

М

МАГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ - термин, функционирующий в лат.-амер. критике и культурологии на разл. смысловых уровнях. В узком смысле понимается как течение в лат.-амер. лит-ре 20 в.; иногда трактуется в онтологии, ключе — как имманентная константа лат.-амер. худож. мышления.

Сама история термина отражает существенное свойство лат.-амер. культуры — поиск «своего» в «чужом», т.е. заимствование, переименование зап.-европ. моделей и категорий и приспособление их для выражения собственной самобытности. Формулу «М.р.» впервые применил нем. искусствовед Ф. Ро в 1925 по отношению к авангардистской живописи. Она активно использовалась европ. критикой в 30-е гг., но позже исчезла из научного обихода. В Лат. Америке ее возродил в 1948 венесуэл. писатель и критик А. Услар-Пьетри для характеристики своеобразия креольской лит-ры. Наибольшее распространение термин получил в 60-70-е гг., в период т.н. «бума» лат.-амер. романа.

Понятие М.р. обретает целесообразность только в том случае, если применяется по отношению к конкр. кругу произв. лат.-амер. лит-ры 20 в., к-рые имеют ряд специфич. черт, принципиально отличающих их от европ. мифологизма и фантастики. Эти черты, ясно воплотившиеся в первых произв. М.р. — повести А. Карпентьера «Царство земное» и романе М.А. Астуриаса «Маисовые люди» (оба 1949), таковы: героями произв. М.р., как правило, являются индейцы либо нефы; в качестве выразителей лат.-амер. самобытности они рассматриваются как существа, отличающиеся от европейца иным типом мышления и мировосприятия. Их дорациональное сознание и магич. мировидение делает весьма проблематичным, а то и невозможным их взаимопонимание с белым человеком; в героях М.р. личностное начало приглушено: они выступают как носители коллективного мифол. сознания, к-рое становится гл. объектом изображения и тем самым произв. М.р. обретает черты психол. прозы; писатель систематически заменяет свой взгляд цивилизованного человека взглядом примитивного человека и пытается высветить действительность через призму мифол. сознания; в рез-те изображаемая действительность подвергается разл. рода фантастич. абберациям.

Поэтика и худож. принципы М.р. в немалой степени сложились под влиянием европ. авангардизма. Общий интерес к первобытному мышлению, магии, примитиву, охвативший зап.-европ. интеллектуально-худож. круги в 1-й трети 20 в., стимулировал интерес лат.-амер. писателей к индейцам и афроамериканцам. В лоне европ. культуры была создана и концепция принципиального отличия дорационалистич. мышления от цивилизованного. У авангардистов, гл. обр. сюрреалистов, лат.-амер. писатели заимствовали нек-рые принципы фантастич. преобразования действительности. Вместе с тем в соответствии с логикой развития всей лат.-амер. культуры все эти стимулы и заимствования были обращены на свою культурную почву, переименованы, приспособлены для выражения чисто лат.-амер. мировидения. Абстрактный дикарь в произв. М.р. обрел этнокультурную конкретность и явственность; концепция разных типов мышления была проецирована в плоскость культурного, цивилизационного противостояния Лат. Америки и Европы; сюрреалистич. надуманный сон сменился реально бытующим мифом. Т.о. идеол. основу М.р. составило стремление писателя выявить и утвердить самобытность лат.-амер. действительности и культуры, идентифицируемой с мифол. сознанием индейца либо афроамериканца.

Лит.: Кофман А.Ф. Проблема «магического реализма» в латиноамер. романе // Совр. роман: Опыт исследования. М., 1990; Flores A. Magical Realism in Spanish American Fiction // Hispania, Md, 1955. V. 38. № 2.

А.Ф. Кофман

МАКЛЮЭН (McLuhan) Маршал (1911-1980) - канад. культуролог, проф. ун-та в Торонто. Предмет его исследований — повседневная жизнь человека в информац. об-ве, в мире, созданном новейшими средствами массовой информации; при ее изучении вполне закономерно обращение к поп-культуре, к-рая одна теперь отвечает за формирование человека. Отсюда знаменитый стиль М., напоминающий стиль рекламных обращений и создавший ему славу «жреца поп-философии».

Вслед за Г.А. Иннисом М. утверждает, что решающую роль в культуре играют коммуникац. технологии. Господство тех или иных средств связи определяет облик культуры, задавая способ кодификации реальности

и интенсифицируя деятельность того или иного органа чувств человека. В зависимости от того, деятельность какого органа интенсифицирована в данной культуре, эта культура отличается от всех остальных.

С появлением каждого нового средства коммуникации между ним и старыми средствами разгорается непрерывная гражд. война, в ходе к-рой освобождается огромное количество энергии. Происходит коммуникац. взрыв, в результате к-рого нарушается баланс человек. органов чувств, происходит смена господствующего поставщика информации. Возникают новые социально-экон. и культурные структуры, новая «галактика». История, по М., — череда сменяющих друг друга «галактик», к-рые долгое время могут, не разрушаясь, но изменяя свои конфигурации, проходить одна сквозь другую.

В истории человечества М. выделяет четыре эпохи: 1) эпоха дописьменного варварства; 2) тысячелетие фонетич. письма; 3) «Гутенбергова галактика» — пять сотен лет печатной техники; 4) «Галактика Маркони» — совр. электронная цивилизация.

Эпоха дописьменного варварства — эпоха племенного об-ва, построенного на основе оральной коммуникации. Племенное об-во представлялось нерасчлененным единством как магич. мир слуха. Устное слово чувственно синтетично, что создает опр. сенсорный баланс племенного человека, существующего в резонирующем мире одновременных связей.

Изобретение фонетич. алфавита как активного коммуникац. средства высвободило огромную энергию, взорвавшую племенное единство. Устные звуки трансформировались в визуальные формы, и первобытный человек получил Глаз в дополнение к Уху. По мере того как знание и опыт стали передаваться из поколения в поколение не в устной форме, а письменно-визуальным способом, люди стали утрачивать непосредств. сопричастность в об-ве.

Грамотность вытолкнула человека из племени, заменила целостное племенное об-во визуальными линейными ценностями, сформировала раздробленное сознание. С появлением письменности родилась на свет индивидуально ответственная личность, способная противопоставить себя об-ву.

Ср.-век. культура отличалась относит. сенсорным равновесием. В то же время для верных традициям ср.-век. об-в были характерны единообразие и повторяемость, что обеспечило подготовку великого открытия ср.-вековья — книгопечатания.

Изобретение Гутенбергом в сер. 15 в. печатного станка повлекло за собою значит. революцию в сфере массовых коммуникаций — информ. взрыв, выразившийся в универсальном распространении фонетич. алфавита. Появилась возможность посылать информацию массовой аудитории, к-рую не нужно больше видеть или слышать. Печать оторвала индивида от группы, к к-рой он принадлежал по традиции, и предложила модель скопления массы отд. индивидов, образующих путем сложения могуществ. структуры. Печать проложила путь протестантизму, ибо печатная книга, содержание к-рой читатель мог обдумать в уединении, способствовала индивидуальному постижению истины. Печатная книга гипертрофировала Глаз. Человек Гутенберга начал классифицировать данные и распределять их по категориям, поскольку сущее стало нуждаться в систематизации для удобства рассмотрения. Придумав наборный шрифт, Гутенберг открыл путь технологиям (механизации ремесел). Типография создает первый стандартно-воспроизводимый товар, инициирует массовое производство. Механизация рукописного искусства оказалась первой механизацией ремесел, первым переводом движения на ряд статистич. элементов или кадров.

Галактика Гутенберга была разрушена в 1844, когда появился телеграф Морзе — первое средство сообщения, знаменующее начало электронной эры. Телеграф нанес удар по индивидуализму и сплотил людей, превратив их в соучастников происходящего в мире, соединил разрозненные части пространства, ускорив распространение информации до скорости света, до скорости нервного импульса. Реакция снова становится мгновенной, возникает состояние всеобщей включенности. Новые средства сообщения — радио, телевидение и компьютер — делают информацию окружающей средой человека; рождаясь, каждый новый человек как бы подключается к мировой информац. сети. Погружаясь в информац. среду, человек получает способность вмещать в себя все человечество и впитывать все пространства и времена мира. Сеть совр. электронных средств коммуникации становится единой нервной системой человечества, и все человечество объединится, образуя единое тело. Возвращение прочного контакта с окружающими на основе электронных средств возродит родоплеменную общность, и мир станет не больше, чем деревня.

Но не одни лишь надежды несет в себе внедрение новых средств связи. Средства связи не просто передатчики информации. Они сами по себе, независимо от передаваемой информации, активно влияют на сознание, структурируя и кодифицируя реальность. «Средство сообщения — само сообщение» — известный афоризм М. Новые средства сообщения, экстериоризируя нервную систему человека, открывают новые возможности эксплуатации и контроля человека. Рождается опасность, невидимая без правильного понимания средств коммуникации. Именно теперь, когда средства коммуникации стали средой обитания человека и условием его существования, необходимо, чтобы человек, хотя бы просто в целях самосохранения, понял их природу. И самое важное для этого — отказаться от иллюзий, что главное — то, как используются средства коммуникации, а не влияние, к-рое они оказывают на человека.

Соч.: The Gutenberg Galaxy. Toronto, 1962; War and Peace in the Global Village. Toronto: N.Y., 1968; Culture is Our Business. N.Y., 1970; The Global Village: Transforma-

tions in World Life. A Media in the 21st century. N. Y., 1989; Understanding media: The extensions of man. N. Y., 1987; Прошлобудущее книги // Курьер ЮНЕСКО. 1972, № 1; Телевидение. Робкий гигант // Телевидение вчера, сегодня, завтра. Вып. 7. М., 1987.

Лит.: Marabini J. Marcuse & McLuhan et la nouvelle revolution mondiale. P., 1973.

А.В. Беляков

МАЛИНОВСКИЙ (Malinowski) Бронислав Каспер

(1884-1942) — англ. этнограф и социолог польского происхождения, один из основателей и лидеров функциональной школы в англ. социальной антропологии. Изучал физику и математику в Ягеллон. ун-те в Кракове, где получил в 1908 степень доктора философии. Под влиянием книги Фрэнзера «Золотая ветвь» стал изучать антропологию. В Лейпциг, ун-те изучал психологию и истор. политэкономии под руководством Вундта и К. Бюхера, в 1910 поступил в Лондон, школу экономики. В 1914-18 проводил интенсивные полевые исследования в Меланезии (Н. Гвинея, о-ва Тробриан). С 1927 проф. социальной антропологии в Лондон, ун-те; возглавил кафедру антропологии. В 1938-42 работал в Йельском ун-те (США). Осн. труды: «Аргонавты зап. части Тихого океана» (1922), «Преступление и обычай в аборигенном об-ве» (1926), «Секс и подавление в аборигенном об-ве» (1927), «Сексуальная жизнь аборигенов северо-зап. Меланезии» (1929), «Коралловые сады и их магия» (1935), «Научная теория культуры» (1944), «Динамика культурного изменения» (1945), «Магия, наука и религия» (1948).

М. противостоял эволюционистским и диффузионистским теориям культуры, выступал против рассмотрения отд. черт, аспектов, элементов культуры в отрыве от культурного контекста. Культуру он понимал как целостную, интегрированную, согласованную систему, все части к-рой тесно связаны друг с другом. Исходя из этого, он требовал рассматривать каждый аспект культуры в том целостном культурном контексте, в к-ром он функционирует. Считая культуру универсальным феноменом, он утверждал, что культуры принципиально сравнимы и что сравнит. анализ культур позволяет открыть универсальные культурные закономерности. Он придавал большое значение сбору эмпирич. материала в «полевых» условиях и внес большой вклад в развитие методол. принципов полевого исследования. Гл. задача полевого антрополога — понять чужую культуру, увидеть ее «изнутри», глазами человека, живущего в этой культуре. Выполнение этой задачи возможно только с помощью включенного наблюдения: исследователь должен жить среди тех людей, к-рых он изучает, наблюдать во всех подробностях их повседневное поведение, собирать и фиксировать малейшие детали их жизни, общаться с ними на их родном языке и т.д. Все теор. обобщения должны опираться на собранные т.о. факты. Но факты, прежде чем стать основой для обобщений, нуждаются в систематизации, классификации и интерпретации; полевой антрополог нуждается в методологии, к-рая обеспечила бы возможность такой систематизации. В качестве такого метода М. предложил функциональный подход, ориентированный на изучение живых культур, позволяющий избежать произвольных и необоснованных обобщений и являющийся необходимой предпосылкой полевого исследования и последующего сравнит. анализа. В основе функционального подхода М., сложившегося под влиянием франц. социол. школы, лежит допущение, что «в каждом типе цивилизации каждый обычай, материальный предмет, идея и верование выполняют опр. жизненную функцию, имеют некую задачу, к-рую они должны выполнять, представляют собой незаменимую часть в пределах работающего целого». Этот принцип, названный впоследствии «постулатом универсальной функциональности», был подвергнут острой критике. М. выводил культуру из человек. потребностей: первичных (базовых потребностей в пище, крове, одежде и т.д.) и вторичных (производных, культурных по происхождению). В центре исследований М., опирающихся гл. обр. на данные, собранные им в экспедиции на о-вах Тробриан, лежал анализ разл. культурных институтов, реализующий его функционалистскую парадигму (первобытная экономика, церемониальный обмен, магия, религ. верования, мифологии, брак и семья, культурные изменения и т.д.).

М. сыграл решающую роль в формировании англ. школы антропологии, внес большой вклад в трансформацию спекулятивной антропологии 19 в. в совр. науку о человеке. Высоко оцениваются его попытки внедрения в антропологию психол. объяснений.

Соч.: The Dynamics of Culture Change. New Haven; L, 1946; A Scientific Theory of Culture, and Other Essays. N.Y., 1960; Argonauts of the Western Pacific. N.Y., 1961; Coral Gardens and Their Magic. V. 1. Bloomington, 1965; Dziela. Warsz., 1984-1987. Т. 1-6; D/iela. Warsz., 1990; Магия, наука и религия // Магический кристалл. М., 1992.

Лит.: Gluckman M. An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski. Cope Town, 1949; Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski. L., 1957; Panoff M. Bronislaw Malinowski. P., 1972; Paluch A.K. Malinowski. Warsz., 1983.

В.Г. Николаев

МАМФОРД (Mumford) Льюис (1895-1976) - амер. философ, культуролог и писатель. Почетный член Америк. ин-та архитектуры, почетный доктор архитектуры в Риме, член Америк. филос. об-ва, Америк. академии искусств и наук. Окончил Колумбийский и Нью-Йоркский ун-ты, школу социальных исследований. Преподавал в Дартмут, колледже, Стенфорд. и Пенсильван. ун-тах, в 70-е гг. в Массачусет. технология, ин-те. Его

перу принадлежит около 30 крупных произведений, не считая статей и публикаций. Начал писать как специалист по архитектуре и городскому планированию. Как литератор стал публиковаться с 1919. Затем круг его интересов значительно расширяется, он рассматривает три группы проблем: социол. анализ амер. культуры и искусства; социология урбанизации; теоретико-филос. анализ фундаментальных проблем развития культуры и об-ва.

С сер. 30-х гг. М. занялся проблемой взаимоотношений между техникой и цивилизацией, между миром техники и миром человека.

Первая его книга «История утопии» (1922) посвящена исследованию лит-ры. Он предлагает классификацию утопий. Демаркационным принципом выступают у него два вида функций: одна — избавление или компенсация — выражает стремление к немедленному освобождению от трудностей и крушений, выпавших на долю человека. Другая пытается обеспечить условия освобождения в будущем (утопии бегства и утопии реконструкции).

Осмысливая утопию как поразит, феномен человек. сознания, М. делает вывод, что многие ин-ты, о к-рых говорится в утопиях, возникли в городе. Именно в начале урбанистской цивилизации не только вскрывается архетип города как утопии, олицетворявшей высший порядок, но и открывается другая сторона утопии — мегамашина, прообраз всех других механ. машин. М. считает, что техника принесла с собой технизацию об-ва, человек. отношений. Человек стал своего рода перемещенным лицом в созданном им самим мире. Между тем об-во должно развиваться в гармонии с развитием отдельной личности. Все время возрастающий разрыв между уровнями технологии и нравственности привели к ситуации господства «мегамашинь» — предельно рационализированной и бюрократизированной и надиндивидуальной социальности.

Цель М. — подвергнуть сомнению и исходные посылки, и прогнозы, на к-рых основана наша приверженность к существующей форме технич. и научного прогресса как самодовлеющей цели. М. отказывается от определения человека как животного, использующего орудия труда. Он критикует существующую тенденцию датировать доистор. временами непреодолимый интерес совр. человека к орудиям, машинам, техн. мастерству, отвергает тенденцию приписывать орудиям и машинам особый статус в технологии и совершенно пренебрегать не менее важной ролью других приспособлений. Человек обладал одним всецелым орудием: собственным телом. Возникновение языка было несравнимо более важным для дальнейшего человек. развития, чем создание ручных топоров. Рассматривать человека как главным образом изготавливающее орудия животное — значит пропустить осн. главы человек. предистории, фактически решающие этапы развития.

В концепции М. важное значение имеет понятие мегамашины — так он называет первичную коллективную машину — человек. модель всех последующих специализированных машин. То, что совр. экономисты назвали веком машин, имело свое происхождение не в 18 в., но на заре самой цивилизации. Ни древняя, ни современная мегамашина, несмотря на автоматизм отд. механизмов и операций, не появились сами по себе, а были специально изобретены человеком, и значит, часть присущих этому огромному коллективному организму качеств первоначально принадлежала древнему архетипу — Человеку-Организации. Система как таковая является продолжением данного типа человека — от самых примитивных форм подчиненности традициям до высших форм полит. власти он выступает одновременно и как творец, и как творение, и как создатель, и как последняя жертва мегамашинь.

Гуманизм и социальная справедливость принесены в жертву техн. прогрессу и техн. империализму. Прогресс стал божеством, наука и техника — религией, а ученые — сословием новых жрецов. Выход М. усматривает в эстетизации техники. «Город в истории» (1961) — всеохватывающее истор. исследование роли городов в человек. истории. Два тома «Мифа машинь» — критич. переоценка роли техники в человек. развитии. М. ставит вопрос, что же в действительности останется от человек. жизни, если одна автономная функция за другой будут захватываться машиной. Люди, возможно, должны будут генетически измениться, чтобы соответствовать мегамашине.

Соч.: *The Story of Utopias*. L., 1923; N.Y., 1962; *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*. V. 1-2. N.Y., 1966-70; *Utopia: the City and the Machine// Daedalus*. Camb., 1965. № 2; *Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе*. М., 1986.

П. С. Гуревич

МАНГЕЙМ, МАНХЕЙМ (Mannheim) Карл (1893-1947) — нем.-англ. философ и социолог, один из основателей социологии знания. Учился в ун-тах Будапешта, Фрейбурга, Гейдельберга, Парижа. Взгляды М. формировались под влиянием идей Лукача, Б. Залоша, Э. Ласка, *Риккерта*, *Гуссерля*, *М. Вебера*, *Шелера* — в традициях неокантианства, неогегельянства, феноменологии, марксизма (в трактовке раннего Лукача). После падения Венг. Советской республики (1919) эмигрировал в Германию. С 1925 — приват-доцент философии Гейдельберг. ун-та, с 1929 — проф. социологии и полит. экономии на кафедре Ф. Оппенгеймера во Франкфурт, ун-те. С 1933, эмигрировав в Великобританию, читал лекции по социологии в Лондон, школе экономики и полит. науки, с 1941 — в Ин-те образования при Лондон, ун-те, где в 1945 стал проф. педагогики. Незадолго до смерти — руководитель отдела ЮНЕСКО. Инициатор и редактор «Междунар. библиотеки по социологии и социальной реконструкции»; способствовал конституированию социологии как учебной дисциплины в Англии.

В первый («нем.») период, наиболее продуктивный творчески, М. занимается методологии, проблемами интерпретации «духовных образований» (феноменов духовной культуры) и теорией познания, сначала в русле «философии культуры». Затем М. разрабатывает собств. философско-социол. методологию — социологию познания, или социологию мышления (работы 1924-26). В последующих работах М. углубляет свою социол. методологию, разрабатывая ее категориальный аппарат на конкр. социально-истор. материале — исследует происхождение консервативного стиля мышления в Германии, феномен единства поколения, проблемы конкуренции в духовной сфере, сущность идеологии и утопич. сознания. Наиболее известной работой М., итогом предшествующего творчества и фундаментом последующего, стала книга «Идеология и утопия» (1929).

В течение второго («англ.») периода М. занимается социол. анализом опыта новейшей истории, связанного со Второй мир. войной, а также разрабатывает социально-полит. технологии для превентивной защиты демократич. и общечеловеч. ценностей. Наиболее крупные публикации этого времени — «Человек и об-во в эпоху преобразования» (1935); «Диагноз нашего времени: очерки военного времени, написанные социологом» (1943). Приняв марксистское положение о зависимости обществ, сознания от обществ, бытия и о социальной обусловленности познания, М. вслед за Шелером полагает, что обществ, бытие не сводится только к «экон. отношениям производства». Социальное бытие — истор. жизненный процесс, естественно порождающий в разные эпохи разные «центры систематизации» — реальные жизненные доминанты, к-рые могут носить не только экон., но и, как, напр., в ср. века, религ. или иной характер. Они определяют стиль эпохи. В рамках одной эпохи могут существовать разл. социальные «констелляции» — исторически сложившиеся расстановки социально-классовых позиций и сил. Последние обуславливают существование разл. «стилей мышления», или «мыслит, позиций». Специфич. задача социологии познания — соотнести «духовные образования» с социальными позициями их носителей. Это соотнесение выявляет, сколь разл. образом может представляться одна и та же ситуация наблюдателям, находящимся на разн. позициях. Поэтому социология познания должна отбросить «метафизич. иллюзию о вне-историческом субъекте социального познания», выхваченном из социального контекста, мыслящем якобы с «т. зр. вечности», и признать, что разл. положение познават. субъектов в социально-истор. пространстве и времени обуславливает «релятивность» их познания — односторонность их познават. перспектив, относительную ложность их точек зрения. Любая идеология есть апология существующего строя, теоретизированные взгляды класса, добившегося господства и заинтересованного в сохранении статус-кво. «Идеологиям» всегда противостоят «утопии» — как правило, недостаточно теоретизированные, эмоционально окрашенные «духовные образования», порожденные сознанием оппозиционных, угнетенных классов, слоев, групп, стремящихся к социальному реваншу, а потому столь же субъективно пристрастные, как и «идеологии». «Утопии» ничем не отличаются от «идеологий», они также стремятся выдать часть за целое, свою одностороннюю правоту за абсолютную истину. С приходом к власти ранее угнетаемых слоев «утопии» автоматически превращаются в «идеологии». М. выделяет четыре идеально-типич. формы утопич. сознания: «оргиастич. хилизм анабаптистов», «либерально-гуманитарную идею», «консервативную идею», «социалистически-коммунистич. утопию». Называя свою социол. методологию «реляционизмом», М. доказывает, что она не тождественна историческо-социол. релятивизму. Существует особая социальная группа, потенциально способная освободиться от «связанности бытием», неизбежной для человек. мышления. Это — «интеллигенция», или «социально-свободно-парящие интеллектуаль» (выражение *А. Вебера*). Они проникают во все слои об-ва, но концентрируются вокруг высших эшелонов власти, оказывая влияние на полит. элиту. С интеллектуалами М. связывал надежды на сохранение демократий в эпоху «массовых обществ», подверженных опасности установления тоталитарного режима. Для «англ.» периода М. характерна социально-пед. направленность. М. ставит диагноз европ. цивилизации: налицо кризис либерализма и демократии, движение от *laissez faire* к плановому об-ву. Объективные социально-истор. тенденции таковы, что об-во может стать тоталитарным. Но оно может сохранить демократические свободы, если политич. элите удастся направить эти тенденции в позитивное русло. Сделать это надо с помощью планомерного применения «социальных технологий» — систем научно обоснованных социально-полит. акций, призванных рационально (но не рационалистически) регулировать конкр. социальные процессы. Объектом воздействия «социальных технологий» должны быть гл. обр. социальные группы — групповое сознание, групповые отношения, ценности, нормы. М. предостерегает от двух крайностей совр. об-ва: с одной стороны, полная дезинтеграция (анархия) ценностей, когда каждый живет только по собств. жизненным установкам; с другой, — тотальная регламентация обществ., жизни (диктатура), когда интеграция ценностей об-ва достигается за счет подавления индивидуального начала. «Социальная технология» стремится к социальному контролю, к-рый бы делал возможным «демократич. саморегуляцию» об-ва на новом, более высоком уровне осознания и целенаправленной организации. Поскольку концентрация власти в совр. об-ве достигает невиданных ранее масштабов, повышаются требования к интеллектуалам и полит. элите: они должны быть социологически образованными, чтобы управлять и учить управлять; разработка системы ценностей, необходимых для выживания цивилизации, — одна из осн. задач совр. социологии. Идеи М. оказали и оказывают большое влияние на социол. мысль Запада. Его исторически-социол. исследования признаны классическими. Социология познания

М. — это по сути дела культурологии, методология с широкой областью применения и далеко не исчерпанным программным потенциалом.

Соч.: Ideologic und Utopie. Bonn, 1929; Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist. L., 1943; Essays on the Sociology of Knowledge. N.Y., 1952; Systematic Sociology. L., 1957; Wissenssoziologie. Ausw. aus dem Werk. B.; Neuwied, 1964; Man and Society in an Age of Reconstruction. N.Y., 1967; Структурный анализ эпистемологии. М., 1992; Диагноз нашего времени. М., 1994.

Лит.: Bartolomei G. L'unita del sapere in Karl Mannheim (Sociologia del sapere ed epistemologia). P., 1968; Kettler D., Meja V., Stehr N. Karl Mannheim. N.Y., 1984; Longhurst B. Karl Mannheim and the Contemporary Sociology Knowledge. L., 1989.

Л.Н. Малинкин

МАНН (Mann) Томас (1875-1955) - нем. писатель и мыслитель, автор многочисл. эссе по философии и истории культуры. Путь М. как мыслителя, начавшийся под сильным влиянием Шопенгауэра, Ницше, Вагнера и общей культурной ситуации нем. «конца века», весь стоит под знаком непрекращающегося движения к более гуманистич. и плодотворной мировоззренч. ориентации. В основном М. работает над преодолением психологии декаданса, глубоко им пережитой. В себе самом М. видит орудие критич. самоочищения нем. «бюргерской» культурной традиции, а в своем творчестве — инструмент «самоопределения» (понимаемого в духе этики позднего Гёте) через самопознание.

Худож. метод М. характеризуется повышено сознат. отношением к творчеству и творч. процессу. Это проявляется двояко: 1) в его произведениях вводятся прямые рассуждения о сущности и по поводу творчества; создание произведения сопровождается рефлексией, к-рая входит интегральной частью в само произведение; 2) исключит. содержанием произведений становится проблематика искусства и творчества, к-рая выполняет у М. роль универсального символа, вмещающего в себя более или менее значит. обществ. тематику. Бытие художника, представленного как творч. личность и творящего свою жизнь как произведение искусства, выступает у М. как аналог самых разл. социальных явлений: проблематика психологии художника раскрывается на образах монарха («Королевское высочество») или авантюриста («Признания авантюриста Феликса Круля»), библейских героев (тетралогия «Иосиф и его братья») или ср.-век. аскетов («Фьоренца», «Избранник») и т.д. С др. стороны, социальная проблематика оформляется как изображение жизни и творчества художника («Доктор Фаустус»). Для метода М. характерна автопортретность образа художника, стоящего в центре его произведений; притом это автопортрет не буквальная, а преображенный, экспериментальный, являющийся продуктом транспозиции своего Я на разны ситуации, разные эпохи и с заменой ряда черт на противоположные.

Самое раннее отношение к действительности у М. близко эстетству 90-х гг. 19 в., но очень скоро над эстетич. критерием надстраивается этич. принцип. В центре этики М. стоит проблема взаимоотношения духовной культуры и социальной действительности, выражаемая противоположением двух групп понятий: дух, созерцание, творчество, болезнь — жизнь, действие, здоровье, счастье. Ранний М. под сильным воздействием идей Шопенгауэра (дух как аскетич. преодоление воли к жизни) и Ницше (дух как болезнь) понимает эти антитезы дуалистически: дух рассматривается как начало проблематич., противоречивое, неполноценное, жизнеспособность отождествляется с антидуховностью, а в социальном плане — с агрессивной буржуазностью («Тристан», 1902) или в лучшем случае с бюргерской заурядностью («Токио Крёгер», 1903). Шопенгауэр привлекает М. как моралист, пессимизм к-рого — трагическое, но внутренне освобождающее учение, и как истолкователь сущности музыки (музыка всегда остается для М. прообразом всякого искусства). В творчестве Вагнера М. находит выражение тех же колебаний между волей к смерти и волей к жизни.

Существенно, однако, что уже в этот период мы не находим у М. ни доктринерского отрицания «жизни», как у Шопенгауэра, ни взвинченно-экстатич. воспевания антидуховности жизненного начала, как у Ницше. Сугубо критич. оценка как «жизни», так и «духа» в их разобщенности («Тристан»), косвенно выражает потребность преодоления этой разобщенности, хотя такая потребность еще осмысливается как неосуществимое «томление» («Тонио Крёгер», «Фьоренца»). От вечного, вневременного характера своих антитез М. переходит к явлению их в конкр. социальных условиях (действительность, как она противостоит искусству), хотя еще считает их непреодолимыми. Перелом подготавливается в повести «Королевское высочество» (оптимистич. решение проблемы достоинства и счастья в противоположность шопенгауэровскому аскетизму), но осуществляется только после Первой мир. войны («Волшебная гора», 1924. эссе «Гёте и Толстой», 1923), выливаясь в требование единства противоположностей. С этого времени противопоставление «жизни» «духу» и т.п. понимается М. не как альтернатива для выбора, но как противоположности в их единстве, способном к равновесию. Это равновесие как условие победы гуманного начала и в творчестве, и в жизни — идеал М. во вторую половину его творч. пути, олицетворение к-рого он видит в Гёте («Лотта в Веймаре», 1939, ряд статей и выступлений — «Гёте как представитель бюргерской эпохи», «Гёте и демократия» и др.) как гуманисте, воплотившем в себе единство духовного и практич. начал. С этой концепцией Гёте связана и тетралогия «Иосиф и его братья» (1933-43), где шопенгауэровский идеал чистоты и духовности, враждебной жизни, снижается в откровенно иронич. мотивах бесплотного ангельского мира и ущербного бытия скопца Потифара (Петепрë),

а противоречия «достоинства» и «счастья», «чистоты» и «жизни» снимаются в гармонич. образе мудрого и деятельно-жизнеспособного Иосифа.

Этика М. теряет свой индивидуалистич. характер и обращается к широким социальным проблемам. Пройдя через период консерватизма и национализма («Размышления аполитичного», 1918), М. приходит к утопии справедливого общества, где реализуется искомое слияние духа и деятельности, к истор. оптимизму. К обществ. деятельности М. приводит и своего Иосифа («Иосиф-кормилец», 1943). С социально-этич. т. зр. пересматривается проблема «духа». Для позднего М. противоположны не дух и жизнь, а дух гуманный и антигуманный. В статье «Философия Ницше в свете нашего опыта» (1948) М. подвергает Ницше критике именно за противопоставление духовного жизненному, и жизни — этике.

Испытав сильное влияние романтич. мировоззренч. стиля, М. критически переоценивает его. Как крайнюю степень его вульгаризации М. воспринимает «романтич. варварство» — фашизм («Слово немца. Воззвание к разуму», 1930; «Германия и немцы», 1947, и др.). Анализу мировоззренч. предпосылок фашизма посвящен роман «Доктор Фаустус» (1947).

М. интенсивно работает над проблемой взаимоотношения между рац. и интуитивно-алогической, «олимпийской» и «хтонич.» сферами человеч. психики (мотив гармонии «сновидчества» и «рассудительности» в тетралогии «Иосиф и его братья»), выступая против иррационалистич. оценки интеллекта как разрушителя творч. потенциалов «души» (полемика против Клагеса). Особый интерес М. вызывает рац. осмысление мифа (работа на материале мифа в романах «Иосиф и его братья» и «Избранник», мифол. мотивы в др. произведениях, изучение спец. работ по теории мифа — Кереньи, Юнга и др.). Интерес М. к фрейдизму обусловлен тем, что М. видит в нем средство, аналогичное рационализации сферы подсознательного, в частности мифа («Место Фрейда в истории совр. культуры», «Фрейд и будущее»), «разоблачение неврозов», к-рое может быть мобилизовано против фашизма.

Полемически заострены против иррационалистич. идеализации архаич. форм мировосприятия центр, понятия философии культуры позднего М. — понятия иронии и пародии. Они истолковываются чрезвычайно расширительно: сама культура определяется как пародия («Лотта в Веймаре»; ср. также «Замечания к роману «Избранник», 1951). По мысли М., идея культуры неразрывно связана с идеей традиции, и в этом смысле всякий акт культуры есть «повторение». Но принцип прогресса требует рефлексивного осмысления традиции: отсюда возникает ирония. Архаичные формы духовной культуры (напр., миф) суть для нас объект пиетета постольку, поскольку они служили в прошлом конструктивными орудиями интеллектуального и морального прогресса, но их «наивность», т.е. их несоответствие нашему рациональному, критич. сознанию, может быть предметом любования только через иронию. Безответств. любование «наивностью» архаики, не дополненное иронией, есть «соблазн смерти».

В этич. ориентации своих творч. принципов М. опирался на традиции нем. классики, к-рой он в огромной степени обязан и своей филос. культурой (влияние диалектики Гёте), и на опыт рус. лит-ры (Толстой, Достоевский, позднее Чехов). С установкой М. на этич. принцип интеллектуальной честности связан эстетич. императив «скромности», т.е. художественной интонации, противоположной всем видам взвинченной, демагогич. патетики.

Соч.: *Gesammelte Werke*. Bd 1-12. В., 1955; *Nachlese*. В.; Fr./M., 1956; Th. Mann und K. Kerényi: *Gesprach in Briefen*. Z., 1960; *Собр. соч.* Т. 1-10. М., 1959-61; Иосиф и его братья Т. 1-2. М., 1968.

Лит.: Адмони В.Г., Сильман Т.И. Т.Манн. Очерк творчества. Л., 1960; Lukacs G. Th. Mann. В., 1949; Mayer H. Th.Mann. *Werk und Entwicklung*. В., 1950; Lesser J. Th.Mann in der Epoche seiner Vollendung. Z., 1952; Thieberger R. *Der Begriff der Zeit bei Th. Mann*. Baden-Baden, 1952; Nicholls R.A. *Nietzsche in the early work of Th. Mann*. Berk.; Los Aug., 1955; Allemann B. *Ironie und Dichtung*. Pfullingen, 1956; Middell E. *Thomas Mann*. Lpz., 1968; Thomas R.H. *Th. Mann: the mediation of Art*. Oxf., 1956; Kaufmann F. *Th. Mann: The World as Will and Representation*. Bost., 1957.

С.С. Аверинцев, А.В. Михайлов

МАРГИНАЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРНАЯ (от лат. - край) — понятие, характеризующее положение и особенности жизнедеятельности групп и отд. личностей, чьи установки, ценностные ориентации, модели поведения одновременно соотнесены (реально или в интенции) с разл. культурными системами и простирающимися из них требованиями, но ни в одну из к-рых они не интегрированы полностью.

При культурной плюралистичности совр. об-ва каждый человек находится в ситуации взаимодействия с разл. эталонными культурными системами, включен в разл. социальные миры, предъявляющие ему несовпадающие, а нередко и противоречащие друг другу требования. Однако, возможность пространственно-временного разведения действий для их удовлетворения позволяет индивиду в каждом из пространств сохранять свою культурную целостность и однозначность. М.к. возникает в ситуации (вынужденной или сознательно выбранной личностью) одновременного и однопространственного существования группы или индивида в контексте противоречащих друг другу социокультурных требований. Типичными примерами такого рода могут быть разл. рода мигранты (напр., деревенские жители в городе), люди, вступившие в смешанные браки, представители старшего поколения с «молодой душой» и взглядами, женщины-матери с ориентацией на проф. карьеру, бисексуалы и т.д.

М.к. может характеризовать и статус группы или личности, и их внутр. характеристики, социально-психол. особенности. Социокультурный статус маргинальных субкультур определяется их нахождением на «окраинах» соответствующих культурных систем, частичным пересечением с каждой из них и в этом отношении — лишь частичным признанием со стороны каждой из них. Особой спецификой обладают маргинальные субкультуры, в к-рых явно выражено присутствие норм и ориентации, отличных от общественно признанных, официально одобренных стандартов, опр. дистанцированность в отношении них, что порождает позицию неприятия, отторжения или же неодобрит. снисходительности со стороны представителей доминирующей культуры (напр., положение этнич. меньшинств).

Объективными условиями для формирования М.к. являются процессы трансформации обществ, системы (модернизация, «перестройка» и т.п.), интенсификации социальных перемещений внутри социума, развитие межкультурных взаимодействий. Одним из важнейших факторов возникновения М.к. являются процессы миграции, изучение к-рых стало отправной точкой для самой постановки проблемы М.к. В частности, понятие «маргинальная личность» было предложено в 20-е гг. Р. Парком для обозначения культурного статуса и самосознания иммигрантов, оказавшихся в ситуации необходимости адаптации к новому для них урбанистич. образу жизни.

Как самостоят. предмет анализа проблема М.к. выделяется в 30-е гг. в исследовании Э. Стоунквист, посвященном изучению процесса включения членов «второстепенных», «подчиненных» групп (типичным примером к-рых были этнич. меньшинства) в «доминирующую группу» об-ва и показавшим, что в рез-те этого формируются «культурные гибриды», к-рые объективно оказываются в ситуации периферийности по отношению к обеим культурам — и к доминирующей, в к-рую они не могут полностью включиться и не принимаются ею до конца, и к своей родной, исходной, отторгающей их как отступников.

Наряду с действием факторов объективного характера, когда опр. группы/личности, помимо своей воли, оказываются в роли маргиналов (обнищавшие, инвалиды, вынужденные эмигранты и пр.), к приобретению М.к. может вести и целенаправленная активность. Одним из ее оснований является, напр., неприятие социально одобряемых целей, идеалов, способов их достижения. Согласно Р. Мертону, к осн. типам реакций, ведущих к возникновению субкультур, в т.ч. и маргинальных, могут быть отнесены: инновация (согласие с целями об-ва, но отрицание социально одобряемых способов их достижения); ритуализм (отрицание целей об-ва, но согласие использовать социально одобренные средства); ретритизм (одновременное отвержение и целей, и средств об-ва — бродяги, наркоманы и т.п.); бунт (также тотальное отрицание, но ведущее к формированию новых целей и средств, новой идеологии).

М.к. присуща также людям и группам, к-рые сознательно принимают для себя разл. по характеру культурные традиции, нормы, модели поведения (этнич., конфессиональные и пр.) и стремятся следовать им в своей жизни — в ситуации смешанных браков, миссионерства и т.п. Однако, носитель М.к. при выборе одним из ориентации всегда вызывает недовольство или раздражение представителей иной культурной традиции, что является постоянным потенциальным источником личностных проблем и расстройств.

Характерная для М.к. культурная «раздвоенность» личности, «межкультурность» ее ориентации как результат интериоризации разнохарактерных ценностей, норм, стандартов, заимствованных из разл. (а нередко и конфликтующих) социокультурных систем, предопределяет сложности процесса культурной самоидентификации. Неоднородность и противоречивость характеристик, референтных для индивида социокультурных групп, утрата целостности самосознания проявляются в возникновении внутр. дискомфорта и напряжения личности, в соответствующих этому состоянию внешних формах поведения. Это может быть как компенсаторно повышенная активность (нередко в агрессивных формах) с ориентацией на самоутверждение, стремление к обретению значимости в социальных движениях (националистич., классовых, конфессиональных, контркультурных и пр.), так и реакция отрешенности, пассивности, ведущая к утрате индивидом развитых социокультурных связей.

М.к. как продукт ценностной и нормативной амбивалентности, ведет к неустойчивости и эклектичности структурных характеристик тех *субкультур* и отд. личностей, к-рые являются ее носителями. В то же время совмещение элементов разл. культур (нередко совмещение «несовместимого»), их взаимодействие между собою ведет нередко к возникновению нетривиального и нестандартного в разл. видах деятельности, создает богатую палитру для развития новых направлений и идей.

