях) утончает душу, делая ее способной воспринимать и нравственные ценности, о чем говорит известный афоризм: «Красота спасет мир». А красота человеческих отношений, проявляемая в понимании, сочувствии, в со-переживании, со-участии, дает человеку ощущение счастья, отраженное известным афоризмом: «Счастье – когда тебя понимают…»

Становление личности связано, прежде всего, с разрешением психологических проблем взросления, ощущением своего личного Я, своей самости. Ребенок не знает ответов на многие вопросы. Самые важные из них: «Кто я?», «Что я за человек?», «Где мое место в жизни?». Это вопросы самоопределения, или идентификации, ответы на которые мы ищем всю жизнь, согласно которым

* ***Кира Степановна Романова*** – канд. филос. наук, доцент, ст. научный сотрудник Ин-та философии и права УрО РАН (г. Екатеринбург).

© К. С. Романова, 2009

мы принимаем ключевые решения. Ощущение личностной идентичности предполагает среди прочего чувство стабильности и неизменности во времени. Быстрая перестройка периода полового созревания должна интегрироваться в новое ощущение идентичности. Процесс развития приводит молодых людей к концентрации на физических аспектах своего Я. Состояние тела не всегда объективно, а иногда даже полностью противоположно мнению окружающих. Я бы назвала это состояние «синдромом гадкого утенка», в результате развития которого вырастает прекрасный лебедь. Подростки отмечают и переживают социальную реакцию на изменение их физического облика (одобрение, восхищение или отвращение, насмешку, презрение) и включают ее в представление о себе. Именно в этот период формируются и закрепляются различные комплексы и фобии.

Повышенное внимание к собственному телу и сравнение с другими людьми часто заставляет молодых людей переоценивать свои истинные или мнимые физические недостатки. Это приводит к тому, что у многих из них наблюдается значительное снижение самооценки и чувства собственной значимости. Это связано с тем, что в период взросления физические признаки очень важны для формирования, как реакции окружающих, так и отношения представителей другого пола, ибо сексуальное развитие очень тесно связано с формированием чувства собственной значимости и личностной идентичности. Актуальным становится сравнение (идентификация) со сверстниками. Поскольку диапазон нормальной изменчивости остается неизвестным, это может вызвать неосознанное беспокойство и приводить к острым конфликтным ситуациям, агрессивному или депрессивному поведению и даже к хроническим неврозам. Эти симптомы объединяются понятием «комплекс Терсита», под которым подразумевают психопатологические отклонения, особенно снижение самооценки обусловленные действительным или мнимым телесным несовершенством [См.: 1. С. 95].

Известный основатель эго-психологии Эрик Х. Эриксон (1902–1994) рассматривал «эго» как автономную структуру личности, основным направлением развития которой является социальная адаптация. Именно эго составляет основу поведения и функционирования человека. Причем, под эго-идентичностью автор понимал совокупность представлений человека о себе, дающих возможность чувствовать свою уникальность и аутентичность [3. P. 259].

Самой главной стадией развития жизненного цикла в психосоциальном развитии человека Эриксон считал юность (с 12–13 до примерно 20-и лет в американском обществе). Уже не ребенок, но еще не взрослый юный человек сталкивается с различными социальными требованиями и новыми ролями, он переживает конфликт

самого эго – то есть конфликт идентичности и принятие определенных ролей, предписываемых обществом и группой сверстников. Следовательно, содержание эго-идентичности Эриксоном определяется следующим образом. Растущая и развивающаяся молодежь, переживающая внутреннюю физиологическую революцию, прежде всего пытается укрепить свои социальные роли. Молодые люди иногда болезненно, часто из любопытства, проявляют озабоченность тем, как они выглядят в глазах других по сравнению с тем, что они сами думают о себе, а также тем, как сочетать те роли и навыки, которые они культивировали в себе раньше, с идеальными прототипами сегодняшнего дня… Появляющаяся интеграция в форме эго-идентичности – это больше, чем сумма идентификаций, приобретенных в детстве. Это сумма внутреннего опыта, приобретенного на всех предшествующих стадиях, когда успешная идентификация приводила к успешному уравновешиванию базисных потребностей индивидуума с его возможностями и одаренностью. Таким образом, чувство эго-идентичности представляет собой возросшую уверенность индивида в том, что его способность сохранять внутреннюю тождественность и целостность (психологическое значение эго) согласуется с оценкой его тождественности и целостности данной другими [См.: 3. P. 261].

В социальном и эмоциональном отношении созревание подростков заключает в себе новые пути оценки мира и своего отношения к нему. Приобщение к взрослым формам поведения, особенно к внешним признакам их проявления (алкоголь, курение, языковая «развязанность», злоупотребление косметикой для девушек и др.) далеко не всегда отражает потребность в этом, а лишь желание казаться взрослым, и значит демонстрировать «свободу от» опеки, норм, принятых для молодежи. «Диффузия идеалов» является следствием того, что молодые люди не могут абсолютно принять ценности и идеологию, носителями которой выступают родители, церковь и другие источники авторитета. Социальные конфликты, которые наблюдают или с которыми сталкиваются молодые люди, в некоторых отношениях, показывают современный мир чрезвычайно холодным и неуютным местом, где возможности открываются одновременно с ломкой всех человеческих связей, без которых жить трудно. Право быть непохожим на других считается, и весьма обосновано, одним из основных для молодых членов общества, так как оно связано с формированием индивидуальности и с определенной степенью освоения социальной свободы. Не случайно молодежная субкультура является для молодых более значимой, чем традиционная культура общества. Согласно Эриксону, «ум подростка в поисках вдохновляющего единства идеалов становится умом идеологическим» [2. P. 290]. Субкультура –

это система ценностей, установок, способов поведения и жизненных стилей, которая присуща определенной социальной общности, пространственно и социально в большей или меньшей степени обособленной. Субкультурные ценности, атрибуты, ритуалы, как правило, отличаются от таковых в господствующей культуре, хотя с ними и связаны. Английский социолог М. Брейк отмечал, что субкультуры как системы значений, способов выражения или жизненных стилей» развивались социальными группами, находившимися в подчиненном положении, «в ответ на доминирующие системы значений субкультуры отражают попытки таких групп решить структурные противоречия, возникшие в более широком социальном контексте». Мир устроен как нечто находящееся в постоянном становлении, в нем всегда найдется место человеку народившемуся, развивающемуся, созидающему «на новенького».

Основа для достижения интегрированной идентичности закладывается в детстве. Окружающий нас предметный мир – это мир человеческой деятельности. Его объективные продукты и формы воплощают в себе и кристаллизуют общественно развитые способности человека. «Социальная закономерность» есть вообще лишь зависимость людей от продуктов и результатов собственной деятельности, есть зависимость от исторического характера и ступени развития общественно выработанных и лишь в общественной форме реализуемых способностей и «сущностных сил» индивидов.

Однако чрезмерная идентификация с популярными героями (кинозвездами, суператлетами, рок-музыкантами) или представителями контркультуры (скинхедами, «бритоголовыми», криминальными «бригадами») вырывает юную личность из ее реального социального окружения, тем самым ограничивая и подавляя ее растущую истинную идентичность.

Разрушение социальных институтов, активная декларация деидеологизации общества, гибель идеалов приводит к потере не только социальных ориентиров, но и себя как самости. Преодоление своей потерянности, поиск своей идентичности приводит к усвоению чужой идеологии или к возрождению исторически преодоленных форм идеологии. В настоящее время, в период коренных экономических и социально политических преобразований, которые привели к возникновению кризисных ситуаций, ибо разрушился привычный стабильный социальный мир существования и деятельности людей, идентификация приобрела подражательный характер поведения, в котором главное – «казаться», а не «быть». Такое подражательство носит характер социальной мимикрии.

Среди множества молодежных субкультур через которые осуществляется социальная адаптация, поиск идентичности, социализация имеет место эмо-субкультура. Не касаясь истории возникновения этой субкультуры, хочется отметить, что она являет собой вызов жестокой холодной действительности. Эмо-культура пропагандирует здоровый образ жизни, отказ от табака, наркотиков и алкоголя. Большое значение придается таким ценностям, как дружба, любовь. Эмо-культуру характеризует основанный на эстетике прекрасного принципиально инфантильный взгляд на мир, интровертность, акцент на внутренних переживаниях. Приверженцев этой культуры отличает самовыражение, противостояние несправедливости, особенное, чувственное мироощущение; духовными идеалами для них являются правдивость, четность, верность, искренность. Зачастую это ранимые и депрессивные люди, не находя места своим идеалам в окружающей их суровой действительности, они уходят от нее, совершая аутоагрессию. 2 июня 2008 года в Госдуме России состоялись парламентские слушания, на которых обсуждалась «Концепция государственной политики в области духовно-нравственного воспитания детей в РФ и защиты их нравственности». Крайнюю нетерпимость разработчики концепции проявили и к эмо. По степени общественной опасности они приравнены к скинхедам, нацболам, антифашистам и другим агрессивным субкультурам, хотя стремятся высоким идеалам и декларируют нравственные принципы [См.: 4].

Столь же различны и формы такого приспособления: это может быть реальная идентификация с теми, на чьей стороне сила (физическая, экономическая, политическая и т. п.), благодаря чему индивид начинает чувствовать себя сильнее, или иллюзорное чувство свободы, приносимое верой в бога или судьбу, или напряженная внутренняя активность, направленная, на самопознание и самосовершенствование, то есть изменение своего внутреннего «я». Развитие личности, ее деятельность невозможны без осуществления выбора и идентификации с определенными социальными структурами. Ибо, как известно: «жить в обществе и быть свободным от него нельзя».

Литература

1. *Ремшмидт Х.* Подростковый и юношеский возраст. Проблемы становления личност: Пер. с нем. – М.: Мир, 1994.
2. *Erikson E. H.* Identity: Youth and crisis. – N. Y.: Norton, 1968.
3. *Erikson E. H.* Childhood and society. – N. Y.: Norton, 1963.
4. Источник: [htth://ru.wikipedia.org /wiki].

Е. Г. Пономарева*

Культурные различия в сексуальности и порождаемые ими конфликты

Для того чтобы говорить о культурных различиях в сексуальности, необходимо определить само это понятие. Итак, согласно психологическому словарю под редакцией А. Ребера, сексуальность – это все те аспекты конституции человека и его поведения, которые связаны с сексом [4].

Не многие темы привлекают к себе столь пристальное внимание и порождают такое количество как положительных, так и отрицательных эмоций, как тема разнообразия проявлений и контроля человеческой сексуальности. Существует довольно много различных подходов к описанию сексуальности, в зависимости от того, что конкретно исследует автор. Автора данной статьи интересуют прежде всего различия в сексуальности и отношении к теме секса у представителей разных культур, причем как по горизонтали, так и по вертикали. Имеются ввиду различия в сексуальности у людей разных национальностей, а также различия в свете исторической перспективы.

Автору статьи близок психосоциальный подход, согласно которому человеческая сексуальность в большей степени определяется психологическими факторами (эмоциями, установками, мотивами), а также процессом социального обусловливания (процессом, посредством которого мы узнаем об ожиданиях и нормах социальных групп, к которым принадлежим), нежели биологическими факторами, такими как гормоны или инстинкты. При этом необходимо заметить, что роль биологических факторов ни в коем случае не приуменьшается, но, тем не менее, больший акцент делается на факторы психологические.

Возможно, мы далеко не всегда осознаем влияние на наши сексуальные установки и формы поведения как общества в целом, так и отдельных социальных групп, к которым принадлежим. Из-за скрытого характера тех механизмов, посредством которых мы усваиваем ожидания общества в отношении сексуального поведения, у нас часто создается впечатление врожденности или естественности наших чувств и форм поведения. Однако были проведены исследования сексуальности в разных обществах и даже в различных этнических, социоэкономических и возрастных группах в рамках одного общества. Результаты этих исследований наряду с рассмотрением данной темы в исторической перспективе свидетельствуют о большом диапазоне общественно приемлемых форм сексуального поведения. Таким образом, становится очевидной относительность того, что мы сами привыкли считать нормой [См.: 2]. В чем выражается нормальное сексуальное поведение? У многих из нас есть собственные представления о норме и ее нарушениях в этой области. Однако значение конкретного действия (сексуального или иного рода) нередко может быть до конца понято только при рассмотрении культурного и исторического контекста, в котором оно совершено. Культурное разнообразие народов мира настолько велико, что даже представления о том, что является сексуально возбуждающим, в разных культурах существенно различаются. Так, например, женская грудь часто вызывает сексуальное возбуждение у западных мужчин, однако ее вид не вызывает никакого эротического интереса у мужчин Новой Гвинеи. Более того, смысл и значимость тех или иных проявлений сексуальной активности чрезвычайно различаются от одной культуры к другой. В некоторых обществах, таких как сообщество мангайя в Полинезии, сексу придается первостепенное значение. В других же, к которым, в частности, относится сообщество манус в Новой Гвинее, практически любые формы сексуального поведения считаются нежелательными и постыдными [Там же].

Свойственное различным культурам разнообразие сексуальных проявлений, однако, может завуалировать для нас фундаментальную общность, распространяющуюся на все без исключения формы социальной организации. Во всех обществах существуют правила, регулирующие сексуальное поведение. Очевидно, что конкретное содержание этих правил в разных культурах может быть различным. Однако ни в одном обществе не принято предоставлять сексуальности проявляться свободно, без ограничения какими-либо правилами. Каждое общество формирует, структурирует и ограничивает развитие и выражение сексуальности для всех своих членов [См.: 1].

Чтобы продемонстрировать широту сексуальных установок, форм поведения и типов отношений, встречающихся в различных уголках света, кратко рассмотрим несколько разных культур: Китай, мусульманский Ближний Восток, США, а также Россию.

Хотя Китай имеет богатую историю эротической литературы и искусства, коммунистическое правительство целенаправленно пыталось искоренить «развращающие» западные формы сексу-

* ***Елена Геннадьевна Пономарева*** – аспирант, ассистент кафедры философии УрГУПС (г. Екатеринбург).

© Е. Г. Пономарева, 2009

ального поведения. После победы коммунистической революции в 1949 году порнография была объявлена противозаконной и правительственные войска закрывали публичные дома. Страна практически избавилась от болезней, передаваемых половым путем. Внебрачные половые отношения стали считаться буржуазным пороком, а секс более раза в неделю – непроизводительной растратой энергии. Изоляция Китая от западного мира проявляется и в том, что китайские ученые лишь в недавнем прошлом присоединились к исследованиям в сфере сексуальности. Первая китайская национальная сексологическая конференция была проведена в 1992 году. В то же время наблюдаются и перемены в сексуальных установках и поведении китайцев. Более сексуальным стало содержание фильмов, телепередач и рекламы.

Ислам является наиболее быстро растущей мировой религией, преобладающей в странах Ближнего Востока. Последователи этой религии называют себя мусульманами и придерживаются учения пророка Мухаммеда (662 год н. э.). Мухаммед считал, что секс должен приносить наслаждение в браке как мужчинам, так и женщинам, и призывал мужей «быть неспешными и продлевать удовольствие». Женщины считались сексуальными по самой своей природе. Зять Мухаммеда заявил: «Всемогущий Аллах разделил сексуальное желание на десять частей и отдал девять частей женщине и одну мужчине». Обычаи для женщин носить одежду, закрывающую их тело с головы до пят, а также ношение чадры, женское обрезание, раздельное воспитание обоих полов до брака считаются необходимыми в некоторых исламских сектах для того, чтобы сдерживать энергию женской сексуальности. О женщине, укутанной в традиционный исламский наряд, говорится как о «жемчужине в своей раковине». Ношение чадры в ряде стран имеет статус закона [См.: 2].

Внутри Соединенных Штатов Америки наблюдается культурное разнообразие. Здесь нашли свою родину представители многочисленных этнических и религиозных групп. Благодаря этому Америка характеризуется наличием широкого спектра сексуальных ценностей и форм поведения. Например, американцы азиатского происхождения – в целом – реже вступают в добрачные сексуальные отношения, чем латиноамериканцы, афроамериканцы или выходцы из Европы. В свою очередь, в латиноамериканской культуре – в целом – часто поощряются сексуальные похождения мужчин и в то же время придается большое значение целомудренности женщин до брака [См.: 3].

20-е годы в СССР были периодом небывало раскрепощенного, свободного отношения ко всему, что связано с сексуальностью. В стране издавалось много литературы, поднимавшей проблемы, связанные с сексуальной сферой. Большое внимание уделялось изданиям Фрейда, развивалась сексология. Но вскоре ситуация начала быстро меняться. Социализму казарменно-тоталитарной модели, которая начала реализовываться в СССР, нужен был такой же послушный, подчиненный человек, каковой был угоден теократизированному обществу. Поскольку свободная реализация сексуальности человека является одним из факторов, формирующих его общую внутреннюю свободу, ее стали всячески ограничивать, регламентировать. Перестали издавать Фрейда, прикрыли сексологию. Так тогда закончилась сексуальная революция в СССР. А на Западе она продолжала развиваться. Поэтому в России долгое время «секса не было», тогда как на Западе сексуальная революция шла полным ходом.

Какова же ситуация сейчас, в XXI веке?

В качестве основной особенности нашего времени хотелось бы отметить то, что стираются и иногда даже вовсе исчезают границы в общении между представителями разных культур. Это достигается, в частности, посредством глобальной сети Интернет, в паутине которой люди знакомятся, общаются, затем встречаются, изначально находясь на разных концах света (или, быть может, в соседних домах). Кстати, довольно высок в настоящее время процент кросскультуральных браков. Но несмотря на то, что представители разных культур связывают свои жизни, разница в культурах порой чрезвычайно высока, вследствие чего возникают определенные конфликты на межличностном уровне. Говоря о сексуальности, можно выделить следующие проблемы при столкновении культур:

• различия в сексуальном поведении (разговоры о сексе, просмотр определенных передач по ТВ, использование Интернета);

• принципиально разное отношение к сексу как к явлению;

• различные устоявшиеся гендерные модели поведения (роль мужчины и женщины в сексуальных проявлениях, форма привычной одежды мужчины и женщины и др.).

Разумеется, к каждой из этих проблем могут добавляться какие-то трудности биологического характера, о которых мы сейчас подробно не говорим.

В заключение следует заметить, что вышеперечисленные проблемы могут встречаться и у представителей одной и той же культуры, однако разница в воспитании и социальном окружении, а также в процессе социализации, безусловно, играет очень значительную роль. Тем не менее, несмотря на все проблемы, которые порождаются культурными различиями в сексуальности, в арсенале психологов и сексологов накопилось довольно много практических методик, направленных на достижение гармонии, в том числе сексуальной.

Литература

1. *Акимова Л. Н.* Психология сексуальности. – Одесса: СМИЛ, 2005.
2. *Корегин А. Я., Корегина Е. П.* Секс в нашей культуре. – Киев: МП «Радуга», 1998.
3. *Крукс Р., Баур К.* Сексуальность. – М.: Вече, 2002.
4. *Ребер А.* Большой толковый психологический словарь. – М.: АСТ, 2003.

О. Н. Попова*

Воспитательное значение куклы как средства социализации и формирования межнациональной толерантности (на примере куклы в национальном костюме)

Проблема *социализации* не является новой в науке: она разрабатывается в таких областях научного знания, как философия, психология, педагогика. Социализация связана, прежде всего, с вопросом «вхождения» человека в общество, усвоением каждым отдельным человеком общечеловеческих норм, правил, знаний, опыта предшествующих поколений. Социализация – это раскрытие *всеобщего* в человеке, свойственного каждому человеку как социально-интегральному существу. При этом каждый человек переживает знания и опыт предшествующих поколений по-своему, уникально, в индивидуализированной форме. В этом случае речь идет об *индивидуализации*. Социализация и индивидуализация образуют диалектическое единство, взаимоопределяют, взаимодополняют друг друга в едином процессе развития бесконечной человеческой сущности.

Также социально-гуманитарными науками значительное внимание уделяется *толерантности*, разработке проблем мульти- и интеркультурализма. При этом толерантность имеет глубокие философские основания: она укоренена в сущности человека как родового существа. Единство человеческой сущности составляет, по нашему мнению, основу толерантности. Под толерантностью в современных социально-гуманитарных науках понимается признание единства и многообразия человечества, готовность признать других такими, какие они есть, и взаимодействовать с ними на основе согласия.

Толерантность и социализация взаимосвязаны: с одной стороны, толерантность формируется в процессе социализации личности, с другой стороны, толерантность способствует успешной социали-

* ***Ольга Николаевна Попова*** – доцент кафедры общегуманитарных и социально-экономических дисциплин Пермского филиала Российского государственного ун-та туризма и сервиса (г. Пермь).

© О. Н. Попова, 2009

зации человека, успешному «вхождению» человека в окружающее его сообщество, являясь своеобразным принципом, ориентирующим человека на *принятие* окружающего мира и себя. Одним из важнейших видов толерантности, актуальным в современную эпоху (противоречие между тенденциями к глобализации и мульти- и интеркультурализму), является *межнациональная толерантность*, аспектам формирования которой и посвящена данная статья.

Успешность социализации во многом зависит от эффективности функционирования социальных институтов, принимающих в этом процессе непосредственное участие: института семьи, дошкольных образовательных учреждений (ДОУ), школы, системы дополнительного образования и т. д.

Согласно Л. В. Коломийченко [2], применительно к содержанию дошкольного образования в аспекте социального развития личности можно назвать следующие направления организации педагогического процесса: культура общения, включенная в содержание нравственного воспитания; психосексуальная культура, этническая культура, культура межэтнического общения. В процессе приобщения к социальной культуре ребенок усваивает нормы и правила поведения, принятые, прежде всего, в конкретном ближайшем окружении. Далее Л. В. Коломийченко отмечает, что «основным механизмом, обеспечивающим интеграцию, область себе подобных, является механизм идентификации социальных ценностей в сознании индивида». В соответствии с концепцией Е. М. Калашниковой под идентификацией понимается «механизм сближения, интеграции людей в общность на базе общего социального содержания, выраженного во взглядах, нормах, интересах, ценностях, иоризованных (внутренне принятых) в ходе освоения мира человеком. Применительно к процессу социализации детей дошкольного возраста данное определение требует конкретизации и дополнения. Конкретизируя, Л. В. Коломийченко отмечает, что в силу специфики развития психических процессов дошкольника идентификация возможна на уровне эмпатийного переживания, возникающего в ходе отождествления себя с другими людьми. При этом ребенок чаще идентифицирует себя с объектом, вызывающим яркие эмоциональные реакции. В данном аспекте роль такого средства социализации и идентификации, по нашему мнению, может выполнять игрушка, в частности кукла.

Известно, что кукла может служить инструментом решения ряда психологических проблем, таких как [См.: 1]:

- Психодиагностика (конкретизация проблемы).
- Достижение эмоциональной устойчивости и саморегуляции.
- Приобретение важных социальных навыков, опыта социального взаимодействия.

- Развитие коммуникативных навыков.
- Развитие самосознания.
- Развитие грубой и мелкой моторики.
- Разрешение внутренних конфликтов.
- Профилактика и коррекция страхов.
- Развитие речи.
- Поиск внутренних механизмов сопротивления болезни.
- Коррекция отношений в семье.
- Становление психосексуальной идентичности мальчиков и девочек.

Наличие данных проблем может осложнять процесс социализации ребенка, поэтому кукла, становясь инструментом решения данных проблем, способствует процессу социализации и, в конечном итоге, формированию межнациональной толерантности. При этом кукла способна выполнять данную функцию во всем многообразии деятельности ребенка.

Исследователи выделяют три основных этапа формирования толерантности: когнитивный, эмоционально-волевой, поведенческий. Рассмотрим содержание данных этапов, их «преломление» к особенностям ребенка и роль куклы в формировании межнациональной толерантности на каждом из этих этапов на примере куклы в национальном костюме (см.: табл.).

На основе данных таблицы можно сделать вывод о действительной роли куклы (на примере куклы в национальном костюме) в процессе социализации и формировании толерантности ребенка. При этом кукла может использоваться на всех этапах формирования межнациональной толерантности, а особенности ее применения к данному процессу могут быть преобразованы в технологии (данный тип технологий может быть отнесен к социогуманитарным технологиям [См.: 3, 5], которые направлены не на преобразование природных объектов, а на человека и его сознание). Автором статьи разрабатываются указанные технологии, в частности апробация наработок осуществлялась на базе ДОУ города Перми в 2008 году. Кроме того, автор статьи организовал работу по созданию уникальной коллекции кукол в национальных костюмах «Пермский хоровод», в которой представлено 120 национальностей, проживающих в Пермском крае. Коллекция кукол выставлялась в Пермском крае и городах России (Самара, Ижевск, Казань и др.). В настоящее время куклы используются для реализации авторских технологических разработок.

Таблица

Роль куклы в национальном костюме процессе социализации и формирования межнациональной толерантности ребенка

Название этапа	Содержание этапа	Особенности переживания этапа ребенком	Роль куклы в национальном костюме в процессе социализации и формировании толерантности
Когнитивный этап (информационное обеспечение)	Информирование по вопросам толерантности; повышение психологической культуры	Ребенок имеет дифференцированные представления о принадлежности каждого человека к определенной национальности об этнической и расовой принадлежности людей; об атрибутах национальной культуры; о необходимости, значимости уважительных, дружеских, принимающих отношений между людьми разных культур, мира и понимании между ними	Выставка кукол в национальных костюмах; игра куклами; изготовление национальных костюмов для кукол, дидактические игры, продуктивные виды деятельности и т. п.
Эмоционально-волевой этап (формирование субъект-субъектных отношений)	Совершенствование коммуникативных навыков с позиции толерантного взаимодействия; развитие умений эмоциональной саморегуляции в процессе педагогического общения и деятельности	Ребенок проявляет интерес к культуре своего народа и представителей других национальностей; потребность в получении информации и практическом применении сведений о национальной культуре; признание результатов культурного творчества представителей своей и других культур; чувство национальной самоценности, стремление к утверждению себя как носителя национальной культуры	Презентация куклы; рассказ "Моя любимая кукла", выражение эмоций в отношении куклы; любование куклой, рассказ от имени куклы
Поведенческий этап (развитие навыков толерантного взаимодействия)	Развитие толерантных качеств; реализация навыков толерантного общения; развитие толерантных умений, навыков эмоционально-волевого самоконтроля и толерантного общения	Ребенок воспринимает другого человека как представителя определенной национальной культуры; проявляет: толерантное, доброжелательное отношение к представителям своей и других национальных культур, бесконфликтное поведение в общении с представителями других национальностей, уважительное отношение к культурным ценностям разных народов; применяет знания о своей и иных национальных культурах в разных видах деятельности	Совершенствование коммуникативных навыков может осуществляться в игре куклой, проигрывании ролей, инсценировке сказок, сюжета по сценариям и собственных историй (кукольный театр), ролевые игры, игра "Диалог двух кукол как диалог двух культур (на примере кукол в национальных костюмах чукчей и украинцев)"

Литература

1. *Гребенщикова Л. Г.* Основы куклотерапии. Галерея кукол. – СПб.: Речь, 2007.

2. *Коломийченко Л. В.* Концепция социального развития детей дошкольного возраста // Социальное развитие детей дошкольного возраста (из опыта работы творческой педагогической лаборатории). – Чусовой, 2005. – С. 14–16.

3. *Попов А. В., Хайрутдинов А. Р.* Региональное развитие как процесс реализации будущего территориальных общностей: Роль социо-гуманитарных технологий // Пространственная организация Пермского края и сопредельных территорий. – Пермь: ПГУ, 2008. – С. 314–319.

4. Сборник материалов семинара-практикума «Формирование основ межнациональной толерантности в процессе социального развития и воспитания дошкольников» / Под ред. Л. В. Коломийченко. – Пермь, 2006.

5. *Чупрасова В. И.* Современные технологии в образовании. – [Режим доступа: // http: //window.edu.ru/ window_catalog /redir? id =40929&file= dvgu 050.pdf].

И. П. Попова*

Факторы социального самочувствия, детерминирующие конфликтное поведение субъектов образовательного процесса

Изменения, происходящие в настоящее время во всем мире и в России в частности, не могли не коснуться и субъектов образовательного процесса. Школа является моделью общества, где ученики усваивают нормы отношений между людьми. Педагог должен владеть современной технологией обучения и воспитания и при этом уметь разрешать конфликты, возникающие в отношениях с коллегами, с учениками и их родителями, с администрацией школы и т. д.

С. С. Хапаева выделяет ряд особенностей конфликтов, возникающих в образовательном процессе:

1) участники конфликтов имеют разный социальный статус, чем и определяется их поведение в конфликте;

2) различное понимание событий и их причин;

3) ответственность учителя за педагогически правильное разрешение конфликтной ситуации;

4) профессиональная позиция учителя в конфликте обязывает его взять на себя инициативу в его разрешении и на первое место поставить интересы ученика.

Среди причин, вызывающих конфликты в педагогическом сообществе, выделяют объективные и субъективные. К объективным причинам относят несоответствие прав и обязанностей участников взаимодействия, отсутствие перспективы роста для учителя, большую нагрузку, трудность в найме высококвалифицированных педагогов, недостатки в деятельности администрации. Субъективными причинами являются факторы искажения информации участниками ситуации, а именно: ошибочная интерпретация мотивов совершенных поступков; «иллюзия собственного благородства» – участник конфликта полагает, что является жертвой нападок злобного противника; позиция «все ясно» – упрощение ситуации

* ***Ирина Петровна Попова*** – аспирант Гуманитарного ун-та, педагог-психолог МОУ СОШ № 201 (г. Екатеринбург).

© И. П. Попова, 2009

в свою пользу. Социально-демографические факторы, такие как, пол, возраст, социальное происхождение, национальность участников педагогического процесса, также являются субъективными причинами возникновения конфликтов.

Среди социальных конфликтов выделяют разнообразные формы: межличностные; между личностью и группой; внутригрупповые; межгрупповые; межнациональные. В нашем исследовании мы рассмотрели такие формы межличностного конфликта, как педагог-педагог и педагог-администратор, и сделали попытку ответить на следующие проблемные вопросы:

1. Насколько повлиял кризисный период в России на межличностные отношения в системе образования.

2. Какие факторы социального самочувствия являются детерминантами конфликтного поведения.

Цель: выявление факторов социального самочувствия, детерминирующих конфликтное поведение субъектов образовательного процесса.

Объект исследования: конфликтное поведение субъектов в образовательном пространстве школы.

Предмет исследования: факторы социального самочувствия, детерминирующие конфликтное поведение субъектов образовательного процесса.

В исследовании приняли участие педагоги и администрация средней общеобразовательной школы г. Екатеринбурга, в возрасте 27–60 лет (39 человек: 35 женщин и 4 мужчины).

Использованные методики:

1) Тест «Интегральный индекс социального самочувствия» (ИИСС-44). (Головаха Е. И., Панина Н. В.).

2) Экспресс-диагностика уровня социальной фрустрированности (Вассерман Л. И.).

3) Тест «Конфликтная ли вы личность?».

4) Тест А. Ассингера «Оценка агрессивности педагога».

Результаты исследования

Исследование показало, что педагоги (23 %), для которых споры и конфликты – это воздух, без которого невозможно жить, не удовлетворены такими социальными достижениями в основных аспектах жизни, как: 1) взаимоотношения с коллегами, с администрацией; 2) собственное положение в обществе. Для них характерен пониженный индекс социального самочувствия и особая неудовлетворенность отмечается по следующим факторам: уверенность в том, что ситуация в стране будет улучшаться и, что не будет межнациональных конфликтов; юридическая помощь в защите своих прав и интересов; защита от преступности и наличие

настоящих друзей. Был отмечен и такой фактор, как взаимопонимание между людьми разных национальностей.

Педагоги (11 %), вступающие в конфликт тогда, когда, по их мнению, нет иного выхода и другие средства исчерпаны, имеют средний индекс социального самочувствия и в большей степени неудовлетворенны следующими факторами социальной жизни: 1) взаимоотношения с администрацией; 2) материальное положение; 3) обстановка в обществе; 4) сфера медицинского обслуживания. Им не хватает уверенности в том, что ситуация в стране будет улучшаться, что государство защитит от снижения уровня жизни; что не будет межнациональных конфликтов; что улучшится взаимопонимание между людьми разных национальностей.

Склонны к непродуманным поступкам и ожесточенным дискуссиям 5 % педагогов, они пренебрежительно относятся к своим коллегам и своим поведением провоцируют конфликтные ситуации, которых вполне могли бы избежать. Для них характерна неудовлетворенность 1) условиями профессиональной деятельности; 2) своим положением в обществе, взаимоотношениями с субъектами своей профессиональной деятельности; 3) отсутствием возможности полноценно проводить отпуск. Следует отметить, что такие факторы социального самочувствия, как уверенность в снижении межнациональных конфликтов и повышение взаимопонимания между людьми разных национальностей также отмечены данной категорией педагогов.

19 % педагогов вступают в конфликт лишь тогда, когда нет иного выхода и другие средства исчерпаны. Они твердо отстаивают свое мнение, не думая о том, как это отразится на их служебном положении или приятельских отношениях. При этом они не выходят за рамки корректности и не унижают коллег оскорблениями. Уровень социального самочувствия для данной группы педагогов колеблется между средним и пониженным и указывает на неудовлетворенность такими социальными аспектами, как 1) защита от преступности; 2) экологическая безопасность; 3) нормы и ценности, объединяющие людей в обществе; 4) стабильность в государстве и обществе.

Тактичными и миролюбивыми по данным исследования являются 25 % педагогов. Они ловко уходят от споров и конфликтов, избегают критических ситуаций на работе. Для них характерна неудовлетворенность 1) государственной защитой от снижения уровня жизни; 2) отсутствием возможности полноценно проводить отпуск. Значимым является урегулирование национальных конфликтов и правдивая информация о тех изменениях, что происходят в обществе.

Чрезмерно миролюбивыми являются 16 % педагогов школы. Им не хватает 1) уверенности в своих силах; 2) умения жить в новых общественных условиях; 3) стабильности в государстве и многонациональном обществе.

Выводы

В ходе исследования были выявлены следующие факторы социального самочувствия, являющиеся детерминантами конфликтного поведения:

1. Отсутствие уверенности в том, что ситуация в стране будет улучшаться.
2. Отсутствие уверенности в том, что не будет межнациональных конфликтов.
3. Недостаточная юридическая помощь в защите своих прав и интересов.
4. Неудовлетворенность защитой от преступности и отсутствие настоящих друзей;
5. Отсутствие взаимопонимания между людьми разных национальностей.
6. Взаимоотношения с субъектами своей профессиональной деятельности.

Мы видим, что проблема межнационального взаимодействия является значимой для всех категорий педагогов и не зависит от степени их конфликтного поведения.

Подводя итоги, хотелось бы обратить внимание на тот факт, что социальное самочувствие во все большей мере становится инструментом общественной саморегуляции, так как может показывать степень политической и социальной напряженности и информировать о нарастающих негативных тенденциях, при этом социальное самочувствие становится средством снижения, сокращения или предотвращения этих тенденций.

Литература

Хапаева С. С. Педагогическая конфликтология: Курс лекций. – М., 2002.

*К. А. Курзова**

Взаимодействие в образовательном процессе как условие эффективности образовательной деятельности

Зачастую педагогический процесс воспринимается людьми как обогащение ученика знаниями, умениями и навыками со стороны учителя, которое носит односторонний характер. Тем не менее, очевидно, что для реализации этого процесса помимо действия учителя необходимо взаимодействие учителя и ученика: субъекта, передающего информацию, и субъекта, получающего ее.

Взаимодействие в образовательных организациях можно определить двумя способами [1. С. 148–149]:

• как взаимодействие ученика и учителя; оно обуславливает социально-перцептивные процессы, общение, взаимные оценки, взаимопонимание и т. д.;

• как взаимодействие учащихся друг с другом в группе; оно порождает такие социально-психологические явления, как взаимоотношения, лидерство, авторитет, совместимость, сплоченность, психологический климат, мнения, настроение, нормы и правила групповой жизнедеятельности.

То, каким образом реализуется взаимодействие и какие отношения оно в результате порождает, безусловно, влияет на эффективность учебно-воспитательной работы.

Одной из составляющих частей педагогического взаимодействия является общение. Н. Б. Шумакова [4. С. 87–90] подробно рассматривает проблему общения в развитии ребенка в образовательной организации. Так, было доказано, что недостаточное общение со взрослыми ведет как к замедлению познавательной активности детей-дошкольников и к обеднению взаимоотношений между ними и другими детьми. Следствием этого неизбежно является замедление развития всей познавательной и творческой сферы в дальнейшем – в школьном возрасте. Речь идет не только о количественном, но и о качественном дефиците общения между

* ***Ксения Андреевна Курзова*** – преподаватель ф-та социальной психологии, аспирант кафедры общей и прикладной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© К. А. Курзова, 2009

ребенком и взрослым. Зачастую общение в процессе обучения ограничивается только «количественным» компонентом – обилием контактов ребенка с учителем и сверстниками. В реальности же мы можем увидеть качественный дефицит общения – оно сводится к монологическому типу, в котором отсутствуют условия для проявления познавательной активности ребенка.

Кроме того, крайне важную роль играет совместная деятельность в процессе обучения и воспитания. «Осуществляя совместную деятельность с другими людьми, ребенок занимает в ней разные функциональные позиции, проигрывает различные роли – и исполнительные, и управляющие, и контрольные по отношению к другим участникам совместной деятельности» [4. С. 88]. Еще Л. С. Выготский утверждал, что любая высшая психическая функция, прежде чем стать внутренней психологической функцией человека, интериоризироваться, выступает в форме внешней и проявляется в социальных отношениях между людьми. Так, взаимодействуя с другими людьми, накапливая опыт общения, ребенок развивает в себе внутреннюю способность самостоятельно управлять своей деятельностью, регулировать свое поведение, эмоции, чувства и т. д., то есть происходит развитие способности к рефлексии. А это, в свою очередь, является основой способности управлять своей познавательной деятельностью, без которой человек не в силах быть самостоятельной и активной личностью.

Следует отметить, что познавательную активность стимулирует также присутствие другого человека. Оно позволяет зародиться сомнению там, где все было очевидно, или, напротив, сформулировать проблему там, где ситуация была смутна и неясна. Мы доказываем и обосновываем полученное нами решение «не “для себя”, а “для другого”» [Там же. С. 90] и именно в этот момент в действительности понимаем решение, что позволяет нам использовать его в других ситуациях.

Очень важную роль в процессе обучения играет авторитет педагога. Будучи авторитетным для своих учеников, педагог может влиять на их действия, поведение и эмоции. Эффективность работы учителя зависит не только от его действий, но и от отношения его к учащимся, которое они усваивают в процессе общения с учителем, а также от их готовности принять действия или слова учителя и отреагировать на них. В случае, если такой готовности нет, учащиеся не становятся участниками взаимодействия, следовательно взаимодействие не осуществляется. Результат этого – невыполнение целей образования и воспитания, непонимание учащимися поведения учителя, негативное к нему отношение со стороны учащихся и их родителей. То есть в воспитательном и образовательном процессе важно «учитывать не только то, как учителя восприни-

мают и оценивают учащихся, но и оценку учениками личностных качеств педагога, поскольку педагогическое взаимодействие – это двусторонний процесс, а изучение… влияния одного человека на другого и на развитие межличностных отношений в группах и коллективах оказывается чрезвычайно важным моментом при решении актуальных задач формирования нового человека» [2. С. 149].

«Сами по себе личностные, индивидуальные и функционально-ролевые особенности учителя служат лишь предпосылкой формирования личности и межличностных отношений учащихся. Реализация педагогических возможностей обеспечивается интериндивидным уровнем отношений – отношениями референтности. В противном случае трансляции индивидуальности учителя не происходит, то есть его личность не оказывает влияния на личность учащегося» [Там же. С. 149].

Многими исследователями доказано, что во взаимодействии педагога с учащимися крайне важно умение использовать диалогические методы обучения, «развивать тенденцию к индивидуальному выбору школьниками форм и содержания собственного учения, включать детей в процесс педагогической деятельности и даже в подготовку учителя к занятиям с ними» [3. С. 27]. Это позволяет педагогу и учащимся лучше понять друг друга, способствует сближению, созданию атмосферы общего дела и единства.

Поскольку эффективный диалог не может возникнуть без условия равноправия между участниками, необходимо обеспечить партнерские отношения между учителем и учащимся. Это бывает крайне сложно, поэтому особую роль играет также общение детей со сверстниками. В процессе образовательного взаимодействия такое общение успешно реализуется в групповых формах работы. По сравнению с фронтальными и индивдуальными формами работы, групповые формы провоцируют учащихся на решение задач и проблем методом спора, дискуссии, продуктивного обмена мнениями. При этом стимулируются познавательная активность, креативность, развиваются механизмы саморегуляции. Но, используя групповые формы в образовательном процессе, очень важно избегать группового давления, зависти, конкуренции между учащимися. Необходимо поддерживать климат взаимодействия и командного соревнования.

При равноправном общении сверстников у детей происходит развитие таких качеств, как критичность, терпимость к чужому мнению, умение встать на место другого человека и согласовать свое мнение с мнением окружающих.

С целью оценки характера педагогического взаимодействия учителю необходимо регулярно проводить анализ обратных связей. Опираясь на это, педагог может изменить как свое общение с учащимися, грамотно подобрать для них различные виды работы – коллективные, индивидуальные, повлиять на особенности взаимодействия в группе учащихся.

Литература

1. *Азарнов Н. Н.* К проблеме взаимодействия в социальной психологии // Вестник Гуманитарного университета. – Серия: Психология. – 2002. – № 1.

2. Психология развивающейся личности / Под ред. А. В. Петровского; Науч.-исслед. ин-т общей и педагогической психологии Акад. пед. наук СССР. – М.: Педагогика, 1987.

3. *Синягина Н. Ю.* Роль педагога в развитии одаренности младшего школьника // Одаренный ребенок. –2005. – № 4.

4. *Шумакова Н. Б.* Обучение и развитие одаренных детей. – М., 2008.

Л. И. Савинов, Е. В. Ледяева***

Левши и правши: конфликт «правой» и «левой» культуры на межличностном и социальном уровнях

Леворукие – совершенно особая тема для разговора. Несмотря на то, что сейчас отношение к левшам и методы работы с ними в детских садах и школах изменились и правши стали более терпимы к культуре леворуких, родители «левшат» задаются одними и теми же, схожими вопросами. Часто бывает, что левшество является способом преодоления мозгом ребенка последствий какой-либо родовой травмы. Например, если при рождении левое полушарие пострадало, то правое берет на себя часть его функций и ребенок становится «вынужденным левшой». Так же часто леворукость носит наследственный, «семейный» характер. В случаях, когда один из родителей или его родственники левши или скрытые левши, вероятность появления в семье такого малыша очень высока. В этих случаях переучивать ребенка не стоит. Его мозг уже имеет сложившийся стиль работы, отличный от «среднестатистического». Насильственное переучивание, а заметим, что дети инстинктивно очень сильно сопротивляются ему, может сломать отлаженные механизмы и привести к заиканию, дефектам письма и чтения, эмоциональным нарушениям, вплоть до неврозов.

Хорошо, что мы живем в XXI веке, ибо в древние времена левши считались опасными людьми, связанными с нечистой силой. За это могли и убить. Ребенка, все делающего левой рукой, насильно заставляли использовать правую. Даже учитель будущего короля Англии Георга VI привязывал левую руку мальчика за спину, заставляя писать правой и тем самым причиняя ребенку ужасные страдания. Хотя применять насилие, если ребенок родился левшой, вовсе небезопасно. Учитывая, что леворукость считалась предосудительной с моральной точки зрения, вполне объяснимо, что ее

* ***Леонид Иванович Савинов*** – д-р социол. наук, профессор, завкафедрой социальной работы Историко-социологического ин-та Мордовского государственного ун-та им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

** ***Екатерина Владимировна Ледяева*** – преподаватель Мордовского государственного ун-та им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

© Л. И. Савинов, Е. В. Ледяева, 2009

стремились искоренить или, по крайней мере, ограничить ее тягостные последствия и приглушить самые явные ее проявления. Так возникал конфликт культур на социальном уровне. Правши не хотели мириться с культурой левшей, учитывать их особенности, гораздо проще было переделать леворуких людей под себя.

Леворукие дети обладают целым рядом характеристик, которые необходимо учитывать в процессе обучения. Леворукие учащиеся хуже справляются со зрительно-пространственными заданиями, чем со словесными заданиями. Для многих характерны недостаточность или нарушения наглядно-образного мышления, зрительной памяти, пространственного восприятия, особенно трудно для них мысленное манипулирование... Особенности способов приема и переработки информации и участвующие в них виды познавательных процессов различны. Между тем, общепризнанно, что наша культура на протяжении нескольких столетий опирается при обучении на детализирующий (или левополушарный) способ приема и переработки информации. Это при том, что угадывающий (или правополушарный) способ благоприятствует в наибольшей степени развитию творческих потенций человека, интуиции, то есть способствует раскрытию новых больших личностных возможностей учащихся. Необходима дифференциация обучения школьников с учетом их приверженности определенному способу познания в течение всех лет пребывания в школе. Очевидна необходимость учета индивидуального профиля асимметрии учащихся для выбора системы обучения, которая применяется для правшей и левшей. Культура нашего общества очень многранна, общество состоит из различных социальных групп, интересы каждой должны быть учтены. Культура должна обогащаться различными субкультурами.

Леворуких отличают морфологические, психофизиологические и эмоционально-психологические особенности.

Следует заметить, что влияние доминантности на возникновение взаимного непонимания, конфликтов пока мало изучено. Однако эта особенность организации психики настолько сильно влияет на характер творческих достижений и способы взаимодействия с коллегами, членами семьи, что это может привести к конфликту культур на межличностном уровне. Видение мира и переработка информации у людей разной доминантности сильно отличаются. Специфика восприятия приводит к формированию у них настолько своеобразных Моделей Мира, что их поведение, зависящее от организации этих Моделей, может служить источником взаимного непонимания и даже конфликтов. Разное восприятие проблемы может быть причиной противостояния. Из вышесказанного вытекает, что конфликт у лиц с выраженной доминантностью может быть спровоцирован разной формой реакции на ситуацию по ряду объек-

тивных причин, из которых главными являются следующие: разные люди неодинаково видят объекты; по-разному существуют и действуют в различных временном и пространственном континуумах; противоположно эмоционально окрашивают ситуацию; по-разному формируют цели, наделяя их разными оценками; оптимально воспринимают и понимают материал, представленный в словах либо в картинках и схемах; обобщают в рамках ситуации или классифицируют, что определяет включение ситуации в различные контексты; чувствительны или нет к противоречиям, то есть там, где для одного есть проблема, требующая решения, другой ее может не усматривать. Ситуация выглядит особенно проблематичной, когда необходимость решения каких-либо задач ставит руководителя или члена семьи в зависимость от «творческих людей», то есть людей, часто труднопонимаемых, слабоуправляемых, малосклонных к работе в команде. Учет разницы организации Модели Мира у лиц разной доминантности позволяет и предсказать, и сгладить вероятные шероховатости общения. Как известно, на возможность получать значимые результаты негативное воздействие оказывает предчувствие отрицательного отношения окружающих к усилиям и ожидаемым результатам. Отсюда становится понятным стремление ограждать творческую личность (как правило, праводоминантную) от всего того, что подрывает в ней уверенность в себе и лишает сил. Во многих семьях леворукий ребенок – причина не только тревог, волнений, забот, но и споров, ссор между родителями, к которым подключаются все домашние. Нередко родители леворукого ребенка упрекают друг друга за его неудачи, не задумываясь о том, что все это не проходит бесследно. Разумеется, ни одна мама, ни один папа не хотят навредить своему ребенку, но, тем не менее, создается впечатление, что взрослые просто не хотят видеть трудностей леворуких детей, не хотят понимать их причины. Они не сдерживают эмоции; они очень сильно конфликтуют, мало учитывая склонность ребенка к конфликтам, укоряют его за неудачи, не верят его жалобам. Дети очень хорошо понимают главные причины семейных конфликтов. Являясь свидетелями ссор, они задумываются над тем, какими будут, когда сами станут родителями. Конечно, непросто родителям постоянно следить за своим поведением и помнить, что за каждым поступком следят внимательные детские глаза. Значительно проще – запретить, приказать, наказать. Но воспитание страхом – самое неразумное и неэффективное воспитание. Очень часто родители не могут оказать реальной помощи ребенку, но советов и наставлений у них – в избытке. И это не рождает в ребенке уверенности, а, наоборот, повышает тревожность, страх, влечет за собой неудачи. Человек способен «правильно» воспринимать и, следовательно, видеть, только нечто,

хоть в какой-то степени организованное по законам его внутреннего мира, то есть свою собственную культуру. Поэтому люди нормально себя чувствуют и успешно функционируют лишь в ареале близких культур. Подводя итог анализу различий подходов к жизни людей с ярко выраженной доминантностью, можно сказать, что ядро непонимания, приводящее к конфликтам между ними, связано с тремя факторами. Во-первых, с тем, что они используют несовместимые оценочные шкалы. Если праводоминантные чаще используют метафорические, описывающие одни объекты на языке свойств других (например, могут характеризовать геометрическую форму как спокойную или глупую), то леводоминантным такое описание представляется абсурдным, поскольку они не столько чувствуют, сколько вербализуют, описывают объекты и явления на языке их взаимодействия между собой и человека с ними. Во-вторых, сама вербализация существа задачи связана с включением его в связи объективного мира путем причинного объяснения, при этом его объем сужается и укладывается в определенные рамки, то есть его пластичность теряется. В-третьих, на вершине иерархии у них располагаются разные ценности. Если у леводоминатных это описание конечной цели, то у правосторонних это способы и принципы продвижения к ней. Штаб-квартира Международной ассоциации леворуких находится в г. Топика (США, штат Канзас). Ассоциацией подготовлен “Билль о левшах”. Глава ассоциации Дин Кембелл ставит вопрос ребром: “Почему левши должны жить в мире, где они заведомо поставлены в неравные условия с остальными?”. В 1985 году в Луганске состоялась первая всесоюзная междисциплинарная конференция «Охрана здоровья леворуких детей», где был утвержден принцип бережного отношения к леворуким детям и их право на леворукое письмо. Леворукость – не каприз, не чудачество отдельного человека и не порок развития, а несколько иная организация работы полушарий головного мозга, когда доминирует правое (у правшей – левое) полушарие. Сегодня об этом знают, наверное, все. Как и о том, что левши довольно часто ощущают себя неуютно в мире праворуких, но правши не хотят видеть проблемы леворукого меньшинства, включать в свою культуру еще и «левую» субкультуру. Знание главного полушария головного мозга и особенностей личности левши и правши позволяет, с одной стороны, избежать плохого психологического климата и конфликтов, а с другой – добиться гармонии культур в многоликом обществе, эффективной реализации возможностей и сохранения здоровья каждого человека как право- так и левополушарного. В заключение хочется сказать: все, что создано природой, не случайно. Даже если мы не совсем понимаем зачем это так, то это вовсе не означает, что это плохо. Вмешиваясь в деяния природы, пытаясь из-

менить сотворенное ею, человечество обожглось и пострадало уже не раз, возникал конфликт между правшами и левшами, и правши пытались сделать левшей такими, как они, переучить их, искоренить различия, не понимая, что многообразие в природе – признак ее совершенства. Следует помнить, что неординарность всегда интересна. Не стоит расстраиваться, если ребенок родился левшой, тем более стараться его переделать. Если вы считаете это недостатком – единственно верный способ здесь – это обратить его в достоинство. Культуры правшей и левшей не должны находиться в противоречии, они части единой культуры общества, которое, к счастью, состоит не только из правшей, и об этом всегда следует помнить!

А. В. Косов*

Мифоонтология мифосознания

Миф как специфическую форму сознания, как метод мышления глубоко изучали Э. Кассирер, С. Лангер, К. Юнг, А. Ф. Лосев, О. М. Фрайденберг, Я. Голосовкер, В. Топоров, В. Иванов, Е. Мелетинский. Миф ими рассматривается как особая форма миропонимания, мироосмысления действительности, существующая в специфической форме «коллективных представлений». «Мироовладение» действительностью происходит здесь «путем наложения на нее (действительность) образно-категориальной антропоморфной сетки» [1]. Модель мира, строящаяся мифосознанием, имеет ни с чем не сравнимые представления о фундаментальных характеристиках мира: пространстве, времени, причинности. Но внутри этих общих представлений о мифосознании существовали два типа отношения к мифу. Так, Л. Леви-Брюль [3], показав, что первобытное мышление иначе ориентировано, чем мышление современного человека, резко выделял архаический тип коллективных представлений как «прелогический», магический и мистический и противопоставлял «нормальной» логике цивилизованного общества.

По мнению А. Ф. Лосева (1991): «Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это – совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола» [4. С. 24]; «Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная, действительность» [Там же. С. 27]; «Всякий миф, если не указывает на автора, то он сам есть всегда некий субъект. Миф всегда есть живая и действующая личность. Он и объективен, и этот объект есть живая личность» [Там же. С. 37]; «Я говорю, что если вы хотите мыслить чисто диалектически, то вы должны прийти к мифологии вообще, к абсолютной мифологии в частности» [Там же. С. 186].

---

* ***Александр Владиславович Косов*** – канд. психол. наук, доцент кафедры социальной и организационной психологии Калужского государственного педагогического ун-та им. К. Э. Циолковского (г. Калуга).

© А. В. Косов, 2009

Специфика мифологического мироощущения и миропонимания и своеобразие мифомышления, прежде всего, в системности мировосприятия древнего человека во всех областях его жизни (О. М. Фрайденберг), при этом типичной чертой мифосознания, следствием его изначального синкретизма является амбивалентность во всех формах осмысления жизни, где «все есть все» и «все во всем». Леви-Стросс, рассматривал первобытное мышления как иную форму, иной стратегический уровень познания, для которого характерна диалектичность, оперирование бинарными оппозициями (небо – земля, день – ночь, верх – низ, правое – левое, священное – профанное и пр.). В сущности, весь Космос древнего человека построен по этой модели (посредством оппозиции), отсюда и особые представления о времени и пространстве, особое отношение с природой, миром явлений, где природа выступает как одушевленное «Ты», а не безличное «Оно», где «Ты» проявляет свои качества и волю, выступающую причиной всех явлений.

В символической теории мифа Э. Кассирер [2] выделяет такие специфические черты мифа, как неразличение вещи и образа, реального и идеального, тела и свойства, «начала» и принципа; часть здесь функционально тождественна целому, отношения не синтезируются, а отождествляются, причинность носит «волеобусловленный», субъективный характер. В силу этого он рассматривает мифосознание как «цельную и замкнутую символическую систему, объединенную особым характером функционирования и способом моделирования окружающего мира». К. Юнг [9], придававший большое значение мифологическому периоду в истории развития человечества и строивший на основе его изучения свою концепцию коллективного бессознательного, выделял, прежде всего, иррациональные аспекты мифа, связанные с его несубъективностью. Введя понятие архетипа, он, тем самым, проявлял символическую природу мифа. А.Ф. Лосев [5] рассматривал миф как живую, вещественно и чувственно творимую действительность, которая носит символический характер, обладая множеством уровней смысла и сложной иерархией, где существует дорефлексивное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами. Таким образом, целый ряд исследователей убедительно продемонстрировал, что мифосознание, по сути, является символическим сознанием. Это «своего рода символический язык, в терминах которого человек моделировал, классифицировал и интерпретировал мир, общество и себя самого».

Мифосознание оперирует триединым комплексом – миф, ритуал и символ. Они теснейшим образом переплетены и составляют единство, тем не менее, не означающее путаницы в отношении функций и занимаемого места, «миф являлся истинной основой общественной жизни и культуры, истинной историей того, что произошло у истоков времени, основанием структуры реальности и, в то же время, иллюстративно являясь моделью человеческого поведения... Миф – изображение форм бытия в мире», а «когда миф больше не воспринимается как откровение «таинства», он превращается в сказку или легенду» [7. С. 14–16].

Символический аспект мифа помогает объяснить эти серьезные причины, именно символизм в мифе соединяет человеческое с космическим, практическое с духовным, беспорядок с порядком, случайное с причинным, указывает на трансцендентальное, он побуждает к единению всех форм сознания человека, «открывает» его для универсального. Все это позволяет говорить о том, что сознание архаических культур управляется символическим сознанием и основывается на мифомышлении. Этот тип сознания, являющийся специфичным для культур архаического периода, сохраняется и присутствует как некий «уровень» в сознании людей более поздних культур, вплоть до современности. Ритуал и сегодня выступает как символическая форма поведения, символическая деятельность, ориентированная «на структуры священного, трансформирующая Хаос в Космос, а значит, и делающая возможным человеческое бытие, не давая ему опуститься на уровень животного существования» [8. С. 17]. По мысли П. А. Флоренского, ритуал не просто созидает и воссоздает культурную форму социума, но и снимает при этом натуралистическую форму оппозиции «культура – природа», очеловечивая, наделяя личностным смыслом, как природную среду жизнедеятельности, так и человеческую телесность. Так, ритуал составляет основу жизнедеятельности архаических обществ, и в связи этим необходимо подробно рассмотреть его структуру. Ритуал представляет собой социальное символическое действие, которое может реализовывать, «разыгрывать» мифологические события, идеи, пытаясь приспособить силу, присущую этим событиям, для достижения наличествующих целей членов данной культуры. Кроме того, он может никак не соотноситься с мифологическими темами, хотя любой ритуал реализует две основные архетипические идеи: разрывает мирское, физическое, «внешнее» время, действующее в сторону «энтропийной хаотизации мира» (по П. А. Флоренскому) и является средством соприкосновения с сакральным временем, реактуализацией мифического времени Начала; пространство, в котором происходит ритуал, становится освященным, сакральным и «совпадает» с мифическим Центром Мира (через его многочисленные символы).

В ритуале происходит одновременное соприкосновение точек сакрального пространства и времени, поэтому ритуал является средством реализации специфического хронотопа, в котором единство пространства, времени освящено единым сакральным смыс-

лом. В. Тэрнер [6. С. 8–17] считает, что символы – мельчайшие структурные единицы, строительные блоки ритуала, которые могут являться объектами, действиями или словами, причем каждая символическая форма одновременно выражает множество значений и смыслов, о некоторых из которых можно сказать, что они связаны логически или прагматически, но большинство обязано своим объединением почти неуловимым связям, интуитивно ощущаемому смысловому сходству.

Таким образом, в различных культурах для осуществления этих форм и системных стереотипов взаимодействия в общественно-историческом развитии феномена человека и человечества разработано множество традиций, правил, обрядов и ритуалов, регулирующих уровень толерантных и самосохранных форм поведения. Кроме того, в наиболее древних формах взаимодействия людей визуальная система коммуникации обнаруживает множество атрибутов, символов, форм, знаков, обладающих разработанными значениями и ритуализованными для жизнеоборота в человеческом сообществе. Культурно-исторический арсенал знаково-символических средств сохраняет баланс общекультурной стратегии каждого индивида как участника культурной миссии, так как символы (как смыслы значений) олицетворяют культурные действия человека в некоей форме познания мира и участия в мире. Условия организации ритуалов предполагают визуальные послания, состоящие из символов, иерархизирующих микрокосм человека в макрокосме мироздания. Мифосознание через сложившиеся установки («архетипы») и системы значений приводит к ритуализированным действиям.

Особенность мифосознания в осознании человеком целостности мира в противоположность стремления современного человека к аналитическому рассмотрению явлений мира, то есть стремления к его разделению. Человек мифа осознает себя включенным в жизнь всего мира и чувствует свою значимость, поэтому люди мифа – всегда герои, значительные личности. Это – объективное следствие работы мифосознания, в то время как в современном мире человек обособляет себя от действительности, в результате, теряя над ней контроль. Мифосознание – способ осмысления человеком мира и социальная практика. Мифосознание, в первую очередь, социокультурная практика, а мифическое как опыт сознания, участвует в формировании и структурировании локальных жизненных миров, интенциональных идентичностей и коммуникативного пространства интеракций (бытие-друг-с-другом). Мифосознание (как любой вид сознания) – своеобразная структура, позволяющая человеку наполнить свой мир смыслом, выйти за рамки индивидуального существования и преодолеть ситуацию отсутствия самоидентичности, интерпретирующая смену типа смыслополагания как трансформацию элементов структуры (притом, что структура не абсолютна, зависима контекстуально и социокультурно обусловлена). Наиболее устойчивыми признаками мифосознания (находящимся в явном противоречии с установками исторического сознания – каузальностью, временностью, индивидуальностью, тотальностью) являются знаковость и символизм мифологического мировосприятия; по преимуществу, синхронический характер мифологических представлений; наличие архетипов как образцов любого осмысленного действия.

Литература

1. *Асмолов А. Г.* На перекрестке путей к изучению психики человека // Бессознательное: Сб. статей. – Новочеркасск: САГУНА, 1994.

2. *Кассирер Э.* Техника современных политических мифов // Независимый психотерапевтический журнал. – 2002. – № 2.

3. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1937.

4. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. – М., 1991.

5. *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991.

6. *Тэрнер. В.* Символ и ритуал. – М., 1983.

7. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины: Соч. – М.: Правда, 1990. Т. 1 (П).

8. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли: Соч. – М.: Правда, 1990. – Т. 2.

9. *Юнг К. Г.* Собрание сочинений. Психология бессознательного. – М.: Канон, 1994.

О. И. Коробейникова, В. Г. Ромек***

Индивидуально-типологические особенности структуры нерациональных убеждений

На сегодняшний момент практически невозможно отрицать факта интенсивного влияния западной культуры на формирование системы ценностей и жизненных ориентаций жителей современной России. Причем, мы полагаем, что широкое распространение получают не только продуктивные идеи (забота о своем физическом и психическом здоровье, гармонизация личности), но и идеи непродуктивные (нерациональные). Разработке проблемы иррациональных убеждений и их связи с индивидуально-типологическими особенностями личности было посвящено наше специальное исследование. Теоретической основой работы послужили представления Альберта Эллиса о наиболее характерных для современных американцев нереалистических представлениях и нерациональных требованиях, предъявляемых к себе, другим и миру в целом. Для проведения исследования был использован список из 11 наиболее типичных, по мнению Эллиса, убеждений. В исследовании принимало участие 78 человек, среди них – мужчины и женщины в возрасте от 17 до 50 лет.

В контексте данной работы изучались следующие вопросы:

1. Насколько американские иррациональные идеи характерны для жителей современной России?
2. Какие из этих убеждений являются наиболее выраженными в сознании русских людей?
3. Какова специфика иррационального мышления у представителей мужской и женской части населения, а также у представителей разных возрастных групп?
4. Какие из нерациональных убеждений демонстрируют корреляционные связи с нейротизмом?

В проведенном нами исследовании был использован Личностный опросник Айзенка, EPI (Eysenck Personality Inventory), основанный на представлении о двухфакторной модели личности (форма А), и предназначенный для выявления индивидуально-психологических особенностей лиц юношеского возраста и взрослых. Для выявления иррациональных убеждений у испытуемых нами был разработан специальный опросник, основанный на представлениях А. Эллиса о наиболее типичных иррациональных убеждениях, присущих мышлению американцев – современников автора.

* ***Ольга Игоревна Коробейникова*** – аспирант, ф-т практической психологии Южно-Российского гуманитарного ин-та (г. Ростов-на-Дону).

** ***Владимир Георгиевич Ромек*** – канд. психол. наук, доцент, завкафедрой прикладной психологии ЮРГИ (г. Ростов-на-Дону).

© О. И. Коробейникова, В. Г. Ромек, 2009

Полученные сырые данные обрабатывались с использованием корреляционного и частотного анализа.

Результаты проведенного нами исследования позволяют констатировать, что иррациональные идеи, выделенные А. Эллисом как основные, характерные для американцев, также присутствуют и в мышлении жителей современной России. Это может быть следствием того, что иррациональные идеи, предложенные Эллисом, универсальны для современного человека, вне зависимости от его культурной принадлежности. Но мы полагаем, что наличие данных идей в мышлении россиян может быть обусловлено влиянием глобализационных процессов и перенесением американских культурных архетипов в российскую ментальность.