Лит.: Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969. Фарж А., Рашковский Е. Маргиналы // 50/50: Опыт словаря нового мышления. М., 1989; Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990; Брасов Б.С. Социальная культурология. М., 1996;

И.М. Быховская, В.В. Горбачева

МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882-1973) - франц. религ. философ, ведущий представитель неотомизма, создатель ориг. культурфилос. концепции, оказавшей большое влияние на эволюцию социальной доктрины католицизма. Первоначально воззрения М. формировались под влиянием *Бергсона*, но, приняв католичество в 1905, он стал последователем заново осмысленной системы Фомы Аквинского. С 1914 проф. католич. ин-та в Париже. Был тесно связан с Ин-том ср.-век. исследований в Торонто. В 1940-45 проф. Принстон. и Колумбийского ун-тов. В 1945-48 посол Франции в Ватикане. В 1948-60 снова проф. Принстон. ун-та. Полемизируя с

классич. и совр. зап. философией, М. воспринял обостренный интерес ее представителей к проблеме культуры. Среди разл. направлений католич. модернизма М. особенно близок *персонализм*. Культуру он рассматривает в ключе экзистенциального прочтения Аквината как сферу самосовершенствования человека — сложной духовно-материальной субстанции. Духовно-личностное начало побуждает его к развитию интеллектуальных, нравств. и теол. добродетелей, ведет по пути культурного самосовершенствования, заложенного в его природе и реализуемого при помощи разума, свободного волеизъявления. Индивид призван следовать императиву «естеств. закона», коренящегося в его личностном начале и призывающего стремиться к божеств, благу, избегая зла. Созерцание блага — не только цель и смысл челоуеч. существования, но и источник культурного творчества. Отождествляя культуру и цивилизацию, М. видел в них осуществление способности индивида к нравств. деятельности, искусству и познанию. Об-во рисуется ему совокупностью личностей и одновременно «сверхличностью». Если в своем индивидуальном культурном творчестве личность ориентируется телеологич. стремлением к божеств, благу, то об-во движет финальная целевая причина общего блага. Дополняя традиц. для томизма провиденциально-эсхатологич. воззрения, М. утверждает присутствие в истории имманентной финальности, заключающейся в покорении природы и завоевании автономии для человечества, в прогрессе знания, искусства и морали, в финальной манифестации всех возможностей челоуеч. природы. «Мирской» и «сакральный» смыслы истории дополняют друг друга, но последний никогда не сможет быть полностью постигнут человеком. Человек живет и действует в пространстве «града земного» и «града Божия», не сводимых друг к другу, обладающих автономией. Движение всемирной истории оценивается М. с т.зр. того, что оно несет для судеб культурного саморазвития человека. Он исходит из необходимости последоват. синтеза гуманизма и христианства, что роднит его построения с работами *Бердяева, Марселя, Тейяра де Шардена*. История европ. культуры делится М. на периоды в соответствии с эволюцией гуманистич. сознания. Отмечая, что уже в античности обнаружались «трансцендентные основания» европ. гуманизма, связь человека и божеств, бытия, М. полагает, что христ. гуманизм ср.-вековья создал предпосылки для всестороннего развития личности. Первый этап кризиса гуманистич. культуры М. относит к 16-17 вв. и связывает его с противоборством науки и религ. сознания, с распространением атеизма. Он возлагает на науку ответственность за углубляющиеся культурные противоречия. 18-19 вв. показали опасность альянса науки и техники, безудержной погони за прибылью, забвения христ. ценностей, а потому и представляют в схеме М. второй этап кризиса гуманистич. культуры; его апофеоз наступает в 20 в. с торжеством «бездуховной цивилизации», для к-рой Бог «окончательно умер». Духовное преобразование совр. культуры М. связывает с воплощением в жизнь выдвигаемого им идеала «интегрального гуманизма», к-рый вернет личность к утраченным ею бытийным корням. Он возлагает надежду на обновление обществ, жизни путем революции в сфере духовной культуры, утверждения принципов христ. персонализма, общего блага, плюрализма и конечной теистич. ориентации. Выступая против интегризма, М. выдвигал конкр. проекты корпоративной реорганизации общества Запада, создания христиански инспирированной демократии. Его воззрения во многом подготовили идейную платформу католич. обновления, восторжествовавшую после II Ватиканского собора.

Соч.: Oeuvres 1912-1939. P., 1975; Antimoderne. P., 1922; Christianity and Democracy. N.Y., 1944; Freedom in the Modern World. L., 1935; On the Philosophy of History. N.Y., 1957; Le philosophic dans la cite. P., 1960; Le paysan de la Garonne. P., 1966; Humanisme integral. P., 1968; De l'Eglise du Christ. P., 1970; Religion et culture. P., 1991; The Philosopher and the Provocateur: The Correspondence of S. Maritain and S. Alinsky. L., 1994.

Лит.: Bonifay J.-M. La nature de la science politique dans l'oeuvre de Jacques Maritain. Atolta, 1969; Dunaway J.M. Jacques Maritain. Boston, 1978; Gabriel Marcel-Jacques Maritain — Jean Wahl. P., 197.

Б.Л. Губман

МАРКСИСТСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ - направление культурологич. мысли (первоначально зап.-европ., затем рус. и росс., советской, а в 20 в. мировой), развивавшееся под идейным и методологич. влиянием философии марксизма (взглядов Маркса, Энгельса и их зап. последователей, позднее Ленина и его последователей), а особенно — практики революционной борьбы в 20 в. и социалистич. строительства в СССР. Сами основоположники марксизма (к каковым в России относятся также Плеханов и *Ленин*) не считали себя культурологами не только потому, что культурологии как отд. научной дисциплины еще не существовало, но и потому, что вопросы культуры (в том числе художественной культуры), с т. зр. марксизма, относятся к числу второстепенных, производных от социально-экон., истор. и полит. факторов челоуеч. бытия. Собственно, в констатации социально-истор. и материально-экон. зависимости культуры от общественных условий ее происхождения и бытования, в выведении факторов объективной социально-политической детерминации культуры в истории человечества и заключается важнейший вклад М.к. в мировую культурологич. мысль.

Марксизм как социально-филос. и полит. учение возник исторически закономерно в традиции нем. классич. философии — на стыке гегелевской идеалистич. диалектики и философско-атеистич. антропологии Фейербаха, материалистической по своему пафосу и характеру. От Гегеля марксизм усвоил историзм и метод восхождения от

абстрактного к конкретному; от Фейербаха — навыки анализа духовных явлений в об-ве с позиций выявления их материальных первопричин и предпосылок, осмысления социальных интересов людей, лежащих в основании их идеологии и культурного творчества. Рез-том теор. «сложения» в марксизме левого гегельянства и диалектически преломленного фейербахизма явилось материалистич. истолкование истории в отвлеченно-теор. плане, — идеология истор. материализма, своего рода «Абсолютная Идея» в ее материалистич. варианте. Позднее Ленин (через призму косвенного влияния культурологич. идей Белинского, Чернышевского, Плеханова) справедливо усмотрел в генезисе марксизма как интернационального, содержательно-универсального и всеобщего социального учения влияние франц. утопич. социализма и атеизма франц. просветителей-материалистов, а также научные традиции англ. политэкономии («Три источника и три составные части марксизма»). Соединение социально-полит. утопизма, политэкон. прагматики и умозрительной философии в некое ценностно-смысловое единство не могло не быть внутренне противоречивым и взрывоопасным феноменом культуры: здесь материальная конкретика обретала форму теор. узрения, а хозяйственно-экон. утилитарность проникалась социальным утопизмом; утопия получала статус науки («научный коммунизм»), а философия становилась социально-практическим действием.

Т.о., марксизм представал в росс. и мировой обществ. мысли как закономерный, хотя и парадоксальный итог культурно-истор. развития всего европеизма (с одной стороны, представляя синтез достижений Франции, Германии и Англии, наиболее передовых в социокультурном отношении наций Зап. Европы; с другой, — объединенные рез-ты радикальной социально-полит. мысли, отвлеченной философии и практически «заземленной» науки — политэкономии). Следствием этого социокультурного синтеза были притязания марксизма на формулировку общих законов обществ. развития во всемирно-истор. масштабе, для всего человечества — с преимущественным акцентом на прагматич. (экон. и социально-полит.) направленность не только идей, но и практич. деятельности; отсюда понимание марксизмом задач философии не как «объяснения мира», а как его изменения, практич. преобразования в целях макс. приближения к постулируемому идеалу. Диалектика материального и идеального решается марксизмом как материалистич. доктриной в пользу материального: материальное первично, идеальное вторично. Однако на деле в приложении этого философ. принципа к социальной практике марксизм допускает спекулятивные подмены: при объяснении социальной истории и при управлении ее целенаправленным развитием первичными оказываются нередко социально-полит. идеологемы, революц. теории, философско-материал. истин, идеи; общественная же практика становится лишь полем приложения определенных, заданных теор. принципов, исповедуемых марксизмом.

Философия истории марксизма с необходимостью приходит к пониманию революц. насилия как двигателя истории, ее «ускорителя». Недаром Маркс образно называл революции «локомотивами истории», а само насилие — «повивальной бабкой истории». Т.о., активная сторона культуры сводится марксизмом к формулированию параметров обществ. идеала и путей его достижения, основными из к-рых является революц. теория и радикальная критика несовершенных обществ. условий, требующие коренного преобразования об-ва (идея, овладевающая массами, становится материальной силой). Существует и пассивная сторона культуры, формулируемая марксизмом, — это отображение и выражение социальной действительности, на каждом этапе истор. развития различное, соответствующее опр. социально-экон. и полит. основаниям конкр. об-ва(ср. ленинская «теория отражения»). Относя культуру (вместе с идеологией, политикой, гос-вом и т.п.) к «надстройке», вторичному образованию, размещающемуся в об-ве «над» своим общественно-экон. базисом — исторически обусловленной совокупностью производит. сил и производств. отношений, — теоретики марксизма вольно или невольно признавали культуру в целом следствием экономики и политики, а духовное производство — порождением и продолжением производства материального. В духе априорного решения т.н. «осн. вопроса философии» (в пользу первичности материи) марксизм прокламировал вторичность и производность культуры по отношению к социуму и истор. развитию. Приоритет перед культурой, с т. зр. марксизма, на разных стадиях формирования марксистской философии имели экономика, социальный уклад об-ва, классовая борьба, вообще политика и даже полит. идеология, сама входящая в культуру как ее составная часть и опр. смысловой аспект.

Невольная недооценка культуры, ее места и роли в обществ. развитии приводила марксизм к одностороннему, чисто социол. пониманию культуры. Формационный подход к истории предполагал, что каждому истор. типу об-ва прямо соответствует вытекающий из опр. социально-экон. и полит. отношений тип культуры: первобытно-общинный, рабовладельч., феодальный, бурж. и социалистич.; каждый исторически последующий тип культуры «отменял» и «снял» в себе предыдущий; в соответствии с формационной логикой социальной истории история культуры выстраивалась стадийно. Ценностно-смысловые различия нац. культур трактовались как нахождение разных народов и стран на разных стадиях истор. развития, в принципе единого для всего человечества. Финалистские представления об истор. процессе, телеологически направленном к единой последней цели — коммунизму, вносили в марксистскую методологию осмысления и изучения культуры запрограммированность и социологич. заданность, что подчас затрудняло объективную оценку явлений культуры (из стадийной концепции развития культуры логически вытекало, что каждая последующая стадия «прогрессивнее» предыдущей и, по идее, должна давать более «высокие» в ценностно-смысловом отношении образцы культуры).

Особенно показательна здесь марксистская концепция социалистам, (пролетарской) культуры — при всем «разбросе» мнений марксистов об этом предмете (ср. Ленин и *Богданов*, Троцкий и «напостовцы», Бухарин и *Сталин*, Луначарский и Воронский и т.п.). По А. Богданову, занимавшему в этом отношении наиболее последоват. позицию (в дальнейшем, в ходе полит. дискуссии, сильно вульгаризированную и извращенную его оппонентами, начиная с Ленина) история мировой культуры проходит три истор. фазы: 1) первобытно-коллективистскую; 2) классово-индивидуалистич. (включая рабовладельч., феодальный и бурж. ее этапы); 3) коллективистски-коммунистич., синтезирующую преимущества 1) и 2) и «сняющую» их противоположности. По логике этой гегельянской триады, пролетарская, социалистич. культура представляет собой высший, наиболее совершенный истор. тип культуры, фактически завершающий «линию восхождения» культурного прогресса. Полемика Ленина с Богдановым по существу не затрагивала сути этой концепции, поскольку Ленин стремился лишь доказать, что «пролетарская культура» в богдановском ее понимании — всего лишь опасная интеллигентская и бурж. выдумка, не имеющая ничего общего с подлинной пролетарской культурой будущего, в возможности которой Ленин не сомневался. Троцкий также полагал, что пролетарская культура еще только складывается в процессе усвоения и преодоления культуры буржуазной, а будущее торжество социалистич. культуры еще очень далеко. Однако все споры вокруг «пролетарской культуры» не отменяли самой стадийной логики культурной истории — от «низшего» к «высшему».

Впрочем, подобная теор. логика не могла объяснить непреходящей ценности культурных явлений прошлого, в том числе явно детерминированных незрелыми обществ. условиями (напр., искусство и философия античности, эпохи Возрождения и т.п.). Маркс был вынужден даже специально оговорить (в подготовит. материалах в «Капиталу») отсутствие прямой зависимости между уровнем развития производств, отношений и эстетическим совершенством худож. произведений, создаваемых в то же время; однако эта мысль в течение долгого времени не стала достоянием марксизма. Энгельс, обращаясь к творчеству Бальзака и Гёте, отметил несоответствие между отсталым или даже реакционным полит. мировоззрением художника (легитимизм Бальзака, филистерство Гете) и его непосредственным «эстетич. чутьем», более «правильным» и «прогрессивным», нежели его социально-полит. убеждения. Это смысловое противоречие получило впоследствии у исследователей наименование «бальзаковского парадокса». Фактически этот парадокс говорил о методол. ограниченности М.к., отрицающей имманентные закономерности функционирования и развития культуры — помимо жесткого социально-полит. детерминизма, постулируемого марксизмом как наиболее общая закономерность культурной истории.

Другой методол. постулат М.к связан с преувеличением роли и значения классовой борьбы в истор. процессе и в истории культуры. За любым явлением культуры и культурным процессом, с т. зр. марксизма, стоит непримиримая борьба классов, партий и их идеологий, к-рая исчерпывающе объясняет не только социодинамику культуры, но и ценностно-смысловую иерархию культурных форм, и индивидуальные позиции деятелей культуры, и стилевые черты их отд. произведений. Тем самым культурологич. анализ оборачивался социально-полит. расследованием культуры и культурной деятельности, поиском классовых врагов или союзников (в т.ч. т.н. классовых «попутчиков») в культуре, определением скрытой партийной принадлежности деятелей культуры и их полит. ориентации. Подобный классово-партийный подход к культуре не только был чреват социол. и политол. вульгаризацией культурных процессов, явным обеднением представлений о культуре и культурной истории, но и фактически превращал культуру в придаток политики. Тем самым М.к. выступала как социология и политология культуры, а в свои «худшие» времена (в эпоху сталинизма) принципиально не отличалась от марксистской социологии и политологии как таковой, к тому же идеологически нормативной, догматической.

Несмотря на опр. методол. ограниченность и неизбежную привязанность к харизматич. текстам классиков марксизма, М.к. сохранила свою теор. авторитетность и истор. значение и после крушения тоталитарных коммунистич. режимов, где она обладала религиозноподобным статусом абсолютного знания. Концептуальная ясность марксистской социологии культуры, глубина анализа социальной детерминированности культурных явлений и процессов, истор. стадийности социокультурного развития, мировоззренч. предпосылок культурной деятельности и творчества — все это привлекало к М.к. таких выдающихся мыслителей 20 в., философов и культурологов, как Грамши и Д. Лукач, Р. Арон и Л. Гольдман, *Адорно* и *Фромм*, *Маркузе* и *Сартр*, *Н. Бердяев* и *С Франк*, *М. Бахтин* и *А. Лосев*, Э. Ильенков и Г. Батищев, М. Мамардашвили и др. Однако сегодня становится очевидно, что М.к. не является единственно возможной или единственно верной методологией (вспомним ленинский афоризм: «Учение Маркса всеильно, потому что верно») изучения культуры, что она должна быть дополнена иными методол. подходами и принципами (в т.ч. идейно противоположными марксизму и отрицающими его плодотворность и ценность), к-рые призваны скорректировать односторонность и чрезмерный теор. схематизм марксизма в отношении явлений культуры и культурной истории.

Лит.: Вайман С. Марксистская эстетика и проблемы реализма. М., 1964; К. Маркс и актуальные вопросы эстетики и лит.-ведения. М., 1969; Николаев П.А. Эстетика и лит. теории Г.В. Плеханова. М., 1968; Культура, творчество, человек. М., 1970; Николаев П.А. Возникновение марксистского лит.-ведения в России (методология, проблемы реализма). М., 1970; Горбунов В.В. Развитие В.И.Лениным марксистской теории культуры (Дюктябрьский период). М., 1980; Межуев В.М. Культ-

тура и история (Проблема культуры в философско-истор. теории марксизма). М., 1977; Боголюбова Е.В. Культура и общество (вопросы истории и теории). М., 1978; Неомаксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980; Горбунов В.В. В.И. Ленин и Пролеткульт. М., 1974; Брожик В. Марксистская теория оценки. М., 1982; Культура в обществ. системе социализма. Теор. и методол. проблемы. М., 1984; Вавилин Е.А., Фофанов В.П. Истор. материализм и категории культуры. Теоретико-методол. аспект. Новосибирск, 1983; Лифшиц М.А. Философия искусства К. Маркса//Лифшиц М.А. Собр. соч.: В 3 т. М., 1984. Т. 1; Проблемы философии культуры. Опыт историко-материалистич. анализа. М., 1984; Горбунов В.В. Развитие В.И. Лениным марксистской теории культуры (Советский период). М., 1985; Гончаренко Н.В. Диалектика прогресса культуры. Киев, 1987; Фридендер Г.М. Классич. эстетич. наследие и марксизм. М., 1985; Марксистско-ленинские критерии ценности в лит-ре. М., 1986; Философия и культура. М., 1987; Ципко А. Насилие лжи, или Как заблудился призрак. М., 1990; Скоробогатский В.В. По ту сторону марксизма. Свердловск, 1991; Хайек Ф. Дорога к рабству. М., 1992; Марксизм: pro и contra. М., 1992; Макаренко В.П. Марксизм: идея и власть. Ростов-на-Дону, 1992; Штурман Д. О вождах рос. коммунизма: В 2 кн. Париж, 1993; Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993; Библер В.С. Самостоянье человека. «Предметная деятельность» в концепции Маркса и самодетерминация индивида. Кемерово, 1993; Арон Р. Мнимый марксизм. М., 1993; Вильчек В. Прощание с Марксом (Алгоритмы истории). М., 1993; Зиновьев А. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. М., 1994; Горский Д.П. Ошибки гения самые опасные. Развитие теории Маркса и ее изъяны. М., 1995; Замалева А.Ф. Курс истории русской философии. М., 1995; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996.

И. В. Кондаков

МАРКУЗЕ (Marcuse) Герберт (1898-1979) - нем.-амер. философ, культуролог, один из основателей и ведущих представителей Франкфурт, школы. С 1917 — социал-демократ; после убийства Р. Люксембург и К. Либкнехта вышел из социал-демократ, партии. В 1919-22 в Берлине и Фрейбурге изучал философию. Ученик *Хандеггера*. В 1933 эмигрировал в Швейцарию. С 1934 проф. политологии в США. Большое влияние на М. оказали Гегель, Маркс, Ницше и *Фрейд*. С 30-х гг. участвовал в разработке «критич. теории», направленной против культуры индустриального об-ва (под к-рым понималось любое совр. цивилизов. об-во), как несущей угрозу индивидуальной свободе. Наибольшую опасность представляли социалистич. об-ва, т.к. они исключали возможность изоляции, в к-рой индивидуум обращен к себе, может найти самого себя. М. ввел понятия «одномерное об-во» и «одномерный человек». Одномерное об-во есть лишенная всех прежних нравств. ценностей тотальная система, гл. ценность к-рой представляет индустриальное развитие; это об-во находится в ситуации, охарактеризованной Ницше символич. фразой «Бог мертв»: ущемляя всякие проявления свободы внутри системы, оно борется за «внешнюю свободу». Но какой бы реальной не оказалась эта борьба, она не дает освобождения человека. Для выхода из одномерного состояния нужна смена культурных ценностей и обретение «внутр. свободы». Одномерное об-во породило опасную тенденцию полит. и духовного уравнивания. Необходимо восстановление личности. Одномерной культуре способствовали наука, просвещение, образование, повинные в формировании «одномерного человека», к-рому в рез-те такого манипулирования стали безразличны, потеряв смысл, права и свободы. Это произошло вследствие изменения полит. смысла понятий «свобода», «равенство», «демократия», «мир». Одномерное об-во сформировалось отчасти ввиду отсутствия конструктивной критики, оно породило «паралич критики», отсутствие оппозиции; такому об-ву соответствовало одномерное мышление, смысл к-рого можно было бы передать, писал М., гегелевской фразой: «Все действительное разумно, все разумное действительно». Альтернатива такому мышлению выражена Э. Блохом: «То, что действительно, не может быть разумно». Оба эти тезиса принадлежат одномерному сознанию, избавление от него способна дать только «негативная критич. мысль», согласно к-рой, по М., противостоят друг другу не разум и неразумность, право и несправие и т.п., а все это сосуществует. М. считал одномерной философией всякое отрицание правомочности протеста, революции. Напротив, истина — в протесте, в «борьбе против», в «Великом отказе». «Критич. теория» М. не дает позитивного представления об об-ве, об успехе, эти понятия для нее негативны. Одномерное об-во опасно тем, что порождает особый «человеч. тип», к-рый более ничего не может и не хочет сказать, человека, полностью зависимого от гос. структур. Способы формирования сознания в массовом об-ве через прессу, радио, телевидение, рекламу, моду и т.п. порождают манипуляции не только мнениями и потребностями, но и внутр. страстями и неосознанными реакциями. Плюрализм мнений тоже запланирован системой. Это есть об-во тотальной зависимости. Аппарат — вот сущность такого об-ва. Избавления от этого об-ва следует ждать не от рабочего класса, истор. миссия к-рого исчерпана, а от новых революц. сил, каковыми являются малые группы. Члены этих групп проявляют полное недоверие ко всякой идеологии, их цель — не разрушение существующего, а собств. индивидуальное возвышение. Их революция — не тотальное разрушение базиса, а разрушение нашей психич. структуры. Освобождение основано на «принципе радости», оно дает опр. психич. состояние радости и удовольствия. Революция не дает нравственности и свободы.

Следствием одномерного об-ва является рост инстинктов агрессии как порождение социальных условий, «избытка обобществления». Механизированное «массовое» об-во потребления угнетает и озлобляет ин-

дива. Природа человека противится «тотальному» обобществлению, поскольку она асоциальна по своему характеру. Угнетенная природа, физиология человека находит выход в агрессии. В работе «К феноменологии историч. материализма» М. предпринимает попытку дополнить Маркса *Хайдеггером*, имея в виду мысль Хайдеггера о невозможности логич. анализа об-ва, произведенного Гегелем и Марксом, поскольку оно является совокупностью разрозненных индивидов.

В этой работе М. рекомендовал качественно иной подход к анализу истории: революц. ситуация — не объективное явление, она обусловлена антропологически, она есть следствие катастрофы человек. существа. Протест, опровержение свойственны самой природе человека. Фашизм это понимал, он был «антропологией дела». М. стоял за «тотальную революцию», за отрицание, но не как отрицание отрицания, а за «негативную» диалектику (отрицание во имя отрицания). Смысл «негативной» диалектики в бесконечном отрицании. В этом и состоит, по М., «радикализация» Гегеля и Маркса и их диалектики. В бесконечном протесте, Великом отказе, тотальной революционности — разгадка природы человека и его назначения, источник радости и полноты человек. бытия.

Соч.: *Eros and Civilization*. N.Y., 1955; *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied u. B., 1967; *Vernunft und Revolution: Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. B., 1968; *Existentialistische Marx-Interpretation*. F./M., 1973 (mit A. Schmidt); *Aggressivität in der gegenwertigen Industriegesellschaft // Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*. F./M., 1968; *Kultur und Gesellschaft*. F./M., 1968; *Эрос и цивилизация*. Харьков, 1994; *Одномерный человек*. М., 1994.

Лит.: Holz H. *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*. Koln, 1968; Steigerwald R. *Herbert Marcuses dritter Weg*. B., 1969.

Л.З. Немировская

МАРР Николай Яковлевич (1864-1934) — филолог и археолог. По окончании гимназии М. владел семью языками; в 1888 окончил Петербург. ун-т, где занимался всеми языками, изучаемыми на ф-те вост. языков (кавказскими, иранскими, семитскими, индийскими и монгольскими), с 1891 — преподаватель ун-та, с 1909 — академик. В советское время М. основатель и руководитель Гос. академии истории материальной культуры (впоследствии Ин-т археологии АН СССР), Яфетического ин-та (впоследствии Ин-т языка и мышления, затем Ин-т языкознания АН СССР), директор Публичной б-ки в Ленинграде, одновременно занимал еще ряд ответств. научных и обществ. постов.

М. получил известность как кавказовед, знаток армяно-грузин. филологии, публикатор и комментатор древних рукописей; был руководителем археол. раскопок в Ани и др. древних городах Армении. Позже выдвинул предположение о существовании яфетических языков, в число к-рых по мере расширения своей деятельности включал, кроме кавказских, многие языки Передней Азии и также неиндоевроп. языки Евразии и Африки. Хотя гипотеза о существовании единства яфе-тич. языков не была поддержана научной общественностью, наследие Марра-кавказоведа признается значит. вкладом в науку и нац. культуру.

С 1923 М. выступает с пропагандой гораздо более радикального варианта яфетич. теории, получившего затем офиц. наименование «нового учения о языке» и претендовавшего в течение нескольких последующих десятилетий на роль единственно верного материалистич. (марксистского) языкознания в пределах СССР. Новое учение о языке отвергает «красистскую» идею языкового родства, вековое развитие индоевропеистики и в целом сравнительно-истор. метод как неприемлемую буржуазно-индивидуалистич. науку. Согласно выдвигаемой М. стадийной теории, все языки проходят одни и те же этапы развития, соответствующие стадиям развития обществ, отношений и производит. сил. Яфетич. языки оказываются более древней, «космич.», «трудмагической» стадией развития, индоевропейские представляют более позднюю, технологич. стадию, связанную с логич. мышлением и разделением на классы. Методом новой науки явилась «палеонтология речи», или «палеонтологич. семантика», декларировавшая прямую связь языковых форм с содержанием речи, в свою очередь прямо определяемым исключительно истор. развитием социально-производств. отношений. Вся наука о языке оказалась в зависимости от вопроса о происхождении языка как единого идеол. и технич. образования, причем вопрос этот объявлялся, в основном, решенным. Соответственно, решаемым представлялся и вопрос о будущем языка, к-рое казалось возможным чуть ли не проектировать (развитие не от возможного праязыка к наличной множественности, согласно научным традициям, а, наоборот, от множественности к единому фантастич. будущему языку). Эти гипотезы, не подтверждаемые научно корректной аргументацией и входящие в прямое противоречие с зафиксированными фактами истор. языковой действительности, претендовали, однако, на то, чтобы представлять в науке метод истор. материализма, его социально-филол. специфику, логику к-рой при этом они также нарушали довольно очевидным образом. М. в своем решительном отрицании бурж. науки и революц. порыве к новизне был объявлен «стихийным марксистом»; он при поддержке видных идеологов (*Луначарский*, Бухарин, историк М.Н. Покровский) занял место главы социалистич. языкознания и был признан гением.

После смерти М. новое учение о языке продолжало оставаться офиц. догмой, обращаясь то в основание для репрессивного подавления научной мысли вплоть до гибели ее выдающихся представителей (Е.Д. Полива-

нов, дело славистов), то в безличное прикрытие для более или менее реальной научной деятельности. В целом наиболее отрицат. стороной учения М. было его официальное насаждение, повлекшее за собой разрыв с мировой наукой, что позже сказало и на длит. неприятии в СССР других естеств. этапов ее развития (структурная лингвистика, общая семантика, когнитивная лингвистика и др.).

При всей определенности приговора, вынесенного марризму с позиций научной принципиальности («Реабилитации не подлежит», В.М. Алпатов) для культурологии в нем многое представляет интерес. Это и мифол. ситуация, на к-рую была обречена теория, претендовавшая на однозначную определенность в вопросе о происхождении языка (глуттогония, очевидно, неизбежно предстает в мифол. колорите, подобно космогонии, теогонии, антропогонии), и «археол. метафора» языка (В.А. Звегинцев), соотносимая с этно- и палеолингвистикой, с комплексными методами изучения первобытных и доисторич. культур, а также напоминающая о новых нетрадиц. концепциях, вроде «археологии гуманитарного знания» Фуко, и, наконец, сама попытка реализовать совершенную се-мантич. наполненность форм (воссоздать абсолют пронизанности бытия смыслом), привлекая в качестве сторонников таких значит. ученых, как лит-вед и мифолог О.М. Фрейденберг, лингвист Л.П. Якубинский и др. Культурологически важной представляется также проблема автономии / интеграции явлений разных культурных рядов (соответственно, изучающих их разных культурных дисциплин), к-рая, безусловно, решалась М. в виде грубой экспансии и к-рая ныне предстает как проблема тонкого (грамотного) учета одновременно и границ этих автономий, и необходимости их преодоления. Именно такое требование к личности ученого-культуролога или вообще культурного деятеля ставит вопрос о творческом, принципиально соотносимом с художественным подходе к гуманитарной научно-культурной деятельности, потенциалом к-рого М. обладал в избытке и к-рый в то же время «редко встречается среди дипломированных специалистов высшего ранга» (В.И. Абаев).

Соч.: Избр. работы. Т. I-V. М.; Л., 1933-37; Армянская культура: ее корни и доист. связи по данным языкознания Ер., 1990.

Лит.: Проблемы истории докапиталистич. об-ва. № 3-4. М.; Л., 1935; Миханкова В.А. Н.Я. Марр. М.; Л., 1949; Абаев В.И. Н. Я. Марр (1864-1934). К 25-летию со дня смерти // Вопр. языкознания. 1960. N 1; Фрейденберг О.М. Воспоминания о Н.Я. Марре // Восток-Запад. М., 1988; Звегинцев В.А. Что происходит в советской науке о языке // Язык и социальное познание. М., 1990; Алпатов В.М. История одного мифа: Марр и марризм. М., 1991.

Л. Б. Шагин

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль Оноре (1889-1973) - франц. философ, драматург, театральный и музыкальный критик; с его именем тесно связано возникновение экзистенциализма во Франции. Как драматург продолжил традиции франц. католич. лит-ры, представленной именами Ш. Пегги, П. Клоделя, Ф. Мориака. Образование получил в лицее Карно и Сорбонне. Ранние работы посвящены философии Колриджа и Шеллинга, большое влияние оказали на него в эти годы работы Ф. Брэдди, Дж. Ройса, У. Хокинга. Первое из произведений М., обозначивших новую веху в европ. философии, «Метафизич. дневник» (1927): в нем он приходит к утверждению филос. статуса конкр. человека, статуса индивида как **экзистенции**. Позднее он обращается к проблемам онтологии, продолжая мыслить бытие в неразрывной связи с человек. существованием, с «онтологич. потребностью» человека («Онтологич. таинство и конкр. приближение к нему», 1933). Бытие утверждается в качестве гаранта абсолютной значимости экзистенции, основания ее надежд и таких человек. ценностей, как верность, любовь, братство людей. «Конкр. приближение» к бытию, продумывавшееся М. в работах 30-х гг. вне традиц. категорий томистской онтологии полностью находится в русле того, что он в дальнейшем называл **интерсубъективностью**.

Приняв католичество в 1929, М. отрицательно относился к схоластич. метафизике неотомизма, тяготел к августианианству. Онтология М. довольно необычным образом вырастает из контекста критич. анализа совр. об-ва, из протеста против отчужденного, обезличенного существования индивида в об-ве, представляющем собой бюрократич. механизм, с функциональной дробностью, бессмысленностью человек. труда, как и всех других аспектов человек. существования индивида. М. определяет «онтологич. потребность» человека как потребность **быть**, вопреки и независимо от условий такого существования. Конкр. черты реального отчуждения, 20 век с его «технологиями обезчеловечения» — предмет филос. критики М. («Люди против человеческого», 1951; «Человек, ставший проблемой», 1955).

По убеждению М., многие функции философии сегодня берет на себя искусство. Так, интерес к театру, присущий многим экзистенциальным мыслителям, начиная с Кьеркегора, обусловлен самой потребностью философии, поскольку стихия драмы — диалог, речь — это органич. среда интерсубъективности, к-рую нельзя выразить средствами философии, требующей объективации. В совр. эпоху всякая теория угрожает прежде всего интерсубъективности. В сциентифицированной философии стала ничтожной доля мудрости, связанной с проблемами человек. существования, роль повседневной рефлексии о жизни и смерти. Глубокий метафизич. кризис поразил отношение человека к себе, к собств. существованию, к близким. Проблема общения между людьми — область, где предпочтение должно быть отдано искусству: музыке, живописи — и, в особенности, драматургии.

В работах 50-60-х гг. М. уделяет большое внимание

проблеме духовного наследия, отношению к культурному достоянию прошлого как связующему звену истории цивилизации: всему этому огромный ущерб нанесен войной, позже — враждебной культуре фанатизацией массового сознания, усугублением атмосферы нетерпимости в период холодной войны, а также, в 60-е гг., леворадикальным анархизмом и псевдореволюционаризмом, выразившимся прежде всего в нигилистически-разрушительных тенденциях в отношении культурно-истор. ценностей духовного наследия цивилизации. Теор. основой такой позиции М. считает «историзм» как неизбежно ведущий к релятивизации ценностей реально сложившейся культуры: нравств. и религ. идеалов, эстетич. представлений, памятников. Критика М. истор. сознания во многом близка феноменологич. критике историзма. Хотя М. не испытывал влияния *Гуссерля*, он разделял многие позиции феноменологии. М. занимал резко отрицат. позицию не только в отношении панлогич. историзма гегелевского типа, но и в отношении **философии жизни** с присущим, в частности, методологии *Дильтея* психологизмом, поскольку философия жизни, в свою очередь, опирается в качестве предпосылки на историчность самосознания субъекта. Здесь заключена двойная опасность: релятивизация прошлого совершается в едином русле с обесцениванием будущего. Теории о непрестанной эволюции, изменениях в качестве «естественно-истор. закономерностей» являются осн. причиной утраты об-вом интереса к собств. судьбам.

Для М. реально существующая история есть сфера духовного, культурно-истор. творчества прошлых поколений, бесконечно возникавших творч. возможностей, открытый плюрализм к-рых несовместим с попыткой определения к.-л. истор. закономерностей. Идея единства истор. процесса препятствует всестороннему исследованию этих возможностей; между тем, только это поле культурно-истор. творчества способно действительно обеспечить преемственность цивилизации. Наследие цивилизации — неисчерпаемый выбор постоянно актуализируемых духовных возможностей.

По той же причине М. отвергает *герменевтику*, роль, к-рая в ней отводится личности, способностям, интуиции исследователя, «истор. чутье» — постулат того же релятивизма, тогда как гл. задача здесь — определить основы **безусловной ценности** того, что входит в понятие духовного наследия цивилизации. Интроспекция, понимание, «вживание» в качестве методол. посылок — не более чем психологизм, характеризующийся отсутствием общей направленности сознания, а это — главное. Что может дать духовное наследие — определяется в значит. мере позицией сознания, **сознат. позицией** по отношению к прошлому, интенциональной направленностью сознания субъекта как совладельца истор. наследия.

Преемственность поддерживается не концепциями, не работой историка; отсюда — поиск связей иного порядка, поиск того, что должно способствовать пониманию предшественников в истории, людей людьми любой эпохи: если у *Ясперса* преемственность скреплена надистор. общностью великих мыслителей, то, по М., человечество с его насильственно, варварски отторгаемым прошлым (как это было во время мировых войн, равно и катаклизмов разных времен) воссоединяют свидетельства, а это прежде всего человек. жизни: опыт человек. страданий, свидетельство мученика в пользу попираемой истины не исчезают в водовороте страданий, остаются внятными последующим поколениям.

Важен **характер акта**, приобщающего к бытию и уже этим связывающего между собой людей любых эпох, — он сказывается в эмоц. воздействии на нас источников, памятников, шедевров мирового искусства, в примере, какой являют собой жизни. Вопрос об «онтологич. потребности» М. связывает с ситуацией все ускоряющегося развития техники и сопряженной с этим очевидной опасностью — истощением смысловых ресурсов существования. Поэтому в философии на первый план должно быть выдвинуто то, что неопровержимо свидетельствует в **пользу бытия**: проблемы восприятия, осязательности, «вещности» мира, телесности, инкарнированности человека, равно как человек. открытости, способности к универсальному общению. В передаче опыта «осязательности», «вещности» приоритет должен быть признан за искусством (Клодель, Сезанн); открытость души непревзойденным образом выражена в «Оде к радости» в Девятой симфонии Бетховена.

В 40-60-е гг. М. не раз затрагивал тему «нового орфизма», одухотворенного тонкой, глубокой поэтич. рефлексией Рильке, как мировоззрения, способного помочь европ. мысли; оно может оказать «бальзамическое воздействие» на современника: именно в свете его «исчезнут как предутренний кошмар призраки истории — инквизиторы и технократы». М. посвятил творчеству Рильке большую работу — «Рильке, свидетель духовного» («Rilke, témoin du spirituel», I, II // *Homo Viator*, 1944). Рильке всегда был особенно близок М., ибо напоминал о творч. миссии человека, заключающейся в видении, сакрализации, сбережении мира, неизбежно уходящего в прошлое, частично уже «незримого», недоступного восприятию, о позиции человека перед исчезающей цивилизацией. Главным для обоих было онтологич. окружение человека, мир природы и «вещей». М. было чрезвычайно близко понятие «образа» у Рильке, необходимость вернуть, «высказать», воплотить вещь вновь, **назвать** ее в речи. «Образ» — то, что остается от вещей, уносимых ворвавшимся в существование человека вихрем техн. прогресса; «образ» занимает во внутр. мире человека место вещи, не сбереженной развитием новой цивилизации, — если только человек в достаточной мере наделен воображением, питаемым любовью.

В экзистенциальной философии М. (как и в экзистенциализме вообще) под «восприятием» всегда подразумевалось наполнение его глобальным смыслом контакта с миром, со-esse (со-бытия). Отсюда любовь М. к путешествиям. Он особенно подчеркивал роль пейзажа в своей жизни и в философии: пейзаж приобщает к самому сердцу бытия, восприятие ландшафта — невыра-

зимая, неисчерпаемая форма причастности. Гибель природы на наших глазах — мировая трагедия. Для М. природа и гуманизм смыкаются самым тесным образом: их синтез — искусство. В этом вопросе, как и во многих других, М. ссылается на творчество М. Пруста.

Соч.: Journal Metaphysique. P., 1927; Du Refus a l'invocation. P., 1940; Le Mystere de l'Etre. T. 1-2. P., 1951; Presence et Immortalite. P., 1959; La Dignite humaine et ses assises existentielles. P., 1964; Essai de philosophic concrete. P., 1967; Быть и иметь. Новочеркасск, 1994; Трагич. мудрость философии. М., 1995.

Лит.: Ricoeur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. P., 1947; Prini P. Gabriel Marcel et la methodologie de rinverifiable. P., 1953; Troisfontaines R. De l'existence a l'Etre, la philosophie de Gabriel Marcel. 2 vol. Louvain; P., 1968.

Г.М. Таверизян

МАСЛОУ (Maslow) Абрахам (1908-1970) - амер. мыслитель, один из основателей гуманистич. «положительного психоанализа», автор оригинальной гуманистич. концепции культуры и человека. Анализировал культуру сквозь призму осн. потребностей человека. Исходный пункт его исследований — всесторонне развитая личность, стремящаяся к совершенству. Мерой совершенства культуры считал ее способность удовлетворять потребности человека и создавать условия реализации потенциальных способностей личности. «Человек должен стать тем, кем может быть» — это цель «положит. психоанализа» М. Предметом изучения М. являются творчество, любовь, игра, высшие ценности бытия, экзатич. состояния, высшие состояния сознания и их значение в функционировании культур.

В целом гуманистич. концепция культуры и человека представляет собой своеобраз. холистскую антропологию, общекультурную теорию, в центре которой — развивающийся человек с его внутр. миром, полным переживаний, размышлений, чувств и стремлений. М. полагает, что его концепция — «новая общая понимающая философия жизни», приложимая к любым культурным институтам: семье, образованию, религии и т.д.