Наше исследование показало, что наиболее характерными иррациональными убеждениями для российского сознания являются следующие идеи: «человек обязан быть абсолютно компетентным, адекватным и успешным, чтобы быть достойным уважения», «всегда существует правильное или идеальное решение проблемы, и его надо найти, иначе не избежать катастрофы», а самым невыраженным – «человек должен зависеть от других и иметь кого-то более сильного, на кого можно положиться». Что, в свою очередь, также свидетельствует о принятии западных установок на достижение социального успеха и обретение независимости.

Интересен тот факт, что женщины, принимавшие участие в исследовании, демонстрировали не меньшее, чем мужчины, стремление к независимости. Этот феномен можно объяснить распространением идей феминизма, столь популярных на Западе.

В целом, можно отметить, что нереалистические ожидания женщин в основном направлены на условия самой жизни (что особенно характерно для нейротичных женщин) и на себя (постановка невыполнимых задач, возложение на себя излишней ответственности), а мужчины склонны предъявлять нереалистические требования другим (ожидать всеобщего одобрения, честного и справедливого отношения к себе).

У старших представителей исследуемой выборки уровень иррациональности значительно выше, чем у более молодых. Это говорит о том, что с течением жизни люди лишь укрепляются в своих нерациональных воззрениях, придерживаются однажды принятых позиций, даже если они стали неэффективными и мешающими продуктивной адаптации к жизненным условиям.

Литература

Эллис А., Макларен К. Рационально-эмоциональная поведенческая терапия. – Ростов н/Д: Феникс, 2008.

И. Н. Борисова, А. В. Ланских***

Конфликтное коммуникативное поведение носителей просторечной культуры

Речевая конфликтология основывается на положении, что «любой конфликт – политический, трудовой, психологический, нравственно-этический и др. – имеет языковую и речевую репрезентацию» [Третьякова 2000: 140]. Конфликтная коммуникативная координация речевого поведения [Борисова 2001: 227] характеризуется «повышенной импульсивностью, некооперативностью речевого поведения, подчеркнутой конфликтностью отрицательных модально-оценочных реакций, смещенных в личностную сферу коммуникантов, диссонирующей тональностью общения с гипертрофией эмоциональности и эгоцентричности.

Материалом исследования стали расшифровки видеозаписей трех реалити-шоу: «За стеклом» (1 ноября – 1 декабря 2001 года, TV-6), «Большой Брат» (10 мая – 10 августа 2005 года, ТНТ), «Дом-2» (трансляция шоу началась 11 мая 2004 года в эфире ТНТ и продолжается до сих пор). Перечисленные программы были отобраны как наиболее заметные реалити-шоу на российском экране.

Со дня премьеры первого реалити-шоу «За стеклом» на отечественном телевидении прошло восемь лет, и за это время зрителю было предложено множество проектов данного формата («Голод», «12 негритят», «Кандидат», «Последний герой», «Фабрика Звезд», «Стань Звездой», «Сердце Африки», «Гарем», «ТАТУ в Поднебесной», «Ты – супермодель», «Ребенок-робот», «Офис» и мн. др.). Противоречащая моральным установкам социума идея проекта – игнорирование этического табу «подглядывать нельзя» – вызвала широчайший резонанс в обществе. С резкой критикой программы «За стеклом» выступила Русская православная церковь; медиаобозреватели расценили показ шоу «За стеклом» как начало отсчета времени нового телевидения. До сих пор наиболее популярными остаются реалити-шоу, основанные на видеосъемке повседневной бытовой жизни. Участниками таких проектов становятся обычные люди (узнаваемость типажей – основное условие при отборе кандидатов), чаще всего это молодые люди и девушки в возрасте от 18 до 30 лет. Речевое поведение игроков именно этого типа реалити-шоу является объектом нашего исследовательского внимания.

* ***Ирина Николаевна Борисова*** – д-р филол. наук, профессор кафедры русского и иностранных языков ф-та регионоведов-переводчиков Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

** ***Анна Владимировна Ланских*** – канд. филол. наук, доцент, СУНЦ УрГУ им. А. М. Горького (г. Екатеринбург).

© И. Н. Борисова, А. В. Ланских, 2009

Коммуникативная динамика конфликтного речевого взаимодействия зависит от социальных, психологических и языковых характеристик включенных в него личностей. Учет индивидуальных психологических особенностей (темперамента, личностных установок, мотивов и целей), воспитания, уровня образования и ряда других факторов позволяет выявить субъектов, тяготеющих к гармоничному или дисгармоничному речевому поведению. Речевое поведение отражает и динамику внутригрупповых социально-психологических процессов, а также тип речевой культуры и ведущий мотив деятельности участников общения.

Участники реалити-шоу характеризуются как языковые личности, реализующие в диалогическом взаимодействии фамильярно-разговорный тип речевой культуры с включениями элементов просторечной речевой культуры.

Фамильярно-разговорный тип культуры отличается «своей общей стилистической сниженностью» [Гольдин, Сиротинина 1993: 13]; признаками просторечной культуры являются «злоупотребление грубыми словами, вплоть до табуированной лексики <… > одновременно с этим – включение в речь «примет» более высоких типов речевой культуры (книжных элементов, заимствованных слов)» [Там же].

Приведем лишь основные признаки, позволяющие отнести речевое поведение игроков реалити-шоу к этому типу речевой культуры.

1. Употребление молодежного жаргона: *грины, тормознуться, тусовать, реально, наезжать, разводка, гнать* и т. д. Также признаком молодежного общения является распространенность в среде участников шоу прозвищ, например: Аркадий Марьин – *Гоа*, Дмитрий Донсков – *Москва*, Ксения Бородина – *Бородулька* и т. д.;

2. Использование сниженной и ненормативной лексики: *на хрена, чмо, урод, просрать, лох, бычара, набухаться, говно, подлятина* и т. д.;

3. Смешение книжной и просторечной лексики: *Мы официально переехали в ихнюю комнату/ то есть мы уже официально живем там*;

4. Частые нарушения языковых норм: *другое восприятие ко всему происходящему; я захотела/ пошла в эту дорогу/ захотела/ в ту//.*

Регулянтом речевого поведения является *коммуникативная ситуация*, под которой понимаются условия протекания речевого общения в данный момент времени и при данных обстоятельствах. Коммуникативная ситуация представляет собой комплекс факторов, составляющих основу ориентировки в коммуникативном событии.

Значима для интерпретации речевого поведения участников реалити-шоу их мотивационно-целевая ориентация в предлагаемой шоу коммуникативной ситуации, которая связана с условиями игры, предполагающими модель взаимодействия «выигрыш–проигрыш». Указанная модель описана в теории менеджмента (см.: Корнелиус, Фэйр 1992 и др.); ее смысл сводится к формуле: «Я выиграл, ты проиграл». Отметим ориентированность поведения игроков на аудиторию зрителей, определяющую, кто должен выиграть приз: специфика любого коммуникативного события в ситуации реалити-шоу определяется двойной адресованностью – коммуникативному партнеру и телезрителям.

Условия, в которых оказались игроки реалити-шоу, предопределили конфликтную установку их коммуникативного поведения. Ее формированию способствовала не только ситуация соперничества, но и уверенность игроков, не владеющих литературным типом речевой культуры, в том, что агрессивное поведение – это лучшее доказательство лидерского характера и уверенности в себе. Во многих случаях конфликт игроков провоцировали организаторы: так, например, в реалити-шоу «Большой Брат» для прохождения некоторых испытаний игроков разбивали на пары; принципом объединения в пары при этом становилась не симпатия, а, напротив, антипатия участников.

Конфликтное взаимодействие, которое мы наблюдаем в следующем полилоге игроков шоу «За стеклом», также является спровоцированным организаторами.

Ситуативный контекст: в течение нескольких дней перед решающим голосованием продюсеры убеждали игроков продать право голоса на Интернет-аукционе. В то же время участники шоу Макс, Марго и Дэн договорились между собой проголосовать против Анатолия – игрока, появившегося на проекте позже остальных. Жанна принимать участие в этой договоренности не стала и предоставила право голоса телезрителям, выставив его на аукционе. Участники проекта «За стеклом» – Максим Касымов (М.), Маргарита Семенякина (М.С.), Денис Федянин, (Д.), Жанна Агагишиева (Д.) обсуждают прошедшее голосование.

Д.: Жанна/ у тебя 5000 гринов!

М.: 800 долларов! 5 тысяч 800 долларов! Вот мы тут поживем! Даже если 800 просрем…

М.С.: Мы здесь на них не проживем точно/ потому что Жанна будет сама распоряжаться своими деньгами!

Ж.: Да//

М.С: Во-вторых/ я не думаю/ что мы особую радость доставляем человеку//

М.: Не знаю/ но Слава Богу/ что я не продал/ мне кажется…

Ж.: Вы знаете/ я рада/ что продала свой голос/ независимо от того/ сколько денег я получила/ я рада/ что я ни за кого против не проголосовала// у меня душа спокойна/

Д.: У меня тоже спокойна//

М.: И у меня спокойна//

Ж.: (ПРОДОЛЖАЕТ, НЕ ОБРАЩАЯ ВНИМАНИЯ НА МАКСА И ДЭНА) *я спокойна// и при этом плюс/ я заработала деньги!!!*

М.: Ну молодец!

Ж.: Я теперь могу смотреть в лицо своей матери! Душой/ непродажной! (УХОДИТ; ОБОРАЧИВАЕТСЯ) *Просто вы сидите и говорите про деньги!*

М. (КРИЧИТ): *А ты про что [чо] сейчас [щас] говорила! Тоже/ про деньги! Что [чо] ты сама себе противоречишь/ малыш! Ты рада / что ты заработала деньги/ все рады!*

Ж.: Я не противоречу себе/ Максим/ Вы просто считаете мои деньги///

(ПАУЗА)

М. (ЧЕКАНЯ КАЖДОЕ СЛОВО): *Короче// Знаешь? что я тебе скажу? по поводу твоих денег? Оставь их/ пожалуйста/ при себе!!! Однозначно!* (НЕРВНО ВЕРТИТ В РУКАХ БУТЫЛКУ)

Представим тактики игроков в виде партитуры конфликтного речевого взаимодействия.

Речевая партия Д.	Речевая партия М.	Речевая партия М. С.	Речевая партия Ж.
Т. выражения позитивного эмоционального состояния (1), т. предложения темы (1), т. выбора общего кода общения (1)	Т. подхвата темы (1, 2), т. выражения позитивного эмоционального состояния (3, 4), т. выбора общего кода общения (4)	Т. выражения несогласия (1), т. доказательства (2), т. выбора контрастного кода общения (1, 2)	Т. выражения согласия (1)
	Т. выражения позитивного эмоционального состояния (1), "ноль"-тактика (2)	Т. укора (1)	Т. демонстрации личного превосходства (1, 2, 3, 4), т. уточнения (2), т. выражения позитивного эмоционального состояния (1, 3, 4)
Т. присоединения к мнению КП (1)	Т. присоединения к мнению КП (1)		Т. демонстрации личного превосходства (1, 2), т. выражения позитивного эмоционального состояния (1)

Окончание табл. см. на след. стр.

Окончание таблицы

	Т. насмешки (1)		Т. демонстрации личного превосходства (1, 2), т. обвинения (3)
	Т. обличения (1, 2, 3), т. насмешки (4)		Т. выражения неприятия слов КП (1), т. обвинения (2)
	Т. демонстрации личного превосходства (1, 2, 3, 4), т. привлечения внимания (2), т. дистанцирования (2, 3)		

На начальном этапе диалога Дэн и Макс демонстрируют установку на кооперативное общение – об этом свидетельствует стратегия искренности (ее конституирует последовательность тактик выражения позитивного эмоционального состояния); однако эту стратегию не поддерживают Марго и Жанна, сигналом чего становятся несоответствующие фактической стратегии речевых партий Макса и Дэна тактики речевого поведения Марго (репрезентируются стратегии коммуникативного противостояния, понижения статуса коммуникативного партнера). Жанна поддерживает и усиливает дисгармоничную установку Марго. Дэн и Макс предпринимают попытки сгладить возникшие противоречия (стратегия солидаризации), но эти попытки оказываются проигнорированы. Жанна прибегает к стратегии самопрезентации, которая в ее речевой партии является доминирующей. Вспомогательной стратегией (представлена отдельными тактическими включениями) в речевом поведении Жанны является стратегия понижения статуса коммуникативного партнера, направленная на моделирование негативного образа адресата (тактики обвинения), которые одновременно поддерживают и усиливают стратегию самопрезентации. На заключительном этапе мы наблюдаем стадиальное развитие конфликта: гармоничная направленность коммуникативного поведения Макса переходит в конфликтную. В его речевой партии доминирующими становятся стратегии понижения статуса коммуникативного партнера, доминирования говорящего, самопрезентации. Коммуникативное поведение Марго, имеющее «нулевое» выражение в центральной и финальной частях диалога, можно, учитывая личностные особенности Марго (ей присуще активное речевое поведение, она всегда открыто заявляет о своей позиции, в отличие от Дэна, который часто предпочитает «уход в себя»), декодировать как основанное на стратегии солидаризации.

Речевые тактики в конфликтных диалогах преимущественно репрезентируют ***стратегию доминирования говорящего*** (т. демонстрации равнодушия, т. презрения, т. демонстрации негативных эмоций по отношению к КП и его словам, т. приказа, т. угрозы, т.

игнорирования, т. замечания, т. разрыва контакта), которые реализуются с помощью речевых техник перебива и перехвата речевого хода; намеренного игнорирования коммуникативной инициативы речевого партнера.

Борьба за статус лидера в ситуации реалити-шоу отражает ключевую интригу игры, что находит отражение в обязательном присутствии в речевой партии участника коммуникации *стратегии доминирования говорящего*, которая базируется на несанкционированном присвоении коммуникантом доминирующей роли (социальной, коммуникативной) и проявляется в стремлении говорящего к захвату речевой роли лидера и осуществлению контроля над темой и меной речевых ролей. Самодостаточное речевое поведение личности, исключающее возражения и обнаруживающее заметное безразличие к адресату, активизирует у последнего механизмы психологической защиты. В ситуации конфликта нарушение мены ролей (неспецифические диалоговые тактики перебива и перехвата речевой инициативы) расценивается как нарушение коммуникативной этики. Другая группа тактик-репрезентантов стратегии доминирования говорящего включает в себя императивные тактики, основанные на высоком статусе говорящего – тактики приказа, замечания, угрозы. Их конфликтный потенциал связан с тем, что игроки шоу обладают равными статусами, поэтому претензии на лидерство являются несанкционированными. Диалоги игроков реалити-шоу показывают, что репрезентация в коммуникативном поведении стратегии доминирования говорящего оказывала наиболее деструктивное влияние на характер межличностных отношений коммуникантов.

Типичной для конфликтного речевого взаимодействия является ***стратегия коммуникативного противостояния***, цель которой – противопоставление своего и чужого коммуникативных пространств. Основной репертуар данной стратегии представлен тактиками выражения несогласия с мнением коммуникативного партнера и выражения неприятия вербальных действий адресата. Кроме того, стратегию коммуникативного противостояния конституируют тактики дистанцирования и выбора контрастного кода общения. Стратегия коммуникативного противостояния часто находит свое проявление в принципе отзеркаливания коммуникативных действий партнера и выражается в серии реплик, единственное содержание которых – выражение несогласия. Показательным примером является следующий фрагмент диалога участников шоу «За стеклом» Макса и Дэна:

М: Ты сказал да//
Д: Я не сказал да//
М: Ты сказал да/ я встал начал одеваться!

Д: Ты что [чо] гонишь!
М: Ты что [чо] гонишь/ я тебе говорю/ как было!

В группу тактик-репрезентантов ***стратегии понижения статуса коммуникативного партнера*** (цель – указание на недостатки адресата, умаление его достоинств) включаются тактики, связанные с негативной оценкой коммуникативного партнера: т. обвинения т. осуждения т. обличения оскорбления укора упрека насмешки. В условиях реалити-шоу значимым при реализации данной стратегии оказывается присутствие аудитории «молчащих наблюдателей» – телезрителей, которые выступают в роли арбитра: именно их решение определяет, кто из участников достоин выигрыша. В соответствии с этим фактором стратегия понижения статуса коммуникативного партнера приобретает в речевом поведении игроков реалити-шоу смысл дискредитации. Концепции адресанта и адресата в подобных случаях противопоставляются: ксенотема сопровождается отрицательной оценкой; эготема, напротив – положительной. Чаще всего фиксируются этические оценки, связанные с оппозициями типа: моральный/аморальный, нравственный/безнравственный, добрый/злой и т. д. Тактики, связанные с эготемой, являются репрезентантами стратегии самопрезентации, цель которой – моделирование образа говорящего.

Стратегию самопрезентации конституируют тактики, связанные с функционированием в речевом взаимодействии Я-темы. В конфликтном общении к ним относятся многие тактики-репрезентанты стратегии доминирования говорящего. В случае приращения положительной оценки эготема начинает восприниматься как маркер агрессивного поведения. Положительная самооценка обычно основана на действующих социальных нормах, в том числе традиционных. Как указывает Н. Д. Арутюнова, этические оценки «не безразличны к понятию архетипа – нормы, образца, примера, потенциальных требований, предъявляемых к объекту. При этом положительная этическая оценка в общем случае требует ориентации на этическую норму, соблюдение нравственного кодекса» [Арутюнова 1988: 76]. В рамках конфликтных взаимодействий, связанных с использованием стратегий самопрезентации и дискредитации, мы наблюдаем включение в оценочные речевые ходы говорящих фразеологизмов, словосочетаний, связанных с общекультурными нравственными представлениями, например: *Ж.: Я теперь могу смотреть в лицо своей матери! Душой непродажной!* (УХОДИТ; ОБОРАЧИВАЕТСЯ) *Просто вы сидите и говорите про деньги!*

Исследование конфликтных диалогов протяженностью более 4,5 часов звучания позволило получить сведения о коммуникативных стратегиях и тактиках, релевантных для дисгармоничных интеракций. Список тактик, зафиксированных при анализе отдельных коммуникативных фрагментов конфликтного общения, составил 62 наименования (включая ноль-тактику).

Речевой материал демонстрирует комплексный характер применения говорящим конфликтных стратегий: перечисленные коммуникативные стратегии используются говорящим одновременно, усиливая и взаимодополняя друг друга.

Относительно бедный репертуар коммуникативных тактик и тяготение способов их речевой реализации к пластам жаргонной и просторечной лексики сниженной (грубой, фамильярной, неодобрительной) стилистической окраски определяются низким уровнем речевой культуры участников коммуникации.

Литература

1. *Арутюнова Н. Д.* Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. – М.: Наука, 1988.

2. *Борисова И. Н.* Русский разговорный диалог: структура и динамика / И. Н. Борисова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.

3. *Гольдин В. Е., Сиротинина О. Б.* Внутринациональные речевые культуры и их взаимодействие // Вопросы стилистики. Вып. 25: Проблемы культуры речи. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та. 1993. – С. 9–19.

4. *Корнелиус Х., Фэйр Ш.* Выиграть может каждый. – М.: Стрингер, 1992.

5. *Третьякова В. С.* Конфликт глазами лингвиста // Юрислингвистика-2: русский язык в его естественном и юридическом бытии. – Барнаул. Изд-во Алтайского гос. ун-та, 2000. – С. 143–158.

Н. В. Савина*

Ценности бренда как основа его коммуникационной системы

Современное информационное общество характеризуется постоянным ускорением коммуникаций, ростом общего числа и насыщенности коммуникационных актов. Все большее количество людей вовлекается в коммуникационный процесс, меняется характер и качество коммуникаций. Данная тенденция в полной мере проявляется в уникальном характере маркетинговых коммуникаций, формирующихся вокруг брендов, которые, с одной стороны, являются естественным продолжением иных форм и методов коммуникации, с другой стороны, представляют собой их интеграцию и развитие, которые приводят к формированию особых механизмов коммуникативной регуляции на уровне межличностной, межгрупповой и институциональной коммуникации.

Поскольку любое коммуникативное воздействие, в конечном итоге, направлено на изменение поведения субъектов коммуникативного взаимодействия, то при формировании коммуникационной системы бренда необходимо учитывать целый ряд факторов, способных в той или иной степени скорректировать как саму коммуникативную ситуацию, так и характеристики субъектов коммуникационного взаимодействия, в том числе мотивы и цели субъектов коммуникации.

Центральной категорией анализа коммуникационной системы бренда является категория ценностей, поскольку в ее основе лежит взаимосвязь с убеждениями конкретного индивида или группы, относительно наиболее приемлемого типа поведения и предпочтительных целей. Причина традиционного внимания к категории ценностей базируется на том, что потребители выбирают бренды на основании того, соответствуют ли ценности бренда их собственным ценностям и образу жизни, а также насколько данные ценности позволяют удовлетворить их потребности. Совпадение ценностей бренда с наиболее значимыми ценностями целевой аудитории является обязательным условием его деятельности на протяжении всего жизненного цикла.

* ***Нина Валерьевна Савина*** – аспирант кафедры социологии Гуманитарного университета (г. Екатеринбург).

© Н. В. Савина, 2009

Самый общий взгляд на структуру ценностей бренда позволяет выделить два основных элемента. Любой бренд представляет собой сочетание категориальных и уникальных ценностей, то есть тех ценностей, которые присущи любому бренду в той товарной категории, где он конкурирует, и его собственных, индивидуальных, присущих только ему ценностей. Точно также большинство людей наряду с общечеловеческими ценностями, которые они разделяют, имеют свою собственную систему ценностей, которая является уникальной благодаря сочетанию и определенной иерархии жизненных приоритетов, включенных в нее.

Подразделение ценностей бренда на общекатегориальные и уникальные не позволяет понять «механизм» восприятия бренда потребителями. Данный механизм становится более прозрачным при использовании так называемого «кластера ценностей». Большинство авторов (М. Рокич, Л. де Чернатони, Д. Аакер, Ж.-Н. Капферер и другие) рассматривают два основных типа ценностей: функциональные и эмоциональные.

Функциональные выгоды основаны на свойствах товара и непосредственно связаны с функциями, которые выполняет товар или услуга. Данные выгоды вполне осязаемы и конкретны и напрямую связаны с потребительским опытом использования данного продукта. Функциональные выгоды чаще всего представлены в виде логических аргументов: более низкая цена, больший объем за ту же цену и т. п., которые понимаются большинством представителей целевой группы достаточно однотипно. Обладая безусловными преимуществами, функциональные выгоды имеют существенные ограничения, главное из которых связано с тем, что их очень трудно дифференцировать, но легко скопировать конкурентам. Эмоциональные выгоды, являясь нематериальными и абстрактными, представляют собой образ бренда, сформированный у потребителей на основе уникальных представлений о нем. Эмоциональные измерения бренда имеют ярко выраженный индивидуальный характер.

Необходимо особо подчеркнуть, что спектр ценностей бренда имеет двойственный характер и состоит из выгод самого продукта или услуги и выгод непосредственно бренда. Функциональные ценности, чаще всего воспринимаемые на рациональном уровне и связанные с функциями и выгодами материального плана, являются ключевыми выгодами продукта. Выгоды же от самого бренда являются сугубо эмоциональными, в их основе лежат в первую очередь психологические и социальные ценности бренда. Так к выгодам самого продукта относятся такие его физические атрибуты, как цвет, текстура, запах. Выгоды бренда – это социальный статус, реализация мечты. Анализ эмоциональных ценностей наиболее пол-

но представлен в рамках концепции ДНК бренда, предложенной Я. Эллвудом, который подразделил удовольствия, получаемые от бренда, на четыре типа: идеологическое, психологическое, социологическое и культурное удовольствия.

Д. Аакер включил в структуру ценностей бренда, помимо функциональных и эмоциональных выгод, выгоды удовлетворения потребности индивида в самовыражении[1]. Удовлетворение потребности в самовыражении основано, прежде всего, на том, что бренд становится средством выражения индивидуальности самого человека, которая может быть как реальной, так и «идеализированной», то есть той, которую человек стремится создать благодаря выбору сферы деятельности, круга общения и многих других элементов, в том числе выбору брендов. Как отмечает Д. Аакер, бренд может быть прекрасным средством самовыражения индивидуальности человека, даже в том случае, когда сам не имеет ярко выраженной индивидуальности. Например, приобретение дешевых товаров и брендов может служить признаком бережливости человека.

Аакер выделяет несколько направлений, благодаря которым бренд позволяет его пользователям выразить свою индивидуальность: чувства и эмоции, вызываемые брендом; символическая составляющая бренда, которая служит социальной идентификации человека; бренд как часть личности потребителя и его образа жизни[2]. Анализ данных направлений позволяет более глубоко понять сущность функционирования коммуникационной системы бренда.

Во-первых, значительная разница, существующая в каналах и специфике восприятия функциональных и эмоциональных ценностей бренда, основана на отличиях потребления материальных ценностей и ценностей культуры. Материальные ценности не могут потребляться бесконечно, в то время как потребление ценностей культуры – не имеет пределов. Потребление самого продукта ограничено физическими возможностями человека, но удовольствие от потребления эмоциональных ценностей может длиться сколь угодно долго.

Во-вторых, дополнительная ценность, приобретаемая брендами, имеет, прежде всего, символический характер, поскольку существует, прежде всего, в воображении, нежели в реальной жизни. Именно символы облегчают потребительский выбор, так как делают различия более яркими и очевидными, в то время как рациональный выбор, основанный на сравнении реальных свойств, всегда

[1] *Аакер Д.* Создание сильных брендов. М.: Изд. дом Гребенникова, 2003. С. 129.

[2] Там же. С. 195–197.

достаточно труден. Любой символ, в том числе бренд, может иметь самые разные воплощения, в том числе в предметах и явлениях. Предметный мир и мир символов представляют собой пересекающиеся множества. Так, многие вещи, созданные для удовлетворения сугубо материальной потребности, «на самом деле дороги нам как образы, знаки, отражающие человеческие отношения»[3].

И наконец, бренд как часть личности самого человека и его образа жизни, всегда является отражением своих потребителей, их системы ценностей и ожиданий. Данные ценности могут иметь как социальную, так и индивидуальную направленность, в зависимости от того, что именно они отражают для потребителя: представления о самом себе, собственной личности или представления о своем положении в обществе. Бренды являются способом получения одобрения у окружающих и важной составной частью формирования внутреннего самоощущения человека, то есть «потребители используют бренды, чтобы построить собственные отличительные особенности»[4]. Безусловно, существует и группа потребителей, которая отвергает бренды, являющиеся символами власти и определенной системы ценностей. Но в обоих случаях, стандарты поведения, продиктованные брендами, рождают эмоциональный отклик, формируют систему ценностей, благодаря которой и происходит самоидентификация.

Степень влияния бренда на формирование, изменение или закрепление некоторой модели потребительского поведения во многом определяется индивидуальными особенностями личности, являющейся адресатом коммуникационного сообщения. Данная особенность детерминирована двумя интегрированными группами факторов: во-первых, уровнем коммуникативных потребностей личности, когнитивным диапазоном, сформировавшимся в процессе познавательной деятельности, собственно коммуникативной компетенцией, складывающейся из уровня коммуникативной культуры, точностью выбора коммуникативного кода, который обеспечивает адекватное восприятие и целенаправленную передачу информации в конкретной ситуации; во-вторых, особенностями функционирования бренда на метакоммуникативной уровне, определяющем всю совокупность связей между брендом и другой информацией, накопленной в памяти человека, которая представляет собой ассо-

[3] *Кара-Мурза С. Г.* Власть манипуляции. М.: Академический Проект, 2007. С. 114.

[4] *Капферер Ж.-Н.* Бренд навсегда: создание, развитие, поддержка ценности бренда / Пер. с англ. Е. В. Виноградовой; под общ. ред. В. Н. Домнина. М.: Вершина, 2007. С. 107.

циативную сеть бренда. Данная сеть определяет специфику интерпретации содержания передаваемого сообщения, которая является уникальной для каждого человека.

Таким образом, можно утверждать, что коммуникационная система бренда формируется вокруг отдельных индивидов и их общностей, объединенных различными по своему уровню и характеру взаимоотношениями, и имеет основной целью изменение форм проявления их деятельностной активности. Для коммуникационной системы бренда характерен высокий уровень эмоционального компонента влияния, заметно превышающего уровень функциональной составляющей. Именно эмоциональные ценности вызывают у индивида личностное, эмоционально окрашенное отношение к бренду, формирующее, в конечном счете, личное и общественное поведение.

А. Г. Павлов*

Принципы управления таможенными органами и принцип публичного управления

Продуктивная деятельность любой системы (подразумеваются отдельные исполнители или коллективы) возможна лишь при наличии определенного организующего начала, направляющего и регулирующего активность каждого компонента системы.

Единодействие сотрудников таможенных органов является главной целью системы управления в таможенных органах Российской Федерации. Неоспоримым фактом является то, что работа системы должна осуществляться в одном направлении, система должна эффективно решать стоящие перед ней задачи, что в принципе невозможно без четкого управления.

Для оптимального выполнения задач и функций, возложенных на таможенные органы Российской Федерации, необходимо знание основных теоретических положений, раскрывающих сущность и содержание управления. Под управлением в данном случае понимается непрерывный информационный процесс воздействия на сотрудников таможенных органов, обеспечивающий их целенаправленное поведение при изменяющихся внешних и внутренних условиях, путем принятия и реализации управленческих решений.

В целях наиболее полного и всеобъемлющего решения существующих задач управление в таможенных органах основывается не только на объективных законах управления, но и на системе принципов сформированных на их основе.

Принципами управления являются руководящие идеи, правила, основные положения и нормы поведения, которыми руководствуется управляющая система. Все принципы, применяемые на практике управления таможенными органами можно подразделить на общие, частные и организационно-технологические.

Общими принципами управления в системе являются стратегические нормы управления, которые действуют во всех сферах и подсистемах таможенных органов.

---

* ***Андрей Геннадьевич Павлов*** – аспирант ф-та социальной психологии Гуманитарного университета (г. Екатеринбург).

© А. Г. Павлов, 2009

Основным принципом управления является системность, благодаря которой обеспечивается структурное совершенство и функциональное единство системы.

Принцип обратной связи позволяет субъекту управления в режиме текущего времени составлять представление о состоянии системы, степени выполнения заданных целей. Соблюдение данного принципа необходимо для воздействия на систему и выполнения управленческих задач.

Принцип информационной достаточности позволяет в условиях большого роста объемов информации интенсифицировать информационные процессы.

Оптимальность управления в таможенной системе обеспечивается, кроме перечисленных, другими принципами и соответствующими методами, предполагающими содержательное развитие продуктивной деятельности таможенных органов, углубление профессионализма кадров и развитие тенденции к открытости основных детерминант, функций и средств работы.

Считаем возможным отнести к рассматриваемым принципам принцип публичного управления, который согласуется с основными демократическими принципами социальной практики. Соответствуя общим задачам эффективного управления, принцип публичного управления противодействует тенденции социально-профессиональной замкнутости управленческой деятельности в этой сфере и расширяет возможности ее адекватной корреляции с социально-политическими и экономическими задачами и целями.

Таким образом, мы намечаем вектор трансформации управленческих отношений в целях общей гибкости, стратегичности и эффективности управления таможенной деятельностью.

Раздел четвертый

Роль этнокультурного многообразия в развитии туризма и гостеприимства Урала

*Л. А. Мясникова**

Этнокультурное разнообразие Урала – резерв и ресурс развития туризма региона

Урал, древние Рифейские горы, отделяющие «цивилизованную» Европу от Азиатского опасного и таинственного мира…

Прошли тысячелетия, Урал по-прежнему остается то ли перекрестком, то ли плавильным котлом разных культур, народов, традиций. И в этом плавильном котле рождается и продолжает развиваться самобытная региональная культура, самобытный мультикультурный этнос. Через Урал в Европу то устремлялись полчища монгол, то в Азию через Урал шли потоки русских. Северяне, южане, множество народов пересекало Урал, оставляя свой след, оседало на Урале. Шла ассимиляция, что-то исчезало из самобытности народов, что-то оставалось и преобразовывалось. Так было, есть и, скорее всего, так будет впредь.