Ядро теории М. — пять иерархизированных уровней потребностей. Первый — физиол. потребности, необходимые условия, обеспечивающие функционирование организма. Далее, потребность в самосохранении, безопасности, мире — важнейшее условие челоуеч. существования на уровне индивида, этнокультурной общности, человечества в целом. Третий уровень — потребность в любви и общности. Стремление к любви и общению М. считал неотъемлемым качеством человека, отсутствие подобных потребностей — признаком патологии. Кроме указанных трех типов потребностей все люди стремятся к самоутверждению, самоуважению, признанию; этот тип потребностей подразделяется на два вида: желание самоутверждения, достижение в выбранной области деятельности свободы и независимости; стремление к престижу, признанию в глазах окружающих. Высшим родом потребностей М. считает самоактуализацию, тенденцию к реализации своих потенциальных способностей и непрерывное совершенствование их. Это потребность в творчестве и красоте.

Наиболее рельефно гуманистич. подход к изучению явлений культуры проявился у М. в его анализе религии в книге «Религии, ценности и высшие переживания». Он делит все религии на организованные и индивидуально-личностные, гуманистически ориентированные. Религиозность опирается на личное озарение, откровение или экстаз пророка. При этом «ядро» религии составляет лишь один из типов высших переживаний, свойственных людям в совр. и традиц. об-ве. В связи с анализом типов религии М. выделяет два типа людей: склонных к высшим переживаниям и не испытывающих таковых. Эти два типа людей образуют как бы две «культуры» в совр. об-ве и от установления контакта, коммуникации между ними зависит будущее индустр. мира. Осознавая, как *Фромм* и *Лоренц*, репрессивность совр. индустриальной культуры, М. разработал модель идеального об-ва, гармоничного объединения людей, существ, черты которой составляют высокий уровень безопасности и возможность максимального развития способностей и самореализации.

Путь к идеальной модели представлялся М. в виде гуманистич. переориентации большинства культурных институтов и изменения сознания людей. Он представил конкр. программу преобразования науки, медицины, образования, управления, форм терапии. По мнению ряда совр. исследователей, идеи М. оказали существ. практич. влияние на указанные области культуры, что позволяет говорить о «незаметной гуманистич. революции в индустриальных странах», прежде всего США. М. основал ныне существующее новое направление в изучении культуры — трансперсональную психологию.

Соч.: The Further Reaches of Human Nature. N.Y., 1971; Religious Values and Peak-Experience. New Hamondsworth. N.Y., 1982; Motivation and Personality. N.Y., 1987.

Лит.: Зейгарник Б.В. Теории личности в зарубежной психологии. М., 1982; Велик А.А. Психология религии Э. Фромма и А. Маслоу // Религии мира. 1987. М., 1989; Он же. Концепция А. Маслоу — шаг на пути создания синтетич. теории человека/Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1991. № 3.

А.А. Белик

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА - своеобразный феномен социальной дифференциации совр. культуры. Хотя функциональные и формальные аналоги явлений М.к. встречаются в истории, начиная с древнейших цивилизаций, подлинная М.к. зарождается только в Новое время в ходе процессов индустриализации и урбаниза-

ции, трансформации сословных об-в в национальные, становления всеобщей грамотности населения, деградации многих форм традиц. обыденной культуры доиндустриального типа, развития техн. средств тиражирования и трансляции информации и т.п. Особое место в жизни совр. сооб-в М.к. заняла в рез-те процессов социокультурной модернизации вт. пол. 20 в. и перехода от индустриального к постиндустриальному (информ.) этапу технол. развития.

Если в традиц. сооб-вах задачи общей инкультурации личности человека решались преимущественно средствами персонализированной трансляции норм мировоззрения и поведения от обучающего к обучаемому, причем в содержании транслируемого знания особое место занимал личный жизненный опыт воспитателя, то на стадии сложения нац. культур возникает необходимость в радикальной институционализации и универсализации содержания транслируемого социального опыта, ценностных ориентации, паттернов сознания и поведения в нац. масштабе, в формировании соответствующих общенац. (а позднее и транснациональных) норм и стандартов социальной и культурной адекватности человека, инициировании его потребит. спроса на стандартизированные формы социальных благ и атрибутов престижности, в повышении эффективности работы механизмов социальной регуляции посредством управления интересами и предпочтениями людей в масштабе социальных страт и целых наций и т.п. Это в свою очередь потребовало создания канала трансляции социально значимой информации максимально широким слоям населения, смысловой адаптации и «перевода» этой информации с языка специализированных областей познания и социокультурной практики на языки обыденного понимания неподготовленных к тому людей, а также манипулирования сознанием массового потребителя в интересах «производителя» этой информации. Реализатором такого рода задач и стала М.к.

Среди осн. направлений и проявлений совр. М.к. можно выделить следующие:

- индустрия «субкультуры детства» (детская лит-ра и искусство, промышленно производимые игрушки и игры, детские клубы и лагеря, военизированные и др. организации, технологии коллективного воспитания и т.п.), преследующая цели явной или закамouflированной универсализации воспитания детей, внедрения в их сознание стандартизированных норм и паттернов личностной культуры, идеологически ориентированных миропредставлений, закладывающих основы базовых ценностных установок, официально пропагандируемых в данном сооб-ве;

- массовая общеобразоват. школа, тесно коррелирующая с целевыми установками «субкультуры детства», приобщающая учащихся к основам научных знаний, филос. и религ. представлений об окружающем мире, к истор. социокультурному опыту коллективной жизнедеятельности людей, стандартизирующая все эти знания и представления на основе типовых программ и редуцирующая их к упрощенным формам детского сознания и понимания;

- средства массовой информации, транслирующие населению текущую актуальную информацию, «растолковывающие» рядовому человеку смысл происходящих событий, суждений и поступков деятелей из специализированных сфер обществ, практики и интерпретирующие эту информацию в русле и ракурсе, соответствующем интересам ангажирующего данное СМИ «заказчика», т.е. фактически формирующие обществ. мнение по тем или иным проблемам в интересах данного «заказчика»;

- система нац. (гос.) идеологии и пропаганды, «патриотического» воспитания граждан и пр., контролирующая и формирующая политико-идеол. ориентации населения, манипулирующая его сознанием в интересах правящих элит, обеспечивающая полит. благонадежность и желат. электоральное поведение людей, «мобилизационную» готовность об-ва и т.п.;

- массовая социальная мифология (национал-шовинизм и истерич. «патриотизм», социальная демагогия, квазирелиг. и паранаучные учения, кумиромания и пр.), упрощающая сложную систему ценностных ориентации человека и многообразие оттенков мироощущений до элементарных оппозиций («наши — не наши»), замещающая анализ сложных многофакторных причинно-следственных связей между явлениями и событиями апелляцией к простым и, как правило, фантастич. объяснениям («мировой заговор», «поиски инопланетян» и т.п.), что в конечном счете освобождает людей, не склонных к сложным интеллектуальным рефлексиям, от усилий по рац. постижению волнующих проблем, дает выход эмоциям в их наиболее инфантильном проявлении;

- массовые полит. движения (политико-идеол. партийные и молодежные организации, массовые полит. манифестации, демонстрации, пропагандистские кампании и пр.), инициируемые правящими или оппозиционными элитами с целью вовлечения в массовые полит. акции широких слоев населения, в большинстве своем весьма далеких от политики и интересов элит, мало понимающих смысл предлагаемых им полит. программ, на поддержку к-рых их мобилизуют методом нагнетания коллективного полит. или националистич. психоза;

- система организации и стимулирования массового потребит. спроса (реклама, мода, секс-индустрия и иные формы провоцирования потребит. ажиотажа вокруг вещей, идей, услуг и пр.), формирующая в обществ. сознании стандарты престижных интересов и потребностей, образа и стиля жизни, имитирующая в массовых и доступных по цене моделях формы «элитных» образцов, управляющих спросом рядового потребителя на предметы потребления и модели поведения, превращающая процесс безостановочного потребления разл. социальных благ в самоцель существования;

- индустрия формирования имиджа и «улучшения» физич. данных индивида (массовое физкульт. движение, культуризм, аэробика, спортивный туризм, индустрия услуг по физич. реабилитации, сфера мед. услуг и

фармацевтич. средств изменения внешности, пола и т.п.), являющаяся специфич. областью общей индустрии услуг, стандартизирующая физич. данные человека в соответствии с актуальной модой на имидж, тендерный спрос и пр. или на основании идеол. установок властей на формирование нации потенциальных воинов с должной спортивно-физич. подготовленностью;

— индустрия досуга, включающая в себя массовую худож. культуру (приключенч., фантастич. и «бульварная» лит-ра, аналогичные «развлекат.» жанры кино, карикатура и комиксы в изобразит. искусстве, оперетта, эстрадная, рок- и поп-музыка, эстрадная хореография и сценография, конференс и прочие «разговорные» жанры эстрады, синтетич. виды шоу-индустрии, худож. кич, идеологически ангажированные и политико-агитационные произведения в любых видах искусства и т.п.), массовые постановочно-зрелищные представления, цирк, стриптиз и иные виды эротич. шоу, индустрия курортных и «культурно»-туристич. услуг, проф. спорт (как зрелище) и т.п., являющаяся во многих отношениях эквивалентом «субкультуры детства», только оптимизированным под вкусы и интересы взрослого или подросткового потребителя, где используются техн. приемы и исполнит. мастерство «высокого» искусства для передачи упрощенного, инфантилизованного смыслового и худож. содержания, адаптированного к незыскат. интеллектуальным и эстетич. запросам массового потребителя, используются средства техн. тиражирования этой продукции и ее «доставки на дом» потребителю посредством электронных СМИ и достигается эффект психол. релаксации человека, перегруженного нервными стрессами и утомит, ритмичкой социальных процессов повседневности, а также ряд иных, более частных направлений М.к.

В отеч. обществ, сознании сложилось стереотипное представление о М.к. как о явлении исключительно зап. (преимущественно амер.) происхождения. В действительности и осн. массив советской офиц. культуры («социалистической по содержанию») вполне соответствует критериям М.к., но только специфич. «тоталитарного» типа, ориентированной на политико-идеол. манипулирование сознанием людей, социальную демагогию в виде непосредств. агитации и пропаганды информ., худож. и иными средствами, на инициирование «мобилизационных» и милитаристских настроений в об-ве, революц. мифологию «социальной аскезы» и т.п.

Хотя М.к., безусловно, является откровенно инфантильным «эрзац-продуктом» специализированных областей культуры, тем не менее этот феномен порождается очень важными объективными процессами общей социокультурной трансформации сообщ-в, при к-рых социализирующая и инкультурирующая функции традиц. обыденной культуры, основывающейся на обобщенном социальном опыте доиндустриальной эпохи, утрачивает методич. эффективность и содержит, актуальность. При этом М.к. фактически принимает на себя функции первичной (неспециализированной) инкультурации личности и, вполне вероятно, представляет собой некое эмбриональное проявление созревающей обыденной культуры нового типа, аккумулирующей социальный опыт жизнедеятельности на индустриальном и постиндустриальном этапах социальной эволюции, разумеется, еще не прошедшей процесса истор. селекции, аксиологизации наиболее эффективных и отбраковывания социально неприемлемых черт и форм.

Лит.: Кукаркин А.В. Бурж. массовая культура. М., 1985; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991; Разлогов К.Э. и др. Дар или проклятие? Проблемы массовой культуры. М., 1994; Giners S. Mass Society. L., 1976; Toffler A. The Third Wave. N.Y., 1980.

А.Я. Флиер

МАТЕРИАЛИЗМ КУЛЬТУРНЫЙ (экологич. ант ропология) — направление в культурной антропологии, ориентированное на комплексное, системное изучение механизмов, структур, рез-тов и последствий взаимодействия людей с их природным окружением, закономерных связей между физич. и социальными характеристиками совместной жизни и деятельности людей и их отображением на уровне культуры. Основные акценты при рассмотрении таких связей обычно помещаются на адаптационные механизмы в отношении людей с их природным окружением; энергетич. обмен между об-вом и средой; сравнительно-культурный анализ эволюц. универсалий.

Это направление сложилось в 70-х гг. Его основоположники — амер. ученые М. Салинс, работающий в области экон. антропологии; М. Харрис, разрабатывающий концепцию собственно культурного материализма; Дж Стюарт, создавший теорию многолинейной эволюции.

Познават. границы направления определяются его осн. целью — изучением экон. и экологич. факторов и систем, обуславливающих жизнеобеспечение людей. Соответственно в рамках этнокультурологии его целесообразно применять при изучении этнич. особенностей хоз. культуры и связанных с ней символич. систем.

Лит.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994. Harris M. Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. N.Y., 1980.

Э.А. Орлова

МАЯТНИКОВЫЕ ДВИЖЕНИЯ (в теории культуры) — периодические переоценки ценностей в рамках устойчивой цивилизации, достигшей уровня, при к-ром «дух» может мыслиться вне нераздельной связи с «буквой» и традиция сохраняется при решит. изменении всей «буквы», символики, знаковой системы. Идея М.д возникла из концепции двух видов циклич. движений: циклизма на основе невыполненной истор. задачи, и циклизма на основе ее выполнения.

Пример циклизма на основе выполненной задачи — чередование стилей в Европе Нового времени. Все эти

стили можно разбить на две группы — «романтич.» и «классич.», обращенные к рационально непостижимому Целому или к рац. освоению предметного мира в пространстве и времени. Ренессанс, классицизм (вместе с Просвещением), позитивистский реализм и натурализм 19 в. тяготеют ко второму; барокко, романтизм, символизм — к первому. Чередование эпох можно понять как переходы от доминанты интуитивно целостного к доминанте рационально расчленяющего мышления, от «правостороннего» к «левостороннему» (ср. модель мозга).

Первым толчком к пониманию М.д. было исследование творчества Достоевского от реализма «Бедных людей» к романтизму «Белых ночей» и «Хозяйки», а затем снова к реализму. Сравнение с лит-рой Запада показало, что «Бедные люди» — стадийная антология просветит, реализма, четкое противопоставление доброго маленького человека порочному аристократу; в романтич. период Достоевский открывает «ночную сторону души», видит «деспота и мучителя» в душе «униженных и оскорбленных», а затем уже находит возможность показать драму бунта, драму преступления и наказания в будничной, «реалистич.» обстановке.

Взгляд на Европу через призму романа Достоевского раскрывает иллюзорность прогресса и необходимость торможения дифференциации в романтич. эпохи. Развитие сознается как развитие, расчленение, угроза разрушения целого, «ценностей незыблемой скаль», иерархии культуры. Мандельштам предлагал рассматривать всю историю лит-ры как историю потерь: мы никогда больше не сумеем создать ни гомеровского эпоса, ни трагедий Эсхила и Софокла, Шекспира и Расина. Каждый шаг развития что-то создает и что-то разрушает. Поэтому рывок развития неизбежно должен вызывать торможение, перенос внимания на связь с вечностью, на восстановление старых или создание новых символов вечности. В этом величие таких «реакционных» писателей, как Кальдерой и Достоевский. Восстановление и обновление символов духовного единства — неперенная черта устойчивого развития, развития без разрушения.

С этой т. зр. можно взглянуть и на чередование крупных истор. эпох (по Марксу — формации). Переход от античности к ср. векам и от ср. веков к Новому времени хорошо описывается как М.д., чередование эпох демифологизации и ремифологизации.

В Средиземноморье эта внутренняя динамика устойчивой культуры замаскирована переселением народов и гибелью Зап. Рим. империи. В Индии и Китае переход от античности к ср. векам происходил без всеобщего развала. Варварские племена, вторгаясь в Индию или Китай, никакого нового «способа производства» не создали; говорить о возникновении новых этносов тоже трудно. Однако духовные события в Средиземноморье, Индии и Китае параллельны: сперва развитие философии, демифологизация, кризис святынь, около Р.Х. — волна ремифологизации, возникновение или распространение мировой религии (христианства, буддизма «большой колесницы»); ослабление интереса к научному знанию и развитие мистич. течений. Уникальным был лишь переход от ср. веков к Новому времени. Он произошел только в Зап. Европе и распространился на Восток очень поздно, под зап. влиянием. Внезапная модернизация незап. культур оказалась связанной с тяжелыми кризисами и часто упирается в порочный круг слабозажитости. М.д. в Новое время (др. словами — периоды торможения развития) заметны только на Западе. Они обеспечили ему устойчивость.

Опасность совр. положения в том, что стремится, рывок развития, распространившийся на весь земной шар, не находит внутр. противовеса, не уравнивается силами торможения, периодами восстановления цельности. Господство центробежных сил дифференциации грозит утратой способности к саморегулированию, экологическими катастрофами и войной всех против всех.

М.д. можно рассматривать как гармонич. колебание, вызванное одновременным толчком в трех регионах — возникновением философии. До философии, до демифологизации, в архаич. эпоху заметнее смена культур, чем переосмысления ценностей в рамках одной культуры. Однако торжество неолитич. ремесленника над палеолитич. художником, оплаканное *Тойнби*, — прообраз совр. господства науки. Колебания между интуитивно-целостной и рассудочной ориентацией заложены в человец. природе, и в какой-то мере, в какой-то форме они вероятны в любую эпоху.

Лит.: Померанц Г. Выход из транса. М., 1995.

Г. С. Померанц

МЕЙЕР Александр Александрович (1875-1939) — религ. философ, культуролог, публицист. Учился на историко-филол. ф-те Новорос. ун-та. С 1895 арестовывался за участие в революц. кружках, был сослан. После амнистии (1906) — член Религ.-филос. об-ва в Петербурге. В статьях 1907 заметно влияние идей Бакунина. Книга «Религия и культура» (1909), отмеченная влиянием *Мережковского*, свидетельствовала о приближении М. к христианству и выражала идею обновления религии. В сер. 1910-х гг. занял критич. позицию по отношению к основателям нового религ. движения, склонным к утопизму. В 1914, оспаривая Мережковского, отождествившего национальное с агрессивным национализмом, М. утверждал, что «христ. религиозность не может отрицать нации», что каждая из них призвана «к... исполнению собств. миссии», к сотрудничеству и «служению единой цели». В 1916, вступив в спор с Бердяевым по поводу его книги «Смысл творчества», М. отверг представление о прошлом человечества как «ветхой плоти, подлежащей целиком огню». Бердяевскому «творчеству из ничего» он противопоставил как высочайшую задачу «разрешение на земле проблемы свободного общения». Тогда же М. разрабатывает концепцию творческого общения, сопряженную с мыслью о примате непосредств. жизненного начала над отвлеченными умств. построениями (предваряя бахтинскую философию поступка и идею диалогичности). Творчество характеризуется им как «отклик души на зов живо-

го абсолюта», к-рый отграничивается от абстрактного «лжеабсолюта» и произвольных мыслительных операций. Разум должен привести нас к пониманию недостаточности и всего относительного, и мертвых абсолютов; совр. мыслителям подобает прислушиваться к голосу жизни и его требованиям, опираться на народные верования. Переключаясь с известной веховской статьей *С.Н. Булгакова*, М. утверждает, что «старая правда» народной религии была «действит. правдой». Одним из грехов социализма (достоинств к-рого он, однако, не отрицал), М. считал «отвлеченно гос. тенденции», «мертвое, индифферентное... отношение к гос. организациям». Отвергая тотальную антигосударственность в духе Мережковского и марксистскую идею интернац. государственности, он рассматривая гос-во как носителя и проводника опр. нац. задач, хранителя нац. культуры.

После революции М. жил в Петрограде (до ареста в 1928), участвовал в Вольной филос. ассоциации (Вольфила), вместе с *Г.П. Федотовым* вел религ.-филос. кружок «Воскресение». В 1920 писал, что пролетарская культура — миф, ибо подлинная культура «есть преемство». Отбыв ссылку (Соловки, Белбалтлаг), жил в Дмитрове и Калязине. В 30-е гг. написал ряд культурологич. трактатов. Понимая культуру как «воздвигание человека» и считая ее основанием «систему верований и культа», М. придавал решающее значение этике и началу жертвенности во имя абсолютного. В «мистерии жертвенного действия» он усматривал присутствие катарсиса (очищения). Утверждал, что утрата связи человека с абсолютном оборачивается борьбой всех против всех. Худож. творчество рассматривал как вытекающее из опыта «жертвенного пиришества», а познание реальности — в качестве приобщения к «человеч. общине» как целому («Жертва. Заметки о смысле мистерии», 1932-33). Европ. культура, наследующая арийскую (греко-рим.), египет., евр., является, по мысли М., христианской (христианство — «религия личности», противостоящая буддизму с его принципом «безликого единства»). Ее важнейшее свойство — противостояние миру в соединении с его бескорыстным и любовным созерцанием — оказалось благоприятным для создания большого, всемирно значимого искусства. Вместе с тем европейская культура (как и любая другая) отмечена неудачами («мелами»), к каковым М. относит «натуралистич.» представления и возрожденч. типа гуманизм, сопряженные с гордым упоением человека собой и своими возможностями, а также социологизм, связанный с апологией коллективизма и идей подчинения личности об-ву («Три истока. Мысли про себя», 1933-37). Корректируя *Шпенглера*, М. утверждает, что «фаустовская культура», к-рая поставила Дело выше Слова (Логоса), а искание истины предпочла обладанию ею, являет собой «темный порыв к освоению живого дыхания Духа» и ознаменована не только достижениями в сфере науки, искусства, философии, этики, но и односторонними, бесплодными протестами (против «мрака средневековья», доверия авторитету и т.п.), а также возвратом к язычеству, уверенному в себе и самодовольному («Размышления при чтении «Фауста» Гёте», 1935).

М.М. Бахтин, познакомившийся с М. в 1916 и много общавшийся с ним в 20-е гг., вспоминал: «Фигура была замечательная... И как человек он был исключительный. Он и красив был очень... Это был добрейший, честнейший человек». По словам Д.С. Лихачева, М. «умел создавать интеллигентную атмосферу беседы» и в общении как бы «сам растворялся в других».

Соч.: Философские соч. Париж, 1982; Слово-символ // Минувшее: Ист. альманах. В. 6. М., 1992; Религиозный смысл мессианизма; Петербургское Религиозно-философское Общество // ВФ. 1992. № 7; Правда и неправда социализма // Звезда. СПб., 1993. № 3; Беседа о пролетарской культуре в Вольфиле: [Выступление] // De visu, 1993, № 7 (8); Мысли про себя // Север. Петрозаводск, 1992. № 11-12; Речь [на открытии Рыбинского Религиозно-философского общества (1916)] // Контекст 1994, 1995. М., 1996 (библ. работ М. и лит-ра о нем).

Лит.: Лихачев Д.С. «Беседы прежних лет» // Наше наследие. 1993. № 26; № 27; Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным. М., 1996.

В. Б. Хализев

МЕЛАНД (Meland) Бернад Юджин (1899-1994) - амер. протестантский философ и теолог, последователь теологии культуры, педагог. Получил образование в Иллинойском ун-те (1918-24), Теол. семинарии. С 1928 бакалавр богословия. В Магдебург, ун-те — д-р философии (1929). В 1936-43 преподавал в колледже в Калифорнии, в 1946-68 проф. теологии в Теол. школе Чикаг. ун-та, в 1968-69 — проф. философии религии в Объединенной теол. семинарии. С 1971 вел активную преподават. деятельность в колледжах и университетах Оттавы, в Калькутте, Бандалуре, Рангуне и др. Состоял в редколлегии «The Journal of Religion», пропагандировавшего идеи протестантской неоортодоксии.

Для культурологов представляет интерес **концепция секуляризации** М., с ее признанием всеобщности кризиса христ. веры в совр. мире, что идейно сближает М. с творчеством сторонников протестантской неоортодоксии и, прежде всего, с *Тиллихом* и братьями *Нибурами*. Он связывал кризис совр. культуры с кризисом религии, рассматривая в качестве осн. секуляризирующей силы науку. Причины секуляризации культуры связывал также и с изоляцией об-ва от религии по полит. мотивам. В качестве примера стран, где религия была извергнута из культурных орбит, М. выделял фашистскую Германию и советскую Россию. Секуляризация культуры рассматривается им как состояние, сопутствующее человеку и его культуре, когда люди забывают о Боге, о том, что их бытие имеет отношение к «вечной судьбе». В целом, М. негативно оценивает процессы секуляризации, видя в них угрозу не только христ. религии и

церкви, но и всей духовной жизни человека. Секуляризация разрушает и совр. культуру, и религию.

Под влиянием Тиллиха М. разрабатывал идеи теологии культуры, цель к-рой — придать религ. освящение всей деятельности человека, преодолеть существующую противоположность между религией и культурой. Если у Тиллиха основой подобного союза служило то, что религия содержит «культурные рудименты», а культура несет в себе «религ. субстанцию», то М. разработал **концепцию теологии культуры**, основанную на утверждении синкретич. единства культуры со свидетельством церкви и свидетельством религ. опыта. Он различал понятия «культура» и «цивилизация»: культура — выражение человек. души, представленной через сооб-во на данном уровне человек. цивилизации, носитель новой жизни во Христе. Культура — более широкое понятие, чем цивилизация, понимаемая М. как частная стадия любой культуры: культура существует даже тогда, когда стадия истории, именуемая цивилизацией, не может быть достигнута. Цивилизация и культура в свою очередь представляют частные области внутри более обширной сферы индивидуального религ. опыта, а все вместе: цивилизация, культура и индивидуальный опыт суть те реальности, к-рые свидетельствуют о религ. вере, подтверждают ее существование. М. развивал идею «панрелигиозности культуры», рассматривая Библию не только как первый документ церкви, но и первичный документ культуры, а мифы как основу «смысловой орбиты» определения культуры. Содержание мифов в известной мере определяет общий характер культуры.

Философско-теол. и культурологич. построения М. базировались на методологии диалектич. теологии. Развивая традиции амер. неортодоксии, в книге «Подверженные ошибкам формы и символы» он предлагает переосмыслить метод *теологии культуры*. Традиц. методология протестантских учений фиксировала свое внимание на церковных свидетельствах религ. веры, либеральная протестантская методология — на индивидуальных свидетельствах, почерпнутых из личного опыта человека, постлиберальная методология должна фокусироваться на свидетельствах религ. веры, имплицитных культуре, и вместе с тем на признании (по крайней мере в принципе) равной возможности и церковных свидетельств, и свидетельств индивидуального опыта. М. видел выход в развитии системы высшего образования, согласованного с духом христианства и служащего развитию человек. активности, духовной культуры в целом. Он признавал необходимость сохранения автономной человек. активности в религии. Основу жизни составляет Бог, к-рого он понимал в категориях динамики и символизма. М. — автор многочисл. книг и публикаций, в том числе и по проблемам амер. духовной культуры.

Соч.: *Modern Man's Worship*. N.Y.; L., 1934; *American Philosophies of Religion*. Chi.; N.Y., 1936; *The Church and Adult Education*. N.Y., 1939; *America's Spiritual Culture*. N.Y., 1948; *Faith and Culture*. N.Y., 1953; *Higher Education and The Human Spirit*. Chi., 1953; *The Realities of Faith: The Revolution in Cultural Forms*. N.Y., 1962; *The Secularization of Modern Cultures*. N.Y., Oxf., 1966; *Fallible Forms and Symbols: Discourses on Method in a Theology of Culture*. Phil., 1976.

Лит.: Dean W. *Method in a Theology of Culture* // *Journal of Religion*. 1979. V.59. № 4.

Л.П. Воронцова

МЕНТАЛЬНОСТЬ, МЕНТАЛИТЕТ (от лат - ум, мышление, образ мыслей, душевный склад) — общая духовная настроенность, относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, к-рая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или к.-л. сооб-ва. М. характеризует специфические уровни индивидуального и коллективного сознания; в этом смысле она представляет собой специфич. тип мышления. Однако социальное поведение человека вовсе не складывается из непрерывной аналитич. деятельности. На оценку того или иного явления конкр. индивидом влияют его прежний социальный опыт, здравый смысл, интересы, эмоц. впечатлительность. Восприятие мира формируется в глубинах подсознания. Следовательно, М. — то общее, что рождается из природных данных и социально обусловленных компонентов и раскрывает представление человека о жизненном мире. Навыки осознания окружающего, мыслит, схемы, образные комплексы находят в М. свое культурное обнаружение.

М. следует отличать от обществ. настроений, ценностных ориентации и идеологии как феномена — она выражает привычки, пристрастия, коллективные эмоц. шаблоны. Однако обществ. настроения переменчивы, зыбки. М. отличается более устойчивым характером; она включает в себя ценностные ориентации, но не исчерпывается ими, поскольку характеризует собой глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания. Ценности осознаваемы, они выражают жизненные установки, самостоят. выбор святынь. М. же восходит к бессознат. глубинам психики. Чаще всего М. реконструируется исследователями путем сопоставления с другой М. Захватывая бессознательное, М. выражает жизненные и практич. установки людей, устойчивые образы мира, эмоц. предпочтения, свойственные данному сооб-ву и культурной традиции.

М. как понятие позволяет соединить аналитич. мышление, развитые формы сознания с полуосознанными культурными шифрами. В этом смысле внутри М. находят себя разл. оппозиции — природное и культурное, эмоциональное и рассудочное, иррациональное и рациональное, индивидуальное и общественное. Особенно продуктивно это понятие используется для анализа архаич. структур, мифол. сознания, однако оно приобрело сегодня расширит, смысл. С его помощью толкуются сегодня не только отд. культурные трафареты, но и образ мыслей.

Термин «М.» встречается у амер. философа Р. Эмерсона (1856), к-рый вводит его, рассматривая центр, метафизич. значение души как первоисточника ценностей и истин. Понятие используется неокантианцами, феноменологами, психоаналитиками. Однако с предельной плодотворностью оно разрабатывается франц. гуманитарной наукой 20 в. Марсель Пруст, обнаружив этот неологизм, сознательно вводит его в свой словарь.

Эволюционизм и анимистич. школа в этнологии, а затем социол. рационализм *Дюркгейма* выделили элементы примитивной М., к-рые они отнесли к архаич. этапу об-ва. В контексте этих первых исследований, к-рым не удалось дать точное определение понятия «примитивная М.», читается явное или скрытое противопоставление примитивных народов развитым народам, как и иерархич. распределение форм мысли.

Сразу же после Первой мир. войны *Мосс* в очерке об отраслях социологии подчеркнул, что изучение М. входит в моду. Решающий вклад в оформление понятия «примитивной М.» внес *Леви-Брюль*. Он оказал огромное влияние на направленность антропол. и этнологич. исследований, подчеркивая опасность, к-рые возникают при попытке постичь коллективную жизнь бесписьменных народов, исходя из совр. понятий.

Леви-Брюль отметил существенные различия между примитивной и цивилизованной М., однако он не исключал, что между ними могут быть переходы. «Аффективная категория сверхъестественного», введенная им, обозначала тональность, к-рая отличает особый тип опыта. Примитивный человек по-своему воспринимает контакт со сверхъестественным. Магия, сны, видения, игра, присутствие мертвых дают первобытному человеку мистич. опыт, в к-ром он черпает сведения о постороннем. В «Записных книжках» (1949), опубликованных посмертно, Леви-Брюль вернулся к противопоставлению двух видов М. Он выделил в совр. М. ряд черт, позволяющих характеризовать ее как логическую, организованную и рациональную.

По мнению неокантианца *Кассирера*, примитивная М. отличается от нашей не особой логикой, а своим восприятием природы, ни теоретическим, ни прагматическим, ни симпатическим. Примитивный человек не способен делать эмпирич. различия между вещами, но гораздо сильнее у него чувство единства с природой, от к-рой он себя не отделяет. Человек еще не приписывает себе особого, уникального положения в природе. В тотемизме он не просто рассматривает себя потомком к.-л. вида животного, связь с этим животным проходит через все его физич. и социальное существование. Во многих случаях это — идентификация: члены тотемических кланов в прямом смысле объявляют себя птицами или др. животными. Глубокое чувство единства живого сильнее эмпирич. различий, к-рых примитивный человек не может не замечать, но с религ. т. зр. они оказываются второстепенными.

Истор. окружающий мир греков — не объективный мир в нашем смысле, а их «миропредставление», т.е. их собств. субъективная оценка мира со *ясеми важными* для них реальностями, включая богов, демонов и пр. Античная М. обнаруживает свою специфику, когда мы пытаемся проникнуть, напр., в историю Индии с ее многочисл. народами и культурными формами. Это чувствование показывает, что европ. человечество присуща опр. *энтелехия*, к-рая пронизывает любые изменения облика Европы. По мнению *Гуссерля*, простая морфологич. общность духовности не должна скрывать от нас интенциональные глубины.

Идея коллективной М. возникла у А. де Токвиля в его книге «Демократия в Америке» (1835). Исследуя обществ. сознание Америки, Токвиль пытается отыскать первопричины предрассудков, привычек и пристрастий, распространенных в данном об-ве. Это и составляет, по его мнению, нац. характер. Токвиль утверждал, что все жители Соединенных Штатов имеют сходные принципы мышления и управляют своей умств. деятельностью в соответствии с одними и теми же правилами. Эта исследоват. традиция привела позже к созданию психоистории. *Фромм* в работе «Бегство от свободы» (1941) ввел понятие «социального характера». По его словам, понятие «социального характера» является ключевым для понимания обществ. процессов.

Истор. психология получила развитие во Франции, где классич. установки социальной, культурной и экон. истории полностью завладели инициативой ученых. Предмет истории М. — реконструкция способов поведения, выражения и умолчания, к-рые передают обществ. миропонимание и мироощущение; представления и образы, мифы и ценности, признаваемые отд. группами или об-вом в целом, к-рые поставляют материал коллективной психологии и образуют осн. элементы этого исследования. Проблемы коллективной М. ставились в работах *Л. Февра*. Основатель школы «*Анналов*» (наряду с *М. Блоком*), Февр усматривал в коллективной М. не только биол., но и социальное основание. М. Блок посвятил одну из своих работ истолкованию сверхъестеств. характера, к-рый обретает королевская власть во Франции и в Англии со ср. веков вплоть до нашего времени. Истор. психология до сих пор развивалась медленно. Первые шедевры, открывшие дорогу в этой области, были опубликованы несколько десятилетий назад: «Короли-чудотворцы» М. Блока, «Проблема неверия» Л. Февра, его же программные статьи 1938-41. Представители нового поколения «*Анналов*» (*Ж. Ле Гофф*, Р. Мандру, *Ж. Дюби* и др. историки, а также культурологи *И. Хейзинга*, Ж.-П. Вернан, П. Франкастель, Э *Паноски*) пытались воссоздать М. разных культурных эпох.

Структуралисты критически оценили концепцию примитивной М. Вместе с тем, они обогатили арсенал исследований новыми методами. В постструктуралистском варианте выдвинуто понятие «эпистемы», к-рая сближена с идеей М.

Фрейд в работах «Моисей и монотеизм», «Психология масс и анализ человек. Я» разрабатывал методы, к-рые позволили бы перекинуть мост через «бездну», разделяющую индивидуальную и коллективную психоло-

гии. Отыскивая пути перехода к изучению коллективной психологии, Фрейд обращался сначала к «архаич. наследию», влияющему на формирование личности.

Историю М. следует поместить в более обширный план всеобщей истории, в к-рой разработка понятий, формирующих жизнь людей в об-ве, составляет культурный аспект, столь же важный, как и экон. Это не означает признания за социальной историей коллективной М. привилегированного места или превосходства, исходя из более или менее духовного происхождения и ориентации. Но законно признаваемое за ней место влечет отказ от упрощений, от упущения из виду явлений истор. психологии, часто получающих лишь статус «идеологий» без истор. значения.

Лит.: Мыльников А.С. О менталитете русской культуры: моноцентризм или полицентризм // Гуманитарий: Ежегодник. Спб., 1996. № 1.

П. С. Гуревич, О. И. Шульман

МЕНЬ Александр Владимирович (1935-1990) — священник Русской Православной Церкви и миссионер, историк религии и библиист, основатель Православного ун-та. Культурологич. взгляды М. развивались в русле христ. персонализма и связаны с его поисками путей обновляющего воздействия христ. духовности на социальную жизнь и культурное творчество. М. исходил из того, что отрыв культуры от Бога опасен для нее же самой тем, что на место Бога тут же ставятся идола. Поэтому возврат к духовным основам нужен для освобождения от гнета идолопоклонства. Христианство М. видел интенсивно взаимодействующим с культурами разных народов и эпох, сформировавшим в ходе истории немало разнообразных форм культуры и способным создавать новые, духовно оплодотворять творчество человека в самых разных областях. В то же время оно и не сливается ни с одной из культурных форм, т.к. пришло из иного измерения бытия.

Понимая опасности отрыва религ. жизни от культуры и подмены веры культурной традицией, М. видел в культуре великие возможности облагораживающего воздействия на об-во, для реализации к-рых ей нужно питаться духовной энергией христианства. В культуре он ценил устремление человек. духа к Высшему, духовное возрастание человека и его творч. рез-ты. Согласно М., Дух Божий действует в мире через личность и в личности, в труде и подвиге человека, в его творчестве и жизненном служении. Человек призван творчески трудиться, ибо Творцом является сам Бог, по образу и подобию к-рого создан человек. Тот духовный опыт, к-рый человек выносит из своих контактов с Высшим, должен быть воплощен в жизни и передан другим людям.

Реализуя в культуре свое высшее творч. назначение, такой человек помогает и др. людям двигаться по пути духовного восхождения. Эту миссию совершают вестники и служители Высшей правды, люди с ярким самосознанием, с обширным и глубоким внутренним миром души, «сталкеры духа», чьи прозрения, творч. активность и жизненный подвиг становились источником духовного обновления культур, народов и церквей. Такими были для него Пушкин, Достоевский, Вл. Соловьев, Бердяев, Федоров, Тейяр де Шарден и мн. др. Особо важны святые — люди, несущие на себе печать иного мира и одаренные тайнств, избытком жизненной силы, способной преображать облик мира. В «духовном поле» святых должна формироваться и культурная элита — ядро, совесть и самосознание любой нации. Элита в значит. мере формирует все лучшее в народе и она же ответственна за его упадок. Но работать она должна в условиях свободы. Примеры взаимодействия святых и творцов культуры — Сергей Радонежский и Андрей Рублев, старцы Оптиной пустыни и рус. философы и литераторы 19 в.

Согласно М., духовная энергия евангельской веры, обновляя культуру, а через нее и социальную жизнь, поможет появиться новой генерации творчески активных христиан — носителей универсалистского духа будущей Вселенской Церкви Христовой. В ней евангельский идеал будет реализован намного полнее, чем это было к.-л. в истории. Согласно убеждению М., эта Церковь станет духовным ядром будущей вселенской христ. культуры, к-рая вберет в себя высшие достижения каждой из христ. культур прошлого и настоящего. Она же преодолет ограниченность каждой из традиц. внутрицерковных культур Запада и Востока. Их осн. недостатки М. видел в изоляционистском противостоянии совр. культуре и в приверженности ср.-век. культурному наследию как обязательному на все времена. Не отрицая его высоких духовных достижений и непреходящей ценности, М. защищал идеи, что христ. культура должна быть открытой по отношению к проблемам окружающего мира, не выпадать из взаимодействия и диалога с совр. светской культурой и с культурами Востока, а также не переставать идти по пути духовного возрастания. В Новое время светская культура, «повзрослев», отделилась от Церкви и пошла по пути самостоят. духовных поисков; Церкви же реагировали на это консервацией своей внутр. культуры. Разрыв привел к затяжному болезненному конфликту. Церковь, по М., должна взять на себя свою часть трудов по исцелению этого конфликта, а для этого вернуться к истокам подлинно христ. духовности, к евангельскому идеалу.

Соч.: История религии: В поисках пути, истины и жизни: В 7 т. М., 1991-92; Культура и духовное восхождение. М., 1992; Мировая духовная культура. М., 1995.

Лит.: Файнберг В.Л. Практика духовного поиска. М., 1993; Аман И. Александр Мень — свидетель своего времени. М., 1994.

Л. И. Василенко

МЁРДОК (Murdock) Джордж Питер (1897-1985) - амер. антрополог, исследователь проблем культуры и об-ва. Получил образование в Йельском ун-те, с 1938 заведовал там кафедрой антропологии. Работал самостоятельно, избегая влияния школы *Боаса*. Сосредоточился на создании методологии, к-рая была бы применима в социологии и антропологии и с помощью к-рой можно было бы исследовать культурно-детерминированное поведение человека. Испытал опр. влияние эволюц. теории, перевел на англ. язык работу нем. эволюциониста *Линнепта* «Эволюция культуры». В ранней статье «Наука о культуре» рассматривал антропологию как эмпирич. науку, отстаивал правомерность культурологич. подхода. Как теоретик М. изучал проблему регулирования социальных и культурных феноменов, проблему родства и социальной организации. Собирая материалы для исследований, заинтересовался кросс-культурным подходом. Для того чтобы сделать возможным обоснованные кросскультурные сравнения, инициировал создание группы межкультурных обзоров в Йеле, затем привлек к участию многие другие ин-ты. С 1960 сотрудничал с ун-том Питтсбурга. В 1962 г. основал издание (впоследствии междунар. журнал «Этнология»), посвященное публикации рез-тов полевых исследований антропологов.