Урал – уникальное место, в котором удобно наблюдать взаимосвязь и взаимопротиворечивость идей мультикультуральности и универсализма (глобализма), а также их влияние на различные сферы культурной, хозяйственной, социальной жизни, и в частности на туризм и гостеприимство.

По-видимому тот факт, что Урал пересекали то азиатские, то восточно-европейские народы, оттесняя коренное население из мест их прежнего проживания (в основном в северные районы), привел к особой черте характера уральцев – этно-культурной толерантности. На Урале не замечено серьезных, масштабных этноконфликтов, этнических чисток, погромов. Фактически, на Урале если не все, то большая часть населения – пришлые. Отсюда и веротерпимость, и толерантность. Этнокультурная пестрота, многообразие диалектов уральского региона поражает исследователей.

Древние кочевые племена, группы коренных, а затем и пришлых, прежде всего из финно-угорских народов, татары, башкиры – наиболее древний этнический слой Урала.

* ***Людмила Анатольевна Мясникова*** – д-р филос. наук, профессор кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Л. А. Мясникова, 2009

Петровская эпоха, образование горнозаводского дела на Урале потребовало людей, рабочей силы. И вновь на Урал сгонялись, превращаемые в заводской крепостной люд, разные этно-региональные группы, русские северяне, поволжцы, русские из центральных областей России. Скрывались от властей в уральской глубинке староверы, южно-уральские казаки. Затем евреи, народы Кавказа нашли местообитание на Урале.

Начало XX века не отменило традицию смены местообитания. На государственном уровне осуществлялась политика переселения безземельных крестьян на Урал и в Сибирь. Октябрьская революция, строительство социализма связаны были с индустриализацией и коллективизацией. Великие стройки промышленных гигантов (Уралмаш, Магнитка и др.) снова требовали рук, тел, силы людских ресурсов. И снова ехали, шли добровольно или силой сгонялись с прежних нажитых мест люди, пополняя региональный этнос. Переселение явилось хорошим способом манипулирования, обуздания непокорных или ненадежных слоев, этнических групп: раскулаченные крепкие хозяева-крестьяне из Центра России сгонялись на Урал, а уральские «кулаки» – в Сибирь, в Казахстан.

Еще одна волна миграции связана с Великой Отечественной войной 1941–1945 гг.: на Урал были вывезены из западных республик СССР, из Центральной России заводы, учреждения культуры (театры, творческие коллективы), музеи, ценности художественной культуры, научные центры, да и просто люди, что безусловно пополнило как человеческий капитал региона, так и его промышленный научный, культурный потенциал. Продолжалось и насильственное выселение народов Крыма, Кавказа, немцев, евреев.

Вторая половина XX века в СССР предполагала «перемешивание» населения. Всячески поощрялся переезд из центральных районов России на Урал, в Сибирь, на Дальний Восток, в ряд союзных республик, как поощрялись и смешанные этнические браки и поселения. В 60–70-е гг. провозглашается попытка формирования новой этнической общности – советского народа. Национальный вопрос был одним из ключевых для социал-демократов, большевиков. Превалирующей была идея интернационализма, единства всех трудящихся, которая, однако, предполагала равенство и самоопределение наций, национальное многоцветье и разнообразие. Провозглашение равенства и равноправия народов на деле оборачивалось жестким регламентированием, сопровождаемым недекларируемым постепенным уничтожением культуры малых народов (через уничтожение исконных способов хозяйствования, образа жизни, верований, обычаев), а также насильственным выселением и физическим уничтожением. На Урале эти процессы тоже шли.

Открытие залежей нефти, газа на севере Урала привело к уничтожению тонкого почвенного слоя тундры, к новому вытеснению коренных народов Урала, ибо исчезло оленеводство, охотничьи промыслы. А водка стала медленным орудием убийства не приспособленных к ней генетически кочевых и полукочевых народов.

Распространение в качестве общегосударственного русского языка имело помимо позитивного и негативное влияние, ибо исчезали, забывались национальные языки. Противопоставление центра и провинции (периферии) приводило к исчезновению диалектов, а также разных народных промыслов, обычаев.

Но в этом «котле» формировался особый уральский характер с его внешней суровостью, немногословностью, упорством, готовностью преодолевать и терпеть трудности, порой и несправедливость, с надежностью, умением принимать заботу на свои плечи, выдерживать неимоверное напряжение, с веротерпимостью и толерантностью. Неслучайно в постсоветский, постперестроечный период Урал вновь пополнился переселенцами с Кавказа, из бывших среднеазиатских республик СССР, с Украины, Белоруссии. Сформировались крупные диаспоры армян, азербайджанцев, грузин, чеченцев, дагестанцев, ингушей, белорусов и др. народов.

Этнокультурное разнообразие и богатство Урала поразительно. Необходимо использовать те преимущества, которые оно дает, в частности в сфере гостеприимства и туризма.

Пока идут процессы спонтанного, стихийного изменения. Должно быть, первым среагировал сектор общепита. Появилось множество ресторанов, кафе азербайджанской, армянской, грузинской, узбекской, а также «восточной» кухни. Открытость миру проявилась в ресторанах итальянской, французской, балканской, японской, китайской, монгольской, латиноамериканской, ирландской кухни. Противовесом стали рестораны русской национальной кухни и среди них островками, робкими вкраплениями – рестораны уральской кухни («Уральские пельмени», «Демидов», «Ямал», «Медвежья падь»). Почему-то у нас нет ресторанов татарской, башкирской кухни и др.

Туристская концепция региона с брендом Урала как границы Европы и Азии, принятая на областном и муниципальном уровнях, ориентируется на развитие делового и, в частности, конгрессного туризма. В ХМАО действует программа поддержки малых народов и развития этнотуризма. Но этнокультурное разнообразие Урала пока не играет большой роли в развитии туризма в регионе.

В Екатеринбурге и Свердловской области утверждается фестиваль дружбы народов и культур, живущих на Урале. Прекрасно. Но этот праздник не берется в расчет туризмом, а он может быть основой как внутреннего, так и въездного, да и выездного туризма.

Гостевой туризм может сочетаться с этнотуризмом. Представители диаспор с радостью готовы приветствовать своих соотечественников из некогда бывших республик СССР. Прерваны туристские связи с Казахстаном, Узбекистаном, Арменией, Грузией, Таджикистаном, Туркменией, Литвой, Латвией, Эстонией, да и с Украиной. Нет туристских маршрутов в Белоруссию, а новое поколение россиян не знает этих уникальных культур и мест. Пора восстанавливать прерванные туристские связи. Кое-что уже делается – появились туры в Эстонию, Узбекистан. Но пока эта работа ведется крайне робко и «по-тихому» (то есть без громкой рекламы).

Очень слабо развиваются центры мусульманской культуры народов Урала. Этнотуризм (этнопознавательные туры) начинает осваиваться в ХМАО, но нет ни одного тура в места компактного проживания других уральских этносов (мордвы, чувашей, марийцев, удмуртов). Чтобы познакомиться с бытом, промыслами, культурой башкир и татар, надо ехать в Татарстан или Башкирию. Кстати, в Башкирии прежде всего развивается экологический, активный, рекреационный туризм, а не этнический. Древние культуры у нас представлены только Аркаимом. Трудно познакомиться с бытом и культурой уральского казачества, старообрядцев. А есть ли у нас центры культуры и быта горнозаводского Урала? Нижняя Синячиха, Коптелово знакомят с крестьянской культурой. Невьянск тоже не раскрывает в полной мере особенности жизни крепостных горнозаводских рабочих. Интересными могли бы быть музеи или парки уральских мифов и легенд, верований, старообрядчества, золотопромышленников, купцов. Много столетий на Урале живут евреи, есть центры еврейской культуры, но нет туристских достопримечательностей, презентирующих эту культуру на Урале.

На Урале много построено военнопленными Великой Отечественной войны, много могил, кладбищ военнопленных, погибших в лагерях. Однако ностальгический этнотуризм, связанный с посещением кладбищ и мемориалов, бывших поселений и мест заключения военнопленных, не существует на Урале. Не представлен и этнотуризм эмигрантов из России, СССР в другие страны на исконную Родину.

Если говорить об отдельных элементах туризма, то слабой пока является анимация, связанная с уральской этнической тематикой. Вроде бы в целом известны уральские народные промыслы: чугунное литье (прежде всего каслинское), златоустовская гравюра на стали, тагильские подносы, керамика (соликамские изразцы, невьянский гончарный промысел), камнерезное и гранильное ремесло, фарфоро-фаянсовые, берестяные, сундучные, «красильные» (уральская роспись) промыслы. Но туров, представляющих все

богатство уральских народных ремесел, у нас тоже нет. О таких промыслах, как пимокатанье, уральские кружева, вышивка, ткачество, вообще нет речи. А ведь они не менее самобытны. Все это ресурсы и резервы в развитии ресурса и резерва региона.

В Свердловской области принята программа развития делового туризма. Это хорошо. Но надо обращаться и к иным, богатым, разнообразным туристским ресурсам, развивать инфраструктуру других видов туризма: культурно-познавательного, этнического, в том числе ностальгического, паломнического (религиозного, причем не только православного и светского), экологического (имея в виду не только природные заповедники, но и этнокультурные парки). Культура уральского региона дает богатейшие возможности для развития туризма. Самородки, ценности у нас «под ногами», надо их заметить, поднять, использовать и беречь.

С. А. Рамзина*

Гостиницы современного мегаполиса: есть ли место этносервису?

Глобальное развитие туризма превратило проблему сохранения культуры стран и народов для последующих поколений в одну из мировых проблем. По мнению Генерального директора ЮНЕСКО Коитиро Мацуура, несмотря на то, что процесс глобализации предоставляет человечеству уникальные возможности в области коммуникации и более свободного обмена идеями и товарами, он также несет с собой серьезную угрозу усиления неравенства, обезличивания культуры и образа жизни, потери самобытности либо, напротив, ведет к всплеску самобытности и отгораживанию от внешнего мира. *(Доклад Генерального директора ЮНЕСКО Коитиро Мацуура на первой сессии Комитета экспертов, посвященной активизации деятельности ЮНЕСКО по защите культурного разнообразия в условиях глобализации. Париж, сентябрь 2000 г.* [1]*).*

Говоря о познании, сохранении и взаимодействии культур, имеются в виду, прежде всего, этнические культуры. Так, «Словарь этнолингвистических понятий и терминов» определяет понятие этнической культуры как совокупность «компонентов материальной, духовной и соционормативной культуры, которые возникли среди данного этноса, являются для него специфическими, отличающимися в той или иной степени от бытующих среди него элементов иноэтнической культуры и надэтнической («интернациональной») культуры» [2. С. 71].

Наиболее четко и ярко этнокультура проявляется в этнических традициях, символике, различных формах материальной культуры, фольклоре. Именно эти компоненты культуры и выполняют функции, с одной стороны, интеграции людей, входящих в данный этнос, а с другой стороны, дифференциации их от других этносов. Специфичность этнокультуры определяет ее привлекательность для иностранных туристов – представителей других культур.

Урал представляет собой полиэтническое и поликультурное пространство, сочетание деловых, культурно-исторических и при-

* ***Снежана Александровна Рамзина*** – канд. социол. наук, доцент, завкафедрой социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© С. А. Рамзина, 2009

родных ресурсов которого делает наш регион притягательным как для внутренних, так и для иностранных туристов, главным образом приезжающих с деловыми целями.

Вектор развития уральской индустрии туризма и гостеприимства достаточно односторонне определен ролью того Екатеринбурга, который сегодня выступает в качестве международной экономической и политической площадки, «конференц-зала» для дипломатических встреч на высшем уровне. Два саммита: ШОС (в Шанхайскую организацию сотрудничества входят Китай, Россия, Казахстан, Таджикистан, Киргизия и Узбекистан) и БРИК (Бразилия, Россия, Индия, Китай) – начало развития имиджа Екатеринбурга как мирового «конференц-сити».

Редкий доклад городского или областного чиновника не касается вопросов успешного освоения бюджета, превышающего 106 млрд руб. в период подготовки и организации этих приемов международного уровня: строительство 86 зданий, 38 дорожных объектов, ремонт фасадов и обустройство прилегающих территорий (343 объекта, из них около 80 зданий – памятники архитектуры), реконструкция аэропорта «Кольцово», строительство транспортно-логистических терминалов, торговых комплексов, оздоровительно-реабилитационных центров, гостиниц.

Что касается гостиничного сектора г. Екатеринбурга, в настоящее время ведется строительство семи крупных гостиничных комплексов на 1033 номера. Гости саммитов ШОС и БРИК будут размещены в 36 отелях и 33 пригородных базах отдыха в радиусе 30-минутной доступности. Гостиничные предприятия завершают подготовку к приему гостей: косметические ремонты, замена покрытий, текстиля, посуды – эти меры необходимо предпринять, чтобы пройти государственную проверку на соответствие международным стандартам.

Когда речь идет о международных стандартах гостиничного сервиса, имеется в виду процесс создания и поддержания надежности качества стандартизированного унифицированного продукта индустрии размещения, возникшего вследствие тенденции глобализации.

Обязательное знание нескольких иностранных языков, триумфальная, имперская роль английского языка в сервисе, обнаруживающаяся при анализе взаимоотношений доминирующей и притесненной (этнической) культур обслуживания, исключающего этнокультурное многообразие, уникальность, неповторимость в технологии сервиса.

Как отмечает С. Зонтанг, английский язык – глобальная карта, которой играют в локальной борьбе за власть. Доминирующее место английского языка в сервисе – часть причины, процесса и

продукта глобализации, который привносит негативную коннотацию в содержащийся в нем культурный контекст [См.: 3].

Можно ли говорить об этнокультурном своеобразии в процессе обслуживания гостей отеля международного класса? Да, если говорить о твердых компонентах в структуре качества продукта: внешний вид здания, интерьер, уникальность местоположения (вид из окна номера на исторические достопримечательности города).

Яркий пример – знаменитый московский «Националь», построенный в 1903 году по проекту архитектора А. Иванова, с момента открытия удовлетворяющий запросам самой взыскательной публики. В 1918 году фешенебельная гостиница была превращена в «1-й Дом Советов», где поселились члены большевистского Правительства, включая В. И. Ленина, который проживал в 107 номере. В разное время в «Национале» останавливались А. Павлова, У. Черчилль, Г. Уэллс и другие высокопоставленные гости: президенты, финансисты, деятели культуры. С 1991 по 1995 годы «Националь» был закрыт на реставрацию. Сегодня этот отель – уникальный памятник архитектуры, находится в самом центре Москвы, из окон открывается вид на Кремль и Манежную площадь. В гостинице 216 номеров, включая 37 антикварных апартаментов.

«Националь» – член всемирной гостиничной ассоциации The Leading Hotels of the World. Этот отель многократно удостаивался звания «Лучшей гостиницы России в категории пять звезд», обладает Королевским статусом, зарекомендовав себя в западных деловых кругах как Le Royal Meridien National. С 2006 года «Националь» стал частью глобальной гостиничной корпорации STARWOOD Hotels & Resorts.

«Русский колорит и изысканность интерьеров в сочетании с самыми современными международными стандартами обслуживания и высочайшим уровнем сервиса делают отель поистине уникальным» [4] – такова рыночная позиция «Националя», этнокультурное своеобразие которого отнюдь не распространяется на мягкие компоненты качества работы администраторов, портье, горничных, официантов, других сотрудников гостиничной контактной зоны. Унифицированные международные стандарты клиентоориентированного гостиничного сервиса включают в себя следующие требования к персоналу контактной зоны отеля:

1. *Быстрота обслуживания:*

• служащие гостиницы должны быть всегда готовы предложить помощь гостям;

• требованиями посетителей надо заниматься немедленно, не отсылая их в другой отдел или к другому человеку;

• все просьбы и жалобы разрешаются до того, как гости покинут отель.

2. *Точность исполнения заказа:*

• гостям следует предлагать точную и полную информацию, исполнять каждую просьбу до окончательного удовлетворения.

3. *Предвосхищение желаний гостя:*

• предугадывать потребности посетителей и предлагать им помощь прежде, чем они попросят;

• служащие должны быть знакомы с особыми пожеланиями гостей, чтобы автоматически ускорить их выполнение.

4. *Дружелюбие и вежливость:*

• с любым посетителем, находящимся от вас в радиусе 2 м, надо первым начинать беседу;

• следует устанавливать хороший зрительный контакт с каждым посетителем, всегда улыбаться, если гость находится в радиусе 8–10 м; за любое неудобство посетителю приносятся извинения.

5. *Внимательность:*

• дайте гостю понять, что он замечен, даже если вы заняты;

• следует быть предельно внимательным.

6. *Стандарты внешнего вида (предъявляются к форме одежды, прическе и гигиене сотрудников):*

6.1. *Форма одежды:*

• требуется полная форма – чистая, выглаженная и в хорошем состоянии;

• группам сотрудников, работающим вместе, необходимо носить одинаковую форму;

• все сотрудники должны носить именной значок, который крепится слева, значок должен быть высокого качества и хорошо читаем;

• пиджаки и рубашки следует носить застегнутыми на все пуговицы, в помещениях обслуживания полезны только длинные рукава;

• содержимое карманов одежды не должно искажать ее форму;

• носки только темного цвета;

• туфли с закрытой пяткой и носком, чистые и в хорошем состоянии.

6.2. *Прическа и гигиена сотрудников:*

• волосы у мужчин: чистые, аккуратные, убранные с лица, не касаются воротника рубашки сзади и с боков;

• волосы у женщин: не длиннее нижнего края воротника, в противном случае они собираются в пучок или аккуратно завязываются сзади;

• сотрудники, имеющие дело с едой, напитками или с техникой, должны носить защитный головной убор;

• борода не разрешается, усы должны быть аккуратно ухожены и не заходить за угол рта больше чем на 12,5 мм;

• ногти: чистые (подстрижены у мужчин, у женщин – средней длины) и покрашены только в нейтральные цвета;

• мужчинам не следует носить никаких браслетов или серег, допустимо только обручальное кольцо;

• женщинам – не более двух колец, серьги сдержанного стиля.

7. *Конфиденциальность информации:*

• соблюдается конфиденциальность любой информации, связанной с гостем, включая номера комнат, сроки проживания, личную информацию и т. п.

8. *Знание работы:*

• любому сотруднику необходимо знать отель, помещения, часы работы и общую информацию.

9. *Терпение:*

• жалобы и комментарии надо выслушивать вежливо, внимательно и передавать руководству для принятия соответствующих мер;

• никогда не следует спорить с гостем и демонстрировать оборонительную позицию.

10. *Ответственность:*

• необходимо чувство ответственности и гордости при поддержании порядка в отеле;

• в случае жалобы гостя нельзя обвинять другие отделы или лица;

• брать ответственность за решение проблемы следует на себя.

11. *Численность персонала* (должна быть такой, чтобы обеспечить эффективное и непрерывное обслуживание гостей). Существуют следующие рекомендации по количеству работников на 10 гостиничных номеров:

• отели «пять звезд» – не менее 20 человек на 10 номеров;

• отели «четыре звезды» – не менее 12 человек на 10 номеров [5].

Любое определение качества гостиничных услуг, отличное от категории международных стандартов приема и обслуживания, протокольных требований к персоналу, этикета в гостиничных комплексах и т.д., идентифицируется потребителем в негативном контенте.

Особо негативным демонстрационным эффектом обладает такой эпитет гостиничного обслуживания, как «сервис по-русски»: работа горничных в советских гостиницах не предполагала вовлеченность в конкурентные отношения, борьбу за симпатии гостя. Гостиничная услуга «по-русски» выступает в качестве овеществленной сущности субстанции труда, противящейся западной эсте-

тике товарного вида продукта как свойства его конкурентоспособности.

Предприятия размещения мегаполиса (особенно бизнес- и конгресс-отели) решают вопрос о путях гармонизации отношений разных этносов и культур, о развитии толерантности потребителей гостиничных услуг через предложение усредненного продукта международного качества, не способного обеспечить понимание культурных обычаев и традиций разных стран и народов в условиях глобализирующегося мира. Межкультурная коммуникация как условие и организационный принцип построения гостиничных сервисных практик в обслуживании делового турпотока, обезличивающий этнокультуру, используется при проектировании и разработке услуг размещения, в развитии маркетинговых коммуникаций, в организации приема и обслуживания иностранных туристов на территории принимающего этнокультурного или поликультурного сообщества.

Литература

1. http://www.unesco.org.
2. *Исаев М. И.* Словарь этнолингвистических понятий и терминов. – М.: Флинта: Наука, 2003.
3. *Sonntag S.* The Local Politics of Global English: Case Studies in Linguistic Globalization. – N. Y.: Lexington books, 2003.
4. www.national.ru
5. www.s-marketing.ru

В. В. Шилов*, С. В. Матыс**

Актуальные вопросы становления и развития туризма в регионе: международный и отечественный опыт

Сегодня региональные представители власти, общественности, науки и бизнеса в РФ не только осознают стоящие перед жителями края проблемы, но и пытаются анализировать потенциал территории, дискутируют о долгосрочной перспективе развития своих региональных, муниципальных образований.

Стратегическое планирование развития региона, города – это процесс определения того, какой территория будет в обозримом будущем. Вопросам развития индустрии туризма в стратегическом планировании уделяется исключительное внимание.

Несмотря на то, что многие регионы РФ, в том числе Пермский край и Свердловская область не вошли в федеральный список семи особых экономических зон туристского типа (туристско-рекреационные зоны «пропишутся» в Калининградской области, Краснодарском и Ставропольском краях, Республике Алтай и Алтайском крае, Иркутской области и Республике Бурятия)[1], региональным и местным властям стоит способствовать созданию на своих территориях собственных «инвестиционных площадок» для развития индустрии туризма, а не рассматривать этот вопрос по «остаточному принципу».

Мы не будем подробно останавливаться на сложном и дискуссионном термине «регион», отметим только, что в данном понятии (определении) всегда должны присутствовать как правовая, так и социокультурная составляющие, определяющие стратегию развития любой исследуемой территории.

В последние годы со стороны представителей власти (федеральной, региональной, местной), бизнес-сообщества, представи-

* ***Владимир Викторович Шилов*** – канд. ист. наук, член Правления Российского общества социологов (Пермское отделение), завкафедрой общественных наук, замдиректора по научной работе филиала УрГЭУ (г. Березники).

** ***Светлана Валерьевна Матыс*** – преподаватель кафедры общественных наук филиала УрГЭУ (г. Березники).

[1] Особые экономические зоны «для отдыха» стартуют через два года // Российская газета. 2007. 20 сент. С. 5.

© В. В. Шилов, С. В. Матыс, 2009

телей науки и культуры наблюдается неподдельный интерес к развитию туризма в России. Современная туристическая индустрия является одной из крупнейших высокодоходных и наиболее динамично развивающихся отраслей народного хозяйства. Число рабочих мест в сфере туризма составило 192 млн человек, или 8 % от общих показателей занятости в мире. По данным Всемирной туристской организации (ВТО) и Международного валютного фонда, туризм с 1998 г. вышел на первое место в мировом экспорте товаров и услуг (532 млрд долларов США, или 7,9 % от 6,738 трлн долларов США), обогнав автомобильную промышленность. По прогнозам ВТО, в ближайшие десятилетия темпы роста туризма сохранятся[2].

К сожалению, на долю России в начале XXI веке приходился всего 1 % мирового туристического потока, а по расчетам специалистов, могло бы быть 6 %. В платежном балансе России, в среднегодовом исчислении, экспорт услуг по статье «Поездки» колеблется в пределах 1,5–2 %. По данным доклада бывшего министра экономического развития и торговли РФ, доля туризма в ВВП в 2006 году составила 1,5 %, с мультипликативным эффектом 5,1 %. При этом доля туризма в ВВП Австрии составила 6,2 %, а с мультипликативным эффектом 16,6 %; по Франции эти показатели соответственно составляют 4,4 и 11,4 %; в Германии 2,7 и 9,3 %; в США – 3,9 и 10,5 %[3].

Более того, многие государства мира давно поняли роль и значение в экономике страны развитой индустрии туризма. Именно поэтому, начиная со второй половины XX века, правительства многих государств создают благоприятные условия не только для развития внутреннего туризма, но и активно способствуют привлечению на свои территории людей со всех концов земного шара.

К иностранному туристу международная статистика относит любое лицо, посещающее другую страну с любой целью, кроме профессиональной деятельности, оплачиваемой в этой стране, поэтому иностранными туристами считаются люди, приехавшие в зарубежную страну не только на экскурсии, но и на отдых, лечение, для занятия спортом и посещений спортивных состязаний, к родственникам и друзьям, с деловыми и научными целями.

Различают три вида международного туризма: рекреационный, научный и деловой. На долю первого приходится бо-

[2] См.: Концепция развития туризма в Российской Федерации на период до 2005 года: Распоряжение Правительства РФ от 11 июля 2002 г. № 954-р (г. Москва) // Российская газета. 2002. 24 июля.

[3] См.: *Греф Г. О.* О создании особых экономических зон туристско-рекреационного типа: Доклад на заседании Правительства РФ, 18 января 2007.

лее 70 % всех международных туристических поездок. В научном туризме доминирует посещение конгрессов, симпозиумов и других международных встреч, причем обычно с последующими экскурсионными поездками по стране. Что касается делового туризма, то это наиболее динамичный и доходный вид туризма.

За последние десятилетие многие страны мира делают довольно успешные шаги в развитии турбизнеса на государственном уровне. Например, сегодня в Египте динамично развиваются самые различные виды туризма. Особое внимание уделяется таким видам туризма, как: 1) исторический туризм; 2) музейный туризм; 3) туризм-сафари; 4) медицинский или лечебный туризм; 5) курортный туризм; 6) экологический туризм.

Приведем еще «удивительный» пример зарубежного опыта. В штате Невада (США), занимающем третье место в государстве по уровню развития горнорудной промышленности, уделяется большое внимание развитию туризма. Журнал «США» отмечает: «Ныне туризм – главная отрасль хозяйства Невады. Согласно некоторым расчетам им “кормится” около трети населения штата и еще около четверти – сопутствующим бизнесом… доходы от туризма далеко превысили совокупный доход от сельского хозяйства, горной и обрабатывающей промышленности. Туризм дает огромные деньги в казну штата, потому что система налогов такова, что основная их тяжесть падает на приезжих, а не местных жителей»[4].

В наши дни не только «дальнее», но и «ближнее» зарубежье разрабатывают оригинальные концепции в этой перспективной, но сложной сфере. Например, в 2005 г. Президентом Казахстана Нурсултаном Назарбаевым была предложена *идея кластерного развития туристской отрасли,* и сегодня в Казахстане идет широкомасштабный процесс по внедрению кластерных программ.

Термин «кластер» в экономическом смысле в настоящее время широко применяется в теории конкуренции. Его стали использовать после опубликования работ М. Портера, американского теоретика конкуренции и конкурентноспособности, который подразумевает под этим понятием «группу географически соседствующих компаний и организаций, связанных общей сферой деятельности и взаимодополняющих друг друга»[5].

Основное отличие «кластера» от «сектора» заключается в том, что кластер локализован на какой-то обозримой территории и не является абстрактным межотраслевым образованием в рамках всей экономики. Локализация является важнейшим признаком клас-

[4] *Смирнягин Л. В.* Невада (очерки об американских штатах) // США. 1991. № 3. С. 119.

[5] См. более подробно: *Портер М.* Международная конкуренция: Пер. с англ. М., 1993.

тера в туризме, потому что производство и потребление туристами большинства услуг происходит в рамках территории их временного пребывания (дестинации). И для того, чтобы предлагаемые туристам услуги были качественными, между их производителями и смежными предприятиями должны существовать устойчивые хозяйственные и социальные связи в границах данного региона.

Специалисты отмечают, что работающий кластер практически невозможно спроектировать и создать искусственно, кроме того кластер имеет необычайно широкий спектр участников. Это не только компании, выпускающие готовый продукт (товары и услуги для туристов), но и поставщики всего необходимого (материалов, оборудования и сервиса). В кластер входят научные, информационные и консультационные центры, а также специализированные финансовые учреждения: банки, страховые и лизинговые компании.

В силах государственных органов власти (центральных и местных) или серьезно осложнить работу предприятий, входящих в кластер, или создать для них режим наибольшего благоприятствования[6].

В индустрии туризма получил широкое распространение и такой *тип хозяйственных объединений, как стратегический альянс.* Он представляет собой добровольное, долгосрочное сотрудничество юридически самостоятельных фирм на основе договорных отношений при производстве продукции и услуг с целью более качественного удовлетворения запросов потребителей и минимизации издержек. Такое объединение непосредственно не затрагивает отношения собственности в сотрудничающих фирмах, они сохраняют автономию и даже нишу на национальном, региональном и локальном рынках.

В индустрии туризма конкретного региона благодаря созданному стратегическому альянсу вполне может сформироваться комплексный продукт, включающий в себя размещение, питание, транспортировку, развлечения и т. д.

Нужно отметить, что многие регионы мира получают большие финансовые средства за счет развития интуризма. Специалисты Международной организации туризма еще в 1991 г. утверждали, что их отрасли кризис не страшен и приводили такие данные: «В 1990 г. туристы в карманах «гостеприимных» хозяев оставили около 230 млрд долларов, в 1995 г. эта сумма приблизится к 350 млрд, в 2000-м перешагнет полутриллионовую отметку… по стоимости международный туризм находится на третьем месте после экспорта нефти и автомобилей»[7].

[6] См.: *Томпсон мл. А. А., Стрикленд А. Дж.* Стратегический менеджмент: концепции и ситуации для анализа: Пер. с англ. М., 2003.

[7] Экономика и жизнь. 1991. 8 августа.

Данный прогноз экспертов более чем оправдался. Уже к 2002 г., доходы от туризма обошли доходы от экспорта автомобилей и он прочно занял второе место в мире[8].

С 2002 г. российские турфирмы отмечают, что число наших граждан, желающих отдыхать за рубежом снизилось, зато теперь россияне отдыхают «дома». Спрос на индивидуальные туры с экстремальным уклоном стал возрастать. В моде, к примеру, поездки в Якутию на полюс холода. В якутской туристической программе предусмотрено участие в шаманском ритуале и путешествие по тундре на оленях. Туристам, путешествующим по Карелии, предлагают сплав на надувных плотах по рекам и охоту на медведя. Правда за последнее «развлечение» цена составляет около 3 тыс. долларов США.

В Вологодской области развивают и такую форму туристического сервиса – иностранцев размещают в частных деревенских домах. Такой опыт с начала XXI века используют и в городах «Золотого кольца» – во Владимире и Суздале (на Вологодчине подселение туристов к местым жителям практиковалось в Великом Устюге и Белозерске), и везде это пользовалось огромным успехом.

Журнал «Эксперт» сообщает, что самым популярным считается семи-двенадцатидневный маршрут Москва – Санкт-Петербург с трехдневной стоянкой в Питере и однодневными остановками в Ярославле, Угличе, Костроме, Кижах, на Валааме… Цена такого тура зависит от уровня теплохода и класса кают. Здесь же отмечается, что россияне покупают не только многодневные туры, но и охотно выезжают на уик-энд в один из этих городов и все большую популярность приобретают событийные поездки – с привязкой к какому-либо мероприятию или празднику, которые в городах «Золотого кольца» проводятся очень часто. Например, в Суздале отмечают Праздник русской сказки, День Ивана Купала и даже давно забытый Праздник огурца.

Ниже попытаемся конкретизировать региональную «инвестиционную привлекательность» территорий РФ.

Разумеется, историки, культурологи, музейные сотрудники, краеведы любого региона РФ могут предложить несколько уникальных и ярких брендов своих историко-культурно-природных территорий. Здесь только необходимо помнить, что рекламные историко-культурно-природные бренды не так просто создать, как кажется на первый взгляд[9].

[8] Данные по: Концепция развития туризма в Российской Федерации на период до 2005 года... // Российская газета. 2002. 24 июля.

[9] См.: *Шилов В. В., Хамитова Е. Г., Юдт Т. П.* Философия и практика историко-культурного брэнда (на примере Березниковско-Усольской агропромышленной территории) // Смышляевские чтения: Материалы десятой науч.-практ. конф. (31 мая 2007 г.). Пермь, 2007. С. 69–74.