Подготовка материалов для компаративных исследований заняла большую часть проф. деятельности М. Он работал над системой индексации этногр. материалов, над библиографированием этногр. информации. Классификация огромного количества сведений по разл. культурам стимулировала развитие кросскультур-ных исследований, способствовала формированию целого направления в амер. (и не только) антропологии. Все исследуемые элементы культуры были зафиксированы при помощи формализованной записи, к-рая была разработана М. и полежена им в основу HRAF (Ареальная картоотека человек. отношений — Human Relations Area File). Впервые эти данные были широко опубликованы в виде «Этногр. атласа», изданного в 1967 и представляющего собой набор табулограмм по более чем 600 культурам. М. сформулировал ряд существ, концепций, в т.ч.: концепцию универсальной культурной модели, эволюции систем родства. Обосновывая концепцию *универсальной модели культуры*, М. отмечал, что в антропол. теории особое внимание уделялось исследованию культурных различий, которые объяснялись с т.зр. стадий развития, разнообразия геогр., экон. и социальных условий, расовых возможностей, непредсказуемых соединений культурных элементов, характеристик личности, заложенных в детстве и т.д. Сходные черты получали теор. обоснование только тогда, когда они рассматривались как исключения из всеобщего культурного разнообразия. Случаи сходства объяснялись передачей культурных элементов путем миграции, распространения через общение и заимствование, как рез-т воздействия одинаковых геогр. факторов и т.д. Всеобщее сходство культур не привлекало особого внимания исследователей. В качестве общего знаменателя культур, М. рассматривает человека, пси-хофизич. природа к-рого закладывает основу единого плана человек. культуры. Концепция эволюции систем родства изложена в книге «Социальная структура». М. считал, что все формы родства детерминированы экологическими условиями, определяющими в свою очередь хозяйств, тип и половое разделение труда. Разные типы родств. организаций эволюционируют в разных направлениях в зависимости от изменения окружающих условий. Терминология родства, по М., полностью детерминирована родств. отношениями. Он проводил полевые исследования в Африке, внес существ. вклад в развитие афр. этнографии.

Соч.: *Our Primitive Contemporaries*. N.Y., 1945; *Social Structure*. N.Y., 1949; *Africa: Its Peoples and Their Culture History*. N.Y., 1959; *Culture and Society*. Pittsburg, 1965; *Ethnographic Atlas*. Pittsburg, 1967.

Е.М. Лазарева, Л.А. Мостова

МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1865-1941) — писатель, лит. критик, публицист, религ. философ рус. серебряного века. В 1884-88 — студент ист.-филол. ф-та С.-Петербург, ун-та, где прошел период увлечения позитивизмом (Спенсер, Конт, Милль, Дарвин) и неудовлетворенности им, испытал влияние народнич. идеологии и лит.-ры, впервые почувствовал интерес к религ. исканиям и новейшей франц. лит.-ре. Совокупность этих противоречивых тенденций определила дальнейшее развитие М. как художника и мыслителя. В 1889 М. женился на З. Гиппиус, ставшей неизменным спутником его жизни и его единомышленником во всех духовных исканиях.

В 90-е гг. М. сближается с редакцией журн. «Сев. вестник» (*А. Волынский, Л. Гуревки*), вокруг к-раго начинает формироваться группа рус. символистов, и становится одним из теоретиков и практиков рус. символизма. Однако М. не удовлетворился одной литературно-худож. деятельностью: он стремился к реализации культурного синтеза, где ведущую роль должны были сыграть философия, религия и общественно-полит. активность творч. мысли. Один из инициаторов и ярких представителей богоискательства, М. не только вовлекал философско-религ. и социально-полит. вопросы в свою культурологич. эссеистику и публицистику; в 1901-03 М. организует в Петербурге Религиозно-филос. собрание (закр. по решению Св. Синода) со своим печатным органом (журн. «Новый путь», 1903-04; в 1905 выходил под названием «Вопросы жизни»), в 1907-17 возобновленное как Религиозно-филос. об-во. В 1906-14 М. и Гиппиус живут в Париже, время от времени приезжая в Россию. В конце 1919 они окончательно эмигрируют, осуществив побег через Минск и Варшаву в Париж (где у М. была с дореволюц. времени собств. квартира). Здесь разворачивалась последующая лит. деятельность М. — в рамках культуры рус. зарубежья. Среди обществ. акций М. — создание литературно-фи-

лос. об-ва-клуба «Зеленая лампа» (1926), выросшего из воскресного лит. салона М. и Гиппиус; его стеногр. отчеты печатались в париж. журн. «Новый корабль».

Своеобразие творчества М. в том, что в своих худож. произведениях (начиная со сборника стихов «Символы», 1892, и прозаич. трилогии «Христос и Антихрист», 1896-1905) он прежде всего религ. философ, подчиняющий повествование, сюжет, систему образов, даже истор. материал, нередко дающий М. тему повествования, заданной рассудочной концепции, составляющей гл. содержание лит. сочинений М.; в произведениях философско-публицистич. М. прежде всего художник, подчиняющий логико-понятийную конструкцию образно-ассоциативному видению целого (двухтомное исследование «Л. Толстой и Достоевский», 1901-02; «Гоголь и черт», 1906; «Две тайны рус. поэзии», 1915; сб. филос. эссеистики «Вечные спутники», 1897; «Грядущий Хам», 1906; «Не мир, но меч: К будущей критике христианства», 1908; «В тихом омуте», 1908; Большая Россия, 1910 и др.). М. создает не только новый жанр — культурологии, эссеистики, но и новую область культурной деятельности, где более или менее органично сплавляются искусство и философствование, религ. искания и полит. публицистика, литературно-худож. повествование на отвлеченно-филос. темы и беллетризация религиозно-филос. утопий. Не методол. эклектизм, но культурологич. синтез разл. областей знания и типов творч. деятельности — в этом состоит истор. значение творчества М. Этот синтез принципиально изменяет характер исходных синтезируемых явлений: религ. искания приобретают характер худож. фантазий, полит. прогнозы и анализы приближаются к апокалиптич. пророчествам, литературно-критич. анализы худож. явлений становятся культурфилос. моделями мира.

Не будучи по убеждениям ни западником, ни славянофилом, М. производил впечатление западника среди славянофилов и славянофила среди западников; он стремился и в отношениях культур и цивилизаций преодолеть дуализм Европы и России, достичь органич. синтеза взаимоисключающих тенденций. В своих компаративных культурологич. изысканиях М. вводит триаду: Запад — Россия — Восток, причем Россия, в его толковании, обладая опр. сходством и с Востоком («новый Китай»), и с Западом (Франция, Германия, Англия), по преимуществу своеобразна, даже уникальна. Поэтому от России М. ожидает или всемирного спасения, или всемирной катастрофы, гибели, Апокалипсиса. М. стремится соединить традиции Чаадаева и Хомякова, Белинского и Вл. Соловьева, Некрасова и Тютчева. В 1921, в эмиграции, М. писал, имея в виду Октябрьскую революцию: «Наша русская беда — только часть беды всемирной», «Мы — первые, но не последние». Глубокий анализ явлений рус. культуры и рос. истории, своеобразный «мизантропич. патриотизм» приводили М. к точным и прощит. прогнозам в отношении России и ее истор. судьбы. Так, в эссе «Грядущий Хам» он почти за два десятилетия предсказал наступление в России тоталитаризма и описал черты его полит. строя и характер тоталитарной культуры. Зато представления М. о Западе оказались очень наивными и традиц. для отеч. культурологич. мысли: ему казалось, что рус. вопрос — это всемирный вопрос и спасение России от большевизма — осн. задача и смысл зап. цивилизации; потому он возлагал все надежды на «крестовый поход против коммунизма»: то на Пилсудского, то на Муссолини, то на Гитлера (каждый раз трагически разочаровываясь в своих иллюзиях и расчетах).

Гл. культурологич. проблема всех культурфилос. и худож. произведений М. — перевод бинарных, дуальных моделей, свойственных менталитету рус. культуры, на код тернарных (троичных) структур зап. мен-тальности. Для М. очевидно, что дуальные модели (типа Христос и Антихрист, дух и плоть, добро и зло, царство и рабство, революция и контрреволюция, истина и ложь, Россия и Запад, народ и интеллигенция и т.п.) чреваты расколом, взрывом, разрушит. трагедией для всех, ввергнутых в мир неразрешимых антиномий. Триады гораздо стабильнее, устойчивее: подобно Троице, они обладают свойством «нераздельности и неслиянности», — это, по М., универсальная модель диалектики единого и многого, единства и борьбы противоположностей, начало культурного синтеза. М. не случайно тяготеет к трилогиям и трехчастным композициям своих произведений; многие свойства и понятия раскладываются у него по триадам: три лика Грядущего Хама, три лика будущего спасения России, три свойства большевизма, три отличит. черты символизма и т.д. По существу, проблема перекодирования диад в триады до сих пор остается одной из самых актуальных культурологич. задач культурно-типологич. исследований, особенно в связи с посттоталитарным развитием России.

Соч.: Поли. собр. соч.: В 17 т. СПб., 1911-13; Поли. собр. соч.: В 24 т. М., 1914; Собр. соч.: В 4 т. М., 1990; В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М., 1991; Большая Россия: Избр. Л., 1991; Воскресшие боги (Леонардо да Винчи). М., 1993; Акрополь: Избр. лит.-критич. статьи. М., 1991; Эстетика и критика: В 2 т. М.; Харьков, 1994-96; Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995; Иисус Неизвестный: В 2 т. М., 1996.

Лит.: Поварцов С. Траектория падения: (О лит.-эстетич. концепциях Д. Мережковского) // ВЛ, 1986, № 11; Соколов А.Г. Судьбы рус. лит. эмиграции 1920-х годов. М., 1991; Кондаков И. Перед страшным выбором: (Культурно-истор. генезис рус. революции) // ВЛ, 1993, № 6; Ильин И.А. Творчество Мережковского // Ильин И.А. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. М., 1993; Михайлов О.Н. Лит-ра рус. зарубежья. М., 1995; Гайденок П. Соблазн «святой плоти»: (Сергей Соловьев и русский серебряный век) // ВЛ, 1996, № 4.

И. В. Кондаков

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (1908-1961) — франц. философ, крупнейший представитель феноменолог. концепции культуры, сложившейся в результате осмысления идеи «жизненного мира» Гуссерля и ее последующей экзистенциалистской интерпретации в учениях Хайдеггера и Сартра. Считая, что натуралистически и объективистски ориентированная наука и философия оказались неспособными понять собственно человек., культурный мир, никогда не являвшийся простой суммой объектов и причин, но представляющий собой новую форму единства, уникальную целостность, к-рая не редуцируется к низшим порядкам, но воссоздается нами, исходя из нашего собств. существования, М.-П. усматривает гл. задачу феноменологии в том, чтобы обратиться к миру живого опыта и культурных смыслов. Углубляя феноменологич. редукцию и интенциональный анализ Гуссерля, М.-П. стремится представить феноменологию в качестве единств. способа философствования, благодаря к-рому возможно тотальное постижение природы, «другого», истории в их отношении к человек. ситуации, т.е. понимаемых не как нагромождение случайных событий и фактов, но обретающих целостный смысл в трансцендентальном поле человек. культуры. Определяя человек. способ бытия как «символич.» существование, к-рое не просто имеет значение, отличное от биол. форм активности, но и непрерывно рождает новые смыслы, М.-П. исследует возникновение смысла как предельного, далее неразложимого интегративного образования на трех взаимосвязанных уровнях: уровне индивидуально-личностного существования, интересубъективной коммуникации и истории культуры. Вспоминая в своем фундаментальном труде «Феноменология восприятия» (1945), как может состояться опыт культуры, в к-рую индивид погружен с начала до конца, но к-рой он тем не менее никогда не обладает наподобие вещи, М.-П. предпринимает онто-логич. трактовку восприятия как первонач., дорефлективного, жизненного слоя опыта, в к-ром зарождается система «я-другой-вещи», происходит одновременно и подлинное самовыражение человек. субъективности, и конструирование культурного мира смысла. Субъектом восприятия предстает у М.-П. т.н., «феноменальное тело», являющееся не объектом, не суммой органов, не мыслимым, или представляемым телом, но «чувственно-смысловым ядром», «непосредственно данным инвариантом», «системой возможных жизненных позиций», носителем метафизич. смысла. Именно «феноменальное тело», ассимилируя, интегрируя и вбирая в себя все метаморфозы пережитого, все сцепления существования, натягивает затем многочисл. интенциональные нити, связывающие нас с миром, одухотворяет мир, питает его изнутри, образуя с ним коррелятивное единство, а также определяет любые наши возможности — от перцептивных и двигат. функций до высших чувств, мышления, понимания, свободы. «Воплощенный смысл» оказывается у М.-П. первичным феноменом, а существование — непрерывным трансцендированием, т.е. движением выражения и смыслополагания, позволяющим индивиду быть в состоянии внутр. коммуникации с миром, постигать природу, вещи и поведение др. человека как культурные ценности. Т.о., смыслообразование, согласно М.-П., начинается на уровне «молчаливого когито», безмолвной, или естеств., символизации, когда тело использует свои собств. части в качестве символов, вовлекая их в единство жеста и мимики, в к-рых раскрывается стиль жизни индивида, его эмоционально-аффективные ценности и экзистенциальные значения. Благодаря «феноменальному телу» как «важнейшему культурному объекту», «носителю поведения», «инструменту выражения и познания» индивид способен воспринимать интенции др. человека, понимать его духовный мир, постигать его видение мира и жизненную позицию в процессе интересубъектной коммуникации. Не принимая концепции межличностного общения Сартра, у к-рого единственно возможным отношением между индивидами, в конечном счете, оказывается связь взаимного отрицания, М.-П. показывает, что в подлинном общении индивиды открыты друг другу как «трансцендирующие трансценденции» и потому ничто так не расширяет их собств. возможности и не обогащает мир культуры, как личностная коммуникация. Развитие культурного мира продолжается на уровне искусственной, или конвенциональной символизации, к-рая надстраивается над уровнем спонтанного первичного восприятия и находит свое выражение в речи, языке, лит-ре, искусстве, науке, политике и т.д. Экзистенциальные значения и смыслы, возникающие на уровне «молчаливого когито» и естеств. символизации, становятся фактом культуры лишь в той степени, в какой они включаются в интересубъективное общение индивидов, а также посредством искусственной символизации в более опосред. отношения и более широкий истор. контекст, связанный с деятельностью ряда поколений, творящих богатство культуры и ее смыслов. Анализируя в работах «Видимое и невидимое» (1964), «Знаки» (1961), «Проза мира» (1969) соотношение знака и значения, выражения и изображения, образа и смысла на примере лингвистич. опыта, специфич. языка лит-ры, живописи, кинематографа, науки, М.-П. приходит к выводу, что все они обнаруживают одну и ту же структуру — «тотальную интенцию», «значащее ядро», «собств. тело», «глубинный смысл», к-рый, спонтанно проявляя себя, высвечивается в любой перспективе. Отвергая спиритуализм, к-рый растворял историю и культуру в абсолютном разуме, а также материализм, сводящий их прежде всего к экон. значению, М.-П. считает необходимым заниматься не «головой» и не «ногами», а «телом» истории и культуры. Подобно тому как в индивидуальном существовании разл. мотивы переплетаются в единстве поведения и деятельности, и в истории культуры концепции права, мораль, религия, искусство и экон. структуры переплетаются в «теле» социальных событий, собств. синтез к-рого всегда остается многозначным. Признавая трансцендирование и смыслообразование в качестве сущности человек. бытия и культуры, мы должны признать нео-

пределенность, многозначность и многосмысленность в качестве неустранимой, онтологич. структуры человек. существования, истории и культуры, а не в качестве простого следствия какого бы то ни было несовершенства нашего познания. Только учитывая в полной мере это фундаментальное обстоятельство, мы овладеем искусством устанавливать плодотворный и взаимообогащающий диалог с природой, др. культурами и др. людьми, что является столь жизненно важным и необходимым для совр. цивилизации.

Соч.: *Phenomenologie de la perception*. P., 1945; *Sens et non-sens*. P., 1948; *Signes*. P., 1960; *Le visible et l'invisible*. P., 1964; *La prose du monde*. P., 1969; *Око и дух*//Французская философия и эстетика XX века. Вып. 1. М., 1995; *В защиту философии*. М., 1996.

В.Л. Кошелева

МЕРТОН (Merton) Роберт Кинг (р. 1910) - амер. социолог, один из ведущих теоретиков структурного функционализма в социологии. Родился в Филадельфии. В 1931 окончил Темплский ун-т (шт. Филадельфия). В 1934-40 преподавал социологию в Гарвард, ун-те; работавшие здесь в то время П. Сорокин, Т. Парсонс и Дж. Сартон оказали большое влияние на формирование со-циол. взглядов М. В 1936 защитил в Гарварде докт. дис. «Наука, техника и об-во в Англии XVII века» (опубл. в 1938). В 1941-79 — проф. Колумбийского ун-та. В 1957 был избран президентом Амер. социол. ассоциации; в 1968 — членом Нац. академии наук США. В 80-е гг. — один из руководителей основанного им совместно с П. Лазарсфельдом Бюро прикладных социальных исследований в Нью-Йорке. Отличаясь широтой научных интересов М. внес существ. вклад в развитие как общей социол. теории, так и многих спец. социол. дисциплин (социологии науки, социологии профессий, социологии медицины, социологии массовых коммуникаций, изучения социальной структуры, социологии девиант-ного поведения, ролевой теории, теории референтных групп). Осн. работы М. представляют собой тематич. сб. очерков: «Социальная теория и социальная структура» (1949; 2-е изд., 1957; 3-е изд., 1968), *Социология науки* (1973), «Социол. амбивалентность» (1976).

М. предложил оригинальную парадигму функционального анализа социальных явлений. Разработка этой парадигмы проходила в контексте критики функционалистских моделей социальной антропологии и модели структурно-функционального анализа, предложенной Парсонсом. Проанализировав базисные процедуры функционального анализа в социальной антропологии перв. четв. 20 в., М. выявил три осн. постулата, к-рых тот явно или имплицитно придерживался: (1) постулат функционального единства об-ва, согласно к-рому все социальные явления имеют позитивное функциональное значение **для об-ва в целом**; (2) постулат универсального функционализма, согласно к-рому все без исключения существующие социальные явления выполняют **положительные, и только положительные, функции** в социальной системе; (3) постулат необходимости, согласно к-рому все существующие социальные явления для об-ва функционально необходимы и незаменимы. Эти постулаты, разработанные на базе исследования относительно небольших, компактных и слабо дифференцированных бесписьменных об-в, не подходят для исследования сложных об-в совр. типа, обладающих развитой социальной структурой. Исходя из этого, М. предложил новую парадигму функционального анализа, к-рая более адекватна задачам, стоящим перед социологией.

Критикуя первый постулат, М. указал на необходимость исследования последствий того или иного явления для разных структурных подразделений сложно дифференцированного об-ва, а также на необходимость проведения различия между разными формами, типами и степенями социальной интеграции, изучение к-рых должно быть предметом эмпирич. исследования, а не априорного постулирования. В сложных об-вах совр. типа разные сегменты могут быть интегрированы по-разному. Второй постулат М. оценивает как тавтологию; кроме того, любое явление может иметь для системы в целом и для отд. ее сегментов не только позитивные последствия, но и негативные, ведущие к дезинтеграции. В связи с этим М. ввел понятие дисфункции и выдвинул методол. требование изучения как функциональных, так и дисфункциональных последствий тех или иных социальных явлений для системы в целом и для отд. ее частей. Проанализировав постулат необходимости, М. установил необходимость эмпирич. определения функциональных предпосылок каждой конкр. изучаемой системы (т.е. предварит. условий, функционально необходимых для существования системы). Вместе с тем, от априорного предположения, будто каждая функция в об-ве непременно должна выполняться каким-то одним незаменимым явлением, необходимо отказаться, поскольку оно противоречит фактам. В связи с этим было введено понятие функциональных альтернатив (функциональных эквивалентов, или функциональных заменителей) и была сформулирована осн. теорема функционального анализа: **«точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисл. функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться разл. явлениями»**.

Важной заслугой М. было уточнение понятия «функция», а также различение явных и латентных функций. Функции были определены М. как объективные наблюдаемые последствия явления, способствующие адаптации и приспособлению системы. Под явными функциями понимались те объективные функционально-позитивные последствия явления, к-рые входили в субъективные намерения участников системы и осознавались ими; под латентными — те объективные последствия, к-рые не осознаются участниками и не входили в их намерения. Первостепенным значением для социологии обладает изучение латентных функций и дисфункций.

М. предложил также оригинальную стратегию развития социологии, получившую в наст. время широкое признание. Суть этой стратегии состоит в том, чтобы преодолеть разрыв между теорией и эмпирич. исследованиями посредством разработки теорий среднего уровня, сосредоточенных на ограниченных областях социальных явлений (напр., экономике, политике, медицине, религии и т.п.). Концентрация внимания на теориях среднего уровня должна была, с т.зр. М., обеспечить теор. основой эмпирич. исследования и открыть в будущем путь к такой общей теории, к-рая бы избежала спекулятивности и имела под собой прочный эмпирич. фундамент. Стратегия «среднего уровня» была полемически направлена против «большой теории» Парсонса, к-рую М. считал преждевременной, бесполезной и непродуктивной на текущем этапе развития социально-научного знания.

В работах «Социальная структура и anomia» (первый вариант — 1938) и «Социальная структура и anomia: продолжение» (включенной в сб. «Социальная теория и социальная структура») М. обратился к проблеме anomia, поднятой Дюркгеймом. Anomia была рассмотрена как состояние безнормности, или нормативной неопределенности, проистекающее из таких рассогласований в социальной структуре, когда разные ее сегменты предъявляют нормативные требования к индивиду, к-рые не могут быть одновременно удовлетворены. Предметом спец. анализа стало рассогласование между культурно одобряемыми целями и институциональными нормами, регулирующими выбор средств для их достижения. Частным случаем такого рассогласования является характерный для совр. зап. об-ва дисбаланс между ценностью денежного успеха и институционально закрепленными средствами достижения этой цели, к-рые оказываются неадекватными и неэффективными. М. выделил пять идеальнотипических реакций на anomia: 1) подчинение (эмоц. принятие целей и средств); 2) инновацию (принятие целей при отвержении институционально предлагаемых средств); 3) ритуализм (эмоц. принятие средств при отказе от целей); 4) ретретизм (эмоц. отвержение одобряемых целей и средств); и 5) мятеж (полный отказ от старых целей и средств и попытка заменить их новыми). Частным случаем инновационного приспособления к anomia, характерным для совр. амер. об-ва, является «незаконное приспособление», т.е. эмоц. принятие ценности денежного успеха и выбор незаконных (культурно неодобряемых, но технически эффективных) средств его достижения, определяемый невозможностью достичь этой цели законными средствами. «Доминирующее влияние существующих в группе стандартов успеха... приводит к постепенному вытеснению законных, однако сплошь и рядом неэффективных попыток его достижения и ко все большему использованию незаконных, но более или менее эффективных средств аморального и преступного характера. Требования культуры, предъявляемые к лицу в подобном случае, несовместимы между собой... Антисоциальное поведение приобретает значит. масштабы только тогда, когда система ; культурных ценностей превозносит, фактически превыше всего, опр. символы успеха, общие для населения в целом, в то время как социальная структура об-ва жестоко ограничивает или полностью устраняет доступ к апробированным средствам овладения этими символами для большей части того же самого населения». Такие дисфункциональные явления, как преступность, деморализация, психич. расстройство, бюрократич. ритуализм и т.п., оказываются по существу нормальными реакциями на ненормальную среду.

В совр. об-ве доступ человека к средствам производства, продуктам потребления, символам престижа и успеха опосредствован участием в формальных, рационально организованных социальных структурах (бюрократич. организациях). В ст. «Бюрократич. структура и личность» М. проанализировал дисфункции бюрократич. структуры и ее влияние на личность участвующего в ней индивида. Осн. дисфункцией бюрократии, с т.зр. М., является смещение целей: потребность бюрократич. организации в строгом соблюдении дисциплины предполагает необходимость значит. эмоц. инвестиций в соблюдение правил и инструкций, и «этот же самый акцент ведет к перемещению чувств с **целей** организации на отд. детали поведения, требуемые правилами. Приверженность правилам, поначалу понимаемая как средство, превращается в самоцель; ... «инструментальная ценность становится целевой ценностью». Дисциплина, истолковываемая как соблюдение инструкций вне зависимости от ситуации, уже не рассматривается как средство..., а становится непосредственной ценностью в жизненной организации бюрократа». Смещение целей, поддерживаемое структурой личности бюрократа, может входить в противоречие с техн. эффективностью самой организации. Важная особенность личности бюрократа — сверхконформизм, выливающийся в консерватизм, боязнь нового, ритуализм и техницизм. Еще одной характерной чертой воздействия бюрократич. структуры на личность является деперсонализация отношений: «Паттерн личности бюрократа складывается вокруг нормы безличности». Деперсонализация отношений может иметь латентно-дисфункциональные последствия как для самой бюрократич. организации, так и для более широкого сооб-ва, в к-ром она функционирует.

Многочисл. работы М. посвящены проблемам социологии науки. В работе «Наука и демократич. социальная структура» (1942) М. проанализировал этос совр. науки, под к-рым понимал «эмоционально окрашенный комплекс правил, предписаний, обычаев, верований, ценностей и предрасположений, к-рые считаются обязательными для ученого». Этос науки составляют 4 осн. институциональных императива: 1) универсализм, проявляющийся в подчинении вопросов об истинности заранее установленным безличным критериям и в требовании открытости научной карьеры для всех, независимо от расы, убеждений, полит. принадлежности и т.п.; 2) «коммунизм», заключающийся в общей соб-

ственности всех членов об-ва на достижения науки; 3) беспристрастность; и 4) организованный скептицизм. Наиболее благоприятная среда для развития науки — демократия, социальная структура, осн. моральные императивы к-рой не противоречат этосу науки. Вместе с тем, в ряде случаев этос науки входит в противоречие с институциональными нормами сооб-ва в целом или отд. его сегментов; тогда социальная структура препятствует развитию науки, и в об-ве возникают условия для открытого «бунта против науки». Такие дисфункциональные взаимоотношения между наукой и социальной структурой были проанализированы М. в работе «Наука и социальный порядок» (1937). «Бунт против науки» может проявляться в стремлении отд. сегментов об-ва (напр., тоталитарного гос-ва) лишить науку ее автономности посредством вытеснения этоса науки своими институциональными императивами; в противодействии «чистой науке», игнорирующей объективные последствия своих открытий (такие, напр., как гонка вооружений, экологич. кризис, рост безработицы); в противодействии «эзотеризму» научных положений, к-рое иногда может приводить к массовому распространению «новых мистицизмов», оперирующих научной фразеологией; в противодействии организованному скептицизму науки со стороны тех институциональных структур, чьи базисные ценности ставятся наукой под сомнение (напр., религии, гос-ва).

Ряд работ М. — «Наука, техника и об-во в Англии 17 в.» (1936) и несколько более поздних статей — были посвящены анализу взаимодействия между протестантизмом и развитием науки в Англии 17 в. М. подверг проверке гипотезу М. Вебера о позитивном влиянии протестантского этоса на развитие науки в совр. ее форме. Подвергнув исследованию многочисл. документы (труды теологов, философов, ученых, стат. данные и др.), М. установил, что ряд элементов протестантского этоса и протестантской идеологии — в частности, позитивная оценка мирской деятельности, эмпиризма и права на свободное исследование, утилитаризм, эксплицитное сомнение в авторитетах, отношение к познанию как к богоугодному занятию, ведущему к постижению мудрости Творца, — стимулировал в Англии 17 в. интерес к научным изысканиям и техн. профессиям. Основой влияния этих религ. установок на развитие науки была их конгениальность зарождающемуся научному этосу, вследствие к-рой «эти две области были хорошо интегрированы и, в целом, взаимно друг друга поддерживали, причем не только в Англии XVII столетия, но и в других местах и в другие времена».

Соч.: Social Theory and Social Structure. Glencoe (111.), 1957; The Sociology of Science. N.Y., 1973; Sociological Ambivalence. N.Y., 1976; The Sociology of Science: An Episodic Memoir. Carbondale, 1979; On the Shoulders of Giants. N.Y., 1985; Социология сегодня: проблемы и перспективы (Мертон Р. и др.). М., 1965; Социальная структура и аномия // Социология преступности. М., 1966; Социальная структура и аномия // Социологические исследования. 1992. № 2-4; Эффект Матфея в науке. II: Накопление преимуществ и символизм интеллектуальной собственности // «Thesis». Т. I. Вып. 3. М., 1993; Явные и латентные функции // Амер. социол. мысль. Тексты. М., 1994.

В. Г. Николаев

МЕТАИСТОРИЯ — одна из двух осн. (наряду с *мета-культурой*) составляющих культурологии, концепции *Д. Андреева*. Андреевская теория М. развивает идеи *С.Н. Булгакова*, о М. как «ноуменальной стороне того универсального процесса, к-рый одной из своих сторон открывается для нас как история» («Два града»). Под М. Д. Андреев понимает совокупность процессов иномате-риальной природы, к-рая отчасти находит свое проявление в истории и имеет по отношению к ней в конечном счете определяющее значение. М. познается путем последоват. преодоления трех стадий: мистич. озарения, направленного созерцания и, наконец, истолкования (лишенного, по возможности, личностной направленности). Смутное метаисторич. чувство, не просветленное созерцанием и осмыслением, — говорит Д. Андреев, указывая на Робеспьера и Бакунина, — часто приводит к искаженным концепциям и хаотич. деяниям. М. всегда мифологична и оценивает события с т. зр. морали. Осн. ее персонажами являются силы Света (демиурги человечества, синклиты просветленных человек. душ, родомыслы и др.) во главе с Божеств. Разумом нашей планеты — Планетарным Логосом, некогда воплотившемся в облике Иисуса Христа. Им противостоят силы Тьмы (демоны, расы античеловечества и др.), вождь к-рых — планетарный демон Гагтунгр. Силы Тьмы свращают человечество низменными страстями, сжимают обручами государственности и разделяют разл. религ. представлениями. Их задача состоит в «перетягивании эфирно-астральной субстанции» человечества в сферу «демонич. материальности». Подобное противопоставление астральных субстанций косному веществу является дальнейшим развитием восходящей к мистич. озарениям Плотина концепции материи как недостатке или угасании Божественного Света.

М. провиденциальна. Из откровений Д. Андреева определенно следует, что она проникнута христ. эсхатологией (хотя существенно отличается от нее по форме). Согласно его представлениям, в рез-те борьбы сил Света с силами Тьмы человек. об-во претерпело или претерпит ряд трансформаций, к-рые Д. Андреев свел к нескольким осн. типам нароудоустройства:

1) Жидкая государственность (напр., ведич. Индия); 2) Твердо-вязкая государственность (Афины при Перикле); 3) Крайне твердая государственность (империя Наполеона); 4) Иерократия (папство в конце ср.-вековья); 5) Раздробленность единого устройства сверхнарода (мусульманские страны после халифата); 6) Чужеродное порабощение (монгольское иго); 7) Гос. устройство смягченного типа (совр. Скандинавия, Швейцария); 8) Межсверхнародное объединение (инициируе-

мое демиургами сверхнародов грядущее объединение всех гос-в в планетарном масштабе); 9) Идеальное народоустройство (будущее упразднение всех гос. институтов и слияние человечества в братство). Последние типы народоустройства показывают, что Зло в принципе обречено. Но человек, согласно концепции Д.Андреева, является не только объектом, но и субъектом М. От него зависят темпы, характер и формы метаистор. процессов. Т.о., каждый из когда бы то ни было живших на Земле людей (точнее, каждая из душ, ибо Д.Андреев верит в метемпсихоз) является лично ответственным за те метаистор. процессы, в к-рых он косвенно принимал участие (в рамках земной истории).

М., в отличие от истории, обладает прогностич. возможностями. По утверждению Д.Андреева, в ближайшее время возникнет межрегиональная организация (Роза Мира), гл. задачи к-рой будут заключаться в следующем:

1) Объединение гос-в Земли в федерацию с этич. контролирующей инстанцией; 2) Распространение материального достатка и высокого культурного уровня; 3) Воспитание поколений обогороженного образа; 4) Воссоединение христ. церквей и уния со всеми светлыми религиями; 5) (Главное) Одухотворение природы; Однако, несмотря на такую определенность, развитие человечества будет непростым. Столкновение демонов великодержавной государственности (уицраоров) разных стран и другие выступления сил Тьмы повлекут за собой массу конфликтов. Периоды «синих эпох», времени высокой духовности об-ва, будут сменяться ее упадком, переходя в «красные эпохи». Но в рез-те мистерия первого мирового периода (зона) — борьбы Мрака со Светом за овладение Землей — закончится поражением Мрака. Во втором зоне произойдет трансформация органич. материи, «а при вступлении в третий — трансформация также и материи неорганической». Т.о., земной физич. мир сбросит с себя оболочку и перейдет в высшие иноматериальные слои.

Лит.: Андреев Д.Л. Собр. соч. Т. 1-2. М., 1993; Грушецкий В. «Человек синей эпохи» // Андреев Д.Л. «Роза Мира» М., 1991.

А. В. Шабига

МЕТАКУЛЬТУРА — один из двух осн. компонентов (наряду с *метаисторией*) культурологич. концепций Д. Андреева. Используемое им понятие М. во многом напоминает идею локальных цивилизаций Н.Я. Данилевского и Шпенглера.

Под М. Д.Андреев понимает многослойные сегменты материального и иноматериального пространства нашей планеты и ее оболочки, состоящие из разного количества слоев. Минимальное число слоев — три: 1) Горный слой, именуемый затомисом, — небесная страна М., оплот народоводительствующих сил опр. земной культуры; 2) Исподний слой, называемый шрастром, — инопространственная страна демонич. культуры, противостоящая затомису; 3) «Физич. слой», т.е. собственно человек. посюсторонняя культура. Его конкр. состояние определяется ходом *метаисторич.* процесса, на к-рый оказывают воздействие два указанных выше слоя.

По представлениям Д.Андреева, человек. культура должна в конечном итоге преодолеть зависимость от демонич. сил и добиться слияния со страной небесной культуры. Это предопределено тремя врожденными человеку свойствами: свободой воли, любовью, Богосотворчеством. Но Богосотворчество немислимо без цели, без откровения об истинном предназначении. Поэтому одной из гл. задач культуры является вестничество о ценностях вершин М. — затомисов.

Количество затомисов равно 34. Из них Д.Андреев выделяет 19 «великих», к коим он причисляет затоми-сы успешно развивающихся ныне М. (китайской, индийской, романо-католической, северо-западной, мусульманской, буддийской, российской), затомисы угасающих М. (древнеиранской, еврейской, эфиопской, индо-малайской), затомис негрской М., о которой мало что известно, затомисы угасших М. (атлантической, Годсваны, древнеегипетской, вавилоно-ассиро-ханаанской, греко-римской, византийской) и, наконец, затомис будущей общечеловеческой М.

К 15 другим небесным странам М. относятся затомисы, строительство культур к-рых было прервано демонич. силами: древнесуданской, прамонгольской, дра-видической, древнегерманской, древнеперуанской, древнетибетской, гималайской, монгольской, древнеав-стралийской, тольтеко-ацтекской, юкатанской, инкс-кой, индийской области Великих озер, полинезийской, японской.

Вестничество о потусторонних ценностях затомисов происходит как посредством постижения трансмира (потусторонней реальности) через развитие и более глубокое осознание нац. мифов, приоткрывающих подлинное назначение той или иной культуры, так и усилиями гениев, способных к прозрению образов затомиса и воплощению их в творчестве.

В свою очередь, демонич. силы также пытаются оказывать влияние на М., открывая человечеству свои образы и внушая свои идеалы. Например, рус. культура, согласно представлениям Д.Андреева, наиболее полно выражает себя в архитектуре. А земная архитектура является отражением архитектуры затомисов и шрастров, подобно тому как земная культура является содержат. и отчасти геометр. проекцией культур горного и подземного миров. И если моек, собор Христа Спасителя есть отражение представлений рус. архитекторов о подлинном небесном соборе, то статуя Медного Всадника и мавзолей являются, по мнению Д.Андреева, отражением архитектуры шрастра, олицетворяющей апофеоз государственности и тирании соответственно.

Из произведений рус. живописи идеалы горного мира наиболее полно отражены в творчестве Н.Рериха, А. поверженный «Демон» Врубеля является «уникальным случаем демонич. инфрапортрета», за к-рый автор получил наказание в иных мирах.

Говоря о рус. М., Д. Андреев характеризует ее как М. особой духовности. Свойственный ей аскетич. характер предопределил затянувшийся более чем на 800 лет период культурного детства. Но в отличие от других христ. М. (византийской, абиссинской, романо-католической и северо-западной) она сумела сохранить и развить свои всечеловеч. потенции. Именно в ней наиболее полно воплотилась присущая только христианству всечеловечность. Поэтому с к. 20 в. рос. М. начинает выступать в качестве основы грядущей общечеловеч. М. (т.н. Аримой).

Лит.: Андреев Д.Л. Собр. соч., Т. 1-2. М., 1993-95.

А. В. Шабазга

МЕТАФОРА (перенесение, греч.) — самая обширная форма тропа, риторич. фигура, представляющая собой уподобление одного понятия или представления другому, перенос на него значимых признаков или характеристик последнего, использование его в качестве неполного сравнения или принципа (схемы) функциональной интерпретации. При всем разнообразии толкований М. все они восходят к аристотелевскому определению: «М. есть перенесение необычного имени или с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии». Лавинообразно растущий (с к. прошлого века) поток работ о М. связан с осознанием ее роли в процессах смыслообразования, и большей частью состоит из опытов дескрипции метафорич. образований в разных сферах культуры (включая науку, музыку или математику), формальной или содержательной, в т.ч. — исторической, типологии М. Существующие концепции М. В. Куглер, исходя из прагматики М., разделяет на теории замещения и теории предикации. Оба подхода дополняют друг друга, поскольку разработаны на разном историко-культурном материале: в первом случае базой служила, гл. обр., топка жестко регламентированной, традиц. поэтики (фольклора, придворной или орнаментальной, жанрово или формульно опр. литры и риторики), в другом — осмысливалась совр. речевая и текстовая практика в лит-ре, науке, культуре, идеологии, повседневности. Реальная практика метафорич. смыслообразования, естественно, использует и традиц., и совр. риторич. приемы и правила.

Первая группа теорий М. рассматривает ее в качестве формулы замены слова, лексемы, концепта, имени (номинативной конструкции) или «представления» (конструкции «первичного опыта») другим словом-эрзацем, лексемой, концептом, понятием или контекстуальной конструкцией, содержащими обозначения «вторичного опыта» или знаки другого семиотич. порядка («Ричард Львиное Сердце», «светильник разума», глаза — «зеркало души», «сила слова»; «и упало каменное слово», «вы, века прошлого дряхлеющий посев», «Онегина» воздушная громада как облако стояло надо мной» (Ахматова), «век-волкодав», «глубокий обморок сирени, и красок звучные ступени» (Мандельштам). Эксплицитная или имплицитная связка этих понятий в речевом или мыслительном акте (х как у) производится в ходе замещения одного круга значений («фрейма», «сценария», по выражению М. Минского) другим или другими значениями путем субъективного или конвенционального, ситуативного или контекстуального переопределения содержания понятия («представления», «смыслового поля слова»), совершаемого при удержании фонового общепринятого («объективного», «предметного») значения лексемы, концепта или понятия. Сама подобная «объективность» (предметность значения) может быть сохранена только «транслингвистически», социальными конвенциями речи, культурными нормами, а выражена, как правило, субстантивными формами. Эта группа теорий подчеркивает семантич. несравнимость элементов, образующих отношения замены, «синопсиса концептов», «интерференцию» понятий предмета и определения, квалификации, соединения семантич. функций изображения («представления») и ценностного выражения или апелляции. Замещаться могут не только отд. семантич. элементы или понятия (в пределах одной системы значений или рамок соотношения), но целые системы значений, индексированные в конкр. «дискурсивно-риторич. контексте» отд. М.

Теории М. группируется также вокруг методич. идеи «семантически аномальной» или «парадоксальной предикации». М. в этом случае трактуется как интеракци-онный синтез «образных полей», «духовный, аналогизирующий акт взаимного сцепления двух смысловых регионов», образующих специфич. качество очевидности, или образности. «Взаимодействие» здесь означает субъективное (свободное от нормативных предписаний), индивидуальное оперирование (интерпретацию, модулирование) общепринятыми значениями (семантич. конвенциями предметного или экзистенциальных связей, предикатов, смысловых, ценностных значений «существования» предмета). («Зеркало зеркалу снится», «я у памяти в гостях», «беды скучают без нас», «шиповник так благоухал, что даже превратился в слово», «и вот пишу, как прежде без помарок мои стихи в сожженную тетрадь» (Ахматова), «Но я забыл, что я хочу сказать, — и мысль бесплотная в чертог теней вернется» (Мандельштам), «в строеньи воздуха — присутствие алмаза» (Заболоцкий). Такая трактовка М. делает упор на прагматике метафорич. конструирования, речевого или интеллектуального действия, акцентирует функциональный смысл используемого семантич. сближения или соединения двух значений.

Теории субституции подытоживали опыт анализа использования М. в относительно замкнутых смысловых космосах (риторич. или лит. традициях и групповых канонах, институциональных контекстах), в к-ром достаточно ясно определен и сам субъект метафорич. высказывания, его роль, и его реципиент или адресат, равно как и правила метафорич. замещения, соответственно, нормы понимания метафоры. До эпохи модерна действовала тенденция жесткого социального конт-

роля над нововводимыми метафорами (закрепленная устной традицией, корпорацией или сословием певцов и поэтов или кодифицированная в рамках нормативной поэтики классицистского толка, как, напр., Франц. Академией 17-18 вв.), резидуумы к-рой сохранились в стремлении к иерархии, разделению «высокого», по-этич. и повседневного, прозаич. языка. Для ситуации Нового времени (субъективной лирики, искусства модерна, неклассич. науки) характерно расширительное толкование М. как процесса речевого взаимодействия. У исследователей, разделяющих предикатную или интеракционную парадигму М., фокус внимания переносится с перечисления или содержат, описания самих метафор на механизмы их образования, на субъективно вырабатываемые самим говорящим ситуативные (контекстуальные) правила и нормы метафорич. синтеза нового значения и пределы понимания его другими, к-рым адресовано конституированное метафорой высказывание — партнеру, читателю, корреспонденту. Такой подход существенно увеличивает тематич. поле изучения М., давая возможность анализировать ее роль за пределами традиц. риторики, рассматривать как осн. структуру смысловой инновации. В этом качестве М. становится одним из наиболее перспективных и развивающихся направлений в изучении языка науки, идеологии, философии, культуры.

С к. 19 в. (А. Визе, Г. Фейхингер) и до нынешнего времени значит, часть исследований М. в науке посвящена выявлению и описанию функциональных типов М. в разл. дискурсах. Самое простое членение связано с разделением стертых («холодных»), «замороженных») или рутинных М. — «горлышко бутылки», «ножка стола», «стрелки часов», «время идет или стоит», «золотое время», «пылающая грудь», сюда же относятся и вся метафорика света, зеркала, организма, рождения, расцвета и смерти и т.п.) и индивидуальных М. Соответственно, в первом случае прослеживаются связи М. и мифол. или традиц. сознания, обнаруживаются семан-тич. корни значимости М. в ритуалах или магич. процедурах (используется методика и когнитивная техника дисциплин, тяготеющих к культурологии). Во втором случае упор делается на анализе инструментального или экспрессивного значения М. в системах объяснения и аргументации, в суггестивной и поэтич. речи (работы лит-ведов, философов и социологов, занимающихся вопросами культурных оснований науки, идеологии, историков и др. специалистов). При этом выделяют «ядерные» («корневые») М., задающие аксиоматические — онтология, или методич. — рамки объяснения, воплощающие антропол. представления в науке в целом или отд. ее дисциплинах и парадигмах, в сферах культуры, и окказиональные или контекстуальные М., используемые отд. исследователями для своих объяснительных или аргументативных целей и нужд. Особый интерес исследователей вызывают именно базовые, корневые М., число к-рых крайне ограничено. Появление новых М. этого рода означает начало специализир. дифференциации в науке, формирование «региональных» (*Гуссерль*) онтологий и парадигм. Ядерная М. определяет общие семан-тич. рамки дисциплинарной «картины мира» (онтологич. конструкции реальности), элементы к-рой могут разворачиваться в отд. теор. конструкции и понятия. Таковы фундаментальные М., возникшие в период формирования науки Нового времени — «Книга Природы», к-рая «написана на языке математики» (метафора Галилея), «Бог как часовщик» (соответственно, Вселенная — часы, машина или механич. система) и др. Каждое подобное метафорич. образование задает смысловые рамки методол. формализации частных теорий, семан-тич. правила согласования их с более общими концептуальными контекстами и научными парадигмами, что обеспечивает науке общую риторич. схему интерпретации эмпирич. наблюдений, проводимых объяснений фактов и теор. доказательств. Примеры ядерных М. — в экономике, в социальных и истор. науках: об-во как организм (биол. система со своими циклами, функциями, органами), геол. структура (формации, слои), строение, здания (пирамида, базис, надстройка), машина (механич. система), театр (роли), социальное поведение как текст (или язык); баланс сил интересов) и действий разл. авторов, равновесие (весы); «невидимая рука» (А. Смит), революция. Расширение сферы конвенционального употребления М., сопровождаемое методич. кодификацией ситуаций ее использования, превращает М. в модель, научное понятие или термин с опр. объемом значений. Таковы, напр., осн. понятия в естеств. науках: частица, волна, силы, напряжение, поле, стрела времени, первонач. взрыв, притяжение, рой фотонов, планетарная структура атома, информ. шум, черный ящик и т.п. Каждая концептуальная инновация, затрагивающая структуру дисциплинарной онтологии или базовые методол. принципы, выражается в появлении новых М.: демон Максвелла, бритва Оккама. М. не просто интегрируют специализир. сферы знания со сферой культуры, но и являются смысловыми структурами, задающими содержат, характеристики рациональности (ее семан-тич. формулу) в той или иной области человеч. деятельности.

Лит.: Гусев С.С. Наука и метафора. Л., 1984; Теория метафоры: Сб. М., 1990; Гудков Л.Д. Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии М., 1994; Lieb H.H. Der Umfang des historischen Metaphernbegriffs. Koln, 1964; Shibbes W.A. Metaphor: An annotated Bibliography and History. Whitewater (Wisconsin), 1971; Theorie der Metapher. Darmstadt, 1988; Kugler W. Zur Pragmatik der Metapher, Metaphernmodelle und histo-rische Paradigmen. Fr./M., 1984.

Л.Д. Гудков

МЕТАФОРА ОПТИЧЕСКАЯ, или визуальная (от *visus*, лат., — зрение, вид, зрелище); метафора *зеркала* — феномены, выполняющие особые функции в познании и языке, искусстве и науке, религии и философии — культуре в целом. Существующие зрительные мифоло-

темы включают семейство умножающихся понятий, в частности, окулярцентризм, визуальная культура, гегемония видения, визуальная парадигма, рац. видение, визуальное мышление, перспективизм, визуальные коммуникации и др., широко представленные в худож., филос. и научной лит-ре. Визуальное мышление, существующее наряду и в связи с вербальным мышлением, порождает новые образы и наглядные схемы, отличающиеся автономией и свободой по отношению к объекту зрительного восприятия. Они несут опр. смысловую нагрузку, делают значения видимыми и порождают многообр. М.о.. Вместе с тем, как отмечал *Мерло-Понти* в кн. «Око и дух», видение — это не просто один из модусов мышления, но данная человеку способность быть вне самого себя, «изнутри участвовать в артикуляции Бытия», и глаз как «окно души» совершает чудо, когда, оставаясь в темнице тела, позволяет душе воспринимать существующую вне ее красоту Вселенной.

Фундаментальная значимость для европейской культуры гегемонии зрения и М.о. стала осознаваться достаточно давно и весьма различно, что сказалось и на характере филос. дискурса. Еще со времен Платона греки понимали познание как род видения, созерцания, и отношение к сущему они проясняли себе через зрение. По *Хайдеггеру*, грек был «человеком зрения» потому, что воспринимал бытие сущего как присутствие и постоянство. Само бытие понималось как **идея**, «видность, присутствие как выглядение», но греч. человек — это принимающий человек, он сам находится «под взглядом сущего», должен «взглянуть в глаза всему его зияющему хаосу», чтобы принять на себя, собрать, сберечь все раскрывающееся ему. Мир для него еще не «картина», но предпосылка того, что он может обрести «картинность», у греков уже намечена. От Аристотеля идет мысль о преобладании зрит. восприятия над всеми другими чувствами, хотя сам Стагирит рассматривал осязание как фундамент всякого чувства. Зрение для него предстает как развитое осязание, а душа как бы рука, и соответственно метафора руки — познающего органа вводит **скульптурный** образ познания и формирования действительности, столь характерный для античной культуры. Но греческий космос — это уже **видимый** космос, и у Аристотеля возникает образ мира, составленный из зрит. впечатлений и объективированный настолько, насколько способно к объективации человек. зрение. Все более значимой для последующих веков становилась метафора «всевидящего ока» и глаза как самого интеллектуального органа чувств. Европ. концепция познания нуждалась в «оке Линкея». Символически последнее выражено в мифе о Линкее, брате Идаса. Линкей отличался необыкновенной остротой зрения, так что даже мог видеть предметы, находящиеся под землей. С вершины горы Тайгет Линкей смог увидеть Кастора, притаившегося в дупле дуба. В списке аргонавтов Линкей назван впередсмотрящим. Эта традиция — взглянуть в глаза всему сущему, собрать, сберечь все раскрывающееся глазу — не исчезает совсем в последующем, она проявляется всегда и очень ярко выражена в таком великом примере, как видение Гёте, близкое к греческому. Для него, как для Платона и неоплатоников, глаз был «солнцеподобным», в чем проявлялась гармония глаза и мира, видящего и видимого, наблюдателя и природы. Видению отвечает предлежащее глазам, как будто сами вещи приготовились к тому, что их будут рассматривать. Но этого мало для подлинного видения, именно глаз заглядывает за вещи уже с помощью **умозрения** и через него вносит свой свет внутрь сущности вещей, души, всего бытия в целом. Внутр. видение не менее значимо, оно позволяет воссоздавать предмет, его сущность изнутри души, и поэтому работа с «видимостью» чередуется, по Гёте, со «слепотой» погружения предмета во внутр. мир души, как у Гомера, Отца поэтов, обращенная внутрь сила зрения напрягает внутр. жизнь. Эти особенности прямого и метафорич. гётевского понимания зрения и глаза отмечает А.В. Михайлов; не менее значимы для понимания таланта видения, к-рым обладал сам Гёте, наблюдения, оставленные *М. Бахтиным*. По его оценке, у Гёте работа видящего глаза сочетается со сложнейшим мыслит, процессом; все размышления и абстрактные понятия объединяются вокруг видящего глаза как своего центра; зримость предстает первой и последней инстанцией, где зримое уже насыщено всей сложностью смысла и познания. В понимании зримости, глаза и его культуры Гёте не принимал как грубый сенсуализм, так и узкий эстетизм; не принимал слово, если за ним не было собственного зримого опыта, все незримое оказывалось несущественным. Одна из гл. особенностей Гёте — умение видеть время, к-рое он всегда обнаруживал в пространственных формах; для него конкр. зримость лишена статичности, сочетается с временем, повсюду видящий глаз ищет и находит время — развитие, становление, историю. Именно Гёте была достигнута одна из вершин видения истор. времени в мировой лит-ре. Следует отметить, что эти идеи Гёте были весьма близки самому Бахтину, его тексты полны терминов и понятий, созданных на основе зрит. метафор и представлений. Это — вневидимость (я вижу себя вне себя), избыток видения и знания, кругозор и окружение, понимающий глаз, пустое видение, зрит. представление, объект эстетич. видения, зрит. законченность и полнота, зримое пространство и др. С явным согласием Бахтин излагает мысль Гёте о том, что отвлеченные суждения должны уступить место работе глаза, видящего необходимость свершения и творчества в опр. месте и в опр. время. Очевидно, что как за гётевским, так и за бахтинским отношением к метафоре видения стоит более широкое понимание рациональности, не сводимой к картезианскому абстрактно-логич. познанию, стремящейся сохранить образность и непосредственность визуального мышления, что и сближает их с греч. филос. дискурсом, предполагающим метафору зрения.

Иной дискурс, основанный на принципиально другом понимании М.о., возникает в Новое время, после Декарта. Р. Рорти, посвящая гл. свою книгу «Философия и Зеркало Природы» рассматриваемой проблеме,

видит различие этих дискурсов, хотя они одинаково склонны к образу зеркала, в том, что в аристотелевской концепции, где субъект отождествляется с объектом, разум не является зеркалом, рассматриваемым внутр. глазом, он есть и зеркало, и глаз одновременно, отражение на сетчатке само является моделью «ума, который становится всеми вещами». Во втором дискурсе, или картезианской концепции, к-рая стала основой эпистемологии Нового времени, разум исследует сущности, моделируемые отражением на сетчатке. В «уме» находятся репрезентации, представления, и «внутр. глаз» обзрывает их, чтобы оценить достоверность. По Хайдеггеру, у Декарта главной становится именно репрезентация — возможность представить как противопоставить, поместить перед собой наличное сущее, включить его в отношения с собой как предмет. Теперь человек не столько всматривается в сущее, сколько представляет себе **картину** сущего и она становится исследуемой, интерпретируемой **репрезентацией** этого сущего. Пересекаются два процесса: мир превращается в поставленный перед человеком предмет (объект), а человек становится субъектом, репрезентантом, понимающим свою позицию как **мировоззрение, как интерпретацию** картины мира с позиций визуальной метафоры. Соответственно меняется принципиально и филос. дискурс, выясняющий условия точности, адекватности, истинности представления, возможности их достижения, что может породить иллюзию полного отвлечения от непосредств. видения, узрения, вообще преодоления М.о. К этому весьма саркастически относился Ницше, высмеивавший в работе «К генеалогии морали» «чистый, безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания», а также лицемерное стремление мыслить глаз, «к-рый должен быть начисто лишен взгляда и в к-ром должны... отсутствовать активные и интерпретирующие силы, только и делающие зрение узрением». Для него существует только перспективное, т.е. оценивающее, зрение и познание, и чем большему количеству перспектив, разл. глаз будет предоставлена возможность видения и оценки, тем полнее окажется наше понимание предмета, наша «объективность». Если же устранить зрение, вообще все «аффекты», то не значит ли это «кастрировать» интеллект, — спрашивает Ницше. Но из этого рассуждения для Ницше следовало лишь одно: познание как узрение может быть только толкованием или толкованием старого толкования, а в вещах человек, находит в конце концов лишь то, что он сам вложил в них, истина же предстает как «род заблуждения». Жесткая позиция Ницше в понимании истины не нашла прямых последователей, но особое его отношение к зрительной метафоре, ее роли в познании так или иначе вошли в филос. дискурс, особенно если последний выстраивался на стремлении преодолеть догматизм абстрактной гносеологии.

В основе традиц. теории познания лежит концепция зрительного восприятия как отражения. Ее осн. тезис в максималистской форме утверждает, что ощущения, восприятия, понятия, высказывания о научных законах, теории представляют собой образы, «слепки», копии и даже «фотографии» внешнего мира, возникающие в рез-те отражения объективной действительности мозгом и анализаторами человека. В этом случае уже не столько общая М.о., сколько конкр. метафора зеркала часто олицетворяет теорию отражения, хотя при этом и оговаривается, что познание не «зеркально-мертвенный акт». Метафора зеркала имеет в европ. культуре долг. и почетную историю — процесс формирования, по выражению Ч. Пирса, «зеркальной сущности человека», как картины, к-рую образованные люди находили в качестве скрытой посылки на каждой странице своих книг (Р. Рорти). Идея зеркала в философии вначале возникает в космологич. смысле внутри платонизма и особое развитие получает уже в неоплатонизме. Материя, по Плотину, — поверхность зеркала. Ум и Душа — два зеркала, умопостигаемый и чувственный космос — два отражения. Но это зеркала особого рода. Они **живо** созерцают свои образы. Материя мыслилась как закон, позволяющий установить соответствие между стоящим на более высокой ступени образом и его слабейшим подобием. Всякая более низкая ступень служит **худож.** воспроизведением более высокой. Плотин разъяснял, что каждая низшая ступень является подражанием более высокой так же, как нек-рый предмет соотносится со своим отражением в воде или в зеркале, или же со своей тенью, когда с исчезновением предмета не может появиться и его отражение — тень. Материи врождено нек-рое хитроумное свойство, некая мудрость в созидании призрачных подобий. Для Плотина сознание — нечто вроде зеркала: достаточно повернуть его в нужную сторону, чтобы оно отразило находящиеся перед ним предметы. Нужно прийти в состояние внутр. покоя и отдохновения, чтобы воспринять жизнь мысли. Если то внутр. зеркало, в к-ром появляются отражения нашего разума и духа, не колеблется, в нем видимы изображения. Но если внутр. зеркало разбито, так как гармония тела нарушена, разум и дух продолжают действовать, не отражаясь в нем. Мы не ощущаем в себе жизни духа, если наше сознание, наше внутр. зеркало замутнено заботой о земных делах, о телесном. Душа — Ум — Единое для Плотина — не только космологич. структура, но и лестница восхождения по ступеням нашего Я. Именно в субъективном, а не космологическом смысле, неоплатонизм был понят последующими эпохами.

Идея зеркала как опосредствующей структуры, определяющей характер отражения, развита Данте в «Божественной комедии», что свидетельствует о неоплато-нич. аллюзиях поэта. Интуиция зеркального отражения, кроме того, связана с идеей прозрачности. Кос-мич. зеркала, их иерархия, словно вода, частично отражают и частично пропускают сквозь свою поверхность божественный свет. Неоплатонизм оказался той формой, в к-рой эллинистический строй мышления был воспринят культурой средневековья и Возрождения, а через них в какой-то мере и последующими эпохами.

Зеркальная метафора явно и неявно присутствует,

напр, в позднеготич. искусстве, представившем многообразие стилей, также объединенных субъективизмом, к-рый в визуальной сфере соответствует тому, что можно наблюдать в интеллектуальной жизни. Наиболее характерным выражением этого субъективизма является перспективная трактовка пространства, к-рая, примененная уже Джотто и Дуччо, с 1330-40 гг. становится общепризнанной. Если принимать материальную поверхность живописного произведения как нематериальную проекционную плоскость, перспектива передает не только то, **что** непосредственно видимо глазу, но также и то, **как** это может наблюдаться при опр. условиях. Перспектива фиксирует прямой взгляд от субъекта к объекту, давая визуальное выражение концепции бесконечного. Эти новации связаны с формированием худож. стиля зеркальной репрезентации предметов. Образ зеркала в картине стал использоваться как худож. прием, к-рый одновременно отчетливо выявляет метафи-зич. сущность зеркала. Не случайно, напр., в голл. живописи так часто безлюдный интерьер «напитывается» и оживляется «круглым глазом» зеркала. Этот «внечеловеч. взгляд» по существу символизирует взгляд художника. Более полно, чем свет, тени, блики, образ зеркала позволяет обозначить в вещах работу зрения. Благодаря зеркалу мое внешнее дополняется, все самое потаенное, что у меня было, оказывается в этом **облике**, этом плоском и закрытом в своих пределах сущем, к-рое уже предугадывается в моем отражении в воде. Зеркало как бы выявляет мою плоть и то невидимое, что было и есть в моем теле, а также, как уже в наше время скажет Бахтин, — «внешний образ мысли, чувства, внешний образ души». Само зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, превращающем вещи в зримые представления, зримые представления — в вещи, меня — в другого, другого — в меня. Лицо человека видимым образом не обретается, а существует только в изображении. Николай Кузанский в связи с этим вводил следующее сравнение: во всех размноженных от одного лица разл. образах непостижимым, превосходящим все способности мысли и разума путем, единое лицо пребывает по-разному и многократно. Так и Бог в каждой вещи есть все то, что она есть как истина в изображении.

Можно возвести зеркальную репрезентацию предметов в эпоху Ренессанса к требованию Ф. Брунеллески: рисовать все так, как оно выглядит в зеркале; или Леонардо да Винчи: зеркало должно стать умом художника. Прежде чем стать средством выражения, рисунок у Леонардо был необходимой составной частью опыта. Посредством рисунка Леонардо начинает исследовать всю реальность, углубляя чувственный опыт, сводит явления к их простейшему строению, к-рое оказывается математике-механике-машинной структурой, а зеркало как бы показывает нам мир-машину. В рассуждении Антонио Аверлино содержится убеждение, что в зеркале явление перспективы видно яснее, чем невооруженным глазом. Глаз, непосредственно созерцающий балки на потолке, бессознательно руководится умом, а потому не сразу замечает, что балки по мере удаления сближаются между собой. Ведь умом человек понимает их равноудаленность друг от друга, и ум постоянно корректирует зрение. Нужно найти средство освобождения от этой сращенности глаза и ума. Таким средством оказывается зеркало: глядя на отражение в зеркале, человек не так легко соотносит видимый образ с реальностью, а потому зеркало являет предмет в его чисто чувственном виде, лишенном каких бы то ни было привнесений со стороны его понимающей способности. Зеркало выступает в его дидактич. функции, как средство, обучающее новому стилю зрения, видению предметов в перспективе. Зеркало становится средством освобождения от прежних перспективных установок. На это имеется прямое указание Леонардо, полагавшего, что живописцы находят в поверхности плоских зеркал учителя, раскрывающего значение светотени и сокращения каждого предмета в перспективе. Стиль зрения, основанный на законах перспективы, — это, скорее, стиль зрения городского человека, урбани-стичен сам способ перспективного построения, увлекавший художников. Пространство, ограниченное с двух сторон уходящими в глубину стенами, — пространство городское, увиденное жителем города. Не случайно перспективное построение применялось, в первую очередь, при изображении городских видов и, по-видимому, не случайно современники связывали изобретение перспективы с городскими видами, написанными Брунеллески. Потребовалось более 500 лет социального воспитания, чтобы приучить глаз и руку к перспективе, но ни глаз, ни рука ребенка, а также взрослого без спец. обучения на подчиняются этой тренировке и не считаются с правилами перспективного единства. Воспитанные с детства на изображениях опр. типа, мы видим так, как рисуем. Если осуществить рефлексию неявных предпосылок, на к-рые опирается художник-перспективист, то можно выявить следующее. Он исходит из того, что пространство реального мира — Евклидово, т.е. изотропное, гомогенное, бесконечное и безграничное, нулевой кривизны, трехмерное; что существует предпочтительная т.зр. — местопребывание художника, его ведущего глаза, к-рое воспринимается как центр неподвижного и неизменного мира, при этом сам глаз уже принимается не как орган зрения человека, личности, а как оптич. линза. **Глядение** не сопровождается ни воспоминаниями, ни духовными усилиями, предстает как внешний механич. процесс, в к-ром психич. момент полностью отсутствует. Эти предпосылки, содержащие и каноны геометрич. оптики, были включены в теорию восприятия и традиц. гносеологию. Неявным фундаментом теории отражения служит также теория восприятия, основанная на геометрич. оптике и убеждении в том, что нормой адекватной репрезентации объекта будет зеркальный образ. Теория познания как отражения тяготеет к буквальной трактовке этой процедуры, причиной чего является идущая от обыденного сознания и здравого смысла привычность зеркальной М.о., а не к-л. подтверждающие отражение

свидетельства. Закрепленная в языке «зеркальность» обуславливает и лингвистическую невозможность отказа от метафоры отражения. Тесно увязаны друг с другом также метафора познания как отражение и метафорическое понимание мира как механико-машинной структуры, а понимание человека как **машины-животного-зеркала** составило сердцевину традиц. гносеологии. Основанная на метафоре зеркала теория отражения, увязывается с индуктивными эпистемологиями, несущими ошибочные представления о возможности исчерпывающих репрезентаций и «чистых данных» или восприятий, из к-рых как из кирпичиков строится здание человек. знания. Эти представления закрепились также в психологии и искусствознании, в сфере приложения представлений и методов психологии к теории и истории искусства, начало чему положено уже в трудах *Вёльфлина* и *Гильдебрандта*. В свою очередь, как отмечал Р. Арнхейм, развитие гештальтпсихологии, напр., показывает, что ее метод сходен с принципами искусства, а идея гештальта в значит. степени опиралась на визуальное мышление и обобщения зритель. восприятия в разл. сферах деятельности, в т.ч. в искусстве. Наиболее очевидно зрение проявляет свою фундамент. власть в «немом мышлении» живописи, где, как отмечал Мерло-Понти, «существует система эквивалентов, своего рода Логос линий, светотеней, цветов, масс, представление универсального Бытия» вместо **понятий**. Не только в живописи, но и при создании худож. текстов авторы нуждаются в особом способе зрения с помощью рисунков, что нашло отражение в рукописях Пушкина, Лермонтова, Кафки и многих других. Видеть невидимое — истинная страсть Кафки. «Я хотел бы видеть и увиденное удержать, это и есть моя страсть», — говорил Кафка в беседе с Г. Яноухом. Рисунки как видимые «следы» помогают ему в стремлении удержать невидимое, даже если они и представляют собой нек-рые недорисованные образы, лишены правильных пространственных пропорций и собственного горизонта, но позволяют **видеть и разглядывать**. Особую значимость приобрела способность созерцать, *specular!*, охватывать зрением, представлять метафорой зеркала, а значит, мыслить **спекулятивно** в филос. творчестве. Это подметил Хайдеггер по отношению к диалектике Гегеля, к-рая спекулятивна в том смысле, что представляет собой саморефлектирующее «отсвечивание», т.е. зеркальное отражение (*speculum* — зеркало), и созерцание как постижение противоположного в его единстве. Вместе с тем необходимо осознать, что исторически сложившиеся тесные связи метафоры зеркала, М.о. и теории познания как репрезентации в совр. философии подвергаются критич. анализу и в качестве заблуждений или устаревших непродуктивных представлений могут быть даже отброшены, как это сделал *Витгенштейн*. В его «Логико-филос. трактате» (1921) еще использовалось понятие «картина»: «Мы создаем для себя картины фактов», «картина — модель действительности», «чтобы быть картиной, факт должен иметь нечто общее с изображаемым», «предложение — картина действительности» и др. По-видимому, теория познания-репрезентации в это время еще не отвергалась Витгенштейном. В «Филос. исследованиях» — работе последних лет жизни (1949) он уже в полной мере осуществил «лингвистич. поворот», полагая, что и визуальная метафора наряду с многими другими языковыми выражениями — это «ловушка» нашего языка. Теперь он исходил из того, что «философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка»; «нас берет в плен **картина...** мы не можем выйти за ее пределы, ибо она заключена в нашем языке и тот нещадно как бы повторяет ее нам». Речь уже не идет о «картине» как рез-те видения и построенном на его основе представлении, **язык** изначально рисует какую-то картину, а она указывает на опр. применение и «берет нас в плен». В зависимости от понятий и правил заданной «языковой игры» возникает та или иная интерпретация, а «уяснение аспекта», что связано с «переживанием значения слова», оказывается для нас наполовину визуальным опытом, наполовину мыслью. Понятие «видеть» представляется Витгенштейну смутным, человек **видит** вещь сообразно некой интерпретации (он иллюстрирует это на двойственном восприятии головы утки-кролика), и не существует **одного подлинного**, правильного «описания увиденного». Значения слов как их употребление — именно этим определяется то, что прежде понималось как визуальная картина или представление, и, соответственно метафоре Витгенштейна, «целое облако философии конденсируется в каплю грамматики». Как отмечает Рорти, эти усилия Витгенштейна, как и позднего Хайдеггера, *Дьюи* и самого Рорти, скорее терапевтич., нежели конструктивные, наставительные нежели систематические. Они преследуют цель заставить усомниться в правомерности визуального дискурса в философии, вообще окулярцентристской и зеркальной метафор. Отвергая теорию познания и эпистемологию, базирующиеся на этих метафорах, критики не предлагают новую филос. программу объяснения познания, а следовательно, и психологии искусства, и многих других областей, для к-рых М.о. является фундаментальной. Представляется, что М.о. в целом и зеркальная метафора в частности являются коренными интуициями европ. человека. Окулярцентризм должен быть заново оценен и преосмыслен в контексте совр. культуры, и не только западной, но и восточной. Сегодня отмечается возрождение интереса к этой проблематике, в первую очередь в филос. и психол. исследованиях, что нашло отражение в серии публикаций.

Лит.: Леонардо да Винчи. Книга о живописи. М., 1934; Гете И.В. Избр. филос. произв. М., 1964; Мастера искусства об искусстве. Т. 2. М., 1966; Зинченко В.П., Мунипов В.М., Гордон В.М. Исследование визуального мышления // Вопр. психологии. 1973. № 2; Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М., 1974; Аристотель. О душе // Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1975; Шичалин Ю.А. «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986;

Гарэн Э. Проблемы итал. Возрождения. М., 1986; Вар-тофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. М., 1988; Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1990; Механизм культуры. М., 1990; Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры. М., 1990; Жуковский В.И., Пивоваров Д.В. Зримая сущность: (Визуальное мышление в изобразит. искусстве). Свердлов., 1991; Кафка Ф. Америка. Процесс. Из дневников. М., 1991; Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992; Аполлодор. Мифол. библиотека. М., 1993; Флоренский П.А. Иконостас. Избр. труды по искусству. СПб., 1993; Хайдеггер М. Время картины мира. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993; Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1995; Платон. Государство. Кн. VI // Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М., 1994; Плотин. Избр. трактаты в 2-х т. Т. 1. М., 1994; Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. 1. М., 1994; Опенков М.Ю. Развитие визуального мышления и компьютерная революция // Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995; Розин В.М. Визуальная культура и восприятие. М., 1996; Михайлов А.В. Языки культуры. М., 1997; Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. Новосиб., 1997; Janouch G. Gesprache mit Kafka. Fr./M., 1961; Modernity and the Hegemony of Vision. Berk.; Los Ang., L., 1993; Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy. Cambr. (Mass.), L., 1997.

См. также ст. *Зеркало*

Л.А. Микешина, М.Ю. Опенков

МЕТАФОРА СНОВИДЕНИЯ - представление о сновидении как особом способе косвенного и образного выражения смыслов «невидимого мира» — внутр. жизни нашего сознания и психики. Сновидение метафорично по природе и одновременно само служит метафорой для понимания опр. типов реальности — виртуальной, лит. и худож. Вопрос о **значении** сновидения стоял всегда, шла ли речь об истолковании исторически значимых пророчествах и предсказаниях, как в знаменитом сне Сципиона — Карфаген должен быть разрушен! — или знаках и символах индивидуальной судьбы. Будь то сон-предсказание или сон как «путь внутрь самого себя», он всегда требует истолкования, перевода, поскольку языки его многозначны и укоренены в разных представлениях и культурах. В этом смысле Ю. Лотман и высказал свою знаменитую идею: сон — это семиотич. окно. *Фрейд* вопрос о значении и содержании сновидений сделал исходным основанием своей концепции, понимая, что сновидение очень редко дает точную репродукцию действит. сцен. Он исследовал, в частности, такую «работу сновидения», как превращение скрытых мыслей сновидения в явное его содержание. Каждая скрытая мысль выражается несколькими элементами, причем ассоциации не идут просто от неявных мыслей к содержанию сновидения, а многократно скрещиваются и переплетаются, создавая опр. ситуацию и «драматизируя» ее. При этом, чтобы скрыть, исказить, а в конечном счете **вытеснить**, к.-л. нежелат. смысл сновидения, осуществляется **смещение**, напр., выдвигание на первый план второстепенных элементов, маскирующее этот смысл, что напоминает один из осн. приемов поэтич. речи — принцип сдвига, транспозиции. Осуществляется также прием **сгущения**, напр., исчезает альтернатива («или — или», прямое отрицание, происходит сближение в пространстве и во времени; психич. материал предстает в наглядной форме. *Фрейд* исследовал в сновидениях «скрытые мысли», к-рые являются нам не в рац. словесных формах, а выражаются символически, посредством сравнений и метафор, как в образном поэтич. языке. В конечном счете сновидения предстают как хорошо замаскированные исполнения вытесненных, «отцензурированных» желаний. *Фрейд* рассматривал только личностные комплексы скрытых мыслей и желаний, тогда как *Юнг* писал о «композиционной работе сновидений», включающей также коллективное бессознательное — архетипы, являющиеся источником мифологии, религии, искусства и оказывающие воздействие на целые народы и истор. эпохи. Метафоричность сновидений, смягчая жесткость логич. необходимости рационального, «исполняя несбыточные желания», представляя бессознательное как источник будущих ситуаций и идей, тем самым обогащает и охраняет сознание, по выражению *Юнга*, все еще пребывающее в стадии «эксперимента», а потому хрупкое и легко ранимое. Идея *Юнга* об архетипах, проявляющихся в сновидении как коллективное бессознательное, существенно дополняет знаменитое изречение *Гераклита*: «Для бодрствующих существует один общий мир (coinos cosmos), а из спящих каждый отворачивается в свой собственный (idios cosmos)». Классич. метафорика сна и сновидений сохраняет многие их черты, замеченные столетия назад, но нуждающиеся в совр. понимании. Уже в архаических представлениях обнаруживается связь между сном и хтоническим. Так *Гермес (Тот)* не только истолкователь воли богов, но и проводник душ умерших в Тартар. Для гомеровских снов наиболее характерная форма — та, к-рая описывается как существо, обладающее личной автономией. Сон проникает в комнату, принимает человек. образ, встает у изголовья заснувшего, передает ему свое сообщение. Это сообщение бывает как правдивым, так и ложным. В «*Одиссее*» есть эпизод, где рассказывается о воротах роговых и слоновой кости. Через ворота слоновой кости к людям проникают лживые сны, через роговые — правдивые и пророческие. Согласно *Вергилию*, *Эней* прижизненно оказался в царстве мертвых, и опыт этого прикосновения к смерти с тех пор вошел в его жизнь. В *Елисейских полях*, по ту сторону *Геркулесовых столпов*, *Эней* узрел будущее величие Рима, великолепие *Августа*, видел всю мощь грядущей империи. Для него стали современниками даже те люди, к-рые в его мире еще не родились. Здесь заключена поразительная мифол. идея о том, что в смерти все — современники. Но *Эней* возвращается через ворота

слоновой кости. Почему? Х. Борхес справедливо считал, что для Вергилия мир подлинный был миром платоновских парадигм и архетипов. Эней выходит через ворота слоновой кости, поскольку уходит в мир снов, к-рый мы называем явью. Но здесь есть еще один мотив. Всякое соприкосновение с подземным миром имеет своим первейшим и страшным следствием безумие, т.е. распад под действием хаотических сил структуры макро- и микрокосмоса. Энею открыто священное место, где он должен основать Город, но после посещения Елисейских полей герой становится хтоническим существом, безумие владеет им, он совершает убийства. Превращения также означают **хтонизацию** существ (смертных и бессмертных) в силу их недостаточной он-тологич. укорененности, что свидетельствует о продолжающемся давлении со стороны первобытного хаоса, к-рый, проникая на поверхность мира, производит в нем необратимые опустошения. Нельзя забывать, что описываемый тип виртуальной реальности — ключ к хтоническому внутри нас. Здесь уместен вопрос: насколько активизация архаич. психики может быть опасна для душевного здоровья личности?

В ср.-век. культуре сны служили своеобразным медиумом между сферой земного и сакрального. В соч. отцов церкви природа сновидений получила неоднозначное толкование. Тертулиан делил сны на три категории: те, что от Бога (светлые и ясные); сны, посланные демонами (вводят человека в заблуждение); сны, исходящие от души человека, бодрствующей и день, и ночь. Августин считал, что временами Бог открывает свою волю спящему через своих посланцев-ангелов. Ангелы при этом облачаются в зримые образы воспоминаний спящего. Вслед за Аристотелем Альберт Великий допускал возможность пророч., вещих снов. Их источник — мировой разум, исходящий от Бога и влияющий на человека посредством света звезд. Это влияние облачается в разнообразные картины сновидений, т.е. от сумбурных снов до ясных пророчеств. Он выделял в отд. группу сны, к-рые касаются событий повседневной жизни, хотя и в завуалированной, метафорич. форме. Эти сны-метафоры поддаются расшифровке при помощи астрологии, толкования чисел и др. магич. искусств, что отвергалось офиц. церковью. После работ Альберта Великого и Фомы Аквинского феномен сновидений стал традиционно обсуждаемой темой в церковной лит-ре. Она получила легитимацию, поскольку своим авторитетом великие мыслители как бы сняли с нее запрет. Сон, как и болезнь, голод, смерть, относится к антропол. константам. Люди спали во все времена, но их поведение, связанное со сном, обязательно несет на себе отпечаток эпохи и позволяет заглянуть в духовный мир человека, постигнуть то, в чем сам сновидец вряд ли отдавал себе отчет.

Наибольший интерес вызывает сегодня сновидение как метафора для «нетрадиц.» представлений о реальности, выявления новых онтологий, прояснение не того, что мы можем увидеть во сне, но понимание, что есть сон в бытии мира. Сновидение хорошо представляет такое явление, как виртуальная реальность, изучаемая и создаваемая прежде всего в ее компьютерных формах и спец. электронных системах моделирования, напр. тренажерах. И сон, и компьютерный виртуал — сферы онтологически неукрепленных форм, поэтому изучение каждой из них представляет взаимный интерес. Их сходные характеристики как виртуальных состояний: непривыкаемость, спонтанность, фрагментарность, стремление выразить свое состояние на языке объективной реальности, изменение статуса личности, статуса сознания, воли, возможность объективной фиксации этих состояний. Как виртуальная реальность сновидение существует только актуально, «здесь и теперь»; сновидец ощущает себя непосредственно включенным в события, его гл. участник; центробразующая зрительная перспектива: всегда видит сам, со своей т. зр., ни за кого другого посмотреть сон не может. Во сне всегда присутствует, даже если видит себя мертвым, не может исчезнуть, прекратить свое существование, само сновидение существует только пока он спит. Сон имеет сферой действия пространство и время еще до конца не определенные, где отсутствует космич. порядок; мгновение сна вмещает в себя память об уже прожитой жизни, она вся в распоряжении сновидений. Настоящее реально, но оно лишь малая часть целого — «тотальной памяти»; уже прожитая жизнь предстает как возможность виртуальной реальности внутри нас, тогда как настоящее — это то, чему предстоит еще войти в нашу память извне, получить иную жизнь — в сновидениях. Здесь человек может впервые почувствовать себя мастером превращений, поскольку, как отмечал Фрейд, причинная зависимость в сновидении либо вовсе не выражается, либо замещается простой последовательностью во времени, иногда в обратном порядке.

Особенности состояния сна как виртуальной реальности связаны также со специфич. «оптикой сновидения». Сновидение, как свидетельствовал Фрейд, по большей части состоит из зрительных картин, является нам в виде зрит. восприятия и наглядность остается своеобраз. чертой «работы сновидения». Но в таком случае ситуация оказывается парадоксальной: господствуют **зрительные** образы в тот момент, когда спящий не видит, его глаза закрыты, но он и не нуждается в непосредственном видении, скорее, наоборот — необходима автономность. Непосредственное зрит. восприятие заменяется образами памяти и визуальным мышлением, что объясняется, по-видимому, как ведущей ролью зрит. анализатора, так и укорененностью «окулярцентризма» в самой культуре. Можно предположить, что и в сновидении, как в явном видении, возможно «представление универсального Бытия без обращения к понятию», как писал *Мерло-Понти* в кн. «Око и дух» о средствах живописи, создающей своего рода «эквиваленты» вещей мира, к-рые «нисходят в видимое, подобно выходцам из некоего допространственного «замирья»...». Сновидения тоже оказываются такими «выходцами из замирья», и возникает необходимость сделать их доступными, передать от Я к Другому, вспоминая, перевести на язык слов и пережить еще раз вместе с ним.

Поскольку в виртуальной реальности образы внутр. мира ничем не отличаются от образов внешнего, то при отсутствии спец. меток человеку легко запутаться — во внешнем или внутр. мире произошло событие. Иногда мы не можем разобраться, на самом ли деле было или нам приснилось нечто. Часто путают реальности дети. Они искренне рассказывают о пережитом во сне как о происшедшем в мире пробуждения. Даже Чжуан-цзы, знаменитому древнекит. мудрецу, однажды приснилось, что он — весело порхающая бабочка. Он наслаждался от души и не сознавал, что он Чжуан-Чжоу. Но вдруг проснулся, удивился и не мог понять: снилось ли Чжоу, что он бабочка, или бабочке снится, что она Чжоу. Такое состояние Чжуан-цзы называл превращением вещей, будучи твердо убежден, что между ним, Чжоу, и бабочкой непременно существует различие.