«Сильные» бренды обязательно должны обладать такими составляющими:

• Бренд широко известен на целевом рынке;

• Бренд воспринимается как гарантия предоставления качественного товара, обладающего специфическими характеристиками (реальными и символическими);

• Бренд обладает цельным образом, выделяющим его в товарной категории;

• Бренд включает в себя материальные компоненты (сама продукция, ее физические характеристики и качества, марочное название, марка бренда, выгоды) и нематериальные (доверие, надежность, психологическое вознаграждение пользователя, качество дифференциации).

Эксперты утверждают, что покупатели в среднем готовы платить на 14 % больше за бренды, рекламируемые в общенациональном масштабе, чем за малоизвестные марки[10].

Разумеется, каждый населенный пункт, историческая или природная территория самостоятельно сможет определиться, какой у нее будет «главный» бренд или их будет сразу несколько.

Разумеется, еще раз отметим, государственная поддержка очень важна как для становления, так и для развития туризма в регионе. Государственные органы путем принятия законов могут мешать или наоборот способствовать развитию такого вида предпринимательской деятельности, как туризм. Анализируя нормативно-правовые акты Пермского края, можно сделать вывод, что все они направлены именно на развитие туристической деятельности. Но, к сожалению, как показывает практика, региональный туризм в России еще проходит сложный этап становления и развития.

Индустрия туризма должна занимать достойное место в плане стратегического развития любого региона или даже муниципального образования[11], так как это способствует привлечению инвестиций, созданию новых рабочих мест, пополнению местных бюджетов. Туризм позволяет воспитывать граждан на лучших образцах историко-культурного наследия страны, а это, в свою очередь, приводит к росту национального самосознания.

---

[10] См.: *Домнин В. Н.* Брендинг: новые технологии в России. 2-е изд. СПб., 2004. С. 206.

[11] См.: *Шилов В. В.* Индустрия туризма в контексте Стратегического плана развития города Березники (на примере историко-культурно-природного наследия Березниковско-Усольской агропромышленной территории Пермского края) // Проблемы и перспективы развития туризма в Верхнекамье: Сб. статей и материалов межрегион. науч.-практ. конф. Березники, 2008. С. 23–47.

Е. Ю. Погорельская*, О. С. Степанова**

Влияние Балканского конфликта на развитие туризма в регионе

Насилие пронизывает всю историю человечества. Ярчайшей иллюстрацией склонности к насилию является историческая хроника, которая бесстрастно свидетельствует: из последних 3500 лет всего 270 были мирными – остальные прошли в войнах и вооруженных конфликтах. В обществе всегда были различного рода конфликты – от межличностных и семейных до социально-классовых и межгосударственных. Главные из них уходили своими корнями в условия жизни людей, в способ распределения благ и власти, в сферу удовлетворения потребностей и интересов. Конфликты представлялись абсолютно очевидным явлением.

Когда речь идет о национальных конфликтах, объектом анализа являются отношения, где даже теоретически было бы не совсем корректно выделять те или иные сферы общественной жизни. Это комплексные отношения, где внутренне переплетаются социальные, экономические, культурологические, социально-психологические и религиозные факторы. Отсюда – сложность в исследовании национального конфликта, в понимании его природы, динамики и способов разрешения. Необходимо различать национальные и этнические конфликты и, вместе с тем, определять национальные конфликты как национально-этнические применительно к регионам, где не завершился процесс развития этносов в нации. Этнос – понятие, характеризующее общность людей по признакам прирожденным, данным от природы. Понятие нации означает социально-историческую общность людей, сложившуюся на базе некоторых общих норм и ценностей, обусловленных не только общим происхождением, кровным родством, а культурой. Нация – это государственно-политическая, социально-экономическая и социально-культурная общность людей.

Вопрос о причинах и условиях возникновения конфликта есть вопрос о совокупности факторов, определяющих и стимулирующих

---

* ***Елена Юрьевна Погорельская*** – канд. филос. наук, доцент кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

** ***Ольга Сергеевна Степанова*** – выпускница ф-та социальной психологии, специальности «Социально-культурный сервис и туризм» Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Е. Ю. Погорельская, О. С. Степанова, 2009

обострение тех или иных противоречий в обществе и перерастание их в конфликт. Национально-этнические конфликты современного типа (в виде национальных движений) стали возникать в XIX и в начале XX века. В Европе они были связаны с формированием национальных государств и завершением становления современных наций (например – германской, балканских), в Азии – главным образом, с борьбой народов за освобождение от колониальной зависимости (Индия, Иран, Афганистан), в Америке – так же борьбой за независимость от Испании и Великобритании. Некоторые конфликты перманентно возобновляются поныне. Американский политолог С. Хантингтон в своих статьях выделил природу этно-национальных конфликтов и их перспективы. Хантингтон полагает, что основным источником конфликтов в современном мире будет не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. То есть этно-национальные конфликты возникают на линиях разломов цивилизаций, например христианской и исламской. Цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям, и что самое важное – религии. Различия эти не исчезнут. Кроме того, мир становится более тесным. Взаимодействия между цивилизациями усиливаются. Это ведет к пониманию различий между цивилизациями. «Таким образом, конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за землю и власть друг с другом. На макроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и третьими странами, стараясь утвердить собственные политические и религиозные ценности» [*Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С. 15].

Мы в качестве объекта рассмотрения возьмем этно-национальный конфликт на Балканах. Традиционно, Балканская цивилизационно-контактная зона воспринимается как территория взаимодействия и столкновения трех цивилизаций – романо-германской, исламской и восточно-христианской. Таким образом, Балканы, представляют собой довольно сложную систему, в которой смешивались на протяжении долгого времени и смешиваются сейчас разные национальные идеи, религии и культуры, что породило конфликтный характер развития народов Балканского полуострова, несовпадение политических целей и идей. Именно это делает Балканы конфликтным регионом и в современную эпоху.

Балканский конфликт повлиял на все сферы жизнедеятельности региона (политику, экономику, социальную сферу и т. д.) Конфликт

настолько поглотил балканские страны, что они перестали обращать внимание на другие проблемы. Не обошел стороной конфликт и такую быстроразвивающуюся отрасль, как туризм. Данный регион обладает богатейшими ресурсами, которые обеспечивают его туристскую привлекательность, но отпечаток конфликта вносит в ситуацию свои коррективы.

Этнические конфликты вообще никогда полностью не исчезают, равно как и религиозные. В целом конфликт отразился негативно на туриндустрии данного региона. Исчезло с политической карты большое государство. Разорена богатейшая страна. Осиротели гостиницы и курорты, приносившие огромный доход. В хорошие времена туризм приносил Югославии до 5 млрд долл. И, кроме того, давал импульс для деловой активности, результаты которой оценивались в 10 млрд долл. В 1999 году все было потеряно! По мнению экспертов, несколько месяцев межнациональной войны причинили Югославии больший материальный ущерб, чем все время оккупации и освободительной войны в 1941–1945 годах. Мы постараемся проследить влияние конфликта на туриндустрию.

С 1996 по 2004 годы фактически отсутствует статистика по ряду туристских центров в бывшей республике Югославии.

Одним из проявлений конфликта является дешевизна земли и недвижимости в балканских странах. Для сравнения: средний дом в Черногории (90 000 евро) стоит дешевле, чем двухкомнатная квартира в Екатеринбурге. Это позитивный аспект для развития туризма.

Запад и Америка стремятся нивелировать национальные особенности региона. Делают из Балкан продолжение собственных стран, псевдоколонию. Колония – страна или территория, находящаяся под властью иностранного государства (метрополии), лишенная политической и экономической самостоятельности и управляемая на основе специального режима. В нашем случае, мы употребили слово «псевдоколония», поскольку Балканские страны политически независимы. Зато, очень зависимы в экономической сфере. Во время обострения конфликта экономика страны была настолько разрушена, что теперь самим восстановить ее не хватает средств, поэтому Балканские страны с превеликим удовольствием принимают инвестиции Европы и США, в последнее время даже российские инвестиции просто хлынули на Балканы. Экономическая эксплуатация природных богатств, труда аборигенов в пользу метрополии, часто приводит к торможению экономического развития, деградации колонии. Развал экономики Балкан привел к свободной эксплуатации США и Европой природных богатств региона. Использование коренного населения Балкан как дешевой рабочей силы на предприятиях, в том числе на предпри-

ятиях туриндустрии, хозяевами которых являются граждане США и Европы, приводит к тому, что балканское население работает не на развитие своей страны, а на увеличение прибыли крупных компаний США и Европы. Деньги не остаются на Балканах, а уходят на Запад.

Зачастую происходит ущемление гражданских прав аборигенов по сравнению с жителями метрополии, насаждение чуждой аборигенам культуры, религии, языка, обычаев, дискриминация местной культуры. На Балканах этот признак ярко выражен. Запад хочет «европеизировать» или «американизировать» балканский регион: стереть национальные особенности, навязать свою культуру, обычаи, традиции. Нивелировка национальных особенностей балканских стран приведет к «цивилизационными римейками» культур. Этнотуризм будет невозможен или замещен своими эрзацами.

В заключение можно сказать следующее. Устранить Балканский конфликт можно, лишь уничтожив основную причину конфликта – цивилизационный разлом. Это нереальная перспектива. Балканский конфликт историчен, он тянется на протяжении уже нескольких столетий, поэтому его нельзя устранить, но вероятно возможно регулировать, приспособиться к нему. Рассматривать Балканы вне конфликта не имеет смысла. Конфликт повлиял на развитие туризма в регионе. У туристов существует вполне понятная потребность в безопасном отдыхе. На сегодняшний день турпотоки увеличиваются, связано это с утиханием и возможно, правильным урегулированием конфликта. Чуть меньше, чем нестабильность военного положения, на количество туристов влияет неблагоприятная криминальная обстановка в балканских странах. Стабильность турбизнеса проблематична, но инвесторы видят в регионе огромные перспективы. И инвестиции оправдываются, и будут приносить прибыль, но только до тех пор, пока конфликт находится в латентной фазе, пока конфликт «спит». Средства, вложенные в развитие туризма, работают двояко. Приносят прибыли инвесторам, то есть компаниям Запада и Америки, а не Балканам. Но, в то же время, туристская инфраструктура на Балканах восстанавливается, что является для региона огромным плюсом, пусть не своими средствами, и не за свои деньги, но Балканы возрождаются. Возможно, не за горами время, когда Европа и США начнут бороться за перспективный балканский регион. К чему приведет эта дележка? Кто от нее пострадает? Опять Балканы?

Обратимся к сегодняшнему дню. Туризм развивается. Турпотоки на Балканы увеличиваются. Строятся фешенебельные гостиницы, восстанавливаются и облагораживаются памятники культуры, улучшается сервис. Вроде все замечательно, но давайте не будем забывать – конфликт неустраним.

Е. А. Батюта*

Выбор услуги как диалог в культуре

Процесс выбора, осуществляемый потребителями в сфере социально-культурного сервиса, не может быть понят без расмотрения культурного контекста. Культура представляет собой своего рода «призму», в которой преломляется отношение потребителей к услуге, поскольку именно там люди пытаются отыскать смысл своего собственного и чужого потребительского поведения.

Конечно же, для всех культур характерно приспосабливать чужие символы для подачи собственной аудитории. Постепенно происходит процесс *кооптации*, когда оригинальные смыслы той или иной культуры модифицируются и часто упрощаются для употребления. Например, в случае с потреблением ирландского пива в тематическом баре его оригинальная связь с традиционным рабочим классом и особым деревенским духом в огромной степени отличается от моды на «ирландское» у потребителей за рубежом (обычно безотносительно рабочего класса или деревенского духа).

Культура, в которой мы живем, создает смыслы услуг, и эти смыслы движутся через общество к потребителям. Трансформация смысла осуществляется через рекламу и индустрию моды, которые связывают услуги с некоторыми символическими качествами. В свою очередь, эти символические стороны услуги доносят свои смыслы до потребителей через различные формы ритуалов, создавая устойчивую потребительскую идентификацию.

Возможно, у кого-то это вызовет улыбку, но эффект, оказываемый культурой на поведение потребителей услуг, настолько силен и распространяется так далеко, что его важность иногда трудно воспринять и оценить. Мы постоянно совершаем различные поступки, от кажущихся незначительными, типа нажатия кнопки на плеере, до таких существенных, как полет на экзотический медовый месяц в Таиланд. Важно, что эти практики обладают для нас определенным смыслом, что мы знаем, как их интерпретировать. Культура представляет собой базисную интерпретационную систему, используемую для того, чтобы постоянно оценивать услуги как экстраординарные *значимые практики,* окружающие нас.

---

* ***Екатерина Анатольевна Батюта*** – канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Е. А. Батюта, 2009

Культура как понятие подобна рыбе, погруженной в воду, – мы не всегда принимаем во внимание ее силу до тех пор, пока не столкнемся с иной средой, где внезапно многие принимаемые нами на веру допущения касательно одежды, пищи, общения и др. оказываются неприемлемыми. Эффект от столкновения с этими отличиями может быть настолько сильным, что термин «культурный шок» отнюдь не покажется преувеличением.

Значение этих культурных ожиданий открывается, когда они нарушаются. Например, будучи в турне по Новой Зеландии, *Спайс Герлз* взволновали новозеландских Майори тем, что представили военный танец, который имели право исполнять только мужчины. Представитель племени возмущенно заявил: «Это недопустимо в нашей культуре, и особенно со стороны девушек поп-звезд, принадлежащих иной культуре». Чувствительность к культурным вопросам, все равно кого, рок-звезд или бренд-менеджеров, может сложиться только в результате понимания этих скрытых измерений.

Потребительское поведение в сфере услуг и культура – это улица с двусторонним движением. Потребительская культура определяет всю совокупность предпочтений, которые он или она закрепляют за различными видами деятельности и товарами. Она также определяет успех или провал тех или иных товаров и услуг. С одной стороны, услуги, резонирующие с приоритетами культуры в каждый данный момент, имеют гораздо больше шансов быть принятыми потребителями. С другой, поиски инноваций в дизайне, оформлении и обслуживании всегда могут рассчитывать на успех, создавая своего рода «окна» в доминирующих представлениях культуры на том или ином этапе. Культура не статична, она постоянно эволюционирует, соединяя старые идеи с новыми. Система культуры состоит из трех функциональных областей:

1. *Экология* – способ, которым система адаптируется к своим обитателям. Эта область очерчена технологией, используемой для приобретения и распределения ресурсов (например, индустриальные общества и менее богатые страны).

2. *Социальная структура* – способ, которым поддерживается социальный порядок. Эта область включает в себя организацию политической и обычной жизни в рамках той или иной культуры (например, нуклеарная семья и расширенная семья).

3. *Идеология* – ментальные характеристики людей и специфика их отношений к окружающей среде и социальным группам. Эта область вращается вокруг утверждения о том, что все члены общества владеют общим мировоззрением. Они разделяют одинаковые идеи о принципах порядка и справедливости. У них одна этика, набор моральных и эстетических принципов.

Хотя все культуры различны, это множество имеет некоторые простые основания. Культуры отличаются акцентом на индивидуализм или коллективизм. В коллективистских культурах люди подчиняют свои личные цели обеспечения общественной стабильности. Наоборот, потребители в индивидуалистских культурах придают больше значения личным целям и более склонны покинуть группу (например, место работы, церковь и т. д.), когда требования становятся для них слишком жесткими. Датский исследователь культуры Гирт Хофштеде предложил данный критерий деления культур и еще три: отношение к социальным различиям; справляемость с неопределенностью и риском; соотношение мужественности и женственности в ценностной сфере. Однако четырех критериев недостаточно для описания всех различий в значении и роли тех или иных понятий в каждой культуре. Очевидно, что каждая культура выдерживает натиск проблем власти, риска и неопределенности, распределения гендерных ролей и отношений личности и общества. Но утверждение, что решения этих проблем лежат в единой плоскости, по меньшей мере сомнительно. К примеру, трудно представить, чтобы такие понятия, как «риск» или «маскулинность», означали то же самое в различных культурах.

Несмотря на то, что мы должны быть готовы использовать общие понятия для сравнения поведения в различных культурах, нам необходимо подходить к пониманию каждой культуры индивидуально, анализируя, в том числе, потребительскую культуру, исходя из ее собственных базисных исходных предпосылок. Такой подход известен как *этноконсьюмеризм*.

Для иллюстрации возможностей такого подхода в изучении потребительского поведения рассмотрим классическое исследование смысла и роли итальянского мотороллера в контекстах итальянского и британского рынков. В то время как в Италии мотороллер больше позиционируется как символ новой, современной и свободной итальянской женщины, представленный образами великих итальянских актрис 1950-х, в Великобритании скутер схватывается в культурном столкновении между более «маскулинной» тяжелой промышленностью и работой «голубых воротничков», нашедшем выражение в субкультуре «рокеров» и их мотоциклов, а также в более «беловоротничковой» молодежной субкультуре модов, потребительская активность которых выше. Последние сделали скутер своим ведущим символом и доминирующим средством передвижения. Даже такая простая вещь, как чашечка кофе, имеет разное значение в различных культурах.

Каждая культура вырабатывает истории и практики, помогающие ее членам в установлении собственного мироощущения. Когда мы изучаем эти формы активности в иных культурах, они часто

представляются нам странными и даже непостижимыми. В то же время практики нашей собственной культуры предстают как совершенно нормальные, несмотря на то, что наши гости могут найти их объективно неестественными.

Потребительская культура сервиса испытывает жадный интерес к магии неслучайно. Магические свойства сервиса – отличный способ справиться с разностью потребительских культур. Специалисты по маркетингу здоровой пищи, косметики против старения, тренажеров, казино часто намекают, что их предложения обладают магическими свойствами, которые позаботятся о здоровье, молодости и удаче. Миллионы людей ставят на свои «счастливые номера» в лотереях, знают свои магические формулы для «снятия сглаза» или имеют «удачную» одежду либо какие-то предметы, обеспечивающие им благосклонность фортуны.

Интерес к «потребительскому оккультизму» снимает подавленность и беспомощность, связанные с чужими культурными образцами, и здесь магические средства способны упростить нашу жизнь, предоставив «простые» ответы на все вопросы. Маркетинг в большей или меньшей степени использует открытые ссылки на магические практики. И это происходит не из-за глупости потребителей, – магия продолжает оставаться активной частью нашей современной жизни. Люди, занимающиеся тем, что сплавляются на плотах по рекам, говорят о магических свойствах реки, способной изменить образ жизни, излечить последствия психических травм и открыть лучшее в людях.

Каждое общество обладает определенным набором мифов, характеризующих его культуру. Миф – история, содержащая символические элементы, которые выражают общие для культуры чувствования и идеалы. В истории может описываться конфликт между какими-то противоположными сторонами, а на выходе мы имеем мораль. В этом аспекте, миф снижает тревожность, вооружая потребителей директивами относительно их мира.

Понимание культурных мифов важно для маркетологов сервиса, которые иногда (чаще всего бессознательно) строят свою стратегию по образцу структуры мифа. Рассмотрим, например, как компания McDonald′s применяет «мифологические» качества. Золотые арки – их общеизвестный символ, почти синонимичный американской культуре. Они означают не только возможность для всего мира символически попробовать «кусочек Америки» и современности, но и предлагают убежище американцам в любой стране мира, которые точно знают, что их ожидает за дверью McDonald′s. Извечная борьба добра и зла разыгрывается в фантастическом мире рекламы McDonald′s, как в роликах, где Рональд Макдональд расстраивает планы коварного Хамбурглара. У McDonald′s есть даже собственная «семинария» (Университет Гамбургера), куда абитуриенты приходят учиться правильному поведению и вхождению в культуру. Но, конечно, один из самых фундаментальных мифов Западного мира – это миф об «экзотическом Чужеземце», который основательно отличается от нас, что выражено Киплингом в его знаменитом «Восток есть Восток, а Запад есть Запад, и они никогда не встретятся». Этот миф отражается в потребительском поведении в виде привлекательности и страсти коллекционирования экзотических артефактов. Мифы всегда содержат бинарные оппозиции, как доказал еще Клод Леви-Стросс. Конфликт между мифологическими оппозиционными силами иногда разрешается *фигурой-посредником*, который может соединить противоположности, присваивая характеристики каждой из них. Например, во многих мифах есть животные, обладающие человеческими качествами (говорящая змея и т. п.), чтобы ликвидировать разрыв между человеком и природой. Точно так же сервис, уже обладая посредником – лицом, предоставляющим услугу, ликвидирует разрыв между оппозициями, неслучайно предприятия сервиса часто получают имена животных (парикмахерская «Багира», фитнес-клуб «Мустанг»).

Можно сказать, сервис – зона, где совершается диалог или полилог различных культур и формируется собственная поликультурная потребительская культура.

С. В. Заякин*

Влияние этнокультурного разнообразия на формирование туристского имиджа Урала

Урал туристский регион России, обладающий весомым этнокультурным потенциалом, который оказывает влияние на туристский имидж региона.

Под имиджем туристского региона понимается совокупность объективных и эмоционально окрашенных субъективных представлений о регионе, складывающихся у людей под влиянием всей совокупности факторов, информационных посылов (реклама, PR-мероприятия), слухов и собственного мнения [2. С. 101].

Имидж региона играет одну из ведущих ролей при выборе туристом того или иного места в качестве цели путешествия. Имидж может быть положительным – привлекательным для туристов, отрицательным – отпугивать туристов от посещения данного региона, или нейтральным – эмоционально неокрашенным, когда туристам безразличен регион.

На привлекательность туристского имиджа региона оказывают влияние следующие этнокультурные факторы:

1) самобытность и разнообразие культур этносов;

2) наличие памятников истории и культуры этносов, проживающих на данной территории (этнокультурное наследие);

3) сохранность национальных традиций (проживающие на территории дестинации представители этноса должны выступать носителями и «иллюстрациями» традиций).

Выше названные компоненты способствуют формированию имиджа региона как интересного и, в какой то мере, даже экзотического. Рассмотрим их в контексте уральского региона.

На территории Урала сложился пестрый этнический состав: это коренные народы – башкиры, ханты и манси; мигрировавшие вместе с русскими на Урал из Поволжья мордва, марийцы, татары и чуваши; переселенные в первой половине XX века украинцы, немцы, евреи, народы Кавказа; и прибывшие после распада СССР представители бывших союзных республик. Каждый из данных

* ***Сергей Владимирович Заякин*** – студент 4-го курса специальности СКСиТ ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© С. В. Заякин, 2009

народов, найдя на территории Урала свою родину, принес на его землю свои традиции, внес свою лепту в формирование этнокультурной картины региона. Такой калейдоскоп позволяет туристам, прибывающим в регион, ознакомиться с несколькими различными народными культурами за короткий срок, удовлетворяет их потребность в знакомстве с новым, положительно влияет на имидж региона.

Но компактное проживание на территории региона представителей разных этносов может стать причиной социальной напряженности и межэтнических конфликтов, а как следствие создания негативного имиджа региона в глазах туристов.

Негативное влияние на этнокультурное наследие Урала оказала государственная политика христианизации и русификации местного и вновь прибывшего населения. Ханты и манси были вытеснены со своих исторических мест проживания на территории Среднего Урала на север региона. На местах их поселений и религиозных объектов были возведены первые русские укрепления. Так на месте мансийского капища (языческого святилища) был возведен верхотурский Кремль (1598 г.). Памятник каменного зодчества Урала стоит на «костях» культуры местных народов. Но при этом культура местных народов образует невидимый глазу мифологический слой в истории Урала. Он может быть использован для формирования имиджа региона как таинственного края, который населяли загадочные вогулы.

Помимо уничтожения материальной культуры народов региона наблюдалось и потеря важнейшей составляющей этнокультурного наследия – национального языка, а с ним и национальных традиций. Большую роль в этом сыграла советская национальная политика: акцент на распространении русского языка, поддержка национальных культур скорее на словах, чем на деле, нивелирование культур малых народов в советской культуре [1. С. 91–95]. Все это привело не только к утере национальных традиций, но и скрытому национализму, что так же негативно влияет на имидж региона.

В целом можно сказать, что этнокультурный потенциал народов Урала лишь в малой степени используется для формирования благоприятного туристского имиджа региона. Посещая туристские объекты Свердловской области, туристы в первую очередь знакомятся с памятниками православной культуры региона, а легенды и мифы коренных народов не выступают в роли самодостаточных ресурсов туризма, влияющих на представления туристов о регионе.

Литература

1. *Сурина М. В.* Этнические процессы на Урале в преддверии перестройки (1970-е – первая половина 1980-х гг.), с. 91–101 // Урал в преддверии перестройки: Сборник научных статей по материалам Всероссийской научно-практической конференции (Екатеринбург, 3 ноября 2006 г.). – Екатеринбург: Уральский рабочий, 2007.

2. Туризм, гостеприимство, сервис: словарь-справочник / Под ред. Л. П. Воронковой. – М.: Аспект Пресс, 2002.

Н. М. Уразова*

Создание условий для развития паломнического туризма в регионе

Первые исламские миссионеры, прибывшие в Сибирь, были представителями различных суфийских братств. Важная составная обрядовой практики суфийских братств – почитание могил аулия – шейхов. В восточных мусульманских странах за мавзолеями шейхов ухаживают их потомки. Чаще всего хранители мавзолеев не являются последователями суфизма. Институт хранителей могил аулия сохранился и у сибирских татар. О значимости Астаны в духовной жизни сибирских татар говорит рукопись № 3 «Грамоты хранителя Юрумской Астаны»: «Посетитель кладбища с воспоминаниями об усопших аулия и их могилах …». О том, что эти наставления выполняются, говорит тот факт, что во всех молитвах сибирских татар, включая похоронную и поминальную, после обращения к Аллаху и его посланнику Мухаммаду, следует поминание аулия, покоящихся на сибирской земле. Во время молитвы полностью перечисляются все известные имена и мавзолеи шейхов.

Жития самих святых (в суфийской традиционной литературе) содержат назидательные высказывания и поучительные истории. Все это нашло отражение в устных преданиях и легендах татар о сибирских шейхах и о некоторых их последователях, хранителях мавзолеев.

Сибирские мусульмане также посещают могилы шейхов – первых исламских миссионеров в Сибири. Одной из самых почитаемых в настоящее время является *Искерская Астана* («Городище Искер») – мавзолей шейхов – внуков Зенги-баба. Зенги-баба – известный среднеазиатский святой, считавшийся учеником, последователем Ходжи Ахмета Ясауи. В 1675 году по пути в Китай, глава дипломатической миссии Н. Г. Спафарий посетил развалины бывшей столицы Сибирского ханства – Искер и отметил: «…ныне лежит пусто, только тобольские татары для воспоминания нечистые их веры магмецкие, обновили преж сего и ныне обновляют мечеть, в которой по их нечистой вере приходящее действуют»[1].

---

* ***Насия Мухамедчановна Уразова*** – канд. филол. наук, доцент Тюменского государственного нефтегазового ун-та (г. Тюмень).

[1] *Спафарий Н.* Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая в 1675 году // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1882. Т. X. Вып. 1. С. 45.

© Н. М. Уразова, 2009

В начале 1770 года врач и естествоиспытатель И. П. Фальк зафиксировал невдалеке от Искера на татарском кладбище древнюю деревянную башню. Он писал: «Близ Градской площади (городища Искер) находится татарское кладбище, на котором стоит древняя деревянная башня, заключающая, по сказанию, гроб во святых считаемого Скир Стама (Искер Астана – авт.), к которому прежде стекалось много Магометан на поклонение»[2]. П. А. Словцов также упоминает о том, что раз в несколько лет на развалины Искера собирались мусульмане[3]. В источниках конца XIX века описывается дальнейшая судьба памятников. Так, М. С. Знаменский сообщает, что «до 29 мая 1881 г. там стояла небольшая молельня (следует понимать мавзолей), но в это день… загорелся Преображенский лес и он, и памятники татарские уничтожились»[4].

В настоящее время на Искерской Астане возобновилась ритуальная практика. Так, в августе 2004 года татарским населением на месте памятника был проведен обряд поминовения аулия – *катым аш, Астана аш* и установлена памятная табличка. 5–6 июля 2008 года вблизи Искерской Астаны проведен региональный нацинальный праздник – Джиен, собравший тысячи сибирских татар из близлежащих районов, и из Тюмени и Тюменского района, из Татарстана и Башкирии.

Существует убеждение, что если человек не имеет возможности совершить хадж в Мекку, то он может восполнить это, совершая семикратное паломничество к могиле шейха Хаким-ата (*Баишевской Астаны).* Об этом мы узнаем из «Грамоты хранителя Юрумской Астаны»: «меккинские мужавиры говорили: кто семикратно посещает могилу Хаким хазрата, тот получит уважение паломника в Мекку. Он был из потомков имама Шафиги рахматуллахи» Этой Астане приписывается способность излечивать глазные и нервно-психические заболевания. А с помощью посещения *Варваринской Астаны,* считается, что можно излечиться от алкоголизма и некоторых других болезней. Иногда для исцеления от недугов приходится посетить сразу несколько могил аулия. Хранительница *Тукузской Астаны* Л. К. Рамазанова рассказала о способе исцеления: необходимо завязать семь узелков с садака (пожертвованием) с обращением к Всевышнему, посетить семь могил шейхов-аулия и передать садака хранителям. Все чудеса исцеления воспринимаются как атрибут святости шейха, поэтому Астана почитается людьми религиозными, придерживающихся основных догм ислама. С уважением к святым местам относятся атеисты, а также представители других конфессий. Многие суфийские сказания о мусульманских святых и легенды сибирских татар содержат эпизоды, повествующие о чудотворной силе шейхов: чтении мыслей, исцелении больных, управлении стихиями и джинами, перемещении по воздуху и по воде и т. д.

[2] *Фальк И.* Записки путешествия от С-Петербурга до Томска // Полное собрание сочинений ученых путешествий по России. СПб., 1824. С. 394.

[3] *Словцов П. А.* Письма из Сибири. Тюмень, 1999. С. 29, 30.

[4] См.: *Белич И. В.* Ханское кладбище // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; Уфа, 1997. С. 9–10.

Еще одно из достоинств, приписываемых аулия – способность преображать человеческую жизнь. Причем, предполагается, что эти чудесные силы сохраняются и после смерти шейхов в тех местах, где они жили и похоронены, так как они наделены духовной силой аулия и иногда избранные люди могут получить особые знания и сверхъестественные способности, например, способности к излечению людей от различных недугов и смертельных болезней.

Почитание могил шейхов-аулия у сибирских татар выражается магической направленностью. Это встречается не только в устных преданиях, но и в письменных источниках. В тексте рукописи Сагъди Вакаса ибн-Реджеба Аллакулова[5], в переводе Н. Ф. Катанова, есть обращение: «Покорнейше просим, чтобы святые могилы оберегались неукоснительно …для того, чтобы шейхи не разгневались на них и чтобы не осрамили ни их, ни потомства их!»[6] Неуважительное отношение к могилам шейхов, по мнению местных жителей, влечет за собой обязательное возмездие. Причем, наказание часто жесткое, и даже жестокое. Существует множество назидательных случаев, связанных с мавзолеями шейхов в Сибири. Эти истории совмещают мифическое и событийное, реальное и волшебное.

Практика паломничества к могилам шейхов существует во всем исламском мире. Кроме известного паломничества в Мекку и Медину, для мусульман второй Меккой по своей значимости называют дорогу в г. Туркестан Казахской Республики. Посещение таких святых мест, как мавзолеи Ходжи Ахмета Яссауи – известного суфия, поэта, философа и духовного наставника тюркских народов, почитаемого мусульманами вторым после Мухаммеда пророком, Арыстан-баба – учителя Ахмеда Яссауи, Айша-биби, древнего Отрара и еще 40 мавзолеев, приравнивается к Малому Хаджу. Всего в Южном Казахстане наиболее почитаемых мавзолеев более 100. В настоящее время мавзолеи Казахстана посещают от 100 до 250 паломников в день, а в периоды религиозных празднеств число прихожан достигает 1000 человек в день.

[5] АПИ ТГМИАЗ № 61. КП.12890.

[6] *Катанов Н. Ф.* О религиозных войнах учеников шейха Багаудина против иноземзев Западной сибири // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1904. Вып. XV.