Декарт также приходил в изумление от отсутствия верных признаков, посредством к-рых можно было бы отличить бодрствование от сна. Но все же, по мнению Декарта, существенная разница состоит в том, что наша память никогда не в состоянии так связать и соединить наши сны друг с другом, как она обыкновенно связывает все, переживаемое нами при бодрствовании. Если человек воспринимает вещи, относительно к-рых знает место и время их появления, и если в состоянии связать без всякого перерыва их восприятие с течением всей остальной жизни, то он должен быть окончательно уверен, что воспринимает их бодрствуя, а не во сне. Это и есть знаменитый принцип когерентности.

Лейбниц считал, что наилучший, вполне достаточный признак реальности явлений есть успех в предсказании явлений будущих из прошлых и настоящих, причем независимо от того, покоится ли это предсказание на основании или гипотезе, приводивших до сих пор к успеху, или же на привычно наблюдаемых свойствах. Хорошо пользуясь разумом, никогда не обманываясь им, мы распознали бы, какие явления должны рассматриваться как реальности и, напротив, какие противоречат тем, которые рассматриваются как реальные. Лейбниц точно заметил, что признаки реальных явлений, даже вместе взятые, пусть даже они имеют максимальную вероятность или порождают моральную достоверность, не являются демонстративными, не дают метафизич. достоверности такой, что противоположное ей включает в себе противоречие. Но если мы предназначаемся вечности и если вся эта жизнь, пусть даже она включала бы многие тысячи лет, под углом зрения вечности выглядит наподобие точки, то насколько же малым для такой значит, истины будет допустить кратковременный сон, отношение к-рого к вечности гораздо меньше, чем отношение сна к жизни. Ведь ни один здравомыслящий человек не назвал бы Бога обманщиком, если бы ему довелось кратковременно наблюдать в душе какое-нибудь весьма отчетливое и согласованное сновидение. Таков окончат. вывод Лейбница.

Уже в наше время Н. Малкольм, англ. философ, книга к-рого «Dreaming» (1959.) вызвала многолетнюю дискуссию, рассуждая о различии сна и яви, показал, что это вопрос о **границе** между ними. Человек может быть введен в заблуждение сновидением, когда он просыпается, но не когда спит. Просыпаясь с опр. ощущением и пребывая в сомнении относительно того, принадлежит ли он еще сновидению или уже реальности, человек действительно может рассуждать, согласуются ли его ощущения с тем, что он помнит и воспринимает в настоящий момент. Эта связь имеет осмысленное применение в вопросе: «**Снился** ли мне сон?», но никак не в вопросе: «**Снится** ли мне сон?».

То же относится к любому виртуальному состоянию. Причем процедура сомнения возможна либо при входе, либо при выходе из виртуала. В пьесе Набокова «Смерть» описан жестокий эксперимент некоего ученого, к-рый внушает своему студенту мысль о том, что тот отравлен и находится в коматозном состоянии. Убежденный в своей кончине, ученик замечает с облегчением: «...Теперь хоть что-нибудь я знаю точно, — знаю, что нет меня...». Но когда опыт завершен, гл. героя не удается переубедить, что он все еще жив. Характерно, что само сомнение здесь свидетельствует о том, что герой жив. После короткого обморока, вызванного действием мнимого яда, он приходит в себя, а здесь начинаются «проклятые вопросы». Кроме того, Набоков в худож. форме коснулся состояния **выполненности сознания** в посмертном опыте, когда вся лента воспоминаний внезапно актуализируется в короткой вспышке озарения.

Борхес, чьи мысли о сне и сновидении наиболее ярки и глубоки, также обращался к этой традиц. теме: сон — часть яви или, иначе, вся явь — это сон, между ними нет особой разницы; мы можем бодрствовать, спать и видеть сны, но характер умственной деятельности не меняется. Эти идеи он блестяще выразил в форме притчи. Кудесник во сне вознамерился создать человека во всей филигранной полноте, чтобы потом приобщить его к действительности. Огромными усилиями мысли, чувства и воображения ему удалось это сделать, и беспокоило только одно: как бы сын не стал размышлять о своем необыкновенном отличии и ненароком не понял, что он существует лишь как сон отца. Переживания кудесника были прерваны внезапным пожаром, и он отдался огню — пришла пора умереть. Но огонь не опалил, лишь приласкал его, и кудесник с покорностью и ужасом понял, что и сам он — лишь призрак, снявшийся другому.

Особое место в виртуальной реальности сна-метафоры занимают так называемые «просветленные сновидения», когда спящий отчетливо осознает, что он видит сновидение и даже может наблюдать его как бы со стороны. Во сне можно отступать от себя и созерцать свое чувство, размышляя о сне и яви. «Просветленные сновидения» — это, по-видимому, формы измененного дискретного состояния сознания, характеризующиеся тем, что человек ощущает себя в среде, к-рую его разум оценивает как «нереальную» (или, во всяком случае, как необычную), причем в то же время свойства сознания приобретают ясность и просветленность (Я.С. Друскин), типичные для обычного дневного сознания.

Возможно, что обыденные сновидч. состояния являются не более чем частным случаем просветленного сновидчества. Дневная составляющая психики, диктуемая стереотипами культуры (консуетал), и ночная составляющая, несущая черты архаич. прошлого, вероятно, способны вступать в явный и осознанный диалог, что и происходит в «просветленном сновидении». Высказывая эти мысли и ссылаясь далее на концепции Ч. Тарта и А. Адлера, В.В. Налимов подчеркивает связь и преемственность, существующие между дневным, логически структурированным сознанием и свободно текущим ночным сознанием, что проявляется, в частности, и в «просветленном сновидении». Эта проблема разрабатывается сегодня учеными и в лабораторных условиях. В частности, С. Лаберж и его группа в Центре изучения сна при Стэнфорд. ун-те предложили программу по обучению осознанному сновидению и получили первые позитив. рез-ты.

При всей близости «дневной и ночной» реальностей остается значимым вопрос о их различии, о том, каков человек в виртуальной реальности сна. В частности, каковы его представления об истинности, ложности, очевидности и доказанности того, что снится. Ницше обратил внимание на специфич. «логику сна», к-рая имеет корни в самой культуре. В сновидениях мы как бы снова проходим урок прежнего человечества. Прежде всего для спящего привычно легковерное отношение к гипотезе, мы удовлетворяемся первой попавшейся для объяснения чувства и тотчас верим в ее истинность. Он полагает, что человек умозаклучает во сне так, как он это делал **наяву** много тысячелетий подряд: первая причина, к-рая приходила в голову, была достаточной для объяснения и принималась за истину. Во сне это первобытное свойство человечества возрождается, сон переносит нас к отдаленным эпохам человек. культуры. Сонное мышление идет привычным путем простейших умозаклучений и в этом смысле сон и служит отдыхом для мозга, тогда как дневное мышление должно удовлетворять более строгим требованиям, к-рое ставит перед ним более высокая культура. Вот почему дух спящего так часто ошибается, принимает мнимые причины за истинные, отсутствующую одновременность событий или обратный их порядок как данность.

Рассмотрение «логики сна» в контексте культуры приводит Ницше к выводу о том, что более зрелое логич. мышление, строгое отношение к причине и действию — это совсем недавнее приобретение, ибо еще и теперь наш разум и рассудок произвольно возвращаются к примитивным формам умозаклучений, и мы значит, часть своей жизни по-прежнему пребываем в этом состоянии. По-видимому, не во всем можно согласиться с философом, особенно в оценке логики первобытного мышления, достоинства к-рой уже отмечались исследователями, в частности Леви-Брюлем, однако сама идея связать сновидения и культуру, рассматривать не столько их содержание, сколько логич. структуру, безусловно заслуживает внимания и позволяет увидеть еще одну особенность сновидений как виртуальной реальности.

О своеобразии логики сна размышлял и *Л. Шестов*, рассматривая изменения «очевидности» в зависимости от состояний человека, что не учитывается, по сути дела, в гуссерлевской гносеологии. Спящий человек, сравнительно с человеком бодрствующим, может считаться как бы существом из другого мира, где вступают в свои права иная логика, представление об очевидности и a priori, не имеющие ничего общего с относит. истинами действит. мира. Если вдруг у спящего зародится сомнение в истинности того, что происходит в сновидении, т.е. если истина реального мира попытается вмешаться в реалии сна, то логика сновидений вступает в свои права и с «очевидностью», не терпящей и не допускающей никаких сомнений, властно направит мысль грезящего человека к «абсолютной» истине сна. Вырваться из этих представлений, избавиться от бессмысленной, кошмарной лжи сновидений можно только единств. путем — проснуться. Очевидно, что Шестов, в отличие от Ницше, не усматривает связи логики сна и культуры, но он стремится понять, как преобразуются ведущие моменты познания в иной реальности — мире сновидений, фиксируя сам факт изменений истинности и очевидности, хотя и не вскрывает их причины.

Итак, в самом деле нет «маркера», позволяющего различать два различных состояния — бодрствующего и спящего — внутри самого сознания, или это различие становится возможным лишь в экстремальных ситуациях? Вопрос по-прежнему остается открытым. Но сегодня предлагаются принципиально иные пути его решения, в частности социологами *П. Бергером* и Т. Лукманом. Они исходят из того, что вся жизнь индивида должна быть субъективно осмысленной, а разл. ее социальные формы должны получить объяснение и оправдания, или легитимацию. Именно легитимация определяет, почему индивид **должен** вести себя опр. образом, осуществлять то или иное действие и почему вещи и события являются такими, каковы они есть. Среди разл. уровней легитимации значимым для понимания природы сна и сновидений оказывается уровень **символич. универсумов**. Это своего рода система отсчета, смысловая матрица для реальностей иного, чем повседневность, типа. Любой человек. опыт, маргинальные, т.е. не включенные в реальность **повседневного** существования, ситуации индивид. жизни могут получить легитимацию в пределах данного смыслового универсума. Сон как раз и является ситуацией, отличающейся от повседневной жизни и наделенной своей особой реальностью. Сновидения интегрируются, наряду с др. реальностями, в смысловую целостность и получают разл. рода объяснения и оправдания с помощью тех или иных теорий данного символич. универсума. Значения снов определяются в рамках реальности повседневной жизни, имеющей верховный статус «самой реальной», тем самым ослабляется шок, возникающий при переходе от одной реальности к другой. Повседневность — это привычное существование, как бы «дневная сторона» человек. жизни, тогда как маргинальные ситуации, в

т.ч. сновидения, составляют ее «ночную сторону», таящую угрозу не только кошмаров, но безумной мысли о том, что реальность повседневной жизни — не что иное, как иллюзия. Это безумие можно снять именно в рамках смыслового универсума, к-рый упорядочивает все мысли и представления сознания таким образом, что реальность повседневной жизни остается верховной и все расставляет по своим местам. Итак, из любых сновидений существующий в об-ве смысловой (символич.) универсум позволяет «вернуться к реальности» повседневной жизни, а также, несмотря на «сюрреалистич.» метаморфозы сновидений, вернуться к нормальному восприятию самого себя как обладателя стабильной и социально принятой идентичности.

Для прояснения природы сна как виртуальной реальности несомненный интерес имеет соотнесение сна и еще одного вида реальности — сцены, театра, худож. и эстетич. деятельности во всех ее видах. Привлекая нашедшие отражение в трудах многих авторов идеи о сне как представлении и «неумолимом подателе пьес», Борхес исходит из того, что душа освобождается от плоти, принимается играть, грезить, может легко вообразить то, чего обычно наяву с нею не случается, сочиняет мгновенно. Эта необыкновенная особенность сна отмечается многими. В частности, Фуко, предвзяв статью крупнейшего психиатра 20 в. Л. Бинсвангера «Сновидение и экзистенция» («Traum und Existenz», 1930), написанную с позиций Dasein-анализа, размышляет о «субъекте сновидения» — бытии сознания в его свободе от воздействия чувственного мира, только в «течении смыслов» и свободной от направления «временности». Свойство сна, раскрепощающего душу, привлекло и А. Бретона, к-рый в своем знаменитом «Манифесте сюрреализма» разум спящего с его «убежденностью в бытии» оценивает как неизмеримо более богатый, нежели разум бодрствующего человека. Сон снимает «бремя логики», к-рая в наше время годится лишь для решения второстепенных вопросов, умиряет «каждую анализу», в яви одерживающего верх над живыми ощущениями. Эти способности сна и сновидений близки поэзии, живописи, театру, что отмечает и Борхес, когда пишет, что близкое к бессознательному обладает живостью, не свойственной самой реальности. Сны носят драматич. характер, во сне человек превращается в театр, аудиторию, в актеров, в сюжет, слова; сам сон многосюжетен, фрагментарен, все может происходить одновременно и мгновенно. Но поскольку мы привыкли к линейности, повествованию, то и снам мы придаем нарративную форму. Сны — это своего рода худож. произведения, возможно, наиболее архаичный из способов худож. выражения.

Лит.: Декарт Р. Избр. произв. М., 1950; Лейбниц Г. Соч. в 4-х т. Т. 3. М., 1984; Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989; Бретон А. Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами. М., 1986; Налимов В.В. Спонтанность сознания. М., 1989; Теория метафоры. М., 1990; Набоков В.В. Пьесы. М., 1990; Друскин Я.С. Сны // Даугава. 1990. № 3; Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1990; Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991; Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992; Борхес Х.Л. Письмена Бога. М., 1992; Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992; Сон — семиотич. окно. М., 1993; Малкольм Н. Состояние сна. М., 1993; Носов Н.А. Психологич. виртуальные реальности. М., 1994; Шестов Л. Memento mori: (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995; История ментальностей. Истор. антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996; Лаберж С. Осознанное сновидение. Киев; М., 1996; Лаберж С., Рейнгольд Х. Практика осознанного сновидения. М.; Киев, 1996; Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // ВФ. 1997. № 6; Фрейд З. Толкование сновидений. СПб., 1997; Hadfield J.A. Dreams and Nightmares. L., 1954; Adler A. What Life should Mean to You. N.Y., 1958; Malcolm N. Dreaming. L.; Los Ang., 1959; Altered States of Consciousness. A Book of Readings. Ed. by Tart Ch. N.Y., 1963; La Berge S. Lucid Dreaming. Los Ang., 1985; La Berge S., Rheingold H. Exploring the World of Lucid Dreaming. N.Y., 1990; Dream and Existence // M. Foucault and L. Binswanger. Ed. by K. Hoeller. L., 1986; Modernity and the Hegemony of Vision. Berk.; Los Ang.; L., 1993; Sites of Vision. Ed. by Levin D.M. Camb. (Mass.), L., 1997.

Л.А. Микешина, М.Ю. Опенков

МЕТАХУДОЖЕСТВЕННОЕ МЫШЛЕНИЕ - одна из особенностей культурологии, отличающих ее от смежных наук. У его истоков — научное творчество *М. Вебера*. Его «идеальный тип» — целостный образ, созданный воображением из отдельных, точно установленных черт, примерно так же, как из отд. жизненных наблюдений писателя складываются лит. типы. Это не логически выстроенная **модель**, а именно типы, образы, взаимоотношения к-рых напоминает символич. драму. В то же время, это имена, к-рыми можно пользоваться как названиями рубрик. *Бердяев* пользовался именами Ноздрева, Смердякова, Хлестакова как рубриками, описывая силы, столкнувшиеся в 1917-18 в России. Идеальные типы «деят. аскета» и «аскета-созерцателя» очень близки к таким типам-рубрикам, заимствованным из худож. текстов.

Идеальный тип не может быть строго определен. Он складывается из слишком многих черт, не всегда согласных друг с другом. Это не факт, не отрезок действительности, иссеченный из целого и связанный с другими отрезками по известным правилам, доступным логически корректной проверке. Границы идеального типа зыбки. Он вырастает из чувства целого, к-рое строгой научной мысли не дано. Можно сказать, что это одна из ипостасей созерцаемой цельности, часть, в к-рой неявно присутствует все целое. Метод идеальных

типов позволяет исследовать целое, не разрушая и не рассыпая его на строго установленные факты, между которыми остаются зияющие пустоты.

Наряду с идеальными типами **носителей** известной тенденции культуры Вебер создавал также идеальные типы целых культур (Индии, Японии и т.п.). В этой области Вебер выступил как предшественник *Шпенглера* и *Тойнби* и возможно повлиял на них. Близость «идеальных типов», «культурных кругов», «цивилизаций» к действительности не может быть ни доказана, ни опровергнута. Отд. детали, выбранные Вебером как характерные, на сегодняшний день требуют уточнения. Однако веберовские идеальные типы до сих пор используются в науке. Можно сравнить их нынешнее состояние с постройкой, из которой выпали отд. кирпичи, сохраняющей, однако, свой прежний облик. «Культурные круги» *Шпенглера* в целом достаточно спорны. Но они (как и теория цивилизаций *Тойнби*) сохраняют значение как постановка вопроса.

Культурология оперирует с предметами, которые не распадаются на отд. факты, с целостностями разных порядков. Признание культурологии как науки и рост культурологич. сознания связаны с чувством угрозы целому цивилизации и общим поворотом к проблемам целостности об-ва, целостности биосферы (или, в негативном описании, духовного кризиса и экологич. кризиса). В Англии, на родине эмпиризма и логич. атомизма, культурология до сих пор не признана; материал культурологии втискивается в рамки социальной антропологии. Однако в континентальной Европе и в Соединенных Штатах кафедры культурологии учреждены во многих ун-тах.

Легко заметить, что в центре внимания социальной антропологии — племенные культуры и реликты племенных обычаев в нар. быту, в фольклоре. Между тем, 20 в. выдвинул новую проблему, сравнит. изучение культурных миров: христ. мира, мира ислама, индуистско-буддийского мира Юж. Азии и конфуцианско-буддийского мира Дальнего Востока. Социальная антропология, этнография, этнология смотрят назад, в мир изолированных племен. Сравнит. исследование цивилизаций смотрит вперед, в процесс интеграции человечества, и культурный мир исследуется не только сам по себе, но как модель вселенской культуры, как достигнутый уровень единства в многообразии.

До конца Первой мир. войны неевроп. культурные миры мыслились как отсталые и обреченные исчезнуть, раствориться в цивилизации (тождественной с **европ.** цивилизацией). Война разрушила зап. комплекс превосходства, и книга *Шпенглера* «Закат Европы» сразу завоевала всемирную славу. В построениях *Шпенглера* много фантастического, доступного критике и не выдерживающего критики. Однако книга захватила своим целостным видением «культурных кругов» как живых организмов.

Характерно, что *Шпенглер* был учителем средней школы; с т.зр. академич. науки он дилетант. В какой-то мере, вся культурология может быть воспринята как дилетантизм. *Тойнби* мог считать себя специалистом в исследовании античности. Но во всем остальном он такой же дилетант, как и *Шпенглер*. Специалисты набросились на «Закат Европы» *Шпенглера* и «Исследование истории» *Тойнби* и нашли там тысячи ошибок. Но остались целостные образы истор. процесса, и единств, убедит, возражением здесь может быть создание альтернативного образа.

Создание целостных образов — явление метахудож. сознания, «ученого незнания», как сказал бы *Николай Кузанский*, т.е. сосредоточенности на нек-рых фактах, складывающихся в целостность, при пониженном внимании ко всему остальному. Книга *Шпенглера* — миф о рождении и гибели культурных кругов, построенный на тех фактах (и артефактах), которые вдохновили созерцание, и оставляющий в тени другие. Однако ценно и важно восприятие культуры как целого, где все со всем связано.

Королевский домен культурологии — белые пятна, оставшиеся между научно установленными фактами. Культурология — наука на полпути к искусству. Эти «полдороги» понимаются каждым по-своему. Вебер ближе к строгой науке. Он аскетически сдержан в своем творч. воображении. Противоположный полюс — безудержный разгул воображения в теории этносов *Л.Н. Гумилева*. Его этносы — скорее мифология, чем теория, скорее идеология, чем наука. Однако отд. положения теории этносов имеют ценность. Их надо с осторожностью отделять от претензий на идеологическое руководство.

Образ мира, создаваемый культурологом, и объективен, и субъективен, почти так же, как образ мира в романе. И так же, как смысл романа проясняется в критике, культурологич. творчество требует критики. Такой систематич. критикой должна, по-видимому, стать **история** культурологич. опытов, которая необходимо приблизится к требованиям строгой науки; но в той же мере она потеряет в творч. силе М.м.

Лит.: Вебер М. Избранное: Образ общества. М., 1994; Культурология. XX век: Антология. М., 1995; Померанц Г. Выход из транса. М., 1995.

Г. С. Померанц

МЕТОДЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ - совокупность аналитических приемов, операций и процедур, используемых в анализе культуры и, в опр. степени, конструирующих предмет культурологич. изучения. Поскольку культурология — интегративная область знания, вбирающая в себя рез-т исследования ряда дисциплинарных областей (социальной и культурной антропологии, этнографии, социологии, психологии, языкознания, истории и др.), анализ реализуется посредством комплекса познават. методов и установок, группирующихся вокруг некоего смыслового центра «культура и ее аспекты», что позволяет переосмысливать многие представления и понятия, существующие в рамках каждой из составляющих дисциплин. В процессе культурологич.

анализа конкр. методы разных дисциплин, как правило, используются выборочно, с учетом их способности разрешать аналитич. проблемы общекультурологич. плана; нередко они применяются не в качестве формальных операций, а как подходы в социальных или гуманитарных исследованиях. Все это дает основание говорить об опер. трансформации дисциплинарных методов, об их особой интеграции в рамках исследований культуры, что в итоге стимулирует развитие культурологич. познания в целом.

Подобная констатация не отменяет самой необходимости выделять в особую группу и специально исследовать методы культурологич. анализа. Так, к М.к. приложимо распространенное в других социальных и гуманитарных науках деление на способствующие разработке фундаментального знания, и те, к-рые связаны с получением эмпирич. знания. В особую группу можно также выделить методы, позволяющие разрабатывать прикладную область культурологич. знания. В последние десятилетия в рамках прикладного знания рождались методы и технологии таких новейших отраслей культурологии, как урбанистич. и экологич. антропология, социокультурное проектирование, организация межинституциональных отношений и связей (в том числе адаптационное консультирование, public relations) и др.

Другая группировка М.к. восходит к исторически тра-диц. разделению наук на науки о природе и науки о духе. В 20 в. исследователи стали говорить еще и об использовании в анализе об-ва и культуры двух важнейших групп методов — идиографических и номотетических (как они определены в общей социологии в работах *Виндельбанда*, *Риккерта*, *М.Вебера*) или методов гуманитарного культуроведения и социального культуроведения по терминологии отеч. научной мысли. Говоря о гуманитарных дисциплинах, имеют в виду комплекс методов лит-ведч. и филол. наук, истории и теории культуры, религиоведения, иск-ведения, этнографии, культурной антропологии, философии, этики и др. Когда речь идет о социальных науках, то в эту группу включают методы экономики, политологии, этнологии, социологии и др. В первой группе наук осн. задача связана с изучением индивидуального характера культур, их сравнением, описанием исходного культурного материала; обобщение же в этом случае выступает как вторичная задача. При этом используются методы, связанные с понимающим вхождением в культуру, вживани-ем во внутр. смысл ее явлений и ценностей, что так или иначе связано с позитивно направленной ценностной позицией. Среди них особую значимость приобретают методы полевой этнографии (описание, классификация, метод пережитков и др.), наблюдение, открытые интервью в психологии и социологии, методы истор. наук, в частности, сравнительно-истор. метод, анализ текстов в рамках герменевтич. парадигмы и др. Во второй группе наук, напротив, осн. задача — отыскание законов и принципов, позволяющих от общих закономерностей перейти к пониманию частных явлений; в этом ряду наук отд. факты приобретают меньшую ценность, чем концептуальные обобщения, придающие аналитич. смысл явлениям и объединяющие их со множеством других. В этом случае использование тех или иных методов в большей степени направлено на познание. выявление функций культуры, выявление объективных причинно-следственных связей внутри нее, критич. осмысление духовных явлений в культурной жизни. При этом методы, принципы и категории познания тяготеют к идеалу естественнонаучной парадигмы анализа и инструментально-проектному способу их использования. В этом направлении широко применяются методол. установки и конкр. приемы анализа экон., полит., социол. исследования — структурно-функциональный подход, типологизация, факторный и компонентный анализ, моделирование с применением математич. анализа, массовый опрос, изучение текстов методом контент-анализа и др.

Т.о., первая группа методов в большей степени способна отображать пространственно-предметный и конкретно-событийный мир культуры, слабо расчлененный поток культурного опыта людей, а также такие качества культурных явлений, как похожее-непохожее, трудно выразимое, уникальное; подобные методы могут отображать изменчивые или целостные явления в культуре, но с их помощью сложно определять форму самой изменчивости и целостности. Вторая группа методов, напротив, опираясь на силу объективированных абстракций, лучше справляется с классом задач по выявлению всеобщего, функционально связанного, по анализу иерархически упорядоченных структур. Эти методы лучше оперируют с усредненными культурными качествами и позволяют изучить то, что дифференцировано, разъединено, имеет отчетливую форму выражения, но с их помощью сложно наделить эту форму столь важным в культуре индивидуально-своеобразным, человек. содержанием.

Вместе с тем в использовании тех или других методов невозможно провести четкую грань между субъектом анализа, с одной стороны, и изучаемым объектом — с другой. Это свойство объединяет методы гуманитарного и социального анализа, отличая их от методов естеств., математич., инженерно-прикладных наук, использование к-рых прочно базируется на процедуре объяснения и почти не актуализирует процедуру понимания. М. Вебер одним из первых привлек внимание к указанной особенности наук об об-ве и культуре, где объект и субъект анализа невозможно разделить. Поэтому он считал, что эти науки должны пользоваться одновременно и методом **понимания**, и методом **объяснения**. Процедуру, к-рая соединила бы их воедино, М.Вебер называл «объясняющим пониманием». С тех пор признание об-ва и культуры специфич. объектами научного анализа, требующими особых методов синтезирующего плана, не раз высказывалось за рубежом в рамках таких научных направлений, как понимающая социология (*Ф. Знанецкий*, *У.Томас* и др.), феноменология (*А.Шюц* и др.), социология культуры (*Ф.-Х. Тенбрук*, *П.Бурдьё* и др.), и в отеч. науке сторонниками социальной культурологии, социологии культуры. В рамках указанных школ и направлений культуроведения в

последние десятилетия заявляет о себе стремление исследователей преодолеть ограниченность и этногр. описательности и формализма структурно-функционалистских методов и выработать аналитич. способы познания культуры, позволяющие перейти к социол. интерпретации историко-культурного материала.

Постановка вопроса о необходимости решения подобных сложных задач подготавливалась всем предыдущим периодом развития культурологич. знания: в нем отчетливо прослеживаются ряд последоват. этапов, в рамках к-рых выработывались специализированные методы анализа культуры и создавались опр. познават. модели.

Первонач. этап анализа культуры к.-л. народа или исторически отдаленного периода развивается в рамках гуманитарной проблематизации материала, к-рый носит в осн. описательно-эмпирич. характер. На этом этапе используются те методы, к-рые позволяют исследователям снять барьер «непонимания» иной эпохи или чужой культуры. Здесь использование разных аналитич. методов направлено на выявление фактов для объяснения и достижение теор. уровня. При этом разрабатываются и получают распространение и классификационная модель, и дескриптивная модель познания культуры; эти модели предполагают описание культурных конфигураций или культуры как целостностей без выявления каузальных и функциональных связей между изучаемыми феноменами.

Следующий этап использования культурологич. методов-подходов — сопоставление разл. культур, что требует использования более широкого спектра специальных дисциплинарных аналитич. средств и понятий. При этом культуролог чаще всего обращается к методам философии, логики, социологии, языкознания, психологии, семиотики, истор. методам, а также к аналитическим процедурам междисциплинарного плана — структурно-функциональному подходу, методу моделирования и др. В рамках этого уровня анализа отд. характеристики и описания культуры еще остаются как бы отделенными, не связанными друг с другом в силу своей неоднородности. При этом разрабатываются такие познават. модели культуры, как ассоциативная и функциональная.

Еще один этап культурологич. анализа связан с выявлением синтетических, «ведущих», т.е. определяющих особенностей культуры: ее основной строй и устойчивость, важнейшие структуры и образцы (мировоззренч. особенности, традиц. институты и др.). Еще один уровень анализа культуры связан с выявлением и объяснением тех тенденций и особенностей культуры, к-рые как бы противоречат ее осн. строю, ее важнейшим парадигмам, но не выступают как чуждые для этих парадигм, а опр. образом с ними соотносены (это могут быть ереси, революц. эксцессы, явления контркультуры и т.п.). Два последних аспекта анализа, к-рые рассматривают культуру на уровне ее масштабных динамич. трансформаций, цивилизационного развития в целом, невозможны без использования методов гуманитарных наук, обладающих большой обобщающей и вместе с тем познават. способностью видеть за внешними конкрет. явлениями культуры ее глубинные отношения и схематизмы сознания. На этом уровне анализа культуры возникает необходимость разработки системных, а также динамич. моделей познания культуры.

Наконец, существует группировка методов культурологии, анализа в рамках тех или иных научных направлений и школ, прежде всего *эволюционизма, диффу-зионизма, структурализма, функционализма*, антропологии действия, когнитивной антропологии и др. Поэтому в культурологии ч. познании используются лишь методы, способные решать задачи комплексного уровня познания, к-рые могут сочетаться с совершенно иным набором методов, взятых из других концептуально-теор. парадигм. Каждый метод теряет прежний характер самодостаточности, но приобретает качество **взаимодополнительности**, особой сопряженности с другими познават. принципами, процедурами, приемами анализа, что позволяет культурологич. исследованию отображать свой сверхсложный объект — *культуру*.

Лит.: Пэнто Р., Гравитц М. Методы социальных наук. М., 1972; Розин В.М. Культура и проблема ее изучения // Методол. проблемы теоретико-прикладных исследований культуры. М., 1988; Руководство по методологии культурно-антропологических исследований. М., 1991; Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два филос. введения в XXI век. М., 1991; Орлова Э.А. Актуальные проблемы культурологии // Культура в совр. мире: опыт, проблемы, решения: Инф. сб М., 1994. Вып. 10; A Handbook of Method in Cultural Anthropology // Ed. Naroll R.A., Cohen R. N.Y., 1973.

Г.А. Аванесова

МЕЦ (Metz) Кристиан — лидер неклассич. франц. киноэстетики, киносемiotик, разрабатывающий структурно-психоаналитическую теорию кино. В психоанализе и лингвистике М. усматривает два осн. источника семиологии кино, единств. науки, способной дать в перспективе подлинное знание о человеке Кино представляется М. узлом глубинного совпадения семиотики, бессознательного, истории, культуры, окрашенного социальным символизмом: кино — социальная практика некоего специфич. означающего. Но кино — это и сон, дыра в социальной ткани, бегство от об-ва.

Задачей теории кино является выявление соотношений означаемого и означающего, воображаемого и символического, выявление психоаналитич. подосновы киноязыка. При этом приоритет отдается означающему, а не означаемому, символическому, а не воображаемому, форме, а не содержанию. Означающее фильмов характеризуется М. как статичный надтекст, образуемый невротами кинематографистов. Означающее же образует собственно фильм, его текст и коды. Аналогично воображаемому как сфере изложения противопоставляется

символическое как область выражения. Придавая фильму привлекательность, питая кино, воображаемое грозит поглотить символическое, подменить теорию кино властью воображаемого. Одной из целей структурно-психоаналитич. теории кино является его освобождение от воображаемого ради символического, обогащенного семиологией, чье внимание перемещается с изложения на выражение.

Полагая, что символическое в кино увенчивает воображаемое, М. рассматривает последнее в двух отношениях — обыденном (по Э. Морену) и психоаналитическом (по Фрейдю, Лакану, М. Клейн). Первичное, обыденное воображаемое сливается с кинофикцией — вымышленным рассказом, а также кинотехникой — киноплёнкой, фонограммой. Психоаналитич. воображаемое предстает как первичное ядро бессознательного, изначальное вытеснение, знак зеркала, признак двойничества, бессознат. влечения к матери, комплекс кастрации. Все это воспроизводится игрой киноэкрана — психич. приставки. Воображаемое — киносон, символическое — код этого сна, позволяющий исследовать механизм соединения невзрачного фантазматического воображаемого с изгибами означаемого.

Разрабатывая сновидческую концепцию кинематографа, М. проводит аналогию сексуальных и кинематографич. актов. Зеркало экрана для него — тело, фетиш, к-рый можно любить, соединяя воображаемое (идентификация с персонажем), реальное (отчуждение от персонажа) и символическое (утверждение кинофикции). Киноаппаратура — метафора и фетиш умств. деятельности: зрителю достаточно закрыть глаза, чтобы уничтожить фильм, но он же способен и вызвать его, являясь одновременно киноаппаратом, воспринимающим экраном и регистрирующей камерой. Киноэкран — эдиповская замочная скважина, позволяющая воочию увидеть то, что в жизни обычно остается вытесненным — эротику, садизм. Все это превращает кино в своего рода перманентный стриптиз.

Исследуя зрительские реакции, М. приходит к выводу о тройственной структуре «фильмического состояния», распадающегося на сны, мечты (фантазии) и явь.

Уподобляя сон детству, ночи, мечту — взрослению, вечеру, явь — зрелости, дню, М. приходит к выводу, что фильм сильнее мечты, но слабее сна; это смесь трех зеркал, в к-рых сливаются впечатления действительности и псевдореальности.

Кино — «нереальная реальность». Структурообразующим ориентиром кинозрителя является киноудовольствие. Именно с ним соотносятся такие механизмы, как киноиндустрия, направленная на установление хороших зрительских отношений с фильмом; зрительский ментальный механизм, позволяющий воспринимать и потреблять кинопродукцию; традиц. история и теория кино, кинокритика, чей объект — кино как «хорошая, интересная вещь», независимо от того, хвалят или ругают конкретные фильмы. Эти механизмы находятся в области воображаемого, а не символического.

Традиц. или «социоисторич.» кинокритика смешивает реальный объект (фильм) с воображаемым (понравившийся фильм, т.е. зрительский фантазм), приписывает первому достоинства второго и т.о. оболачивает и защищает его подобно кокону. Такая авторская вкусовая кинокритика квалифицируется М. как нестрогая, нетеоретическая. Ее механизм, направленный на генерализацию частного фильмического удовольствия, увековечивание сиюминутного, так же диаметрально противоположен результату, как брак — любви. Подобная критика превращается в «милосердный страшный суд», служанку купли-продажи, один из способов побудить зрителя «спонтанно» устремиться в кинотеатры.

В качестве альтернативы М. разрабатывает «символич.» кинокритику, проникнутую «садизмом познания» и изучающую свой объект «против шерстки». Критик-психоаналитик должен порвать с кино, сохранив воспоминания о своей любви к нему. Такой подход амбивалентен, пользующийся им кинокритик неизбежно ломает и теряет свою игрушку, но семиолог вновь находит ее, — утверждает М.

Переходя от общезстетич. положений к конкр. структурно-психоаналитич. исследованию кинематографа, М. сосредоточивается на психоанализе трех выделяемых им структур: сценария (означающего), текстовой системы фильма (означающего) и киноозначающего. Трактую сценарий в широком смысле как тематику уже отснятого фильма, его интригу, персонажи, пейзажи, монтаж, язык, М. видит в нем воображаемое означающее, чреватое «вторым сценарием» — символическим означающим. Роль психоанализа и состоит в высвобождении неявных значений сценария, его превращении в означающее: изучать сценарий с психоаналитич. (или шире — семиотической) т.зр. значит конструировать его как означающее. Призывая к изучению механизма кино в целом, М. подчеркивает, что гл. отличие нового эстетич. подхода к кинематографу заключается не в противопоставлении отдельного фильма (один-единственный фильм) «интегралу кино» (все существующие фильмы), но в изучении текстов и культурных кодов.

Соч.: *Essais sur la signification au cinema*. Т. 1-2. P., 1968-72; *Langage et cinema*. P., 1971; *Le signifiant imaginaire*. *Psychanalyse et cinema*. P., 1977; *Essais semiotiques*. P., 1977.

Н.Б. Маньковская

МИД (Mead) Маргарет (1901-1978) — амер. антрополог, профессор Нью-Йорк., Йельского, Колумбийского ун-тов, видный деятель пацифистского, антирасового, экол. и экуменич. движений. Ученица *Боаса* и *Бенедикт*, М. развивала ведущую проблему этой школы — «культура и личность» — по трем направлениям: исследование проблем социализации детей, культурного смысла сексуальных ролей, социального и культурного измерения личности. Центральным для концепции М. является утверждение, что культурный характер есть совокупность закономерностей психич. жизни, обус-

ловленных культурой. Эмпирич. основа этой концепции — двадцатипятилетние полевые исследования М. архаич. культур с применением прожективных тестов, фото- и киноописаний. Исходные мировоззренч. и теор. установки М. включают: а) предельную релятивизацию критериев культурной нормы вплоть до отказа от дихотомии «примитивное — цивилизованное» как ев-ропоцентристского предрассудка в духе функциональной школы (Малиновский, Радклифф-Браун); б) неокантианскую гносеологич. модель, рассматривающую науку только как процесс познания разл. истин, в том числе религиозных; в) гуманитарно-христ. экуменизм, оценивающий мистику, атеизм и социальный реформизм как разл. виды религ. энергии; г) филос. семантику А. Лавджоя, согласно к-рой характер обществ, сознания в конкр. культуре определяется набором ключевых для этой культуры понятий и их интерпретаций. По результатам своей первой экспедиции в 1925-26 на о. Тау (Самоа) М. опубликовала материал, ставший научной сенсацией — вывод об отсутствии в архаичной культуре специфич. конфликтов подросткового возраста, из чего следовало, что проблемы молодежи на Западе имеют чисто социальные источники. В 1931-33 на основании сравнит. изучения трех племен Новой Гвинеи М. выдвинула гипотезу о зависимости сексуального поведения от принципов культуры и, следовательно, об относительности норм сексуального поведения, к-рая оказала огромное влияние на идеологию феминизма. В 1936-50 в рамках этнограф. исследований жителей Бали у М. складывается новое отношение к архаич. ритуалам — как к специфич. проявлениям универсального кос-мич. чувства, лежащего в основе всех религий, в том числе и христианства. В это время М. вместе с Р. Бенедикт организует сравнит. исследование типов нац. характеров, направленное на преодоление культурных стереотипов. Занявшись теорией нац. характера, М. сблизилась с представителями неофрейдистской школы «культура и личность». М. подсказала англ. этнографу Дж. Гореру идею связать особенности рус. нац. характера с принятой в рус. семьях практикой длител.тутого пеленания младенцев, под влиянием к-рого у детей якобы формируется привычка к терпению и послушанию. Хотя М. отрицала прямую причинную связь между способами ухода за ребенком и типом культуры, «пеленочный детерминизм» вошел в историю науки как пример механицизма.

В истории культуры М. различает три типа культур: постфигуративные, в к-рых дети учатся у своих предков; конфигуративные, в к-рых и дети, и взрослые учатся у равных, сверстников; префигуративные, в к-рых взрослые учатся также у своих детей. Концепция М. схватывает зависимость межпоколенных отношений от темпов научно-техн. и социальность развития, подчеркивает, что межпоколенная трансмиссия культуры включает в себя не только информ. поток от родителей к детям, но и молодежную интерпретацию совр. ситуации, влияющую на старшее поколение.

Значит, обществ. резонанс получила написанная М. совместно с Дж. Болдуином книга о расовых предрассудках и ряд публикаций — исследований об амер. индейцах, разрушающих сложившийся в массовом сознании образ «дикаря». В 60-х гг. под впечатлением негилистич. тенденций контркультурного движения молодежи М. отказалась от этнич. концепции функционализма, критикуя свои ранние труды за абсолютную релятивизацию понятий добра и зла. Теор. и культурологич. исследования М. кумулируются в утопич. проект создания всемирной «культуры участия». На первом этапе, по ее мнению, должно быть реализовано семиотич. единство человечества, т.е. созданы универсальная система графов, единый геофизич. календарь и т.п.; на втором — выработан единый язык. Переход к этой «живой утопии» М. мыслит как результат двух «тихий революций»: технологич. модернизации «третьего мира» и «революции метафор» в развитом мире, в ходе к-рой соблазнительный демонизм понятия «ад» вытеснится живым образом «рая», созданным из архаичных мифов, детских фантазий и плодов творчества экуменич. элиты. Эта революция приведет к созданию новой человеч. генерации, ориентированной на рай. Единицей общечеловеч. в новой культуре должен стать «очаг средней величины», к-рый больше, чем нуклеарная семья, но меньше, чем родовой клан. Духовное существование его должно обеспечиваться сочетанием литургич. соборности и либеральными ценностями индивидуализма. Идеи М. продолжают оказывать серьезное влияние на этногр. и культурологич. исследования, а также на социол. школу символич. интеракционизма, хотя и подвергаются критике за апологетичность в анализе примитивных культур.