Из Тюмени каждый месяц несколько автобусов (по 30–40 человек в каждом) отправляются в паломничество по святым мавзолеям Казахстана. Среди паломников – и женщины, и мужчины, и взрослые, и молодежь, и дети, представители разных национальностей и конфессий. Сотни и тысячи людей, посетивших эти места, почувствовали необыкновенное просветление и очищение души, получили исцеление и позитивную энергетическую подпитку. Назначение хаджа – духовное и физическое очищение человека, осмысление прожитой жизни, поиск и признание своих ошибок, покаяние, коррекция будущих планов и намерений, расширение кругозора, изучение молитв, переход на новую ступень миропонимания через сознательное следование законам Вселенной.

Изучение сибирских Астана, сохранение и популяризация их как историко-культурных достопримечательных мест, кроме научно-познавательной цели, имеет важное социально-политическое, историко-культурное и нравственное значение для этнического самосознания сибирских татар. Поэтому необходимо восстановить и сохранить сибирские Астана, создать условия для развития паломнического туризма в нашем регионе.

Для реализации данной задачи необходимо:

• подготовить двухсторонний договор между Правительством Тюменской области и мусульманским духовенством о совместном использовании данных исторических и культурных памятников;

• привлечь к восстановлению мавзолеев как памятников областного и федерального значения Комитет по охране архитектурных и исторических памятников, разработать эскизный проект мавзолеев и надгробных плит, к художественному проектированию привлечь профессионалов-художников;

• привлечь Департамент стратегического развития Тюменской области для организации совместно с малым бизнесом социальной инфраструктуры паломнического туризма, организации туристической деятельности;

• на Искерской и Баишевской Астана, как памятниках федерального значения, предусмотреть строительство стилизованных гостиниц и столовых, смонтировать открытую площадку для сцены и лавки для паломников и туристов, чтобы проводить массовые национальные и религиозные праздники;

• предусмотреть строительство вблизи от мавзолеев общественных помещений, предназначенных для обязательных омовений перед чтением молитвы;

• организовать стилизованных пунктов быстрого питания – «Ашхана» для посетителей и гостей-туристов, благоустроить и озеленить территории, провести капитальный ремонт дорог;

• организовать продажу сувениров и рекламной продукции;

• организовать экскурсионно-туристическое обслуживание (привлечение туристических агентств, малого бизнеса по обслуживанию транспортом, издание рекламной продукции и т. д.).

В случае создания вышеперечисленных условий паломнический туризм принесет не только экономическую прибыль, но и сыграет положительную роль в решении социально-общественных, нравственных и гуманитарных проблем региона.

В. Я. Нагевичене*

Идея «первоистока» в экскурсиях по Уралу

Экскурсии по Уралу, на мой взгляд, необходимо начинать со знакомства с мифологической картиной Древней Руси, с идеи целостности человека и мира, вечного его существования на Земле и единого корня всего человечества, первоистока. Эта идея всегда жила в мыслях мудрейших людей, Великих Посвященных, а также схимонахов Руси. Многие «совпадения» мифологического, философского, исторического и культурологического материала говорят о существовании некогда единого корня, от которого берут начало культуры различных народов в современных цивилизациях. Мирча Элиаде, исследовав мифологические предания народов мира, заметил, что в большинстве своем предания отражают тождественные для всего народонаселения нашей Земли моменты. Во всех мифах можно встретить период, когда боги спускались на землю и любили земных женщин, которые затем рожали титанов. Потом титаны вступали в битву с богами и побеждали их. Затем они сражались между собой и побеждали друг друга, а от них пошли те народы, которые оставили на земле конкретные города и культуры, развивающиеся и по настоящее время. Эти же тенденции мифологии прослеживаются в гиперборейской вере русов, в Русских Ведах, в книгах Велеса, Коляды и в других источниках древних преданий Руси.

Великое переселение народов шестого тысячелетия до нашей эры, связанное с изменением климата на нашей Земле, привело к тому, что северные народы с оси земли стали искать более теплые места для проживания, «атланты» уступили место «ариям», началась эпоха существования новой цивилизации.

Некоторые из этих народов остались на Севере нашей страны (остяки), другие пошли на Урал, создав свои города (круглого типа), например Аркаим, кстати, не единственный на нашей территории. Другие шли еще дальше: в Египет, в Индию, в Тибет, неся с собой солярные культы и космическую ориентацию своего мировоззрения.

* ***Валентина Яковлевна Нагевичене*** – д-р филос. наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин филиала Южно-Уральского государственного ун-та (г. Миасс).

© В. Я. Нагевичене, 2009

В легендах Урала сохранилось предание о том, что здесь проживало население под названием «чудь». Люди эти были маленького роста, голова у них росла из груди, проживали они в пещерах и охраняли драгоценные камни. Когда с Севера шли высокие люди, то чудь скрылась в пещерах, где и погибла, не выдав богатства края, надеясь, что придут добрые люди и смогут воспользоваться этим дарами природы разумно и на благо всем.

По воспоминаниям Зороастра, его дед и отец много рассказывали о том великом переселении их рода, которое проходило через Аркаим. Дальше их путь шел в Индию, где они и закрепили свое мировоззрение ариев с солярными и космическими культами, разделив сразу коренное население Древней Индии на четыре касты, которые сохраняются и до наших дней как самое сакральное в утверждении социального, мировоззренческого и культурного основания этой страны.

Что же касается народов, пришедших с Севера и оставшихся на нашей территории, то они несли идею единого Бога, имеющего три ипостаси: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой. Эта идея единого Бога, распространившая на территории Севера, Урала, Сибири и Дальнего Востока, при великом переселении народов, становится основополагающей при присоединении названных регионов к России с помощью схимонашества. Дальше Омска русские войска не вели военных действий, а увеличение территории нашей страны вплоть до Тихого океана и Аляски шло путем единения мифологических (религиозных) представлений коренного населения и Великих Посвященных (схимонахов).

Но в официальной научной и идеологической среде эта идея всегда вызывала настороженное отношение и скепсис. И, тем не менее, одиночки-«оригиналы» из числа замечательных ученых, богословов, мистиков и философов, оставившие свой след в изучении древней истории и мифологии, разделяют мнение о едином корне или первоистоке всего происходящего на Земле.

Пифагор и Сократ, а также его ученик Платон, Балгангадхар Тилак, Рене Генон, Елена Блаватская, Николай Рерих, Дмитрий Мережковский, Фарли Моуэт, Мирча Элиаде, Даниил Андреев, Эрнест Мулдашев… Таковы лишь некоторые имена мыслителей, разделяемых эпохами, географическими, историческими и культурными границами, но единых во мнении: некогда на Земле существовала могущественная цивилизация, много превосходившая нынешнюю в области материальной и, главное, духовной культуры. Эта была эпоха атлантов, титанов, о ней рассказывается в мифах всех народов мира.

Конец XX столетия оказался богат открытиями, имеющими прямое отношение к этому многовековому спору. Обнаружены развалины древних городов на дне Атлантического океана. Открыты многочисленные мегалитические сооружения в землях Крайнего Севера, в скандинавских странах, в России (на Урале), выполненные, возможно, по единому плану, охватывающему все Северное полушарие. Мегалитические сооружения найдены и на территории Крыма, на острове Пасхи, вообще по всему земному шару, они до сих пор требуют осмысления своего происхождения.

Эти и другие факты заставляют с большим доверием отнестись к знанию, представленному той областью человеческой культуры, которую принято именовать Традиция. Как правило, это знание принадлежит области герменевтического, сокровенного знания. Традиция передается в узком кругу от поколения к поколению и переживает, таким образом, тысячелетия. Это живая нить, связывающая нас с глубочайшим прошлым. Возможно, это есть «нить Ариадны» для современного человечества, мечущегося в лабиринте идеологических кризисов и безуспешно пытающегося возвратиться к истокам, обрести корни. По крайней мере, имеет смысл более серьезно отнестись к древним символическим мифам, к «фантазиям» о существовании Земли и ее народонаселении, о Небе и Вселенной, если уж они начинают на наших глазах подтверждаться фактами.

Данная традиция, людей с оси Земли, асов, из города Артполис или Аркполис, заложенная в основу мифологических преданий, всячески уничтожалась официальной православной церковью, стремящейся ввести единую идеологию и единую православную культуру, а мифологию преследовали и искореняли как ересь. Поэтому мифологическая картина мира могла существовать как тайноведение, которым владели только Великие Посвященные, храня эти знания для лучших времен и добрых народов, как богатства уральских народов (чудь).

Такие авторы, как Дмитрий Логинов, Ярослав Астахов, Кирилл Фатьянов, Лада Виольева, рассматривающие гиперборейскую веру руссов и Русские Веды, считают, что она является тем самым первоистоком, который раскрывает суть единого корня происхождения народов и их культур. Сами авторы относят себя к числу традиционалистов «узкого круга». Их мировоззрение определяет Северная Традиция, которая хранит учение и предания легендарного праатлантического континента Полюса – Гипербореи (Арктиды). Этой же традиции, связанной с гиперборейским корнем возникновения культуры арий, заимствованной у атлантов, придерживался Николай Рерих, а также современные исследователи, искатели мудрости, переданной от атлантов ариям: Мирча Элиаде, Эрнест Мулдашев, Фарли Моуэт и другие.

О. Ю. Минина*

Этнические мифы как ресурс развития туризма

История Урала уходит корнями в седую древность. Его первые обитатели около 300 тысяч лет назад оставили свой след на каменных скрижалях сурового края. Историки античности писали о Рифейских (Уральских) горах, по которым пролегала граница двух миров: цивилизованного европейского и далекого, таинственного – азиатского. Здесь, на границе двух континентов, скрестились судьбы разных мировых цивилизаций, которые наложили неизгладимый отпечаток на историю и культуру нашего края.

В I тыс. н. э., в эпоху Великого переселения народов, с востока по уральским степям прокатилась волна кочевников, которая выплеснулась в Восточную Европу и едва не захлестнула Западную. В середине II тыс. н. э. через Урал прошли полчища монголов, которые, как и их предшественники, заметно повлияли на формирование коренных народов Уральского региона. В конце XI века по соболиному следу на земли загадочной Югры пришли русские и утвердили здесь Российскую государственность.

Сегодня культура коренных малочисленных народов становится популярнейшим средством привлечения туристов. Самобытность культур, национальные кухни, вымирающие традиции, шаманство – вся эта экзотика манит и зачаровывает.

Коренными уральскими народами принято считать коми-пермяков, удмуртов, башкир, хантов, манси.

Ханты и манси – два родственных народа. Этнонимы «ханты» и «манси» образованы от самоназвания народов хантэ, кантах и манси. В качестве официальных названий они были приняты после 1917 года, а в старой научной литературе и в документах царской администрации хантов называли остяками, а манси – вогулами или вогуличами.

Так сложилось, что историческое бытие родственных племен ханты и манси переплелось с развитием русских смыслов, русского характера и русской воли Российского государства. Существует версия-легенда, по которой это переплетение явилось результатом

* ***Ольга Юрьевна Минина*** – преподаватель кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© О. Ю. Минина, 2009

особого, провидческого выбора, сделанного в глубокой древности (в эпоху Великого переселения народов): единый народ, который известен теперь как родо-племенной союз, разделился на три потока:

• одна часть ушла в неведомую историю, но шла так, что Солнце каждый день освещало левую сторону головы (потомками этих людей стали современные венгры);

• другая часть ушла таким путем, что Солнце освещало левую сторону головы и левую сторону затылка (потомками этих людей стали современные эстонцы, финны, а также – мордва, мари, некоторые другие народы);

• третья часть нашла свою судьбу, уходя с Южного Урала таким путем, что Солнце светило им все время точно в затылок – это были народы российского Крайнего Севера – ханты и манси. Пребывание этих племен на уральских землях оставило значительный след в местной топонимике, фольклоре и, прежде всего, легендах и мифах, которые сейчас весьма активно используются для развития внутреннего и въездного туризма.

В качестве примера можно рассмотреть один из самых востребованных туристами объектов на Урале – Кунгурскую ледяную пещеру. Сколько статей написано о Ледяной пещере – не сосчитать, сколько легенд возникло – не перечислить, сколько баек сложено – не упомнить. Что-то забывается, теряется в архивах, но наиболее яркие, сочные, интересные народ помнит. Легенды и мифы – это та бесплатная реклама, которая постоянно «подпитывала» Ледяную пещеру туристами, даже в самый трудный период (начало 90-х годов), когда в стране было не до туризма. Многие из этих легенд восходят к представлению о мироустройстве коренных обитателей этих земель – хантов.

Так, под впечатлением одной из таких легенд после пребывания в Кунгуре еще Василий Никитич Татищев написал свой труд «Сказание о пещерном звере-мамонте», где впервые дал научное объяснение карстового процесса и происхождения Ледяной пещеры. Легенда гласила: «Будто живет под землей зверь-мамонт, громаден, черен и страшен, и два рога имеет, и может двигать этими рогами как захочет. Пища зверя-мамонта – эта самая земля, и ходит он под землей, и земля оттого подымается великими буграми, а позади него остаются глубокие рвы, и леса рушатся наземь. И целые селения проваливаются в эти рвы, и люди гибнут. И нет спасения остякам, вотякам, тунгусам, когда зверь тот под землей идет, как только выйти с поспешностью из жилища на поляну и лечь наземь лицом вниз и ждать, покуда земля замрет...»

Еще одно известное предание повествует о Золотой бабе – идоле из чистого золота, которому поклонялось финно-угорское

население Урала до прихода русских. Последний раз ее видели в 30-х годах XX столетия у кадымских хантов в тайном святилище, расположенном в бассейне реки Оби. Вот уже полстолетия искатели приключений, ученые и авантюристы ищут следы легендарной Золотой бабы. По одной из версий, с приходом православных миссионеров идолопоклонники спрятали свою святыню в какой-то из пещер Урала или Западной Сибири. Соратник Ермака Богдан Брязгин, посетивший мольбище остяков, писал о Золотой бабе: «...нага с сыном на стуле сидящая, приемлющая дары от своих». Итальянцы считают, что статуя Золотой бабы была привезена на Север из Рима уграми, которые в союзе с готами Аллариха разрушили Римскую империю. То есть это статуя Юноны (в римской мифологии – богиня, покровительница брака, материнства, супруга Юпитера). Но самое интересное, что некоторые туристы утверждают, будто сами лично видели эту Золотую бабу на берегу большого подземного озера в Ледяной пещере.

А кому-то из туристов, меланхолично настроенных, эти отражающиеся в озере, словно в зеркале, нависшие своды напоминают древнегреческий миф о царстве мрачного Аида – обиталище душ умерших. Другим это озеро напоминает реку царства мертвых – Лету, испив воду которой, души умерших забывают свою былую земную жизнь.

Впрочем, не только древние греки считали пещеры вместилищем душ умерших людей, но и местные жители Урала остяки и вогулы, которые еще тысячу лет назад жили прямо над Ледяной пещерой – на Ледяной горе. Как писал известный археолог И. С. Поляков: «Эта пещера мне напоминает ту картину, в форме которой остяки рисуют себе доступный им загробный мир, куда они должны перейти после смерти. Признавая существование семи миров, которые служат приютом для высших существ, остяки, как обыкновенные смертные, считают для себя доступными только два мира: один – это тот, на котором они живут теперь, терпя нужду и страдая в борьбе с природой и людьми, жаждущими наживы; второй, еще худший мир – это вечное мрачное подземелье, луч света туда не имеет доступа, но там есть озера, текут реки.

Остяк, переходя в этот подземный загробный мир, живет так же, как и на этом свете, но только там никто друг с другом не говорит, все хранят молчание. Всякий там владеет тем, что имел на земле, поэтому с покойником кладется все его лучшее состояние, начиная с оленя, которого убивают, до платья и орудия, так как на том свете приобрести ничего нельзя, то родственники посылают своим покойничкам запас платья и прочее. Происхождение этого верования у остяков находится, очевидно, в связи с той от-

далленной доисторической эпохой, когда первобытные люди обитали в пещерах».

Каждый кунгурский экскурсовод знает множество подобных легенд. Думается, именно они делают Ледяную пещеру привлекательной для миллионов туристов.

И правда, чем были бы многие наши экскурсионные объекты без древних легенд и преданий, которыми они овеяны? Ведь легенды, мифы, сказки, байки, берущие свое начало в представлениях о жизни и окружающем мире коренных уральских народов, – все это та поэзия жизни, которая позволяет нам понять красоту природы, порой не замечаемую в сумятице жизни.

Литература

1. История Урала с древнейших времен до конца XIX века / Под ред. акад. Б. В. Личмана. – Екатеринбург: Изд-во «СВ-96», 1998.

2. Предания и легенды Урала: Фольклорные рассказы / Сост., вступ. ст. и коммент. В. П. Кругляшовой. – Свердловск: Сред-Урал. кн. изд-во, 1991.

3. *Pann B.* Путеводитель по Кунгуру и Ледяной пещере для семейного чтения. – Пермь, 2003, 2004.

Е. А. Калужникова*, Ю. П. Кутукова**

Ритуалы в активном туризме

Культурные основы (в том числе и этнокультурные) бытуют в ритуалах. Проблема бытования ритуалов в экскурсионно-познаватель-ном и паломническом туризме затрагивалась многими современными исследователями. Однако до сих пор обозначенная проблематика не изучалась на материале активного туризма. Между тем активный туризм породил собственную ритуальную практику, являющуюся выражением особого мировоззрения туристов. Попытка осмысления этой практики предпринята в данной работе. Цель нашей работы – выявить в практике активного туризма ритуальные действия, определить их содержание и функции.

В современной научной литературе не существует единого определения активного туризма. Чаще всего речь идет об активных *видах туризма* – пеших походах, сплавах по рекам, скалолазании, конных походах и т. п. – требующих «значительного физического напряжения и доступных не всем категориям туристов» [*Биржаков М. Б.* Введение в туризм. М.; СПб., 2005. С. 155]. По некоторым другим аспектам (объектам посещения, организационным требованиям, уровню подготовки участников) активный туризм пересекается с экологическим, спортивным и экстремальным туризмом.

Прежде чем обратиться к рассмотрению ритуалов в активном туризме, изложим основные аспекты теории ритуала. Категория *ритуал* трактуется современной наукой как исторически сложившаяся форма сложного символического поведения, выражающая определенные социальные и культурные взаимоотношения, ценности. Всякий ритуал объединяет в себе два ведущих плана – план содержания и план выражения. Основу плана содержания любого ритуала образует картина мира, понимаемая как относительно целостная совокупность мыслей и верований, объединяющая бессознательные и социально обусловленные жизненные установки, ценностные ориентации, образные комплексы, посредством которых происходит осознание людьми окружающей действительности.

---

* ***Екатерина Аркадьевна Калужникова*** – канд. культурологии, ст. преподаватель кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

** ***Юлия Павловна Кутукова*** – выпускница Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Е. А. Калужникова, Ю. П. Кутукова, 2009

План выражения ритуала, представляющий его *структуру,* образуют различные символические языки, воплощающие сакральные смыслы действа, а также его композиция. К числу *символических языков* ритуала относятся: акциональный (действия, совершаемые участниками), персонажный (адресаты – объекты ритуала и участники – его субъекты), пространственный (символически отмеченные локусы), временной (связанный с противопоставлением «сакрального» и «профанного» времени), предметный (объекты, орудия или продукты действий субъекта ритуала), вербальный (сакральные словесные тексты, имена, термины, которые произносятся участниками действа), музыкальный/звуковой (пение, игра на музыкальных инструментах и другие семантически значимые звучания), изобразительный (разного рода иконические символы, фиксирующие сакральный смысл ритуала). Функционируя параллельно, эти языки обеспечивают ритуалу определенный «запас прочности», способствуя его наибольшей эффективности и выразительности.

Наша работа базируется на материалах, полученных в ходе анкетирования участников активных туров. Опрос, в котором приняли участие около 50 человек, проводился Ю. П. Кутуковой в 2008 году. Объектами туристского посещения респондентов в разное время являлись: реки и горы, пещеры и водопады на территории Свердловской, Челябинской областей, Пермского края, Башкирии, Бурятии, Алтайского края. По виду передвижения преобладали пешеходные туры, водные (сплавы), пеше-водные, лыжные, велотуры.

Основу *плана содержания* ритуалов в активном туризме составляют представления о путешествии как символической модели человеческой жизни. «В походе человек раскрывает свою настоящую сущность», «только в походе становится понятно, кто есть кто», «ради таких походов и стоит жить» – так говорят туристы о смысле и сущности активных походов. Смысловой план в значительной мере зависит от ценностных установок участников похода. В качестве Абсолюта у туристов выступают – дорога, поход как форма реализации человеческих способностей; природа, а также гармоничное взаимоотношение с ней человека; безопасность участников похода; отдых. Значимой ценностной категорией выступают человеческие способности, которые поверяются нелегкими условиями похода – физическая сила, здоровье, выносливость.

План выражения туристских ритуалов составляют символические действия, не имеющие единого акционального текста. Ритуалы в активном туризме нередко носят пародийно-игровой характер, и именно при этом условии охотно исполняются участниками походов. Персонажный код представляют сами туристы, а так же духи природы, мифологические персонажи. Вербальный код представлен произнесением слов-формул, загадыванием желаний, пением песен. Предметный код составляют предметы туристского снаряжения, ленточки.

По *целевому* основанию можно выделить следующие типы ритуалов в активном туризме:

Ритуалы посвящения (инициационные). В туристской субкультуре условно выделяются три ступени групповой иерархии – «чайники» (новички), «просто туристы», и опытные члены группы, которые нередко выступают в качестве руководителей, организаторов походов. Именно новички становятся объектами и главными персонажами ритуалов посвящения. Акциональным кодом инициационных ритуалов выступают: обливание водой на морозе, купание в проруби, хождение по снегу, хождение по углям. Во многих группах принято подшучивать над новичком, поручать ему самую тяжелую и грязную работу. Перевал – это пространственная и событийная граница, после пересечения которой, начинающий турист становится полноправным «горником». Преодоление перевала сопровождается готовкой угощения. В целом весь поход для новичка – большая инициация в мир активного туризма.

Ритуалы, связанные с определенной фазой похода (началом или концом похода, преодолением перевала и т. п.). Перед началом похода, когда весь багаж собран, оставляют жертву «богу разгильдяйства». Акциональный код: выбирается нужная вещь, но без которой можно обойтись. Некоторые танцуют танец живота вокруг «забытого» предмета. Вербальный код: турист обращается к вещи: «Я тебя забываю!» Считается, что после этого ритуала все необходимое оказывается на месте. Следующая группа ритуалов связана с посещением «священных, знаковых мест» или главных объектов похода – источников, пещер, скал, водопадов. Содержание данного ритуала – обращение к силам природы, к духам с целью исполнения желания. Ключевым акциональным кодом является созерцание природного объекта, медитация на природе, которые могут сопровождаться такими действиями, как купание в источниках, водопадах; завязывание ленточек (веревочек, лоскутов) на деревьях, в пещерах, на столбах и т. п.[1]; расплескивание (и распитие) водки, как дар богам, чтобы попросить у них хорошего похода, «чтобы все было хорошо»[2]. Некоторые туристы совершают данный ритуал,

---

[1] Многие туристы к данному ритуалу относятся резко отрицательно, как «к псевдообычаю, загрязняющему природу». Ритуал, восходящий к языческим и буддийским молитвенным практикам, в настоящее время утратил свое сакральное содержание и превратился в туристскую моду. Отметим, что многие туристы категорически не приемлют курение и употребление алкоголя во время активных походов, не взирая на «традиции».

[2] Документальный фильм «Саян Восточный. Бий-Хем» (реж. О. Долженков), 2006.

«чтобы вернуться на это место». Вербальный код данного ритуала заключается в рассказывании легенд и обычаев, связанных с объектом, произнесении желания, которое должно обязательно исполниться. Иногда наоборот принято в подобных местах соблюдать тишину. Покидая стоянку, некоторые туристы оставляют остатки еды, «чтобы покормить лешего».

Ритуалы освоения пространства. Мир похода сильно отличается от мира обыденной жизни туриста. Нахождение в чужом, враждебном пространстве вызывает потребность его освоения. Эта потребность выражается в ритуалах маркирования освоенной территории (надписей на деревьях и камнях, вымпелов, значков, еды, старой одежды, туристского снаряжения). Такое освоение проявляется через своеобразную ономастику – туристы дают названия местностям, перевалам: «Поляна Ожидания» (здесь долго ждали другую группу), «Перевал Ежиков В Тумане», «Поляна Грозовая» (пережидали грозу).

Ритуалы интенсификации – действия, способствующие сплочению группы, улучшению психологического климата. Сюда относятся все без исключения ритуалы совместной трапезы – совместные чаепития, приготовление пищи, а так же потребление алкогольных напитков. В частности потребление водки и коньяка некоторые считают неотъемлемой частью процесса адаптации альпинистов на высоте во время восхождения. В эту же группу можно отнести пение под гитару специальных походных песен и рассказывание страшных историй у костра. «Туристская баня» – совместный поход в баню всех участников группы – так же превращается в своеобразный коллективный ритуал.

Мемориальные ритуалы направлены на сохранение воспоминаний участников похода. Сюда относятся как традиционные фотографирования, так и составление коллекций «на память» – гербариев, коллекций камешков. У туристов существует традиция после большого похода собираться всем вместе на так называемую «точку» («гусятник» или «самовар»). На «точке» устраивается угощение, показываются фотографии, сделанные в походе, исполняются песни. На «точке» могут вручаться шуточные документы, грамоты (например «Удостоверение на право вождения велосипеда»). Сама «точка» знаменует собой окончание похода или конец туристского сезона.

Для ритуалов в активном туризме, как и для всех ритуалов в целом, характерна целая группа взаимосвязанных *функций*. Наиболее важными из них являются: 1) обеспечение безопасности членов группы; 2) интенсификация взаимодействия между членами группы и степени групповой сплоченности; 3) рекреация – восстановление физических и духовных сил, снятие эмоционального напряжения. В конечном итоге большинство символических действий, совершаемых туристами в походе, направлено на повышение эффективности действий группы. Группа, в которой царит хороший психологический климат, объединенная общими ценностями и представлениями, менее подвержена опасностям похода. По мнению, опытных туристов-походников, такие группы «маршрут проходят легче и быстрее».

Е. В. Белоусова*

Магия пищи: поликультурное измерение

Можно ли связывать магию и еду в единое целое? Да, если поедание пищи становится частью потребительского ритуала.

В древности магическое значение пищи было тесно связано с культом. В качестве примера можно привести поедание блинов на масленицу. Само название праздника появилось у русских потому, что в это время ели очень много масленой пищи, «блинов масленых». По названию праздника Масленицей стали называть и антропоморфное изображение божества, которое прогоняли, хоронили; первоначальное имя его забыто (возможно, как и у других славянских народов, она называлась Мара, Марана).

В состав масленичного комплекса обязательно входила ритуальная трапеза. Русское традиционное хлебосольство и гостеприимство на масленицу проявлялось во всей широте. Масленичное изобилие поражало иностранцев, отмечавших его в своих путевых записках уже в XVII веке. Уже тогда особенно обильное праздничное угощение объясняли тем, что хотели наесться на весь «великий» семинедельный пост. Но в основе масленичного объедения, как и в обильной трапезе под Новый год («щедрый вечер»), лежат элементы карпогонической магии, оно должно было способствовать плодородию. Все, кто описывал масленицу, характеризуют ее как самый веселый, самый шумный русский народный праздник. Масленица праздновалась, как ни один праздник. Было убеждение, что не потешить на широкую масленицу, значит, «жить в горькой беде и жизнь худо кончить». Поэтому масленицу старались встречать и провожать достойно. Русская пословица гласит: «Хоть с себя что заложить, а масленицу проводить».

Блины являлись как бы основным знаком масленицы, ее эмблемой. Русская масленица без блинов немыслима. Блинами угощали гостей, соседей, знакомых; зятья ходили к тещам на блины. Чучелу Масленицы нередко давали в руки блин или половник, сковороду. В «женских» журналах нередко можно встретить мнение, что блин – знак оживающего солнца. Но это мнение не имеет серьезных оснований. Блины по происхождению, действительно, ритуальная еда, но связаны они были непосредственно не с масленицей и солнцем, а с культом предков. Блины появились в масленичном меню, потому что весенние праздники включали и культ предков. В некоторых деревнях первый блин клали на божницу – «родителям»; этот блин мазали медом, коровьим маслом, посыпали сахарным песком. В некоторых других местах первый блин несли на погост и клали на могилу. В XIX веке был широко распространен обычай в Прощенное воскресенье, иногда в субботу, ходить на кладбище «прощаться с родителями». При этом на могилы ставили угощение – блины и пр. (См.: *Соколова В. К.* Весеннее-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. М., 1979. С. 46–49).

* ***Елена Валентиновна Белоусова*** – ст. преподаватель кафедры философии, биоэтики и культурологии УГМА (г. Екатеринбург).

© Е. В. Белоусова, 2009

В городах к середине XIX века культовое значение блинов было основательно забыто. Несмотря на это, во время масленицы все обязательно пекли блины, угощали ими гостей; пекли блины в ресторанах и трактирах.

Магия продолжает оставаться активной частью нашей современной жизни. На самом деле многие виды потребительской деятельности сегодня носят ритуальный характер. Некоторые ритуалы утверждают широкие культурные или религиозные ценности, такие как различия в ритуале чаепития в Великобритании Франции. Французы считают чай чувственным и таинственным напитком, а кофе – более функциональным. Для британцев чай – повседневный напиток, а кофе кажется им напитком для самовыражения. Для русского менталитета ритуал чаепития – символ задушевного общения. В. В. Розанов сравнивал теплую семейную привязанность с домашним халатом, когда уже ничего не надо, даже разговоров, только самовар поставить.

Ритуал посещения кофеен с большим выбором кофе стал не просто повседневным событием для жителей многих крупных городов мира. Корпорация Starbucks снискала колоссальный успех, превратив перерыв на кофе в культурное событие, имеющее для многих культовый статус. Можно говорить о возникновении кофейной культуры, в том числе в Екатеринбурге. Можно упомянуть такие заведения, как «Кофейня № 7», «Кофе Хауз», «Кофе Бум».

Превращение поглощения в ритуал касается не только кофе. Клиенты, обедающие в заведении с гордым названием «Нью-Йорк Пицца», не просто принимают пищу. Они приобщаются к вожделенному для некоторых американскому образу жизни. Крупномасштабные фотографии звезд, развешанные по всем стенам, видимо, призваны внушить обычным посетителям чувство сопричастности. В душе клиента рождается убеждение: «Я звезда. Надо только поверить в себя, чаще есть пиццу «Манхэттен» и проникаться

гордым чувством того, что я вкушаю пищу Свободной Америки». Золотые арки компании McDonald′s – их общеизвестный символ, почти синонимичный американской культуре. Они означают возможность для всего мира символически попробовать «кусочек Америки». На наш взгляд, гамбургеры и культовые напитки «Кока-кола» и «Пепси» символизируют не просто американский образ жизни. Поскольку Америка стала своеобразным «плавильным котлом», то здесь можно говорить о вещественном проявлении такой культурной политики, которая приводит к распространению глобальной массовой культуры.

Однако в ситуации с едой есть и положительный аспект. Во многом культурное многообразие сохраняется именно благодаря разнообразию национальных кухонь, предлагаемых заведениями общепита. В Екатеринбурге можно попробовать блюда английской кухни (ресторан The Hooch), ирландской – бар «Ирландский дворик», итальянской (рестораны «Феллини», «Дольче Вита», «Трактория», «Градара»). Французская кухня представлена рестораном «Ватель», «Парижское кафе». Венгерская кухня – кафе-баром «Веселый мадьяр». Любители экзотики могут попробовать мексиканскую пищу в латинобаре «Конкиста», китайскую – в ресторане «Китай», кафе «Утка по-пекински», японскую – в ресторанах «Япона Мама», «Васаби» и др. Появились заведения, в которых вам предложат блюда украинской и узбекской кухни (ресторан «Вечера на хуторе» и кафе «Нигора»). Примеры можно продолжать. Подчас клиенты не только поглощают пищу, но и знакомятся с этнической культурой в ходе проводимых мероприятий.

В заключение хочется сказать, что посещение ресторана – это ритуал, в котором возрождается магический аспект ритуальной трапезы.

С. Ю. Каменский*

Многообразие вглубь, или Прошлое как другая страна

Мы имеем обыкновение отправляться в путешествия и переплывать моря, желая с чем-нибудь познакомиться, и не обращаем внимания на то, что находится у нас перед глазами. Так уж устроено природой, что мы не интересуемся близким и гонимся за далеким...

Плиний Младший[1]

Когда в туристском ракурсе говорят об этнокультурном многообразии, обычно имеют в виду этнографический туризм, национальные обряды и традиции. Однако есть другой мультикультурный мир, порой не замечаемый ни современными турфирмами, ни самими туристами. Это мир прошлого. Так, культура, традиции, представления жителей Екатеринбурга XVIII–XIX вв. настолько отличны от современных, что их вполне можно рассматривать в категориях иного социокультурного мира. Чтобы отправиться в другую страну, на самом деле, не надо никуда ехать.

Безусловно, на исторической тематике построено большинство современных экскурсий, однако многие из них не выходят за рамки перечисления дат, имен, событий, архитектурных стилей, и ощущения иной культуры, сопоставимое с впечатлениями от поездки в другую страну, не создается. На наш взгляд, путешествия в историю, в иную традицию, в иной культурный мир должны быть построены на развитии экскурсий, раскрывающих прошлое как некую культурную традицию, знакомство с которой оказывается не просто интересно, но лично актуально для современного туриста. Эти «жизненные» проблемные экскурсии необходимо выстраивать, отталкиваясь от известного факта, что в чужой культуре путешественника поражает, прежде всего, то, что сильно отличается от его собственной.

---

* ***Сергей Юрьевич Каменский*** – ст. преподаватель кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та, аспирант (г. Екатеринбург).

[1] Письма Плиния Младшего: Кн. I–X / Изд. подгот. М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур. 1-е изд. 1950. 2-е изд., перераб. 1982. Письмо 20. Книга VI.

© С. Ю. Каменский, 2009

Отметим, что подобные тематические экскурсии на туристическом рынке Екатеринбурга представлены (например, это «Екатеринбург купеческий», «Модный Екатеринбург»). В тоже время, сегодня не работает целый ряд тем, способных заинтересовать «этнографического» путешественника. Например, не используются такие яркие и жизненные мотивы, как традиции гостеприимства, культура досуга в дореволюционном Екатеринбурге. Они могут прозвучать в целом ряде отдельных сюжетных линий – культура отдыха, развлечений, праздников и празднований, представления о «хорошем» времяпрепровождении, традиции социально-культурного сервиса и т. д.

Давая простор для культурного диалога, прошлое в тоже время требует иных способов освоения. Эта специфика задается его «молчаливостью» и статичностью, которые создают определенный барьер для туриста. В этом отношении традициям прошлого приходится конкурировать с живыми культурами настоящего.

Преодолеть этот барьер способны специальные практики диалога, когда турист сам оживляет прошлое. В качестве такого варианта может быть предложена разработка экскурсий в мир Екатеринбурга XVIII–XIX вв. с включением в них элементов участия в археологических раскопках старого Екатеринбурга. Эти исследовательские работы проводятся в городе ежегодно, при этом археологами вскрывается за летний сезон несколько участков, преимущественно в центральной части города. Предваряя характеристику этого подхода, отметим, что на практике такие экскурсии должны опираться на предварительную подготовку экскурсантов-участников (в этом случае целевой аудиторией могут выступить школьники и студенты), а также специальные педагогические методики работы с туристом.

Интерактивно-диалогичные возможности археологических раскопок можно выразить в следующих тезисах. Во-первых, то, что скрывается под землей, неизвестно и самим организаторам этих практик – профессиональным археологам (по крайней мере, в деталях). В связи с этим участие в таких исследованиях для «туриста» – это фактически путешествие-приключение с неизвестным концом, создающее эмоциональный фон, способствующий более глубокому проникновению в другую культуру (здесь можно сравнить путешествия автостопом с организованными турами, проходящими по четко заданному плану).

Во-вторых, процесс раскопок включает «телесное» мышление, когда мысль, эмоции передвигаются за инструментом (лопатой, совком и др.) от одного найденного предмета к другому, производя реконструкцию жизни тех, кому принадлежали найденные вещи. Это приключенческое, захватывающее, развертывающееся включение в диалог с иной культурой через систему материальных ключей, их толкования, когда процесс углубления в археологический слой как бы дублируется эмоциональным и интеллектуальным погружением в исторический материал. В результате экскурсия трансформируется из осмотра достопримечательностей в их исследование.

В-третьих, в туристе происходит активизация такой культурной мифологемы как кладоискательство. Можно утверждать, что показ артефактов другой культуры в ходе экскурсионного осмотра объектов на местности или в экспозиционной среде музея не способен дать того эмоционального ощущения, которое возникает при непосредственном знакомстве с ними в ходе самостоятельных изысканий. Чувство открытия, понимание того, что вы являетесь первыми людьми, которые видят это спустя многие столетия и тысячелетия, задает общий настрой туристского восприятия. Возникающее при этом ощущение способно эмоционально соединять с людьми иной культуры, остатки которой фиксируются в археологических раскопках. В итоге, происходит третья «нравственная» трансформация туриста из зрителя-потребителя в участника культурного диалога (что по эффекту сопоставимо в классическом туризме с разницей проживания в гостинице/гостевом размещении у представителей другой культуры).

Таким образом, понимание прошлого как другой страны позволяет выйти на неосвоенные темы и сюжеты для новых экскурсий, и на смену самого способа показа туристских объектов. В целом это позволит, на наш взгляд, использовать этнокультурные ресурсы Урала, не прибегая к разработке сложных и дорогих этнографических туров.

О. Ю. Минина*

Белорусы Урала – история и современность

Издавна специфическими чертами этнической и общественно-политической структуры Свердловской области являлась многонациональность ее населения: на Среднем Урале проживают представители более 130 национальностей. В области в течение многих десятилетий складывались традиции межэтнического и межконфессионального согласия и мира, накоплены формы и методы совместной работы по сохранению и развитию национальных культур, языка, традиций.

Кстати, Свердловская область в 2002 году первой из всех регионов России учредила День народов Урала, ставший живым, неформальным, самобытным праздником, собирающим лучшие творческие силы межнационального Урала, пропагандирующим замечательные образцы национального творчества. Этот день традиционно отмечается на Урале во вторую субботу апреля.

О том, что среди жителей Среднего Урала немало белорусов, известно не всем. На сегодняшний день, по официальным данным, в области проживают более 18 тысяч белорусов. И хотя это составляет всего 0,6 процента от четырехмиллионного населения Свердловской области, нельзя поставить под сомнение их вклад в развитие нашего региона.

В начале XX века, после принятия реформы Петра Столыпина, на Урал и в Сибирь – неосвоенные, малозаселенные районы Российской империи – двинулись безземельные крестьяне с Поволжья, из западных губерний России. Согласно реформе, им здесь давали землю, строевой лес, деньги на скотину, предоставляли некоторые налоговые льготы. Вот так и появились на уральской земле в 1901–1920 годах выходцы из Витебской, Виленской, Могилевской и Смоленской губерний. Для переезда семья получала лошадь, которая и тащила телегу с немудреным скарбом. Идти чаще всего приходилось пешком, а поэтому у многих переселенцев на дорогу ушло два-три года. В память об этом переходе белорусы стали называть себя самоходами и сохранили такое самоназвание до

* ***Ольга Юрьевна Минина*** – преподаватель кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© О. Ю. Минина, 2009

наших дней. На уральской земле белорусы старались обосноваться общинами, родовыми кустами или целыми деревнями – так, как жили у себя на родине. Семьи первые десятилетия создавали из своих же – самоходов.

В годы коллективизации и последующего укрупнения колхозов, села, ставшие административными центрами, сохранились, а их относительная территориальная обособленность способствовала тому, что элементы уникальной национальной культуры самоходов окончательно не стерлись. В самом деле, произошло массовое переселение относительно недавно – сменилось всего два-три поколения. А поэтому юные самоходы, хотя и говорят уже по-уральски, нет-нет да и мелькнет среди жителей Тавдинского и Таборинского районов традиционный белорусский акцент. И песни здесь еще помнят языческие – «гукальные», и праздники, от масленицы до сенокоса, справляют по-особому…

В годы Великой Отечественной войны Белоруссия первой приняла на себя страшный удар. За годы войны на пути к победе погиб каждый четвертый белорус. Один из самых известных писателей, сумевший рассказать всю правду о войне, – белорус Василь Быков – не только описал тяготы военного лихолетья, но и поведал о том, как четыре года плечом к плечу боролись с общим врагом россияне, украинцы, белорусы, грузины – солдаты, призванные защищать свою родину.

Урал принял ряд эвакуированных с оккупированных белорусских территорий предприятий: Витебскую трикотажную фабрику, Гомельский станкостроительный завод, Гомельский завод сельскохозяйственного машиностроения. Но и после войны приток белорусов на территорию Урала не прекратился, как не прекращается и по сей день. В послевоенные годы белорусы попадали сюда по распределению, поступали учиться в уральские вузы, создавали семьи, воспитывали детей. Именно эта часть белорусской диаспоры является сегодня наиболее многочисленной и активной.

Основными формами существования национально-культурных сообществ в Свердловской области являются национально-культурные общественные объединения. Белорусы и здесь не остались в стороне. На территории Свердловской области были созданы и успешно функционируют три общественные организации, объединяющие выходцев из братской республики. Самой значимой из них является Екатеринбургская национально-культурная автономия «Белорусы Урала», возглавляемая ректором Уральского государственного лесотехнического университета Азарёнком Василием Андреевичем.

Белорусы с самого начала вполне комфортно ощущали себя на территории Среднего Урала, легко ассимилируя с местным населением. Думается, связано это не только с общностью языка и

истории, но также во многом и с характерными национальными чертами белорусов. Давно подмечено, что белорусы отличаются от остальных славян небывалой толерантностью и терпимостью. Минчане рассказывают такой анекдот: «Сел русский на стул с торчащим гвоздем. Неудобно. Выдернул гвоздь и выбросил. Сел украинец. Достал гвоздь и положил в карман. Пришла очередь белоруса. Больно, но сидит: «А можа, так и трэба?»

Однако такая легкая «приживаемость» вдали от родины может иметь и определенные негативные последствия. Полное отсутствие языковых и культурных барьеров между белорусами и уральцами приводит к утрате многих элементов самобытной белоруской культуры. Безусловно, процесс неизбежный. Но в данном случае ситуация осложняется тем, что многие приезжающие на Урал белорусы, кажется, не имея достаточных познаний в области своей родной культуры, литературы, языка, не осознают их особенностей, просто не понимая, ЧТО именно стоит беречь, сохранять и развивать. Кроме того, не секрет, что представители ряда национальностей стремятся держаться вместе, так как видят в этом возможность более или менее комфортно существовать вдали от родины в не всегда гостеприимном российском обществе. Белорусы же, не испытывая абсолютно никакого притеснения со стороны титульных национальностей, теряют и этот, пусть не самый приятный, стимул. Особенно явно это проявляется в молодежной среде.

Однако приятно отметить, что на Урале живут и те представители белорусской диаспоры, которые стремятся поддерживать и развивать национальные традиции. Благодаря их инициативе в Екатеринбурге ежегодно организуются мероприятия, посвященные Дню независимости Республики Беларусь, проводятся вечера, праздники, выставки, круглые столы. Данные инициативы поддерживаются и на государственном уровне. Так, в 2009 году пройдут Дни Республики Беларусь в Свердловской области. А в 2010 году – Дни Свердловской области в Республике Беларусь.

Кроме того, за последние годы экономическое сотрудничество между Средним Уралом и Беларусью также вышло на принципиально новый этап, и сейчас стоит еще одна серьезная задача – вдвое увеличить взаимный товарооборот. А ведь уже сегодня по объему товарооборота со Свердловской областью Республика Беларусь занимает третье место из стран СНГ, но это только первые шаги, ведь потенциал развития сотрудничества огромный. В частности, не так давно появился принципиально новый проект по выпуску в Свердловской области мощных белорусских самосвалов «БелАЗ». Главным предприятием в этой цепочке станет корпорация «Уралвагонзавод». Из других «точек взаимодействия» можно отметить выпуск мебели: белорусы традиционно делают хорошую мебель, а на Урале много качественного леса.

Из конкретных проектов, которые планируется реализовать на Среднем Урале в ближайшее время, можно назвать строительство транспортно-логистического центра для белорусских товаров и торгово-делового центра.

Такое стремление к сотрудничеству вполне оправданно, ведь Беларусь – это мощное, развивающееся государство. А Свердловская область – регион, который по своим возможностям и потенциалу вполне сравним с целой страной.

Интересное наблюдение: несмотря на то, что в Свердловской области сейчас трудно найти какую-либо отрасль народного хозяйства, сферу деятельности, где бы ни работали выходцы из Республики Беларусь, однако никто из них не добился, по словам руководителя отделения Посольства Республики Беларусь в Российской Федерации по Свердловской области Прудникова Василия Антоновича, серьезных успехов в предпринимательской деятельности. В то же время неоценим вклад уральских белорусов в сферу культуры, образования, науки Среднего Урала. Среди них писатели, журналисты, военные, преподаватели и ректоры вузов, театральные деятели – кавалеры многих орденов, лауреаты разнообразных премий (в том числе за вклад в развитие культуры Урала), почетные работники сферы высшего профессионального образования Российской Федерации.

Яркий тому пример: мало кто знает, что главный белорусский «Песняр» Владимир Мулявин, которого в Белоруссии считают едва ли не национальным героем, родился здесь на Урале. На одном из жилых домов на Уралмаше даже есть мемориальная доска в память об этом человеке, создавшем, по словам Иосифа Кобзона, «коллектив, который полюбила великая держава Советский Союз и продолжают любить все те, уже суверенные, государства, которые стали самостоятельными, а вот «Песняры» для них – общие». На наш взгляд, это добрый знак того, что дружба Беларуси и России иногда даже теснее, чем нам кажется, и что эта дружба живет в тех песнях, которые любят и помнят наши братские народы, в общей культуре, истории и общих традициях.

Литература

1. *Мазаева О.* Терпимость на грани равнодушия // Независимая газета. – 2004. – № 208 (3321).

2. *Мазур Л. Н.* Народы Среднего Урала в структуре сельского расселения (XX в.) // Известия Уральского государственного ун-та. – 2007. – № 49. – С. 180–196.

3. *Чагин Г. Н.* Народы и культуры Урала в XIX–XX вв. – Екатеринбург, 2002.

4. www.tolz.ru

Н. Е. Буйнова*

Визуальность этнокультурного туризма в Ханты-Манскийском автономном округе

В настоящее время появилось множество публикаций, касающихся проблем мультикультурализма. Само это явление связывают с наметившейся тенденцией к культурному разнообразию в рамках многонациональных государств, где пытаются мирно сосуществовать несколько этнических общностей. В ситуации постоянной угрозы межэтнических конфликтов, вызываемых подавлением прав на культурную самоидентификацию, притязаний в сфере экономики и образования – необходимо создание атмосферы толерантности и признания равных прав представителей всех народностей. Также необходимо признать на уровне общественного мнения культурную уникальность, неповторимость, специфические особенности устроения жизненного уклада представителей малых народов. Приемлемой формой сохранения и популяризации культурного многообразия малых народов является этнокультурный туризм.

Речь в данной статье пойдет о развитии этнокультурного туризма в Ханты-Мансийском автономном округе (ХМАО), о необходимости признания уникальности культур народов Севера, о стремлении к сохранению их самобытности, чему и способствует развитие туризма в данной области. Культурная инсценировка как одна из возможностей выживания культуры коренных народов Севера широко используется для привлечения туристов в регион. Но хотелось бы, чтобы не меньшее внимание уделялось вопросу визуальности этнокультурного туризма в ХМАО.

Туризм в ХМАО развивается стремительными темпами последние 10 лет. Среди перспективных направлений, способных привлечь массового туриста в регион, можно выделить спортивный, событийный и культурный, конгрессный, экологический, рыболовно-охотничий и круизный, семейный, этнографический и этнический туризм. Последнее направление позволяет привлечь не только иностранных туристов, но и жителей России, региона. Национальные поселки и стойбища, адаптированные к современным туристским

* ***Наталья Евгеньевна Буйнова*** – аспирант Тюменской государственной академии культуры и искусств (г. Тюмень).

© Н. Е. Буйнова, 2009

нуждам и условиям, воспроизводят быт и древнюю культуру таких народностей, как ханты и манси, лесные ненцы и селькупы. Гостям предлагают пожить в чуме, прокатиться на оленьих упряжках, отведать блюда национальной кухни, ознакомиться с изделиями народных умельцев (одеждой, украшениями). При желании, возможно приобрести понравившуюся вещь, примерить национальный костюм. Также представляют собой интерес стилизованные инсценировки бытовой стороны жизни народов севера, шаманские обряды, ритуальные песни и танцы, имеющие сакральный характер, отражающие миропонимание народа – жизнь в гармонии с природой. Визуальное выражение магических действий и верований нашло отражение не только в плясках, но и в узорах традиционного костюма; сценки из жизни богов погружают зрителя в чужую культуру, исповедующую иные принципы бытия, не согласующиеся с современным ритмом жизни. Жители мегаполисов давно отвыкли от размеренного образа жизни, от блаженства созерцания и соприкосновения с духами предков, которые берегут жители стойбищ и национальных поселков. Традиционный уклад, который можно встретить только в стойбищах, не вписывается в современные условия, и усвоить его можно лишь посредством зрительного контакта с привычной средой обитания «изучаемых» народов. Нужно рассматривать представленные музейные коллекции бытовых предметов ханты и манси, посещать места их древнего местообитания, присутствовать и даже участвовать в традиционных игрищах (Вороний день, День оленевода, медвежий праздник и другие). Но как оставить в памяти огромное количество информации об истории, современных условиях жизни этих народов, с помощью каких технических средств запечатлеть свое присутствие и участие в подобных значимых событиях? Ведь в первую очередь человеком при соприкосновении с новыми впечатлениями овладевает желание «продлить прекрасное мгновение», запечатлеть его как веху в своей жизни, как свидетельство культурного погружения и нахождения в ситуации, не характерной для обычной жизни туриста. В этом случае можно говорить о туризме в целом как о сфере, потребляемой человеком преимущественно визуально: с помощью фотокамеры, видеокамеры, буклетов и туристских каталогов, представляющих определенную ценность сувениров (изделия мастеров из бересты, бисера и т. д.).

Фотография является самой популярной формой «засвидетельствования» погружения в иную реальность, присвоения этой реальности, которая никогда не будет иметь аналогов, будучи присвоена другим субъектом потребления. Так как эта реальность была запечатлена в определенный момент времени, имеющий значение для человека (в нашем случае туриста), который увидел и

интерпретировал ее с позиций своего видения, своего эмоционального состояния и момента предожидания (видение предмета и его оценка в реальном времени и результат на пленке не всегда совпадают). Фотография предстает как аспект чувственного опыта человека, побывавшего в иных условиях, в ситуации постижения иного культурного контекста. И даже если любительские фотоснимки по качеству, по однообразию запечатленных «тем» недостаточно высокого уровня, то их можно воспринимать как момент личного сотворчества любителя, владельца фотокамеры и создателей искусственной среды, стилизованной под старину. Но необходимо учитывать, что восприятие любого явления, предмета, объекта визуального потребления сугубо индивидуально. Кто-то предпочтет «заснять» на видеокамеру шаманский ритуал, попутно комментируя происходящее, кто-то оставит на пленке лица представителей иной народности, чтобы потом презентовать друзьям: есть мы, но есть и другие, живущие рядом; кто-то предстанет в образе хозяйки чума в традиционном наряде, кому-то интереснее снимать исключительно пейзажи. И каждый раз это будет иная, вечно изменяющаяся, приспосабливающаяся к конкретному человеку реальность, которая, тем не менее, внешне остается неподвижной и одинаковой для всех.

Назовем лишь несколько объектов туристского интереса в ХМАО, которые являются наиболее актуальными, популярными, посещаемыми и визуально потребляемыми:

Ханты-Мансийск:

• Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа».

• Центр народных художественных промыслов и ремесел.

• поселок Шапша.

Нефтеюганск:

• Краеведческий музей (этнография юганской и салымской групп ханты).

Лангепас:

• Этнографический музей (культура и быт аборигенов Приобья).

Мегион:

• Историко-культурный и экологический центр (этнографические особенности восточных ханты) и др.

Этнокультурное многообразие ХМАО играет большую роль в развитии туризма региона. Поддержка со стороны местных властей, стойкий интерес жителей области и иностранных граждан (неспециалистов и участников ежегодного Всемирного конгресса финно-угорских народов) к культуре и быту малочисленных народов Севера позволяет говорить об актуальности разработки туров в рамках этнографического туризма. Требует также подробного рас-

смотрения вопрос об изучении сферы туризма как визуального потребления в данном регионе.

Литература

1. *Подемский Кш.* Социология путешествия / Рец. Л. Н. Верченов, Ю. В. Чайников // Российский журнал. – 2008. – № 1. – С. 83–93.

2. Сибирский исполин / Под ред. Е. Г. Ананьева. – М.: Плакат, 1986.

3. http://admhmao.ru/committe/upr_arh/dok_mes/doc4.htm

А. В. Березина*

К вопросу об этнографическом туризме в Артинском районе Свердловской области

Без культурных ценностей, некого самоопределения себя и своего народа в современном мире мы уязвимы, подвержены психологической ломке, теряемся в толпе, так и не найдя искомых ценностей в массовой культуре. Культура и народа, и человека обогащается при взаимодействии с другими культурами и формами их проявления.

Данная работа посвящается проблемам развития этнографического туризма в Артинском районе, в местах проживания «некрещеных» марийцев.

Марийцы Артинского района сохранили свое самобытное мировосприятие, религию в форме язычества, проникнутого и переплетенного натурфилософскими концепциями. Мировоззрение марийского населения находит свое воплощение в удивительно красивой самотканой одежде, народных песнях, календарных обычаях и обрядах.

В 1994 года создана общественная организация *«Мари»* и методический центр марийской культуры в с. Тавра. Из среды марийцев вышло не мало активистов, которые работают над осуществлением широкой культурно-образовательной программы: организовывают фольклорные фестивали, приглашают в марийские деревни профессиональные и любительские коллективы из Республики Марий Эл, распространяют учебную, научную и художественную литературу.

Осмысление духовного наследия народа, стремление многих людей приобщиться к нему привело к возрождению у марийцев очень популярного в прошлом праздника *Ага-Пайрам*. Его проводят после окончания весенних полевых работ в Артинском и Красноуфимском районах уже несколько лет. На эти праздники собираются люди из всех окрестных деревень, программу составляют песенно-хореографические ансамбли из разных марийских деревень. На праздниках поют старинные гостевые песни, играют на барабане и гармошке, угощают блюдами традиционной кухни. Частью праздника стали и песни, созданные современными поэтами и музыкантами.

* ***Анна Валерьевна Березина*** – ст. преподаватель кафедры философии УГЛТУ (г. Екатеринбург).

© А. В. Березина, 2009

В местах с пребывание марийского населения возрождается свадебная обрядность с магическими действиями и ритуалами. На свадьбах поют не только старинные песни-пожелания, там можно услышать и редкий в наше время жанр – причитание невесты перед отъездом из родительского дома. Играют не только на гармошке, но и на волынке – *шовыр*.

Во многих селах Артинского района осуществляется большая культурно-образовательная программа. Ученики школ изучают родной язык и литературу, активно участвуют в художественном творчестве. Но, к сожалению, не во всех районах идет столь активное приобщение людей к национальной культуре, наоборот – упраздняется преподавание языка для школьников.

Марийцы Артинского района смогли сохранить народные традиции, среди них трудно найти человека, не знающего хотя бы на бытовом уровне родного язык. Яркие и нарядные национальные костюмы есть едва ли не в каждом доме. Есть и мастерицы, которые могут их сшить. И почти каждый знает свою большую родословную. Невозможно не согласиться с утверждением: «Обращение к родной культуре – залог хорошего будущего». И такому отношению самосознания народа к своей культуре можно только позавидовать.

Древнемарийские племена генетически восходят к совокупности родственных племен, которым, по мнению археологов, соответствовала Городецкая культура, распространившаяся в основном в бассейне средней и южной Оки. Хозяйство носителей этой культуры было комплексным, сочетало мотыжное дело со скотоводством, рыболовством и охотой. Орудия труда изготовлялись преимущественно из кости. Характерные формы поселений – городища и селища. Подобные археологические памятники расположены как в Артинском, так и Красноуфимском районах.

Название народа пошло от слова «мари», «марий», что означает «муж», «мужчина». Древнерусское название марийцев – черемисы. Но сами они себя так не называли. Марийцы Урала до наших дней не утратили территорий проживания, освоенных их предками в XVI–XVII вв., и сохранили многие праздники и обряды родной культуры. В основном марийцы – сельские жители.

Итак, объем собранного материала позволяет говорить о проектах этнографического туризма в Артинский район, где туристы смогут познакомиться с культурой одного из коренных народов Урала.

Вниманию туристов могут быть предоставлены не только выступления фольклорного ансамбля. Праздники – составная часть жизни каждого народа. Туристам обязательно повезет. Они будут гостями или на свадьбе, или на празднике урожая, или на дне рождения.

Особый интерес и восхищение вызывает марийский народный костюм. Женщины этого народа издавна владели высоким искус-

ством ткачества и вышивки. Дошедший до наших дней костюм поражает красочностью орнамента, он остается одним из ярких примеров ценности художественного наследия народа. Туристы могут наблюдать, как в ручную ткут ткань, окрашивают ее охрой, кроят одежду.

Нательным бельем и верхним платьем у марийцев служила белая рубаха туникообразного покроя – *тувыр*. Она богато украшалась вышивкой на груди, отделывалась полосками красной ткани на спине, вороте, груди, концах рукавов, подоле, что придавало рубахе еще большую красочность. Аппликация на рубахи наравне с вышивкой играла роль оберега от нечистой силы. С конца XIX века белая рубаха заменялась на пестрядинную, нагрудная вышивка стала выполняться шерстяными нитками. Подол рубахи украшался тканым узором или вышивкой, к нему обязательно пришивалась оборка. Поздние рубахи вышивались мало, и распространенным видом украшения стали оборки из яркой однотонной ткани, кружева, а также ленты и фольга. Замужние женщины носили остроконечный головной убор *шнашобычо*. Острый верх головного убора нависал над лбом, а полотенчатый низ спускался по спине. Его наружную сторону покрывали вышитые узоры. Девушки носили *такию* – высокую шапочку, украшенную сплошь монетами и раковинами каури. Цвета женского наряда поимущественно красный и черный с вышивкой из цветных нитей, блесток, страз и монет. Одежда для марийцев имеет глубокое символическое значение, несет важную ритуальную функцию. В Артинском районе и сегодня существует возможность приобретения такой самотканой одежды не только в качестве сувенира.

«Молельная гора»… Не каждому выпадает возможность заглянуть в святая святых народа… Возможно, наши туристы не только поднимутся на гору, послушать рассказ экскурсовода об религиозных обрядах, но и сами станут свидетелями таинств.

Интересны взгляды марийцев на природу. Туристы, посещая минеральные источники, заповедные участки, отдыхая на пасеке, могут услышать поговорку, в которой выражена взаимосвязь природы и человека: *пюртюс ила – айдема, пюртюс пыта – айдема пыта* (природа жива – человек жив, природа умрет – человек умрет).

В природе марийцы нашли источник удовлетворения жизненных потребностей, многое в ней одухотворили и обожествили. В чистоте содержали водные источники и даже не разрешали возле них кричать и грубо разговаривать, чтобы не обидеть Ава Вюд Юмо – Богиню матери воды. Родник для марийцев не просто вода, но и место поклонения богам и духам. Наиболее почитаемые родники обрастали священными рощами. В то же время вода была таинственной и опасной, в ней обитали разные духи и *вюд ия* – русалка.

Мир, в котором живут марийцы – это мир леса. Лес дает защиту, жилье, пищу. Ничего удивительного, что при намерении срубить дерево человек обращается к его духу-хранителю и объясняет свою нужду в дереве, при этом, просит простить за причиненный вред. Многие марийские сказки заканчиваются поучением: заходи в лес гостем, уходи добрым хозяином. Самым почитаемым деревом является береза. Она воспета в песнях, упоминается в сказках, поговорках, в молитвах. В магических целях марийцы используют рябину. Рябиновыми ветвями хлещут животных, когда весной первый раз выгоняют их на пастбище, колотят по стенам построек для избавления от нечистой силы, парят новорожденного, чтобы оберечь его от болезни. В каждой марийской деревне растут и охраняются так называемые родительские деревья, посаженные предками по случаю болезни или несчастного случая. Чрезвычайно обширны и разнообразны способы использования даров растительного мира в лечебных целях.

В сказках животные во многом похожи на человека и даже понимают речь людей. Многие животные наделялись охранительной силой. Так, заячью лапу охотники брали в лес как символ удачи, медвежью лапу использовали в качестве оберега от болезней, шерсть собаки подкладывали под углы дома для благополучия.

Все это туристы могут узнать, посетив Сабарский заповедный участок, расположенный на берегах реки Уфы.

Туристам обязательно будут предложены блюда национальной марийской кухни, и не только для дегустации.

Развитие этнографического туризма в Артинском районе решает следующие задачи:

• В людях крепнет чувство своей этнической принадлежности, укрепляются и развиваются традиции.

• Местное население не забывает свою историю, не забывает свой язык, пусть небольшого народа, но народа с уникальными культурными традициями.

• Помогает развитию въездного туризма на Урале. Например, для финнов марийская культура сегодня представляет большой интерес, как культура родственного народа. Граждане Финляндии активно изучают культуру марийских народов и с удовольствием посещают эти места.

• Обогащает культурным наследием народы, проживающие рядом, какими являются русские, татары, удмурты, башкиры и т. д. (коммуникативная функция).

• Выполняет значительную рекреационную функцию.

• Формирует иммунитет к излишествам массовой культуры.

• Выполняет образовательную и воспитательную функции.

Н. Л. Девятова, Л. А. Мясникова***

Роль советских парков культуры и отдыха в укреплении идеи «Дружбы народов»

Парк культуры и отдыха – уникальный тип парка, впервые возникший в СССР в 1920–1930-е гг. и за короткое время распространившийся по всему Союзу. Новый парк стал для советских горожан основным местом отдыха и проводником социалистической культуры. Основной задачей социалистической культуры являлось создание человека нового типа и строительство, укрепление, распространение коммунизма во всем мире. Коммунизм рассматривался как особая экономическая и социальная система, суть которой заключалась в равномерном и справедливом распределении общественных благ между людьми нового типа, а также как особый тип культуры. Важной его характеристикой являлся глобализм, стремление охватить весь мир. Таким образом, советская власть, постепенно укрепляясь в своих позициях, начала экспансию социалистических и коммунистических идей на близлежащие страны и государства. СССР, площадь которого к 1980-м гг. достигла 22 402 тыс. кв. км, состоял из 15 союзный республик: Российской СФСР, Украинской ССР, Белорусской ССР, Узбекской ССР, Казахской ССР, Грузинской ССР, Азербайджанской ССР, Литовской ССР, Молдавской ССР, Латвийской ССР, Киргизской ССР, Таджикской ССР, Армянской ССР, Туркменской ССР, Эстонской ССР и более ста народностей. В составе СССР оказались многие народы и этносы, носители разнообразных национальных культур. Социалистическая культура провозглашала дружественную позицию по отношению к культурам союзных республик и стремилась сохранить самобытность культур небольших народов, активно пропагандировать лучшие образцы национального творчества и культуры.