Соч.: *The Changing Culture of an Indian Tribe*. N.Y., 1932; *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. N.Y., 1935; *National Character // Anthropology Today*. Ed. by A.L. Kroeber. Chi., 1953; *Coming of Age in Samoa*. N.Y., 1971; *Twentieth Century Faith*. N.Y., 1972; *Культура и мир детства*. М., 1988.

Лит.: Кон И.С. Маргарет Мид и этнография детства // М. Мид. *Культура и мир детства*. М., 1988; Gordon J. Margaret Mead: *The Complete Bibliography 1925-75*; *The Hague*, 1976; Tuzin D.F., Schwartz T. *Margaret Mead in New Guinea: An Appreciation/Oceania*. 1980. V. 50, № 4.

В.А. Чаликова

МИЛЮКОВ Павел Николаевич (1859 - 1943) - историк, культуролог, крупный полит. деятель. После окончания Моск. ун-та был приглашен преподавать в нем на кафедре истории. В 1895 был уволен по полит. мотивам (за пропаганду либерализма) из ун-та и сослан в Рязань. Один из основателей кадетской партии (1905). После Февр. революции — министр иностр. дел Временного правительства. Во время гражд. войны эмигрировал из России во Францию, где продолжал заниматься полит., научной и публицистич. деятельностью. Осн.

культурологии, работа М. — «Очерки по истории рус. культур».

Культурологии, концепция М. сложилась под влиянием идей Конта (распространение феноменов закономерности и развития из области естеств. наук в сферу гуманитарного знания), Спенсера (учение о социальном организме), Н. Данилевского (признание естеств. единицей научного наблюдения нац. организма), народников (идея своеобразия рус. культуры), рус. марксистов (учение о схожести эволюционного развития Европы и России) и евразийцев (теория месторазвития).

В основании милковской концепции происхождения и развития культуры лежит отрицание позитивистской идеи всемирной истории и ее частного случая — европоцентризма. Идее всемирной истории и культуры М. противопоставляет теорию культурного полицентризма. Ее суть в том, что в мире издревле существовала масса культур, находящихся в той или иной степени родства и связи между собой. В разл. время отдельные культуры первенствовали среди других, но эти периоды всегда были конечными. Например, в период мезолита на громадных пространствах Евразии от Франции до Якутии существовала «одинаковая позднориньякская культура», к-рая заложила основы значит. части неолитич. культур Европы и Азии. При этом М. отмечает, что в то время как европ. культуры утратили в процессе развития почти все элементы позднориньякской культуры, они во многом сохранились, вплоть до наст. времени, у прямой наследницы евразийского позднего риньяка — культуры совр. эскимосов.

Из этого М. заключает, что сравнивать между собой культуры отд. об-в можно лишь на сопоставимых стадиях развития. Делая подобное утверждение, он опирается на восходящее к Вико мнение, что каждая развитая культура проходит по крайней мере три фазиса развития — эпоху древности, среднего и Нового времени. Из этого М. делает вполне позитивистский вывод, что, несмотря на внешнее разнообразие, каждый социальный организм несет в себе генетич. черты общекультурного характера, к-рые связывают его с др. подобными организмами. Наиболее явно сходство культур разл. человек. сооб-в проявляется в процессе эволюции, когда осуществляется закономерный переход от одной культурной формы к другой. Т.о., разделяя теорию Конта о трех стадиях развития культуры, М. вносит в него сущест. поправку. С его т.зр., три стадии проходит в своем развитии не все человечество, а каждый отд. нац. организм.

Что касается культурного своеобразия, то оно, по словам М., возникает в результате отличия в «месторазвитии», т.е. разницы природных условий, в к-рых развивается та или иная культура. Напр., особое положение европ. месторазвития среди других месторазвитий остального мира объясняется уникальным сочетанием «метеорологии, петро-, фито-, зоо- и антропогеографич.» элементов климата этой территории. Месторазвитие рус. культуры М. определяет отчасти как европейское, отчасти как азиатское. Преобладает, с его т.зр., все-таки европ. влияние. Анализируя совокупность геогр., зоол., метеорологич. и иных признаков, М. заключает, что Россия — это «Европа, осложненная Азией». Причем, согласно М., не Азия проникает в Европу, а наоборот, Европа проникает в Азию, и только на крайнем юго-востоке этногр. России распространяется совершенно другая культура. Т.о., рус. культура воспринимается М. как своеобр. форпост европ. культуры на Востоке. Однако, «осложненность Азией» привела рус. культуру к тому, что ее осн. социокультурные процессы резко контрастировали с западными. Согласно милковской теории контраста рус. культура, об-во и гос-во строились сверху, а не снизу, как это было на Западе.

Признавая вслед за славянофилами и народниками «глубокое своеобразие» рус. культуры, М. однако не считал его неизменным и неразложимым на элементы. Совокупность природных и истор. условий, обеспечивших это своеобразие, не рассматривалась им в качестве «залога особого совершенства рус. культуры». В своей интерпретации евразийской теории месторазвития, М. утверждает, что для возникновения культуры необходимы два обязат. условия — наличие влаги и тепла в оптимальном соединении. Вот почему, с его т.зр., субтропич. пояса наиболее пригодны для становления культуры, а пояса умеренные — для продолжения ее развития. Территорией рус. месторазвития стали умеренные зоны сев. полушария. Но геогр. особенности месторазвития рус. культуры — необъятные равнины, мешающие культурному сосредоточению, а также соседство с кочевыми азиат. культурами, стали отрицат. факторами в ее развитии.

С т.зр. М., рус. природа и история скорее тормозили развитие русской культуры. Подобно марксистам, М. полагал, что осн. линия эволюции рус. культуры схожа с эволюцией зап.-европ. культуры. Однако он разошелся с ними в отношении темпов и в оценке рез-тов развития рус. культуры. По его мнению, рус. марксизм подвергся сильнейшему воздействию народнич. идеалов. В частности, это проявилось в том, что грядущее торжество «хорового начала» и крестьянской общины марксисты заменили на торжество городского пролетариата. Господство марксистских идей в рус. культуре носит временный характер, поскольку не отвечает исконным основам рус. культуры, ориентированной преимущественно на православие. В этом смысле М. разделяет идею Конта, что всякая культура коренится в религии и ее роли в жизни данного народа. Поэтому в своих «Очерках» М. уделяет особое внимание православию как фактору, к-рый во многом предопределил развитие рус. культуры. Но в целом М. считает, что культура России развивается в сторону сближения с зап.-европ. культурой, т.к. их объединяет единство внутр. законов развития. Вместе с тем он видел и многие проблемы, мешающие быстрому сближению — особенность месторазвития и историко-культурные отличия. Из этого М. делал вывод, что в обозримом будущем «ни

пересадить Европу в Россию, ни сделать рус. прошлое настоящим одинаково невозможно».

Соч.: Из истории рус. интеллигенции: Сб. ст. и этюдов. СПб., 1902; Нац. вопрос (происхождение национальностей и нац. вопроса в России). Прага, 1925; Очерки по истории рус. культуры. Т. 1-3. М., 1993-95.

Лит.: П.Н. Милуков: (Сб. материалов по чествованию его семидесятилетия, 1859-1929). Париж, 1929; Вернадский Г.В. П.Н. Милуков и месторазвитие рус. народа // Новый журнал. Т. 77. Нью-Йорк, 1964.

А. В. Шабана

МИНИМАЛИЗМ (minimal art — англ.: минимальное искусство) — худож. течение, исходящее из минимальной трансформации используемых в процессе творчества материалов, простоты и единообразия форм, моно-хромности, творч. самоограничения художника. Для М. характерен отказ от субъективности, репрезентации, иллюзионизма. Отвергая классич. приемы творчества и традиц. худож. материалы, минималисты используют промышленные и природные материалы простых геометрич. форм и нейтральных цветов (черный, серый), малых объемов, применяют серийные, конвейерные методы индустриального производства. Артефакт в минималистской концепции творчества — определенный заранее рез-т процесса его производства. Получив наиболее полное развитие в живописи и скульптуре, М., интерпретируемый в широком смысле как экономия худож. средств, нашел применение и в др. видах искусства, прежде всего театре, кинематографе.

М. возник в США в пер. пол. 60-х гг. Его истоки — в конструктивизме, *супрематизме*, дадаизме (см.: *дада*), абстракционизме, формалистической амер. живописи к. 50-х гг., *non-art*. Непосредств. предшественником М. является амер. художник Ф. Стелла, представивший в 1959-60 серию «Черных картин», где превалировали упорядоченные прямые линии. Первые минималистские произведения появляются в 1962-63 Термин «М.» принадлежит Р. Уоллхайму, вводящему его применительно к анализу творчества М. Дюшана и поп-артистов, сводящих к минимуму вмешательство художника в окружающую среду. Его синонимы — «прохладное искусство», «АБВ-искусство», «серийное искусство», «первичные структуры», «искусство как процесс», «систематич. живопись». Среди наиболее репрезентативных минималистов — К. Андре, М. Бочнер, У. Де Мариа, Д. Флэвин. С. Ле Витт, Р. Мэнголд, Б. Мэрден, Р. Моррис, Р. Раймэн. Их объединяет стремление вписать *артефакт* в окружающую среду, обыграть естественную фактуру материалов. Д. Жад определяет его как «специфич. объект», отличный от классич. произведений пластич. искусств. Самостоят. роль играет освещение как способ создания минималистских худож. ситуаций, оригинальных пространственных решений; используются компьютерные способы создания произведений.

Идея концептуальной предопределенности творч. процесса в М. получила развитие в *концептуализме*; представление об искусстве как действии, пространственно-временном опыте освоения окружающей среды оказалось созвучно амер. течениям антиформы, саморазрушающегося искусства и постминимализма второй половины 60-х гг.

Лит.: Wollheim R. Minimal Art // Arts Magazine. 1965. January; Battcock G. Minimal Art. A Critical Anthology. N.Y., 1968; Art Minimal I. De la ligne au parallelepiped. Bordeaux, 1985; Art Minimal II. De la surface au plan. Bordeaux, 1986; Baker K. Minimalism. Art of Circumstance. N.Y., 1988; Groupes, mouvements, tendances de l'art contemporain depuis 1945. P., 1989.

Н.Б. Маньковская

МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ — группа из трех религий (буддизм, христианство, ислам), отличающихся полиэт-нич. распространенностью и отсутствием выраженной этноцентричности в своей догматике.

По мнению совр. науки, абсолютное большинство известных истории религий возникло в качестве племенных культов. Политеизм преобладающей части религ. систем народов архаики, древности и отчасти ср.-вековья был связан не столько с неразвитостью их религ. представлений (в сравнении с монотеизмом), сколько именно с составной многоплеменной структурой этносов этого времени, что приводило к формированию и такого же рода составных религ. пантеонов. В религиях, основанных на «авторских» учениях — сакральных текстах (среди древнейших — зороастризм, конфуцианство, даосизм и иудаизм), уже проявилась явная претензия на универсальность (особенно в первых двух), на возможность их распространения за пределы породившего их этноса, хотя реальная прозели-тич. практика при этом могла и не отличаться большой активностью в силу так и не решенного внутр. противоречия между универсалистской и этноцентристской тенденциями в каждой из названных религий. Тем не менее зороастризм к концу 1 тыс. до н.э. превратился уже в «почти» М.р.; по крайней мере его митраистич. направление получило значит. распространение среди народов эллинистич. и рим. мира, а по мнению Л.Н. Гумилева, проникло и на Тибет в форме религии «бон». По большинству своих сущностных характеристик зороастризм уже фактически соответствовал критериям М.р. Однако в течение 4-8 вв. он был почти полностью вытеснен из традиц. зоны своего распространения христианством и исламом как учениями, отличавшимися большей социальной универсальностью. Аналогичная судьба постигла и родственное зороастризму манихейство, также обладавшее необходимыми параметрами и опр. шансами, чтобы стать М.р., но тоже не выдержавшее «конкуренции» с религиями «авраамического корня». Т.о., феномен М.р. не является чем-то исключительным в истор. практике, а, напротив, отражает объективную тенденцию к повышению уровня культур-

ной интегрированности народов того или иного региона, выработке и внедрению универсальных ценностно-регулятивных институтов подобной интеграции, что параллельно находило отражение и в такого же рода полит. тенденциях создания универсальных империй (Ассирийской, Персид., Македон., Рим., ср.-вековых Визант. и Священной Рим., Араб, халифата, Китайской и др.).

Религ. явления, к-рые наука относит к М.р., объединены рядом специфич. характеристик, совокупность к-рых в большей или меньшей степени выделяет их среди осн. массы других религий. Во-первых, это высокая степень абстрактности осн. догматич. положений данных религий, разумеется, в известной мере привязанных к конкретно-истор. реалиям места и времени своего генезиса, однако обобщающих их на том теор. и ме-тафизич. уровне, к-рый обеспечивает должный универсализм учений. Во-вторых, известный полиморфизм догматики, допускающей разл. варианты толкования исходного сакрального текста, исповедания и обрядовой практики, способность к разветвлению осн. учения на разные его культурные интерпретации, актуализированные для населения разл. регионов и социальных страт, повышающий уровень адаптивности М.р. к истор. культурным традициям исповедующих эти религии народов. В-третьих, больше или меньше выраженная, но всегда явно имеющая место социальная «растворенность» М.р. в обыденной жизни людей, регулятивная причастность к их бытовым проблемам и нравств. коллизиям, отсутствие жесткой границы между сакральным и мирским в социальной практике (в христианстве эта граница выражена несколько больше), высокий уровень интегрированности «низовых» культовых служителей в «толщу жизни» их паствы (в отличие от обособленных жреческих каст во многих других религиях), практич. участие всех верующих в обрядовых церемониях (также в отличие от многих древних религий, где обрядовая практика осуществлялась только жрецами), обращенность этих религий непосредственно к каждому верующему лично. В-четвертых, сравнит. понятность осн. догматич. постулатов для обыденного сознания верующих (по крайней мере в редуцированном изложении этих постулатов), возможность заслужить благоприятную посмертную перспективу правильным поведением (достижимость личного спасения) и т.п. В-пятых, формальное равенство всех людей перед лицом высших сил, отсутствие к.-л. сословных или нац. «привилегий» в этом вопросе. И наконец, в-шестых, открыто прозелитич. характер религ. практики М.р., установка не только на воспроизводство культа, но и на расширение массы вовлеченных в данную религию людей, а также ряд иных специфич. особенностей.

В принципе в догматике М.р. нет ничего такого, что существенно отличало бы их от большинства других религий древности и ср.-вековья, придавало бы им как ценностно-мировозренч. системам более универсальный характер, чем, скажем, конфуцианству, митраизму и ряду других учений. По всей видимости, причины столь широкого распространения М.р. лежат преимущественно в социальной сфере, в потенциале консолидации людей вокруг идеи «верного пути», в известном демократизме социальных установок, а также в должном эмоц. воздействии на сознание adeptов этих религий.

Лит.: Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976; Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993; Мень А. История религии. В поисках пути, истины и жизни. Т. 1-7. М., 1991-95; Тойнби А. Постижение истории. М., 1991; Миркина З.А., Померанц Г.С. Великие религии мира. М., 1995.

А. Я. Флиер

МИФ И РЕЛИГИЯ — формы культуры, обнаруживающие в ходе истории глубинную взаимосвязь. Стремление людей обрести финальную осмысленность своего существования, рационализируя непостижимое, ведет к постоянному воспроизводству в культуре М. и р. Религия как таковая предполагает наличие опр. мировоззрения и мироощущения, центрированных на вере в непостижимое, божеств, источник существующего. На этой основе возникают специфичные для нее отношения, стереотипы действия, культовая практика и организации. Религ. взгляд на мир и сопутствующий ему тип мироощущения первоначально складываются в границах мифол. сознания. Разные типы религии сопровождаются несхожими между собой мифол. системами. Одновременно существует и тенденция обособления мифа от религии, ибо он обладает имманентной логикой саморазвертывания, к-рая не обязательно обращена на последнюю реальность — непостижимый абсолют. Сообразно с логикой мифа можно препарировать социо-культурные явления или же созидать идеальные конструкции средствами худож. фантазии. Миф — первая форма рац. постижения мира, его образно-символич. воспроизведения и объяснения, выливающегося в предписание действий. Миф превращает хаос в космос, создает возможность постижения мира как некоего организованного целого, выражает его в простой и доступной схеме, к-рая могла претворяться в магич. действие как средство покорения непостижимого. Интерпретация универсума мифа антропоморфна: он наделяется теми качествами, к-рые окрашивают бытие индивида в его взаимосвязи с другими людьми. Отсутствие субъект-объектной оппозиции, изначальная нерасколотовость мира также специфичны для мифологии. Мифол. образы наделяются субстанциальностью, понимаются как реально существующие. Символич. воображение продуцирует образы, воспринимаемые как часть действительности. Боги др.-греч. пантеона, напр., столь же реальны, как и олицетворяемые ими стихии. Мифол. образы в высшей степени символичны, являясь продуктом синтеза чувственно-конкретного и понятийного моментов. Так, Посейдон — властитель морской стихии, имя Аида символизирует царство мертвых, а Аполлон — бог света. Конкр. мифол. персонаж соотносится

с предельно широкой сферой феноменов, к-рые объединяются в единое целое посредством метафоры, созидающей символическое. Циклизм первонач. архаич. мифологии, до опр. степени преодолеваемый эсхатологически окрашенной иудеохристианской традицией, по *Элиаде*, объясним как средство преодоления страха перед безудержным потоком времени. В любом случае, миф — средство снятия социокультурных противоречий, их преодоления. Миф рождается на стадии господства архаич. сознания, но не уходит со сцены истории и с появлением изощренных рефлексивных процедур, ибо антропоморфное видение реальности постоянно воспроизводится в культуре, апеллируя к массовому сознанию. Социально-мифол. конструкции отвечают чаяниям массы и зачастую получают свое завершение в рефлексивных усилиях профессиональных идеологов. Примерами могут служить нацистский миф крови или миф о советском человеке. Иногда архаич. миф оживает в рафинированных филос. конструкциях: учение *Маркузе* о противоборстве в культуре начал, заложенных Прометеем и Орфеем, или же попытки реанимации индоевроп. мифологии в философии лидера «новых правых» *де Бенуа*. Мифол. конструкции — органич. звено творчества М. Булгакова, Х.Л. Борхеса, Г. Гессе, Дж. Джойса, Т. Манна, Г. Г. Маркеса, А. де Сент-Экзюпери и др. видных писателей 20 в., использовавших их для выражения собств. основополагающих идей. Религиозно-мифол. представления специфичны своей направленностью на непостижимое, принципиально находящееся за пределами компетенции разума, опорой на веру как высшую инстанцию по отношению к любым теологич. аргументам. Вера сопряжена с экзистенциальной активностью субъекта, попыткой осмыслить свое существование. Обрядовые действия и практика индивидуальной жизни базируются на ней, служат ее продолжением. Одновременно они стимулируют веру и делают религию возможной. Мифол. представления получают статус религиозных не только через их ориентацию на непостижимое, но и благодаря их связи с обрядами и индивидуальной жизнью верующих. Особый интерес вызывает сегодня анализ языка религии. Католич. авторы от Аквината и Казана до *Маритена* почитают таковым язык аналогии. Среди протестантских авторов *Тиллих* одним из первых в нашем столетии заговорил о символизме и метафоричности языка религии, утверждая невозможность суждений об абсолюте вне обращения к индивидуальному и культурному опыту. Р.Б. Брейтвейт, Т.Р. Майлз, П.Ф. Шмидт и др. представители т.н. неогностивистского подхода, сложившегося в англо-амер. философии религии, полагают, что религ. дискурс в отличие от научного ориентирован на выработку нек-рых конвенциональных форм нравств. поведения, их утверждения как идеальных жизненных образцов. Возражая им, Д. Хик говорит, что нравств. проповедь Христа неотрывна от творимой им картины мира, подтверждение к-рой принципиально возможно за границами человеч. жизни. Во 2-м пол. 20 в. становится очевидным, что религиозно-мифол. представления понимаются и интерпретируются сквозь призму языкового горизонта современности. К этому заключению приходят К. Ранер, В. Панненберг, Э. Корет и др. католич. и протестантские авторы, избирающие платформу *герменевтики*. Тезис о многообразии форм религ. дискурса, его зависимости от культурного окружения фактически прокладывает дорогу межконфессиональному диалогу, плюрализму и веротерпимости. В многообразии религ. картин мира проступает никогда не завершенный абрис непостижимого.

Лит.: Фрейденберг О.М. Миф и лит-ра древности. М., 1978; Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990; Лосев А.Ф. Миф, число, сущность. М., 1994; Топоров В. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исслед. в обл. мифопоэтического. М., 1995; Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996.

Б.Л. Губман

МИФОЛОГИЗИРОВАНИЕ ИСТОРИИ - тип ис

тор. сознания, имеющий в основе принципы мифол. миропонимания и раскрывающий свое содержание посредством мифа. М.и., будучи первичной формой истор. сознания, обладает рядом отличит. признаков. Раннее М.и. берет свое начало из космогонич. мифов и в силу синкретизма архаич. мышления не отделено отчетливо от древних теогоний и космологич. моделей всеобщего становления и разрушения. Осн. источником для М.и. являются устные сообщения представителей старшего поколения, к-рые выступают как очевидцы истор. событий или как хранители памяти сообщ-ва (племени, обществ, группы и т.д.). В сознании носителей М.и. отсутствует установка на критич. отношение к «своему» по родовому, нац. или социальному происхождению источнику сведений о прошлом. При построении истор. знания М.и. в согласии с общим строем мифол. мышления оперирует прежде всего образами — конкретными или отвлеченными, отводя понятиям второстепенную роль. Субъект непосредств. истор. действия в М.и. персонифицирован в фигуре героя, по отношению к к-рой человек. сообщ-ва выступают в качестве средства и объекта волеизъявления творящей историю личности. Для М.и. характерна идея «мистич. партиципации» (*Леви-Брюль*) — сверхъестеств. соучастия мифич. героев прошлого (богов, предков, «отцов-основателей») в жизни совр. поколения. Эта идея опирается на присущую мифол. сознанию концепцию времени, утверждающую как последовательность существования «первого» времени, в к-ром пребывали творцы истории, и времени жизни потомков, так и параллельность бытия этих временных пластов, при к-рой героич. прошлое становится вечностью, способной вторгаться на опр. отрезках в события настоящего. Такая концепция времени задает соответствующую композицию М.и. — ее лейтмотивом выступает «священная история» творения и пересотворения судеб сообществ мифич. героями. Период «священной истории» есть для М.и. время

доброе, наиболее почитаемое и образцовое. Насыщенность мифоистор. повествований рассказами о деятельности священных для культурной традиции героев окружает их ореолом сакрального знания. Общий колорит М.и. обусловлен темой спасения сообщества или его избранной части, что придает М.и. характер сотериологич. Текст М.и. оформляется преимущественно как устное повествование (в архаич. культурах — поэтическое) и как ритуал, разыгрывающий сюжет опр. мифа, однако в качестве текста истор. мифа могут восприниматься и своеобразно осмысленные явления окружающего мира, например ландшафт, структура к-рого в контексте мифологич. мышления «читается» как система знаков истор. деяний героев прошлого. Традиц. способ передачи М.и. построен прежде всего на личном общении и вовлечении в ритуализированные формы поведения.

В древних культурах М.и. складывалось как собрание мифов, повествующих о происхождении людей, возникновении культурных навыков, обособлении родов и племен, устройении обществ, жизни. Из архаич. М.и. вырастают теология истории и философия истории. С усложнением истор. сознания М.и. не исчезает, оставаясь вплоть до наст. времени важным способом осмысления и переживания прошлого. Значение М.и. особенно возрастает в кризисные для об-ва и немифологич. типов истор. сознания эпохи, когда к разработке и пропаганде М.и. прибегают самые разные обществ, группы — от крайне консервативных до ультрареволюционных, — использующие М.и. в своих полит. или нац. целях.

Лит.: Гуревич А.Я. История и сага. М., 1972; Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1977; Топоров В.Н. История и мифы // Мифы народов мира. Т. I. М., 1987; Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987; Вейнберг И.П. Рождение истории: Истор. мысль на Ближнем Востоке сер. I тыс. до н.э. М., 1993; Eliade M. Le Mythe de l'Eternel Retour. P., 1949; Colling-wood R.G. The Idea of History. N.Y., 1956.

А.П. Забияко

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ 20 в. НА ЗАПАДЕ — теории, анализирующие и интерпретирующие природу мифа, его структуру, функции. Миф в качестве синкретически не развернутого единства исторически и логически предшествовал развитым формам религии и худож. творчеству, филос. спекуляции и научным классификациям. Преодоление мифологич. сознания с одновременным широким использованием мифологич. наследия имело место в процессе развития древнегреческой или индийской философии, при этом генетический план переходит в онтологический. Фольклор и древние литературы непосредственно связаны с мифологич. традициями, пропитаны мифологией; сознательное использование традиционных мифологич. сюжетов продолжалось в лит-ре Запада вплоть до конца 17 в., а на Востоке еще дольше. Вместе с тем история лит-ры (не говоря уже об истории философии) в целом, несколько огрубляя картину, может трактоваться как история ее демифологизации. Вершинами в этом процессе было просвещение 18 в., отождествляющее мифы с суеверием и обманом (этому взгляду в нач. 18 в. противостоял только Вико), а также (после сильного подъема интереса и симпатии к мифу, его эстетизации у романтиков, его выдвиганию на первый план в философии Шеллинга) реализм 19 в. В позитивистской науке 19 в. мифы привлекали внимание только этнографов, в клас-сич. англ. антропологии 19 в. (*Тайлор*, Ланг) мифы интерпретировались в свете теории пережитков как отголоски давно исчезнувших обычаев и наивный, архаический способ объяснения окружающего мира на дона-учной ступени человеческого познания.

В 20 в., даже еще с конца 19 в., процесс демифологизации уступил место повышенному интересу к мифу со стороны писателей, критиков, философов, социологов, этнологов; начался своеобразный процесс «реми-фологизации». Сильный толчок к новому отношению к мифам дали, несомненно, Вагнер и Ницше (Ницше не только как создатель антиномии Дионис — Аполлон, но и как автор книги «Так говорил Заратустра»). Апологетическое отношение к мифам проявили и символисты, в том числе русские (*А. Блок* и *Вяч. Иванов*).

Новое, «позитивное» отношение к мифу проникает в философию; мы находим его у интуитивиста *Бергсона*, к-рый видит в мифологии оборонительную реакцию природы против разлагающей силы интеллекта, у неокантианца *Кассирера*, у Урбана, Нибура, *Бердяева* и т.д. В основном позитивную оценку мифу дают психоаналитики.

Более или менее сознательным обращением к ми-фологизму, обычно в сочетании с психоанализом, отмечены нек-рые произведения таких глубоко отличных друг от друга писателей-модернистов, как Лоуренс, *Йитс*, Джойс, Эллиот, *Т. Манн*, Кафка и др. Следует подчеркнуть, что мифотворчество в лит-ре 20 в. сопряжено прежде всего с идеями повторяемости, цикличности, психологич и исторической «замкнутости» человек. мира: своеобразной «замещаемости» героев, а также взаимозаменяемости и тождества различных мифологич. систем. Эти особенности, конечно, не совпадают буквально со свойствами первобытных мифов. У Кафки, например, ярко проявляется такая черта, как мифологизация житейской прозы и современного правопорядка, — черта, в принципе также характерная для мифотворчества 20 в. Различные формы мифотворчества можно обнаружить и у ряда др. писателей, напр., у Фолкнера, Апдайка, молодых африканских литераторов Кларка и Шойинки, у Маркеса и нек-рых латиноамер. авторов.

Как отметил Джозеф Франк, мифотворческое воображение вытесняет в современ. романе объективное историч. время, поскольку действие и события даются только как воплощение вечных прототипов. Это приводит к «спатиализации» времени — оттеснению времен-

ных форм худож. воображения пространственными. С этой точки зрения Франк рассматривает не только Элиота и Джойса, но и Эзру Паунда и даже Пруста.

Мифологизирование в лит-ре 20 в. постепенно распространяется на область лит.-ведения и проявляется в создании особой, весьма популярной школы ритуально-мифологической критики. Школа эта (Мод Бодкин, Нортроп Фрай, Ричард Чейз, Филипп Уилрайт, Фергюссон, Дж. Викери, Вейзингер, Уотте, Э. Хайман и др.) описывает в терминах мифа и ритуала не только творчество сознательно мифологизирующих писателей 20 в., но также и многих др., напр., Мильтона и Блейка, разрабатывающих библейскую тему, Данте, давшего свою интерпретацию христианской католической эсхатологии, Шекспира, чья драматургия еще хранит связи с ритуально-мифологич. корнями драматич. жанров, средневековые рыцарские романы Круглого стола, еще тесно связанные с кельтскими фольклорно-мифологич. традициями. Особое внимание вызвал у них Мелвилл как автор «Моби Дика», а также Дефо, Колридж, Теннисон, Т. Харди, Хоторн, Торо, Крейн, Вирджиния Вульф, Конрад и даже Стендаль, Золя и т.д. У всех этих авторов не только выискиваются мифологич. мотивы, символы и метафоры, сознательные и бессознательные, но также воспроизведение определенных ритуальных схем, особенно обрядов инициации, якобы эквивалентных психологич. архетипу смерти и нового рождения. Теоретич. положения этой школы разработаны в таких книгах, как «Архетипические образцы в поэзии» Мод Бодкина (1934), «Поиски мифа» Ричарда Чейза (1949) и особенно в «Анатомии критики» Нортропа Фрая (1957). Мод Бодкин интересуется прежде всего эмоционально-психологич. моделями и инвариантами литературных жанров и образов. Чейз отождествляет миф и лит-ру, считая, с одной стороны, миф таким же эстетич. феноменом, как и лит-ру, а с другой — сближая эстетич. воздействие его с магией и первобытными представлениями о «мана» — «оренда». Фрай утверждает абсолютное единство мифа и ритуала, мифа и архетипа. К мифам и архетипам восходят, по Фраю, литературные образцы и жанры. Ритуал сам является корнем повествования. Фрай предлагает разработку своеобразной литературной антропологии. Переход от анализа «Гамлета» к изучению легенды об Амлете у Саксона Грамматика, по мнению Фрая, есть не удаление от Шекспира, а приближение к его пониманию, изучению сущности шекспировской трагедии. Исконный тип организации мифа и архетипич. символов в лит-ре имеет еще дело с богами и демонами и выступает в виде двух контрастирующих миров и двух видов метафоризации в соответствии с оппозицией желанного и нежеланного. Стремясь использовать символизм Библии и классич. мифологии как «грамматику литературных архетипов», Фрай противопоставляет «апокалиптическую» и «демоническую» образность. Апокалиптическая и демонич. образность в известной мере, считает Фрай, соответствует комическому и трагическому (отчасти ироническому) видению артиста. Но наряду с чисто метафорич. отождествлением, Фрай признает и другие (аналогические) типы организации воображения — сравнения и ассоциации по аналогии. В той мере, в какой лит-ра воспроизводит не статические структуры, а процессы, она, по его мнению, ориентируется на циклич. изменения в природе и их воспроизведение в ритуале. Он намечает четыре фазы в жизни природы в отношении с мифами и архетипами, образами и жанрами. Так, напр., увязывается заря, весна, мифы о рождении героя, о воскресении, дифирамбическая и рапсодическая поэзия или заход солнца, осень, смерть, миф об умирающем боге, трагедия и элегия и т.п.

Стирание граней между мифом и лит-рой привело к непомерному расширению понятия мифа, что не могло не вызвать известной настороженности и даже сопротивления. Напр., Генри А. Мэррей, в целом сочувствующий мифологич. школе, считает, что по своей функции миф и лит-ра могут быть максимально сближены, хотя «содержание» в лит-ре несколько иное и она, в отличие от мифа, изображает обыденную жизнь.

Такое сближение мифа и лит-ры и методология мифологич. школы в целом возникли в результате своеобразного синтеза аналитич. психологии юнгианского типа с ритуально-мифологич. направлением в области изучения древних культур. Не случайно кумирами Фрая были Юнг и Фрэзер. «Золотую ветвь» Фрэзера и работу Юнга о символах либидо Фрай считает в известном смысле первым руководством по лит.-ведению. Фрэзер был одновременно этнографом и классич. филологом. Классич. филология стала той областью, с кот-рой началась этнологизация лит-ры и искусства. Фрэзер принял тезис Робертине Стита о приоритете ритуала перед мифом, последователи Фрэзера — кембриджская группа (Джейн Харнкон, А.Б. Кук, Ф.М. Корнфорд) и присоединившиеся к ним Гильберт Мэррей, позднее М.Гастер, Р.Карпентер, Э.Миро, Ш.Отран, Г.Р. Леви и мн. др. разработали теорию ритуального происхождения не только античного театра, но и героического эпоса, всей священной лит-ры Древнего Востока, античной философии, а затем и средневекового эпоса, романа, сказки (Б. Филпотс, Ф. Стрем, Я. де Фрис, Сэн). В этих работах на первый план выходили мифы об умирающих и воскресающих богах, ритуально умерщвляемых царях-мудрецах, священной свадьбе богов и героев и т.п., связанные прежде всего с календарными земледельч. культурами. Миф, а затем и др. культурные феномены оказывались отражением ритуала, миф и ритуал трактовались как разные стороны (действенная и речевая) одного и того же (*dro-menon flegomen*). Ритуально-мифологич. теория представлена в обобщающих работах лорда Рэглана и Хай-мана, рассматривающего ритуально-мифологич. модели не как источник поэтич. фантазии, а как ее структуру.

Возможность говорить о полит. мифах допускалась *Кассирером* и *Т. Манном*, стремившимся в «Иосифе и его братьях» ответить мифом на миф. О полит. мифах писали Нибул, Ж. Сорель, Маркус, *Элиаде*, Р.Барт и

др. Р. Барт подводит базу под объяснение механизма рождения политич. мифов с помощью тезиса о том, что миф превращает историю в идеологию. Миф, по его мнению, не является прямым обманом, и ищет ультразначения посредством амплификации естественного языка, придает естественность известной деформации в соотношении обозначающего и обозначаемого, в подмене ценностей «фактами». Барт считает, что именно современность — привилегированное поле для мифологизации, поскольку буржуазное общество сознательно называет себя (мифы буржуазной демократии) свободным и посредством мифологизации как бы де-политизируется. Ж. Сорель говорит о мифе «всеобщей стачки трудящихся» и т.п. Вместе с тем он отождествляет революционные принципы с мифами, оценивая их позитивно. Часто говорят о нацистских мифах и т.д.

Дуглас отмечает, что значение термина «миф» в 20 в. необыкновенно расширилось и вместе с тем стало весьма противоречиво. Миф оказался не столько аналитическим, сколько полемическим термином. Им обозначают ложь и ложную пропаганду, веру, условность, представление ценностей в фантастич. форме, сакрально-званные или догматич. выражения основных обычаев и пр. С помощью мифа противопоставляют традицию и беспорядок, поэзию и науку, символ и утверждение, обычное и оригинальное, конкретное и абстрактное, порядок и хаос, интенсивность и экстенсивность, структуру и текстуру и т.д.

Тяга к мифологизму в 20 в. связывается с нек-рыми коренными тенденциями модернистской культуры. Америк, критик Рав видит в идеализации мифа выражение страха перед историей, и поскольку возвращение к мифологическому сознанию, по его мнению, невозможно, то открывается путь к манипулированию идеями мифа. Действительно, ритуально-мифологич. циклические представления, обращение к прошлому за образцами и санкциями, устойчивые мифологич. модели мира и символич. язык мифа легко могут быть использованы как в качестве выражения устойчивого гармонического порядка, так и в качестве языка описания вечных, неизбывных конфликтов, психологич. и социальных. Обращение к ритуально-магическим комплексам способствует акцентированию внимания на вневременных, фундаментальных основаниях культуры в противоположность идее историч. прогресса. Позитивное отношение к мифу можно связать, разумеется, с консервативными устремлениями, симпатиями к интуитивизму и мистицизму, тягой к устойчивым религиозным формам или экстатическим откровениям, уходом от острых проблем обществ, жизни в фантастику или глубины подсознания.

Мифом в 20 веке оперируют как с положит., так и с отрицат. знаком. Позитивную оценку мифов можно найти у столь далеких друг от друга философов, как, напр., у интуитивиста Бергсона и неокантрианца Кассирера, мифологизируют такие непохожие друг на друга писатели, как Джойс и Т. Манн. Мифологизм 20 в. помимо определенной идеологич. атмосферы тесно связан с новыми интерпретациями мифа в самой науке. Мифологич. школа опирается на Юнга и ритуалистов — последователей Робертсона Смита и Фрэзера, а также на *Малиновского*, Кассирера, *С. Лангер*, Кэмпбелла. Сближение мифов с политич. доктринами отчасти восходит к открытию этнологией 20 в. (Малиновский) роли мифов в поддержании определенного социального порядка в архаических об-вах. Барт во многом исходит из теории мифов *Леви-Стросса*; оперирование мифами в психоаналитич. работах также тесно связано с новыми этнологич. изысканиями первобытного мышления, в частности у *Леви-Брюля* и т.д.

При всех противоречиях, односторонностях и преувеличениях этнология 20 в. углубила понимание мифологии. Классич. этнография 19 в. видела в мифах преимущественно наивный до- (и анти-) научный способ объяснения окружающего мира, объяснение, к-рое должно было удовлетворить «любопытство» дикаря, подавленного грозными силами природы. Новые подходы к мифу (Фрэзер, *Дюркгейм*, *Боас*) получают законченное выражение в ритуалистическом функционализме Малиновского, в теории прелогизма первобытных, «коллективных представлений» Леви-Брюля, в логическом «символизме» Кассирера и психологич. «символизме» Юнга, в структурном анализе Леви-Стросса, а также Маретта, Фиркандта, Шмидта, Радина, Кэмпбелла, Элиаде, Дюмезиля, Гусдорфа, Лосева.

Ритуалисты открыли и изучили обширный класс мифов культового происхождения, тесно связанных с календарными циклами. В этом особенно велика заслуга Фрэзера. Выдвинув в религиозном комплексе на первый взгляд магию (в противоположность анимизму Тайлора), он повернул изучение мифологии в сторону ритуалов и позволил реконструировать роль ритуальных моделей в генезисе нек-рых жанров. При этом оказалось, что ритуально-мифологич. корни в драме действительно глубоки; что же касается героич. эпоса, то здесь они незначительны. Теория приоритета ритуала над мифом (несмотря на показанную Ж. Пиаже роль сенсомоторного ядра интеллекта) не может быть принята, во всяком случае, в качестве универсального закона. Заслуживающая внимания критика этой концепции содержится у *Клакхона*, Бэскома, Гринуэя, Керка, Фон-тенроза. В недавнее время Э.В.Х. Станнер убедительно показал (на материале фольклора австралийских аборигенов), что имеются мифы без ритуальных эквивалентов и что единство мифа и обряда не генетическое, а структурное; миф тесно связан с магией и обрядом и является в архаич. об-вах своеобразным «священным писанием», эффективным средством поддержания природного и социального порядка и контроля. Реальность мифа восходит к событиям доисторич. времени, но остается психологич. реальностью благодаря воспроизведению мифов в обрядах и магическому значению последних.

Этот новый аспект мифа был открыт Б. Малиновским — основоположником функциональной школы в

этнологии. В основе тезиса Малиновского лежат его полевые наблюдения над папуасами Тробриановых островов («Миф в первобытной психологии», 1926, и др. работы). Взгляды Малиновского были поддержаны и развиты Элиаде, Гусдорфом и мн. др. В этой связи особый интерес представляют взгляды М. Элиаде, к-рый, с одной стороны, углубил представления Малиновского о первобытной мифологии, онтологии, показав, что в мифологии не только реальность, но и ценность человеч. существования определяется ее соотносительностью с сакральным мифологич. временем и «парадигматическими» санкциями сверхъестественных предков, что первобытная онтология имеет «платоновскую» структуру, что индийская техника самоуглубления соответствует тем же принципам; с другой же стороны, классифицируя мифы с точки зрения их функционирования в ритуале, Элиаде модернизировал мифологич. сознание, приписав ему не только обесценение историч. времени, но и борьбу с профанным временем, с историей, с временной необратимостью. В этом якобы и заключается главный смысл периодического очищения и нового творения, вообще циклич. регенерации в ритуалах. «Уничтожение» историч. времени в мифе — побочный продукт определенного способа мышления, а не цель мифологии и не выражение субъективного страха перед историей. Для такого страха есть почва в нек-рых весьма развитых об-вах 20 в., но не в архаич. экзотических общинах. Кроме того, **циклическая концепция времени**, столь существенная как раз для мифотворчества 20 в., является не собственно мифологической, а «ритуальной» и связана со стремлением магическими средствами поддерживать существующий природный и социальный порядок (акцент и здесь делается на магической поддержке иссякающего плодородия и т.п., а не на повторении и круговороте). Лишь в гораздо более развитых мифологиях, например, индийской, греческой, иранской, появляется мотив историч. эпох и циклов. Так, нек-рое чрезмерное отождествление мифа с ритуалом поддерживает модернистские представления о мифе. От первобытной мифологии идет нить не только к цикличности, но и к прометеевскому пафосу культурных завоеваний, поднимающих человека над природой. И, наконец, мифологич. сакральное время претворения и есть архаическое диффузное представление о времени, а вовсе не его отрицание. Это мифическое представление содержит в наивной форме зародыш причинной концепции времени (прошлое — область «до» есть сфера причин для «после»), разработанной впоследствии Лейбницем и Кантом. Время это в принципе необратимо: именно ощущение его необратимости коррелирует с идеей упорядочения мира, превращения хаоса в космос. Здесь опять предчувствие совершенно правильного коррелирования необратимости и энтропии в понимании современной психологии и физики.