* ***Наталья Леонидовна Девятова*** – аспирант 3-го курса кафедры социально-культурного сервиса и туризма, специальности «История и теория культуры» Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

** ***Людмида Анатольевна Мясникова*** – д-р филос. наук, профессор кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Н. Л. Девятова, Л. А. Мясникова, 2009

Одной из площадок для знакомства советских граждан с культурой отдаленных уголков СССР выступил парк культуры и отдыха. Как культурное учреждение парк обладал значимыми преимуществами перед другими предприятиями. Во-первых, именно парк, благодаря своим значительным размерам, включал в себя и библиотеку, и театр, и кинозал, стадион, зеленый лекторий, аттракционы и множество других объектов. Размеры парков позволяли вмещать большие массы людей и предлагать им занятия, соответствующие возрасту, деятельности и интересам. Второе существенное преимущество парка заключалось в том, что он был доступен большинству горожан, не требовал особой эстетической подготовки и особых финансовых затрат. Третье преимущество парка – здоровый отдых на свежем воздухе, что для жителей промышленных городов весьма существенно. Таким образом, парк со всеми своими возможностями прекрасно подходил для проведения концертов и фестивалей, других мероприятий, демонстрирующих лучшие достижения национальных культур народов СССР. Чаще всего концерты предполагали исполнение национальных танцев, песен. Нередко встречалась и такая форма, как знакомство с национальной поэзией. Кроме художественной культуры объектами интереса становились и научно-технические достижения, обмен опытом в разных сферах ведения хозяйства: в инженерии, в механике, в области сельского хозяйства и так далее. Обмен опытом профессионалов различных народов СССР также часто проходил на территории парков культуры и отдыха. Известны случаи приглашения рабочих из других республик СССР для строительства или монтажа объектов, для оформления парка. Например, в Центральный парк культуры и отдыха им. В. В. Маяковского (г. Екатеринбург) в 1991 г. была приглашена группа ташкентских архитекторов для строительства детского аттракциона «Городок сказок».

Идеи Дружбы народов находили свое отражение не только в проводимых мероприятиях, но и в архитектуре, в оформлении парка. Часто входная группа или главная аллея пестрела флагами союзных республик, на территории парка устанавливались плакаты или макеты географических карт, на которых отмечались производственные объекты на территории республик, информационные доски, содержащие сведения о регионе. Традиционными были Аллея Дружбы народов, фонтан Дружбы народов, скульптурные группы народов СССР: все эти элементы выражали единство через разнообразие.

Дружба народов проявлялась во всех сферах жизни советских людей: русский плечом к плечу трудился с узбеком, казах женился на украинке, дети татарина и грузина сидели за одной партой в школе и так далее. Парк же демонстрировал и укреплял это единство.

Идея разнообразия и самобытности культур соединялась с идеей интернационализма. Но в этом объединении скрывались «подводные камни». Фактически, в идеологическом отношении на первый план выходила этноцентристская идея равенства всех людей (или, по крайней мере – трудящихся). Все трудящиеся – братья, у всех общие интересы, общие установки, в СССР у всех равные возможности. И культурное разнообразие сводилось к обработанным народным песням-танцам и костюмам (которые, на уровне советской моды не пропагандировались). Уникальная самобытность замещалась внешней обработанной видимостью. Специфика ментальности, повседневного уклада, глубинных традиций не отражались.

В 60-е «хрущевские», в еще большей степени в 70-е «брежневские» годы, ведущей становится идея создания новой общности людей – «советской». Всерьез обсуждается и проводиться в жизнь концепция, в соответствии с которой место наций и народностей должна занять новая этно-форма «советский народ». На словах отказ от национального разнообразия и самобытности не провозглашался, на деле же шло уничтожение самобытности малых народов и стирание уникальных культур народов, населяющих союзные республики. Интернационализм приводил к единообразию, которое формировалось через единство идеологических установок, обязательность русского языка и ослабление роли языка коренного населения регионов, единство образа жизни и т. д. Скрытый этноцентризм стал одной из причин последовавшего позже взрыва национального самосознания и этнических конфликтов.

Судьба парков культуры и отдыха в постперестроечной России сложилась по-разному: часть из них просто пришла в запустение; часть, сдавая площади в аренду, фактически исчезла в качестве особого типа парка; часть пошла по пути бледной копии диснеевских парков-аттракционов. В последние годы многие из прежних парков культуры и отдыха ищут способы и формы возрождения и восстановления, либо в виде ностальгических парков советского периода, либо каких-то еще новых форм. При этом важно не утратить прежний, позитивный опыт работы парков, в частности, связанный с пропагандой дружбы народов.

Ситуация в стране существенно изменилась по сравнению с 70–80-ми годами прошлого века. Глобализация является ведущей тенденцией в современном мире, и идея мультикультуральности многим кажется утопией. Сейчас в России новое поколение фактически незнакомо со спецификой культур бывших республик СССР, в то же время население в России включает большие диаспоры выходцев из союзных республик. Национализм, доходящий до фашизма (движение скинхэдов) – реалия и одна из угроз России.

Нужно вновь вернуться к идее Дружбы народов. Поскольку этноцентризм сейчас выступает в основном в двух вариантах: а) как изоляция, наличие барьеров и незнание других культур; б) как диффамация, то есть очернение народов бывших республик СССР («чурки», «наркоторговцы», «урюки» и т. п.), то необходимо вернуться именно к тем формам знакомства с культурами народов, которые были представлены в прежних парках СССР.

К сожалению, работа по представлению этнического многообразия России отражена в современных парках слабо. Не является исключением и Центральный парк культуры и отдыха им. В. В. Маяковского в Екатеринбурге. Пожалуй, из его мероприятий в этом направлении можно вспомнить только татарский праздник Сабантуй. Если какие-либо еще мероприятия проводятся, то о них большинству горожан неизвестно, нет возможности познакомиться с жизнью и культурой народов, которые населяли Урал издревле (коми-пермяки, удмурты, ханты, манси, татары, башкиры, ненцы, коми-зыряне, марийцы, мордва, чуваши, казахи, калмыки), и тем более с культурой многочисленных диаспор, образовавшихся на Урале и в Екатеринбурге в постсоветский период. Поиск новых форм актуализации культурного наследия народов Урала необходим для осознания его материальных и духовных ценностей, а также для знания истории родины и своего происхождения. Парк культуры и отдыха представляется прекрасным местом для организации мероприятий, выставок, посвященных этнокультурному многообразию региона.

А. В. Вандышев, С. Ю. Каменский***

Ресторанная культура Екатеринбурга конца XIX – начала XX веков: на пути к культурному диалогу

«Милостивые государи и государыни, имеем честь пригласить вас на званый ужин в ресторан-усадьбу «Маниловъ», где вас ожидает атмосфера старины, уюта, праздности, и все пропитано духом эпохи бессмертного произведения Н. Гоголя «Мертвые души». Ваш визит в ресторан-усадьбу начнется с подворья – просторного зала с деревянными стенами, прохудившейся крышей, каретой и предметами быта дворовых крестьян. Заглянув в усадьбу господина Манилова, вы на себе почувствуете всю помпезность и аристократическую роскошь, которая была присуща знатным помещениям. Изысканные блюда, приготовленные для вашего удовольствия, и традиции русского гостеприимства незаметно перенесут вас в XIX век. Манилов, ваш покорный слуга. Не сочтите за труд заказать столик заранее» [7]. Так звучит реклама одного из наиболее стильных ресторанов Екатеринбурга «Маниловъ».

Ресторан с традициями XIX века, со своей картинностью и стилистикой – для Екатеринбурга уже не новость. Вспоминаются традиции прошлого века с его взглядами, вкусами, модой, манерами и культурой, на них строятся современные эффективные ресторанные концепции. Ретро-стиль сегодня востребован. Это свидетельствует в пользу того, что обращение к прошлому по-прежнему актуально. XIX век не «снят», XX век не пройден, обращение к истории дает импульс современному развитию. Собственно это и обуславливает наше внимание к теме традиций ресторанного сервиса дореволюционного Екатеринбурга.

Трактирные заведения досоветского Екатеринбурга были органично вплетены в этнокультурную особенность уездного города, впитавшего в самое себя различные социальные, культурные слои общества. И какой только люд не обитал в этом городе в свое

* ***Андрей Владимирович Вандышев*** – студент 4-го курса специальности «Социально-культурный сервис и туризм» ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

** ***Сергей Юрьевич Каменский*** – преподаватель кафедры социально-культурного сервиса и туризма ф-та социальной психологии Гуманитарного ун-та, аспирант (г. Екатеринбург).

© А. В. Вандышев, С. Ю. Каменский, 2009

время! Уже тогда наблюдались, конечно же, помимо русских, польские, еврейские, немецкие, мусульманские и другие этнические общности, составляющие немалую долю от общего числа всех бюргеров. Но различия в культурных традициях, вере в Бога, этическом и прагматическом восприятии мира отнюдь не мешали им благоприятно взаимодействовать друг с другом, решать общие политические, экономические проблемы, вопросы, связанные с образованием и просвещением, культурой в целом, наукой и развлечением, производством и потреблением. Многокультурное общество Екатеринбурга конца XIX – начала XX веков сформулировало уникальную основу для плодотворного функционирования, развития и укрепления почти любой сферы деятельности, любого вида частного предпринимательства.

В области ресторанного сервиса также наблюдалось чрезвычайно быстрое развитие для уездного города. Если просмотреть торгово-промышленные справочники Екатеринбурга, равно как и рекламные проспекты, наполняющие их, местные периодические издания, то можно обнаружить множество заведений, предоставляющих гостю стол и постель.

В справочниках за 1911–1914 гг. числятся не просто заведения для филистера (то есть невежественного обывателя), а такие известные и чтимые гостиницы-рестораны, как «Американская нумера»[1], в которых останавливались А. П. Чехов, Д. И. Менделеев, К. Д. Бальмонт, «Метрополь»[2], «Пале-Рояль»[3], «Берлин»[4], «Купеческие нумера»[5], «Коммерческие нумера», «Якорь», «Эрмитаж», «Прогрессъ», «Славянский базар» [2. С. 311–312], «Рига»[6], «Европейские нумера с рестораном», «Центральные нумера» (Главный проспект), «Москва», «Волга» [1. С. 148]. И это не считая так называемых «меблированных комнат», владельцами которых зачастую являлись мещане.

Помимо описанных заведений в Екатеринбурге были любимы у публики такие первоклассные рестораны, как «Россия», в котором

[1] «Американские нумера» (она же «Американская гостиница») располагалась на перекрестке Покровского проспекта и Златоустовской улицы (сегодня ул. Малышева, 68а).

[2] Располагалась на перекрестке Покровского проспекта и ул. Тихвинской, дом Семёнова (сегодня перекресток ул. Малышева и ул. Хохрякова).

[3] «Пале-Рояль» (она же «Меблированные комнаты Пале-Рояль») располагалась на Главном проспекте (сегодня проспект Ленина, 38).

[4] Располагалась на ул. Ломаевской, 5, дом Зонова (сегодня ул. Февральской Революции).

[5] «Купеческие нумера» (она же «Купеческие меблированные комнаты») располагалась на ул. Уктусской, 15 (район станции метро «1905 год»).

[6] Располагался на ул. Клубной, 21 (сегодня ул. Первомайская).

часто устраивались концертные вечера с эстрадной программой гастролирующих трупп и бал-маскарады [4. С. 1], организовывались роскошные программы при участии артистов-юмористов, комик-куплетистов, эстрадных шансонье и акробатических танцев [6. С. 1]. «Немецкий ресторанъ»[7], предоставляющий завтраки, обеды, ужины, большой выбор вин и ликеров, а также никуда не исчезающий из любого благоденствующего заведения бильярд. Кафе театра «Лоранжъ», предлагающее завтраки, обеды, ужины. Ресторан «Уралъ»[8] с обеденными и вечерними концертными программами «Дамского оркестра мандолинистов». Ресторан «Звезда», что на Покровском проспекте, близ первого в городе каменного моста через реку Исеть (улица Малышева) [5. С. 1–4]. Ресторан «Аполло» на Пушкинской (ул. Пушкина) в доме Жукова [1. С. 148] и проч.

Также необходимо упомянуть о кухмистерских (небольших ресторанчиках, столовых), которых к 1910 году было немного, всего две (на Уктуской улице (ул. 8-е марта) и Вознесенском проспекте (ул. Карла Либкнехта)).

Касательно кофеен, можно привести в пример все те же «Американские нумера» на 36 комфортабельно обставленных номеров, при которых числились кондитерская и упомянутая выше кофейня. Некогда гостиница значилась за господином Холкиным, но уже в 1911 году она числится под управлением С. Н. Зуева, который создает там кондитерскую с лучшими московскими специалистами-мастерами, приглашенными в Екатеринбург только ради сего дела и идеи [1. С. 149]. Помимо означенного заведения еще одна кофейня размещалась на Главном проспекте в «Пале-Рояль» при кондитерской Н. Е. Гоголева.

Рассмотренные заведения были ориентированы на разнородную, но все же привилегированную публику. Для народа же, простого крестьянства, рабочих разных заводов и фабрик, школяров, бурсаков, существовали места другого характера.

Источники позволяют говорить о существовании так называемых частных «народных столовых», каких на 1910 год насчитывалось четыре. Положение на карте города они имели различное. Первая находилась на Уктусской улице (ул. 8-е Марта), вторая – на Верхотурской улице (современная территория ул. Свердлова), третья и четвертая – в старом мытном дворе.

Существовала в свое время и целая площадь с огромным стечением народа, где, устремившись во все ее концы и направления,

[7] Располагался на перекрестке Главного проспекта и ул. Водочной (сегодня перекресток пр. Ленина и ул. Мамина-Сибиряка).

[8] Располагался на перекрестке улиц Клубной и Верх-Вознесенской, дом Назарова (сегодня перекресток ул. Первомайская и ул. Тургенева).

покоились рядами длинные лавки со всяческой снедью. Такое место получило особое название – «обжорный ряд». Вся провизия этих лавок за бесценок скупалась беднотой и употреблялась здесь же. Находились «обжорные ряды» в дореволюционном Екатеринбурге вблизи Хлебной площади, на территории современного Дендрологического парка.

Как и следовало ожидать, на описанной территории с постоянством наличествовали помойные ямы, отхожие места, одним словом, отсутствовала санитария и наипростейшая гигиена, воцарялась зловонная клоака. Помои и остатки от яств вываливались и выбрасывались в открытые канавы или прямо под ноги, на площадь, что вызывало у благородной публики крайнее раздражение и недовольство. Эту площадь подробно описывает Д. Н. Мамин-Сибиряк в своем произведении «Отрезанный ломоть»: «От хлебного рынка до обжорного ряда было рукой подать – перейти одну небольшую улицу [ул. 8-е марта]. Он помещался под громадным деревянным навесом, из-под которого еще издали можно было расслышать отчаянные вопли торговок, зазывавших покупателей на все лады <...>. Тут же торговали ржаным хлебом, сайками и калачами, квасом и сбитнем <...>. В особых котелках и железных печках, подогреваемых жаровнями, варили решительно все, что только может представить себе самое смелое воображение <...>. На две копейки [речь идет о 1865-х] неприхотливому человеку можно было наесться досыта – на копейку чашка щей, а на другую копейку фунт хлеба» [3].

Проведенный обзор показывает, что у современного, многоотраслевого мегаполиса Екатеринбурга есть богатые традиции в сфере ресторанного сервиса, требующие к себе пристального внимания и глубокого анализа, их нужно придерживаться, поддерживать, развивать, совершенствовать, трансформировать под современную реальность, что в принципе и осуществляется на деле, правда достаточно медленно. Ведь традиция – это как живая субстанция, которой для существования нужна поддержка (подпитка) поколений, носителей, живущих в разное время, а если этих преемников, последователей нет, то она гибнет, как любое живое существо при невозможности осуществить вздох.

Не следует зачеркивать историю и пытаться начинать все с нуля. Если же есть начало, то почему бы не дать ему новый виток, новую силу и мощь, почему бы не продлить его в современности, наконец, почему бы не приукрасить его?!

В заключение, отметим, что источники позволяют установить местоположение всех рассмотренных заведений на современной географической карте Екатеринбурга. С нашей точки зрения, эти исторические «места» необходимо актуализировать сегодня, вклю-

чив их, например, в современные обзорные или тематические экскурсии по городу. Можно утверждать, что такие маршруты будут востребованы, как минимум, студентами специальности «Социально-культурный сервис и туризм».

Литература

1. Весь Екатеринбург и горнопромышленный Урал: Торгово-промышленный справочник. – Екатеринбург, 1911.
2. Екатеринбург и Урал: Торгово-промышленный справочник на 1914 год. Пермская, Вятская, Уфимская, Оренбургская и Тобольская губернии. – Екатеринбург, 1914.
3. *Мамин-Сибиряк Д. Н.* Дедушка Семен Степаныч: Повести. Рассказы. Очерки. – М.: Моск. рабочий, 1983.
4. Уральская жизнь. – Екатеринбург. – 1914. – Январь. – № 2.
5. Уральская жизнь. – Екатеринбург. – 1914. – Январь. – № 5.
6. Уральская жизнь. – Екатеринбург. – 1914. – 11 января.
7. Официальный Интернет-сайт ресторана «Манилов». – [Режим доступа: www.maniloff.ru].

Я. Ю. Старовойтова*, В. С. Жихарева**

Национальная кухня как конкурентное преимущество предприятий сферы гостеприимства

В современных условиях рынка стало очевидно, что в России произошла переориентация с промышленного производства на сферу услуг. Общепит приносит в бюджет немалые деньги, становясь важной частью экономики. В связи с этим, сфера общественного питания является одним из наиболее привлекательных объектов исследований, а изучение конкурентоспособности в качестве основы принятия решений предприятиями питания является актуальным.

Экономические функции ресторанного бизнеса рассматривают эту сферу в единстве производства и обращения. На практике это означает, что ресторанный бизнес является выгодной сферой приложения капитала, обеспечивающей достаточно быструю, по сравнению с другими отраслями, оборачиваемость вложенных средств.

Социальные функции ресторанного бизнеса выражаются в том, что данная сфера предпринимательской деятельности целиком служит общественным интересам и никак не противоречит им. Здесь формируется культура потребления; воспитываются потребительские привычки и предпочтения.

Предприятия общественного питания классифицируются по выполняемым функциям, типам, местонахождению, характеру обслуживаемого контингента, ассортименту выпускаемой продукции, и т. д. Предприятия общественного питания играют заметную роль в организации отдыха населения. Сюда приходят, чтобы отметить юбилей, важное событие в жизни того или иного коллектива, провести свадебное торжество, деловую или официальную встречу, просто отдохнуть в кругу близких людей. Радушно встретить, быстро и вкусно покормить людей, создать им все условия для полноценного отдыха – задача работников предприятий ресторанного бизнеса.

---

* ***Яна Юрьевна Старовойтова*** – ст. преподаватель кафедры социально-культурного сервиса и туризма УрГЭУ (г. Екатеринбург).

** ***Виктория Сергеевна Жихарева*** – ассистент кафедры социально-культурного сервиса и туризма УрГЭУ (г. Екатеринбург).

© Я. Ю. Старовойтова, В. С. Жихарева, 2009

В рыночной экономике решающим фактором коммерческого успеха является конкурентоспособность. По мере развития производительных сил общества, совершенствования технологических производственных процессов, вовлечения в производственные процессы новаций происходит насыщение рынка товарами и услугами, усиливается соперничество между производителями за рынки сбыта и ресурсы.

Успех сопутствует предприятиям, способным предложить услуги, наиболее соответствующие нуждам потребителя. В настоящее время популярной становится теория освоения рынков завтрашнего дня, то есть задача предприятия – целенаправленно формировать потребности потребителя.

С этим можно связать возникновение и укрепление новой тенденции в развитии общественного питания — интерес к русским национальным традициям.

На сегодняшний день заведения общественного питания в России предлагают меню практически всех стран и народов мира. При этом большинство ресторанов не имеют строгой специализации и готовят блюда разнообразной кухни.

Как показало исследование компании BusinessVision, доля таких заведений в общем числе равна 85 %. Среди оставшихся 15 % доминируют рестораны итальянской кухни. За ними следуют по порядку рестораны японской/китайской и русской кухни с долей около 3 % и 1,5 %, соответственно. Среди заведений без четкой специализации 26 % в меню имеют блюда русской и 16 % – блюда авторской кухни. Такая структура предложения не совсем соответствует потребительским предпочтениям, сложившимся в последнее время. Многочисленные исследования спроса на рынке общественного питания России, проводимые разными компаниями, показывают, что на первом месте у потребителей находятся рестораны русской кухни, которых сегодня катастрофически не хватает.

Если рассматривать ресторан с точки зрения потребностей человека: наряду с реализацией основной потребности в еде, гость реализует такие потребности, как потребность в романтических впечатлениях, иногда – в переживании ностальгии по прошлому. У всех разные вкусы, но есть и схождение, очень трудно найти такого человека, который бы отказался от вкусной родной, «бабушкиной» пищи.

Для каждого народа его национальная кухня является обыденной, и мы наперебой расхваливаем блюда той или иной страны, но, находясь в другой стране, мы все равно готовим блюда своей национальной кухни.

На специфические особенности национальных кухонь влияют географическое положение станы, ее климат, экономические условия. Набор исходных продуктов определяется тем, что дает природа, земледелие, животноводство, промыслы. Национальные и семейные традиции питания формируются не случайно, а очень рационально, на основе национального и родового генотипа, определяющего особенности физиологии и биохимии человека, а также на основе особенностей природы в месте проживания, определяющих особенности продуктов питания. Иными словами, национальная, родовая и семейная кухня является наиболее адекватной генотипу данного человека и месту его проживания. Любые надуманные отклонения от этой традиции, тем более привнесенные из других регионов и других национальных кухонь, нефизиологичны (это, конечно, не означает, что вообще нельзя есть никакие иноземные блюда).

Одной из осязаемых потребностей политической и бизнес элиты современной России является осознание своих культурно-исторических корней. Существует реальная потребность в этнокультурной идентичности, цель которой – преодоление разорванности психологического времени в сознании людей. Ведь сначала искоренялась буржуазная культура, а затем было зачеркнуто все, что было предложено пролетарской культурой, как ошибочное. Но не может существовать нации без прошлого. Мы хотим знать, откуда мы вышли, что у нас было хорошего, чем можно гордиться. Это же касается и культуры питания. Ведь помимо широко растиражированной крестьянской, разночинной и купеческой культуры питания существовала еще и салонная эстетика высших слоев общества. С ними российскому истеблишменту идентифицировать себя более приемлемо, чем с кутящими купцами, не говоря уже о Москве кабацкой. Именно с этим связан успех некоторых московских ресторанов, уловивших такую потребность и давших возможность гостям почувствовать посредством реализованных концепций связь эпох через мостик в психологическом времени и, тем самым, создавших необходимую атмосферу. В сочетании с высокой национальной кухней эти рестораны смогли стать настоящими центрами гастрономической культуры. Привлечение элиты – очень важный момент для заведения, так как именно элита создает модные стандарты и является в некотором роде образцом для подражания.

К сожалению, в большинстве заведений мы можем наблюдать, что современное увлечение кухней-ретро сводится к чисто внешним формам: в ресторанах восстанавливается старинный или псевдонациональный интерьер, приобретается или имитируется старая столовая посуда, вводятся национальные наименования блюд (не всегда, впрочем, корректные). Однако технология и композиция современных русских блюд много теряет из-за утраты истинной рецептуры и навыков приготовления.

С целью восстановления рецептур национальных кухонь основных наций нашей страны в том виде, в каком он сложился к началу XX в. (без последующих модернизаций, дополнений или сокращений), была проделана исследовательская работа по составлению свода «Национальные кухни наших народов» (1978 г.).

Основываясь на результатах своего историко-этнографического и кулинарного исследования, автор предлагает ныне специально отобранный, избранный, рекомендательно-показательный перечень рецептур и технологии наиболее замечательных, оригинальных и характерных блюд русской кухни, а также наиболее достойные образцы блюд других народов СССР, которые вошли в общую современную кухню. При этом дается, по-возможности, классическая, а не адаптированная рецептура, гарантирующая сохранение оригинального вкуса.

Русский стол широко известен за рубежом главным образом своими деликатесами: копченой спинкой осетра (балыком), севрюжиной с хреном, малосольной лососиной (семгой), красной, черной и розовой (сиговой) икрой, маринованными и солеными грибами (рыжиками и белыми), составляющими не только прекрасный натюрморт вместе с кристально-прозрачной русской водкой, но и тонко гармонирующими с нею во вкусовом отношении. Однако эти отдельные готовые продукты, к тому же праздничные, несмотря на свою изысканность, не могут дать полного представления о русской кухне, о своеобразии вкуса ее основных горячих блюд, о составе русского национального стола в целом.

Если кратко охарактеризовать современную кухню многонациональной России и те задачи, которые она ставит перед собой в будущем, можно сказать, что ее отличают, во-первых, интернационализм, терпимость, уважение и интерес к кулинарным традициям всех народов нашей страны, а во-вторых, стремление к бережному сохранению и реконструкции кулинарной старины там, где это практически возможно.

Развитие национальной русской кухни – это непростой вопрос. Если поговорить с теми рестораторами, которые культивируют настоящую русскую национальную кухню, они расскажут о миллионе трудностей, с которыми им приходится сталкиваться. И зачастую проще сделать псевдоитальянский ресторан, чем хороший ресторан русской кухни.

Многие наши публицисты выражают сейчас беспокойство в связи с тем, что традиционная русская культура питания уходит в прошлое. Автор одной из таких статей (которые обычно пишутся в весьма патетическом стиле) заявляет: «Если мы изменим наши вкусы и привыкнем к гамбургерам и пицце, то и наше сознание станет западным... Поскольку изменившееся сознание уже не вернуть к старому, то велика опасность того, что нашей национальной идентичности будет нанесен ущерб».

Как известно, русский закусочный стол – предмет нашей гордости – известен и весьма популярен в мире. Разнообразие, изобилие, изобретательность, экзотика (наш посол селедки, например, весьма необычен для европейского вкуса) и идеальная сочетаемость с водкой – секрет успеха и неувядающей популярности русской кухни.

Е. А. Коляда*

Национальные особенности праздников и их роль в развитии туризма и гостеприимства

Специалистам, занятым в индустрии гостеприимства, необходимо знать национальные особенности туристов, их привычки, вкусы, наиболее приемлемые формы досуга. Как и всякая другая деятельность, анимация является неотъемлемой частью в гостеприимстве и туризме и соединяется с формами досуга. Анимация – это своеобразная услуга, преследующая цель – повышение качества обслуживания, и в то же время – это своеобразная форма рекламы, повторного привлечения гостей и их знакомых, тоже преследующая цель – продвижение туристского продукта на рынке для повышения доходности и прибыльности турбизнеса. Гостиничная анимация является одним из эффективных средств привлечения гостей в отель. Она влияет и на позитивную оценку работы в целом. Это своеобразные дополнительные услуги клиенту, цель которых – пробудить в нем положительные эмоции, дать почувствовать удовлетворение от отдыха и вызвать желание приехать в этот отель еще раз. Туристская анимация – это туристская услуга, при оказании которой турист вовлекается в активное действие. Основана она на личных контактах аниматора с туристами, на совместном участии их в развлечениях, предлагаемых анимационной программой туркомплекса. Таким образом, значение туристской анимации заключается в повышении качества, разнообразия и привлекательности туристского продукта; увеличении количества постоянных клиентов и спроса на турпродукт; повышении нагрузки на материальную базу турпредприятия, а, следовательно, и повышении эффективности ее использования, доходности и рентабельности туристской деятельности.

Речь пойдет о роли национальных праздников в развитии туризма и гостеприимства. Этническая картина мира пестра и разнообразна. Этнические особенности формируются и изменяются в течение длительного времени. Факторами, влияющими на формирование и изменение этносов, являются: географическая среда,

* ***Елена Александровна Коляда*** – аспирант Гуманитарного ун-та (г. Екатеринбург).

© Е. А. Коляда, 2009

этническое окружение и его культурное воздействие на этнос, традиции, унаследованные от предков, религия и др.

Каждый народ имеет свои традиции и обычаи, которые управляют привычками и поведением людей в обществе. Представителям народов, безвыездно живущих в течение многих лет на своей родине, кажется, что их способ жизни, манеры поведения, вкусы и социальные взаимоотношения являются целесообразными и правильными, поэтому любые отклонения от устоявшегося стереотипа поведения принимаются ими за странности или особенности национального характера.

Национальный характер проявляется в отдельных психических чертах нации. Он определяется историческими условиями социальной и культурной жизни, природной средой; он проявляется в обычаях, традициях праздников тех или иных народов. Национальный характер нельзя смешивать с моральными качествами и свойствами индивидов. Он проявляется в национальном искусстве и литературе в виде традиционных специфических черт, в традициях праздников, в особенностях национальной культуры.

Традиции и обычаи праздников – продукт определенных общественно-исторических условий. Они чрезвычайно разнообразны и уложить их в какую-либо систему классификации трудно, но все же среди них можно выделить преобладающие типы. Первые приурочены к определенным важным событиям семейной жизни. Второй тип охватывает обычаи, приуроченные к определенным моментам годовой смены сезонов. Третий тип связан с историей и развитием государства. Четвертый тип связан с религией общества и обрядами.

Наиболее интересны, но наиболее сложны для изучения, как раз обычаи обрядового типа: те, которые выражаются в традиционных, совершаемых в установленном порядке и в определенной форме действия. Как правило, эти обычаи-обряды имеют определенное символическое значение, то есть служат «знаком» какого-то представления и общественного отношения.

Праздники существуют во всех обществах и культурах, начиная с глубокой древности, когда с их помощью отмечались события космического цикла, и кончая современностью, придающей им в основном характер юбилеев, связанных с историей той или иной страны, ее народов и героев. Они являются необходимым условием социального существования и специфическим выражением человека, и только человека, обладающего – в отличие от животных – уникальной способностью праздновать, то есть включать в свою жизнь радости других людей и опыт культуры предшествующих поколений.

Государственные праздники – это сосредоточение общенародных тенденций самого позитивного, самого светлого, самого благородного начала, они способствуют процветанию народа, сохранению его государственности, культуры, независимости в течение долгих веков, они отвечают необходимости формирования и поддержания чувства национальной идентичности и связаны с историей установления и сохранения государственности.

Праздник – наиболее древний и постоянно воспроизводимый элемент культуры, который в определенные периоды истории способен переживать упадок, но не может исчезнуть совсем. Праздники всегда были и остаются до сих пор важным средством формирования и утверждения общности, способствуют социализации человека.

Праздник есть антитеза будней с их трудом и заботами; это проявление особой празднично-свободной жизни, отличной от жизни будничной, каждодневной.

Специалистам, занятым в индустрии гостеприимства, необходимо знать национальные особенности туристов, их привычки, вкусы, наиболее приемлемые формы досуга. Учет национальных особенностей при составлении сценария праздника – очень важный момент. Это позволяет создать домашний уют, дружелюбную обстановку и показать уважение к их традициям. Представление в анимационных программах национальных праздников становиться не просто развлечением, а знакомством с культурой и историей нации, государства. Национальные праздники пересекаются и с другими праздниками: государственными, религиозными и профессиональными.

В преддверии Саммита ШОС, который пройдет летом 2009 года в Екатеринбурге, становится актуальной проблема учета национальной специфики региона в процессе подготовки и проведения праздника. Суть построения анимационной программы праздника должна заключаться в соединении обрядов и традиций, переплетении их в одно целое, что поможет поддержанию контакта со зрителем, познанию культуры быта и обрядов народов Урала.

Научное издание

Мультикультуральная современность: Урал-Россия-Мир

(в рамках проекта «Урал – перекресток культур и народов: проблема мультикультуральности»)

Материалы XII Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) Гуманитарного университета 2–3 апреля 2009 года

Том первый

Редакторы:
А. В. Гоштейн, С. В. Фельдман, Е. А. Цепелева
Компьютерная верстка:
Т. В. Архипова, В. В. Курьянович

Подписано в печать 16.03.2009. Формат 60x90/16.
Бумага для множит. аппаратов. Печать на ризографе.
Усл. печ. л. 45,12. Тираж 500 экз. Заказ №

Гуманитарный университет
620049, г. Екатеринбург, ул. Студенческая, 19
Лицензия № 8966 от 18.06.2007

Отпечатано с оригинал-макета
в ООО «ИРА УТК»
г. Екатеринбург, ул. Карла Либкнехта, 42.