Уже в начале 20 в. основатель французской социологической школы Дюркгейм ввел понятие «коллективных представлений», исходя из особой коллективной психологии и качественной специфики социума. Коллективному и индивидуальному началу отвечают две формы состояния сознания, соответствующие, в свою очередь, оппозиции профанного и сакрального. Дюркгейм сделал важное открытие, показав, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит ее поддержке.

Выдвигая социологич. аспект в мифологии, Дюркгейм, так же, как и Малиновский, отходил от представлений этнографии 19 в. об объяснительной цели мифологии. Дюркгейм, так же, как Фрэзер, Боас и близкие Боасу русские этнографы Богораз и Штернберг, исходил из принципиального тождества первобытных и «цивилизованных» форм мышления; отдельные его высказывания об особенностях первобытного мышления предваряют Леви-Брюля и Леви-Стросса. Вопрос о специфике первобытного мышления и тем самым мифологич. сознания впервые был поднят Леви-Брюлем, особо подчеркнувшим значение эффективных элементов «коллективных представлений», к-рые якобы в этих представлениях занимают место логических включений и исключений. Леви-Брюль постулировал прелогический характер коллективных представлений, их поразительное равнодушие к противоречиям, неприятие закона исключенного третьего, их приверженность к мистич. партиципации. Леви-Брюль показал, как функционирует мифологич. мышление, как оно обобщает, оставаясь конкретным и пользуясь знаками; но сквозь призму «мистической партиципации» он не заметил интеллектуального смысла своеобразных мифологич. мыслительных операций и его практических познавательных результатов. Леви-Брюль представил диффузность, нерасчлененность первобытного мышления как совершенно особую, «нелогическую» логику, как жесткую систему, наглухо закрытую для личного и социального опыта, для логических мыслительных операций. Следующий шаг в изучении мифологич. мышления был совершен Кассирером в его монографии «Мифологическое мышление» (1925), составляющей второй том его «Философии символических форм». Опираясь на Маретта, Малиновского, Дюркгейма и Леви-Брюля, а также на этнологизирующие работы по античной мифологии Р. Отто и Г. Узенера, Кассирер разработал свою систему философии мифа. Его новый важнейший принцип — рассмотрение духовной деятельности человека, и в первую очередь мифотворчества, в качестве древнейшего вида этой деятельности как «символической». Мифология, согласно Кассиреру, наряду с языком и искусством является автономной символической формой культуры, отмеченной особой модальностью, особым способом символич. объективации чувственных данных, эмоций. Мифология предстает как замкнутая система, объединенная и характером функционирования, и способом моделирования окружающего мира. Кассирер стремится исходить не из генезиса и эмпирии, а из функции и структурных форм народной фантазии. Специфику мифологич. мышления Кассирер видит в неразличении реального и идеального, вещи и об-

раза, тела и свойства, «начала» и принципа, в силу чего сходство или смежность преобразуется в причинную последовательность, а причинно-следственный процесс имеет характер материальной метаморфозы, отношения не функционируют, а отождествляются; вместо законов выступают конкретные, унифицированные образцы; часть функционально тождественна целому, весь космос построен по одной модели и артикулирован посредством оппозиции сакрального и профанного, а также в связи с ориентацией по странам света. От этого зависят представления о пространстве, времени, числе, подробно исследованные Кассирером. Мифическое чувство единства жизни, по Кассиреру, проявляется в ориентации человека на практически близкие ему сферы реальности, магическом единении отдельных групп людей с видами животных (тотемизм). Самое ценное у Кассирера — это выявление нек-рых фундаментальных структур мифического мышления и природы мифического символизма.

Из продолжателей Кассирера заслуживает упоминания С. Лангер, у к-рой, однако, трансцендентная концепция коммуникации уступает место «натуралистической» эмпирической концепции, исходящей не из трансцендентного Я, а из индивидуального, в соответствии с традициями англо-американской науки. С. Лангер следует не только за Кассирером, но и за Боасом, Радином, Уайтхедом, Мориссом, находится в русле логического позитивизма.

Фрейдисты (сам *Фрейд*, Ранк, Риклин, Рохейм) в основном рассматривают мифы как выражение важнейшей психологической ситуации и реализацию парадоксальных сексуальных влечений, исторически осуществляемых до образования семьи (мифы об Эдипе, Кроне и т.п.). Сказка в отличие от мифа якобы отражает соответствующие вытеснения в подсознание и создает замены, вуализирующие исходную сущность. Фрейдизм первоначально был ориентирован исключительно на индивидуальную психологию. Лишь позднее возникла его концепция «сверх-Я», еще позднее социологич. коррективы были внесены неофрейдистами, но последние мало занимались мифологией. На базе же индивидуальной психологии мифология могла привлекаться не только аллегорически, в сущности с иллюстративными целями (аллегория вытесненных из сознания эротических комплексов). Переход от аллегоризма к символизму в кассиреровском роде, но только на почве психологии мог быть совершен лишь по мере перехода от индивидуальной психологии к коллективной. Это и было осуществлено Юнгом, использовавшим «коллективные представления» французской социологич. школы. Эта школа оказала, особенно в лице Леви-Брюля, серьезное влияние на Юнга. В теории Юнга о глубинном слое коллективно-бессознательного и об архетипах как неких структурах первичных образов коллективной бессознательной фантазии, *архетипы* сопоставляются Юнгом с мотивами и образами мифов как продуктов первобытного сознания. В отличие от Фрейда Юнг допускает множественные значения бессознательного содержания в зависимости от ситуации, а также двойное (в плане субъекта и в плане объекта) толкование снов и фантазий; по его мнению, «синхронизация» первоначально далеких сфер иногда приводит к смысловым совпадениям. Так, Юнг, отходя от фрейдовского аллегоризма, углубляет понимание символики мифа.

Значительная теория мифа была выдвинута со структуралистских позиций франц. этнологом Клодом Леви-Строссом.

Леви-Стросс вышел из франц. социологич. школы, испытал и некоторое дополнительное воздействие амер. культурной антропологии. Путем прививки к этим традициям опыта лингвистич. структурализма (работы *Якобсона* по фонологии и т.п.) и новых представлений, идущих от теории информации, Леви-Стросс создал структурную антропологию и соответствующую теорию мифов. Структурный подход позволил Леви-Строссу описать эффективное действие логических механизмов первобытного мышления. Само первобытное мышление Леви-Стросс трактует как коллективно-бессознательное (тем самым приближаясь к Юнгу), относительно независимое от влияния др. форм племенной жизнедеятельности и социально-экономических инфраструктур и поэтому якобы адекватно отражающее саму «анатомию ума». Тезис об известной свободе мифологизирования связан у Леви-Стросса с представлением об интеллектуальной гибкости первобытной мысли, широко оперирующей различными логическими возможностями, а не только рабски отражающей племенные социальные институты.

Леви-Стросс разработал новую теорию мифологич. мышления, во многом противостоящую Леви-Брюлю. Он сумел показать специфику, своеобразие мифологич. мышления как мышления на умственном уровне, мышления метафорического, мышления, оперирующего готовым набором элементов, поддающихся калейдоскопической реаранжировке, мышления, достигающего своих целей не прямыми путями (бриколаж) и т.п. Но, оставаясь специфичным, мифологич. мышление оказывается способным к обобщениям, классификации и анализу, к-рые в свое время составили интеллектуальную базу так называемой неолитической технической революции и кое в чем предвосхищают новейшие научные методы. Рассматривая мифологич. мышление в связи с порождением им знаковых систем, Леви-Стросс анализирует системы родства и тотемические классификации как своеобразные знаковые системы. Леви-Стросс выявляет роль бинарных оппозиций в первобытных классификациях и обобщениях, показывает, как избыточность обозначающих преодолевается в мифах расчленением на уровни и коды: как в силу принципиальной метафоричности мифологич. мышления раскрытие смысла мифов имеет характер бесконечных трансформаций, что, однако, не препятствует их умо-постигаемости. Одна из заслуг Леви-Стросса, несомненно, состоит в том, что он сумел синтезировать старый взгляд 19 в. на миф как на орудие познания и но-

вые представления о мифе как инструменте социального контроля и средства поддержания природного равновесия с учетом его аффективной стороны, связи с ритуалами, черт прелогизма и т.д.

Структурный анализ Леви-Стросса направлен на мифологич. семантику, на само мифологич. мышление и имеет преимущественно парадигматический характер, хотя в принципе он признает важность и синтагматич. аспекта. В настоящее время делается ряд попыток сочетания леви-строссовской парадигматики и проп-повской синтагматики, напр, в работах франц. семиотика Греймаса.

20 в. чрезвычайно расширил наше представление о мифе, его функции и структуре, тесных связях с индивидуальной психологией и психологией творчества. Миф обнаружил себя не только как генетический источник для развития художеств, мышления, но в какой-то мере как его вечная модель и существенный элемент.

Лит.: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930; Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963; Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968; Пропп В.Я. Морфология сказки. Л., 1928; М., 1969; Cassirer E. Philosophic derymbolischen Formen, T. 2: Das mythische Denken. В. 1925; Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. L., 1926; Cassirer E. The Myth of the State. New Haven; L., 1946; Levy-Bruhl L. La mythologie primitive. P. 1935; Myth and Mythmaking. Boston, 1969.

Е.М. Мелетинский

МОДА — периодическая смена образцов культуры и массового поведения.

М. присутствует в самых различных сферах человец. деятельности и культуры, прежде всего в оформлении внешности человека (одежда, прическа, косметика и т.д.) и непосредств. среды его обитания (интерьер, разл. бытовые вещи), а также в искусстве, архитектуре, худож. лит-ре, науке, речевом поведении и т.д. Будучи сложным многоаспектным явлением, М. издавна служит объектом изучения самых разл. наук о человеке и культуре: истории и теории культуры, социологии, психологии, экон. науки, эстетики, семиотики и др.

Еще А. Смит в «Теории нравств. чувств» (1759) отмечал влияние М. не только на одежду и мебель, но и на нравственность, музыку, архитектуру и т.д., подчеркивая особое значение элитарных слоев как объекта подражания для остального населения, что было связано с возрастанием роли буржуазии в совр. ему об-ве (ранее, при господстве феодально-сословного строя, подобное подражание было невозможно).

Спенсер на основе анализа большого этногр. и исто-рико-культурного материала выделил два вида подражат. действий: 1) мотивируемые желанием выразить уважение лицам с более высоким статусом; 2) стимулируемые стремлением подчеркнуть свое равенство с ними. Последний мотив лежит в основе возникновения М. Последователь Спенсера амер. социолог *Самнер* в книге «Народные обычаи» (1906) подчеркивал нормативный и принудит. характер М.

Н.К. Михайловский проанализировал социально-психол. аспект М. в связи с поведением толпы и явлением подражания. Франц. социолог Г. Тард считал М. наряду с обычаем осн. видом подражания. Если обычай — это подражание предкам, ограниченное рамками своего сообщества, то М. — подражание современникам, носящее «экстерриториальный» характер.

Значит, вклад в теор. осмысление М. внес *Зиммель*, к-рый связывал ее существование с необходимостью удовлетворения двойственной потребности человека: отличаться от других и быть похожим на других. Зиммель утверждал, что М. существует только в об-вах с классовой бессловесной структурой, с к-рой она тесно связана. Ее развитие происходит сл. образом: высшие классы стремятся посредством внешних, хорошо различимых признаков продемонстрировать свое отличие от низших; последние же, стремясь к достижению более высокого статуса, овладевают этими признаками, присваивают их; тогда представители высших классов вынуждены вводить новые отличительные знаки своего высокого положения (новые моды), к-рые вновь заимствуются низшими классами, и т.д.

В. Зомбарт рассматривал М. как явление, порожденное капитализмом, служащее интересам частного предпринимательства и вызывающее в об-ве искусств. потребности.

Амер. социолог и экономист Т. Веблен проанализировал роль престижа, демонстративности и «показного потребления» в функционировании М.

Франц. философ Э. Гобло в книге «Барбер и уравнивание» (1925) исследовал процессы фиксации и размывания отличит. признаков высокого социального статуса в капиталистич. об-вах посредством М. Амер. лингвист и культуролог Э. Сепир акцентировал роль М. как средства идентификации личности, ее самовыражения и укрепления Я; эту функцию М. осуществляет благодаря социально санкционируемым отказу от старых и внедрению новых социокультурных норм. Выдающийся культурантрополог *Крёбер* вместе с Д. Ричардсон в работе «Три века М. в женской одежде: количественный анализ» (1940) провели историко-статистич. исследование изменений нек-рых параметров женской одежды за три столетия с целью обнаружить зависимость этих изменений от динамики социальной жизни.

Существуют попытки психоаналитич. (Э. Берглер и др.) и структуралистского (*Р. Барт* и др.) объяснения феномена М. Изучались многообразные связи М. с социальной стратификацией, особенности ее распространения (исследования П. Лазарсфельда, Э. Каца, Б. Барбера, Л. Лобела, Р. Кёнига и др.).

В работах Г. Блумера М. рассматривается как средство внедрения новых социокультурных форм и адаптации к ним в изменяющемся мире. Процесс формирования и распространения М., по Блумеру, проходит две фазы: инновацию и отбор. На первой фазе происходит

предложение разл. соперничающих между собой культурных образцов; на второй фазе все социальные группы осуществляют коллективный отбор, в результате которого социально одобренный образец становится общепринятой нормой.

В поел, годы преобладающее значение приобрел подход к изучению М. как к социокультурному явлению, как к механизму социальной, культурной и психич. регуляции, тесно связанному с осн. ценностями и тенденциями развития совр. об-ва. Общепризнано, что развитие и функционирование М. в широких социальных масштабах было обусловлено такими факторами, как промышленная революция и возникновение массового поточного производства, ломка феодальных сословных барьеров, усиление геогр. и социальной мобильности, рост культурных контактов, урбанизация, развитие средств связи, транспорта, массовой коммуникации. В отличие от обычая М. ориентирована на современность, однако традиция составляет важный источник модных инноваций. Другими источниками являются худож. творчество, научные открытия, техн. изобретения, создание новых материалов и т.д. Развитие М. носит циклич. характер; сменяющие друг друга модные стандарты проходят стадии становления, массового распространения и упадка, выражающегося в уменьшении численности их приверженцев. «Отмирающие» модные стандарты зачастую не исчезают окончательно и нередко вновь наделяются модными значениями.

М. — одна из знаковых систем, посредством которой происходит межличностная и межгрупповая коммуникация. Коммуникативный цикл в М. состоит, в частности, в постоянной циркуляции специфич. «сообщений», отправляемых «производителями» через посредство «распространителей» к конечному адресату — потребителям; только на потребительской стадии потенциальная М. становится реальной.

М. служит одним из средств приобщения индивида к социальному и культурному опыту: отсюда ее особое значение для молодежи. Модные стандарты относительно легко циркулируют от об-ва к об-ву, от одной социальной группы к другой, испытывая при этом более или менее значит. трансформации. В разл. об-вах и группах одна и та же М. зачастую по-разному интерпретируется, за ней могут скрываться разл. и даже противоположные ценностные ориентации.

Исследования М. и использование ее механизмов имеют важное значение для принятия решений в области культурной политики, маркетинга, индустриального дизайна, рекламы и др. областях.

Лит.: *Мода: за и против*. М., 1973; Петров Л.В. *Мода как обществ. явление*. Л., 1974; Гофман А.Б. *Мода и люди: Новая теория моды и модного поведения*. М., 1994; Lipovetsky G. *L'empire de l'ephemere*. P., 1987; Besnard Ph., Desplanques G. *Un Prenom pour toujours: La cote des prenom hier, aujourd'hui et demain*. P., 1991.

А.Б. Гофман

МОДЕРНИЗМ — понятие, использующееся в науке (наиболее активно его применяли в советской эстетике и искусствознании) для обозначения всего комплекса авангардных явлений с позиции их предвзятой негативной оценки. В основном — это позиция консервативной линии в традиц. культуре по отношению ко всему новаторскому; в советской науке она, в первую очередь, определялась партийно-классовыми идеол. установками. *Авангард*, обозначенный как М., является объектом не столько научного анализа, сколько всеобъемлющей, часто огульной критики. Критиковали М. за отход от традиц. (в рамках традиции 19 в., прежде всего) культуры — за антиреализм, эстетство, отход от социально-политич. ангажированности, за смыкание с мистикой, абсолютизацию художественно-выразит. средств, апелляцию к иррац. сфере, алогизм, абсурдность и парадоксальность, пессимизм и апокалиптику, формализм, стирание грани между искусством и жизнью и т. п. Отсюда и термин зап. науки «Postmoderne» (=Trans-avangarde), обозначающий комплекс процессов в худож. культуре последней трети нашего столетия, явившихся своего рода реакцией на авангард, в отеч. науке был переведен как *постмодернизм*, т.е. термин, имеющий заведомо оценочно-негативную окраску, к-рой нет в соответствующих терминах зап. языков.

Лит.: *Модернизм: Анализ и критика основ, направлений*. М., 1980; 1987.

В.В. Бычков

МОРАЛЬ — форма культуры, связанная с обеспечением нормативных способов регуляции деятельности людей в об-ве. Возникает из потребности установления межличностной коммуникации на базе ценностей, гарантирующих сохранение челоуеч. рода и достоинство каждого, принадлежащего к нему. Существует особый язык М., санкционирующий специфич. способ отношений между людьми, отличный от иных типов нормативной регламентации межличностных связей, складывающихся в сфере общепринятых обычаев, права, политики и т.д. Моральный дискурс опирается всегда на нек-рый корпус принципов, норм и идеалов челоуеч. жизни. Стремление обосновать М. путем апелляции к онтологич. конструкциям сущностного порядка, представлениям о челоуеч. природе — специфич. черта классич. этич. мысли античности, ср.-вековья и Нового времени, чьи традиции продолжают в 20 в. светские доктрины натуралистич. ориентации, религ. школы. Радикально иной подход к проблемам М. отстаивают сегодня сторонники разл. версий антропол., аналитич. и праксеологически центрированной этики. Отрицание предзаданной сущности челоуечка, тезис об универсальной ценности свободы как инструмента самосозидания в учении экзистенциализма звучали как вопрос о правомерности поисков общезначимых норм морали. Позитивистски инспирированная метаэтика фокусировалась на логич. и семантич. анализе языка М. В кругах ее

теоретиков популярна мысль о плюрализме и несоизмеримости систем М., доминирующих в разл. культурах. Стремясь преодолеть крайний релятивизм, сопряженный с кризисом классич. этики, теоретики нео-франкфурт. школы К.-О. Апель и *Хабермас* пытаются обосновать универсальные нормы М., исходя из анализа межличностной коммуникации. Они предлагают вариант коммуникативной этики, получивший широкую известность и признание. Язык М. нормативен. При нравств. оценке того или иного акта индивидуальной или групповой деятельности остается как бы в стороне ее инструментальная ориентация и даже успех или неудача. Достигнутый прагматически полезный результат может быть осужден моральным вердиктом, а то, что кажется крахом надежд, получит нравств. одобрение. Нравств. суждения призваны сформировать опр. отношение к конкр. действиям, тем или иным типам поступков в человеч. сооб-ве. Они всегда ориентированы на партнера по диалогу, его реакцию, хотя и варьируются по своей структуре и содержанию. В любом случае нравств. суждение содержит два элемента — описательный и нормативный. Описание фиксирует деяния индивида или группы людей, в то время как нормативный элемент запечатлевается в предписании того или иного типа поведения или же оценке совершенного. Само должностное представлено как бы объективно, отстраненно от того лица, к-рое его выражает. По сути не важно, кто является носителем утверждения о нравственно должном или оценки к-л. поступка. Главное — сама норма, ее соблюдение или несоблюдение, когда речь заходит об оценке поступка личности. Моральный дискурс позволяет произвести перемену ролей между носителем и исполнителем должного, ибо оба они в одинаковой степени подпадают под действие нормы. Моральная санкция относительно совершенных поступков должна нести на себе печать обоснованности, снятия субъективистских наслоений и отказа от немотивированных эмоц. реакций. Моральная оценка и суждение о нормативно должном возможны только по отношению к субъекту как существу, наделенному свободой волеизъявления. М. — достояние субъекта как свободного и ответств. существа. Нельзя говорить о моральности и аморальности хищника, пожирающего свою жертву, ибо он лишен сознания и свободной воли. Ценности М. рождаются в мире свободных существ, и норма как важнейший компонент нравств. дискурса возможна только при принятии этой посылки. Свободный субъект призван осознанно следовать норме М., и в этом состоит отличие его деяния от слепого повиновения стереотипу традиции. Практич. разум отнюдь не всегда находится в орбите универсально-значимых норм М. В плену сиюминутных забот субъект чаще всего исповедует стратегию целерационального действия — поиска средств для достижения поставленных частных целей. С переходом к осознанию важности отыскания смысла собств. жизни он обращается к проблемам этики. Однако на этой ступени в рефлексивных усилиях практич. разума отсутствует еще перспектива универсально-человеч. задач. Она требует нового шага к моральной рефлексии, нормам общечеловеч. должного. В эпоху постмодернизма особенно остро стоит вопрос об отыскании универсальных норм М. через диалогич. взаимодействие, коммуникацию несхожих культур. Рефлексивные возможности практич. разума должны быть обращены на обретение общезначимых ориентиров М. для разрешения совр. проблем планетарного сооб-ва.

Лит.: Гусейнов А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987; Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. М., 1988; Швейцер А. Культура и этика. М., 1973; Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.

Б.Л. Губман

МОРОЗОВ Николай Александрович (1854-1946) - ученый и революционный деятель. Входил в состав тайного общества «Земля и воля», а после его разделения примкнул к террористич. организации «Народная воля». Неоднократно арестовывался. В феврале 1881 был приговорен к пожизненному заключению (в Петропавловской, а затем Шлиссельбургской крепостях). Освобожден по амнистии 1905. В годы советской власти занимается научной и писательской деятельностью, руководит Естественнонаучным институтом им. Лес-гафта.

Симпатизируя идеям панпсихизма и социокосмизма, М. мечтал о построении об-ва социальной справедливости во вселенском масштабе. Мировой социокультурный процесс он представлял как предварит. этап построения социализма на Земле. Выступая за революционную перестройку рос. об-ва, он проявлял особый интерес к истории культуры. Рассматривая социокультурные явления в тесной взаимосвязи с космич. процессами, М. считал одной из своих задач «согласовать истор. науки с естествознанием», чтобы найти закономерности культурного развития человечества. Такая постановка проблемы в принципе отвечала требованиям, предъявленным к гуманитарным дисциплинам Контом.

Используя собственные методики, основанные преимущественно на астральном толковании истор. источников, М. пришел к нетрадиц. выводам относительно возникновения и развития мировой культуры. Во многих своих работах (наиболее значит. является «Христос») он сумел по-новому поставить целый ряд историко-культурных проблем и указал на необходимость комплексного подхода в исследовании социокультурных явлений. М. был одним из первых ученых, кто исследовал истор. и лит. источники методом, впоследствии получившим название контент-анализа (М. называл свою методику «лингвистич. спектрами»).

Основу культурологич. концепции М. составляет разработанная им теория «преемственной непрерывности в эволюции человеч. культуры». Согласно этой теории, жизнь людей изменяется в силу развития материальной культуры. Следствие этого развития — еще один

эволюционный фактор — непрерывное усложнение и совершенствование человек. мозга. Поэтому культура может изменяться лишь в сторону улучшения. Один раз достигнутый культурный уровень уже никогда не снизится, если только нет катастрофич. изменений окружающей среды (геогр. и климатических). При «общем движении человечества к лучшему будущему» меняет местоположение лишь гл. культурный центр, перемещаясь в те геофизич. условия, к-рые лучше подходят для дальнейшего развития. Но культура, к-рая ранее являлась носителем прогресса, «не впадает в декаданс», а продолжает развиваться, хотя и не столь стремительно, как сменившая ее культура-лидер.

Используя идеи Монтескье, Бокля, Реклю, Мечникова, М. связывает возникновение культуры с особыми геогр. условиями. Только замкнутые, изолированные места дают возможность человеку создать культурные сооб-ва. На ничем не ограниченных просторах можно вести лишь кочевую, т.е. по существу, животную жизнь. Наиболее подходящими местами для возникновения «начал культуры» являются «архипелаги близ обширных и плодородных равнин». «Кристаллизация» человечества, по мнению М., произошла в четырех очагах первобытной культуры — Средиземноморском, Желто-морском, Индо-Малайском и Антильском, — откуда она распространилась на близлежащие побережья. Возникшие на побережьях гос-ва расширились за счет соседних территорий и породили «первичную культуру, выросшую постепенно в современную».

Дальнейшее развитие культуры носит строго закономерный характер. М. выделяет три «этнологич.» закона — административный, экон. и собственно культурный. Раскрывая суть каждого закона, он прибегает к аналогии с принятым в физике понятием поля. Адм. и экон. законы формирования культуры проявляются в виде силы притяжения населения и товаров к политико-экон. центру гос-ва. Причем сила притяжения центра, действующая на поле гос-ва, прямо пропорциональна массе (населения или товаров) и обратно пропорциональна квадрату расстояния. Что касается культурного центра, то его расположение может не совпадать с административным и экономическим. Но его воздействие обладает большей силой по сравнению с предыдущими. Энергия культурного центра направлена не на перемещение больших масс населения и товаров, а на распространение невесомых идей, и его сила, возрастающая же, как у других центров, убывает лишь пропорционально простому расстоянию. Культурное поле не так стеснено своими «проводниками», как административное и экономическое, к-рые находятся в прямой зависимости от коммуникационной сети. В отличие от них, культурное поле легко уклоняется от заданных коммуникациями направлений и распространяется на территории, не входящие в непосредственную сферу полит. и экон. влияния гос-ва.

Создав трехфакторную модель культурного сооб-ва, М. пытается показать, каким образом происходит взаимодействие между соседними культурами. Разнообразие рельефов земной поверхности приводит к образованию в разных местах «этнологии, центров», к-рые распространяют свое воздействие на окрестные территории и создают т.о. культурные поля. На границах соприкосновения культурных полей возникает эффект интерференции. «Пояса естественной интерференции» наблюдаются в районах языкового пограничья и всегда проходят по периферии культурных полей, культурному захолустью. На этом основании М., в частности, утверждает, что ни древнееврейской, ни финикийской цивилизаций быть не могло, т.к. они должны были бы находиться в области интерференции трех культурных центров, существование к-рых он признавал, египет., месопотамского и греческого. Вся история человек. культуры написана своеобраз. иероглифами; чтобы ее воспроизвести, «не надо истор. преданий, а нужно знать только физич. географию». Культурные центры могли быть расположены либо на островах (особенно в начальный период зарождения культуры), либо на обширных равнинах, пригодных для земледелия. Поскольку ни один из этих критериев не соответствовал природным условиям вост. Средиземноморья, ни о каких цивилизациях, якобы существовавших там, речи быть не может.

Методика исследования мировой культуры, используемая М., основывается на сопоставлении истор. событий, зафиксированных источниками или реконструируемых историками, с данными астрономии, геологии, географии, метеорологии и лингвистики. Ключом к пониманию большинства социокультурных процессов может быть только астрономия. Человек издревле связывал события, происходящие на Земле, с миром небесных явлений. Поэтому причинность земных явлений на опр. стадии развития цивилизации была перенесена на небо. Эта традиция так глубоко укоренилась в культуре, что в дальнейшем наиболее значимые памятники человек. цивилизации были прямо или косвенно связаны с астрономич. феноменами. Правильное понимание древнейших памятников культуры может быть достигнуто либо тогда, когда в них содержится прямое указание, позволяющее связать событие с конкр. астрономич. явлением (что дает возможность дать надежную датировку), либо если их можно истолковывать аллегорически с астральной точки зрения. Все остальные источники должны быть соотнесены с теми, что поддаются удовлетворит. астрономич. (или астральной) интерпретации. Подобный подход, основывавшийся на преувеличенном внимании к одной из множества вспомо-гат. истор. дисциплин, привел М. к крайне субъективному истолкованию хода мирового социокультурного процесса.

Стремясь лишить историю ненужного «параллелизма», М. прибегает к использованию статистич. метода, заключающегося в сопоставлении «многократно повторяющихся явлений и обработке их деталей с т.зр. теории вероятности». Сравнивая числовую последовательность продолжительности правления рим. консулов и императоров с числовыми рядами, обозначающими

продолжительность правления иудейских царей, визант. императоров и многих других династий, М. доказывал их зеркальное соответствие. Например, согласно его исследованиям, ряду Сулла (он же библейский Саул) — Помпеи — Цезарь — Август соответствует ряд Аврелиан — Диоклетиан — Константин — Констанции Хлор — Константин. Следует отметить, что, несмотря на провозглашаемую приверженность к строгим «числовым фактам» в идентификации истор. личностей, М. допускает многие натяжки в создаваемых им рядах, произвольно отбирая тех, а не иных персонажей (после Суллы у него идет сразу Помпеи, после Аврелиана — Диоклетиан) и приписывая, в случае необходимости, лишние годы правления (он называет это сдвигами).

Другой метод, к-рый М. называл лингвистическим, напоминает герменевтич. приемы Третьяковского. Скифы и печенеги (что, по М., одно и то же) являются «первоукраинцами», половцы суть поляки. Поскольку теория М. не допускала существования подлинной Иудеи, нек-рое сходство названий приводит его к мысли, что Иудеей называется Италия, Иерусалимом — Геркуланум, Каной Галилейской — французские Канны, Назаретом — Сен-Назар в устье Луары и т.д. В наше время поборником использования морозовских методик является А.Т. Фоменко, активно занимающийся «датированием и распознаванием статистич. дубликатов».

Избавившись, т.о., от бесчисленных «параллелизмов», М. «удвоил интенсивность интеллектуального развития человечества» и свел его развитие к пяти «культурным эпохам»: конец каменного века в Средиземноморье (1 в.); эпоха папируса и пергамента, бронзы и железа в Средиземноморье (2-14 вв.); эпоха книгопечатания и парусного мореходства (15-16 вв.); эпоха паровых машин и эмпирич. науки (17-18 вв.); начало эпохи электричества и «воздушной жизни» (19-20 вв.). Помимо эпох, в к-рых М. выделяет, гл. обр., мате-риально-техн. основание, он вводит понятие «порывов», к-рые наблюдаются в истории с примерным интервалом в 500 лет и продолжаются около двух веков. Т.о., по расчетам М., культурная эволюция на Земле пережила три порыва: 1. Великое переселение народов (4-5 вв.), представлявшее на деле лишь переселение господствующих слоев и приведшее к созданию «крупных теократич. империй»; 2. крестовые походы (11-12 вв.), приведшие к созданию на Балканах и в Палестине особой культуры, к-рая в дальнейшем воспринималась как античная и послужила основой для Ренессанса; 3. период обществ. революций (к. 18-сер. 20 в.). После последнего порыва «можно ожидать опять около полутысячелетия плавного спокойного развития человек. жизни и мысли».

Культурную преемственность лидеров мировой цивилизации М. представляет в виде такой последовательности: греч. Архипелаг, Египет, Венеция, Англия. Преимущество этих культур над другими заключалось в том, что они сумели добиться оптимального соотношения между сельскохоз. производством (производя самостоятельно или контролируя обширные земледельч. территории) и промышленностью. В дальнейшем, по мнению М., значение сельскохоз. компоненты земной цивилизации будет по-прежнему велико. Поэтому в ее развитии преуспеют те народы, к-рые сумеют быстрее освоить достижения промышленности в области совр. коммуникаций (железные дороги, воздушные перевозки, телеграф) и заселить «наибольшее количество годных к земледелию обширных равнин».

Соч.: Откровение в грозе и буре. История возникновения Апокалипсиса. М., 1910; Пророки. История возникновения библейских пророчеств, их лит. изложение и характеристика. М., 1914; Христос. Т. 1-7. М.-Л., 1924-32.

Лит.: Носовский Г.В., Фоменко А.Т. Империя. Русь, Турция, Китай, Европа, Египет. Новая математич. хронология древности. М., 1996.

А.В. Шабазга

МОРФОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ - раздел наук о культуре (культурологии социально-научного направления), в рамках к-рого изучаются формы и строение отдельных *артефактов* и их объединений (паттернов, культурных конфигураций) в синхронном и диахронном планах их существования, закономерности строения и процессы формообразования искусств, объектов. В ге-нерализованном смысле — это изучение строения искусств, среды существования человека в связи с реализацией фундаментальных форм жизнедеятельности. Осн. методы познания — структурно-функциональный, семантический, генетический. Осн. пограничные области — археология, лингвистика, социобиология. В более частном смысле — это изучение вариаций культурных форм и артефактов в зависимости от их социального, истор., геогр. распределения. Осн. методы познания — общая теория систем, организационный и динамич. анализ. Осн. пограничные области — социология, психология, этология, экология.

Морфологич. изучение культуры предполагает следующие направления исследования культурных форм и артефактов: генетическое — порождение и становление культурных форм; микродинамическое — динамика культурных форм в пределах жизни трех поколений (непосредств. трансляция культурной информации); историческое — динамика культурных форм и конфигураций в истор. масштабах времени; структурно-функциональное — принципы и формы организации культурных объектов и процессов в соответствии с задачами удовлетворения потребностей, интересов и запросов членов об-ва; технологическое — распределение культурного потенциала в физич. и социокультурном пространстве и времени.

Общую морфол. модель культуры в соответствии с сегодняшним уровнем знания можно представить сл.образом: три уровня связи субъекта социокультурной

жизни с окружением — специализированный, трансляционный, обыденный; три функциональных блока специализированной деятельности: культурные модусы социальной организации (хоз., полит., правовая культура); культурные модусы социально значимого значения (искусство, религия, философия, право); культурные модусы социально значимого опыта (образование, просвещение, массовая культура); обыденные аналоги специализированных модальностей культуры: социальная организация — домашнее хозяйство, нравы и обычаи, мораль; социально значимое знание — обыденная эстетика, суеверия, фольклор, практич. знания и навыки; трансляция культурного опыта — игры, слухи, беседы, советы и т.п.

В рамках культурологии морфологич. подход имеет ключевое значение, поскольку позволяет выявить соотношение универсальных и этноспецифичных характеристик в строении опр. культуры.

Лит.: Морфология культуры. Структура и динамика. М., 1994.

Э.А. Орлова

МОСС (Mauss) Марсель (1872-1950) - франц. социолог, этнолог и социальный антрополог, последователь *Дюркгейма*.

Приверженец социологии Дюркгейма в целом, М. в неявной форме пересмотрел нек-рые ее важные положения. Он по существу отказался от его антипсихологизма, стремясь к осуществлению синтеза между социологией и психологией. М. разрабатывал понятие «тотального» («целостного») человека в единстве его биол., психич. и социокультурных черт, изучение к-рых требует объединенных усилий разл. естеств., социальных и гуманитарных наук. В отличие от Дюркгейма он не стремился конструировать универсальные теории об-ва и его институтов, а сосредоточился на структурно-функциональном и сравнительно-истор. анализе конкр. фактов в рамках конкр. культур. Для его методологии характерна традиция объяснять изучаемые явления в понятиях той культуры, к-рая является объектом изучения.

Труды М. посвящены исследованию разл. сторон жизни архаич. об-в: магии, жертвоприношениям, траурным обрядам и т.д. В работе, ставшей классической — «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаич. об-вах» (1925), — М. на огромном историко-культурном материале показывает основополагающее значение даров как универсальной формы обмена до развития товарно-денежных отношений и рынка в собств. смысле. Дары формально добровольны, но реально обязательны; давать, принимать и возмещать дар — это обязанности, нарушение к-рых влечет за собой разного рода санкции. В этом произведении М. выдвинул идею «тотальных социальных фактов»: ориентацию на всестороннее исследование социальных явлений в рамках опр. социального целого, и выявление и изучение наиболее фундаментальных из них, пронизывающих все институты конкр. об-ва, и выступающих одновременно как экон., юрид., религиозные, эстетич. и т.д. Эта работа послужила одним из первых образцов исследований в области социальной и экономич. антропологии.

В работе «О нек-рых первобытных формах классификации» (в соавт. с Дюркгеймом, 1903) на этногр. материале прослеживается зависимость логич. космологич. представлений о первобытных об-вах от типа социальных связей; последние выступают в качестве образцов, в соответствии с к-рыми строятся картины мира.

В исследовании «Очерк о сезонных изменениях в об-вах эскимосов» (1906) М. показал влияние чередующейся концентрации населения зимой и его рассеяния летом на разл. стороны жизни эскимосов: религию, мораль и т.д.

В работе «Техники тела» (1934), положившей начало новой проблемной области в социальной и культурной антропологии, М. обосновал положение, что даже те физич. действия, к-рые представляются наиболее «естественными», биологически заданными, неизменными и универсальными, в разл. культурах люди производят по-разному. Передаваемые путем воспитания культурные образцы влияют на способы ходьбы, бега, плавания, дыхания, родов, кормления и ношения младенцев, положения во время сна и т.п.

По М., цивилизация, в отличие от нации, относится к категории «интерсоциальных» явлений и представляет собой результат взаимосвязей, контактов между об-вами, «нечто вроде сверхсоциальной системы социальных систем».

Труды М. и его преподават. деятельность в Высшей школе практич. исследований и в Коллеж де Франс оказали существ. влияние на развитие социальных и гуманитарных наук во Франции и за ее пределами: этнологии, социологии, социальной и культурной антропологии, фольклористики и т.д. Его идеи развивали социолог Ж. Гурвич, этнолог *К. Леви-Стросс*, философы *Мерло-Понти* и *Деррида*, социальный антрополог Л. Дюмон и др. В последние годы интерес к творч. наследию М. сохраняется; оно продолжает активно разрабатываться и развиваться.

Соч.: Manuel d'ethnographie. P., 1947; Sociologie et anthropologie. P., 1950; Oeuvres T. 1-3. P., 1968-69; Essais de sociologie. P., 1969; Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.

Лит.: Гофман А.Б. Социол. концепции М. Мосса// Концепции зарубеж. этнологии. Критич. этюды. М., 1976; Cazeneuve J. Sociologie de M. Mauss. P., 1968; Karsenti B. M. Mauss: le fait social total. P., 1994.

А.Б. Гофман

МУНЬЕ (Mounier) Эмманюэль (1905-1950) - основоположник франц. персонализма, филос. концепции, основу к-рой составляет признание абсолютной ценности личности. В 1932 основал влиятельный журнал «Esprit», к-рым руководил до самой смерти. Рождение «Эспри» свидетельствовало о появлении на философс-

кой арене нового течения — французского персонализма, к-рому вместе с феноменологией, экзистенциализмом и неотомизмом суждено было составить целую эпоху в философской жизни Франции первой пол. 20 в. Сквозь призму личностного существования М. истолковывает филос. проблемы — онтологич., гносеологич., социальные, вопросы этики, эстетики, культуры. Центр персоналистского учения о личности — идея «вовлеченного существования», призывающая человека к активной и ответств. жизни, к осмысленному, творч. выполнению им гуманистич. миссии на Земле.

Культура, в понимании М., — «глобальная функция» личности, ее деятельность по гуманизации мира и самого человека. В работе «Персонализм» (1949), к-рую *Рикёр* справедливо назвал энциклопедией персонализма, М. дает определение культуры: «Культура — не какая-то часть личностной жизни, а ее глобальная функция. Для человека, к-рый сам себя создает и развивает, все есть культура, начиная с устройства завода и формирования собств. тела до умения поддерживать беседу или хозяйствовать на Земле... нет какой-то одной культуры, по отношению к к-рой всякая другая деятельность была бы некультурной («культурный человек»), а есть столько культур, сколько видов деятельности. Об этом особенно необходимо напомнить нашей книжной цивилизации.

Поскольку личностная жизнь является свободой и восхождением, а не накопительством и движением по кругу, то и культура ни в коей мере не может быть нагромождением знаний; цель ее — глубинное преобразование субъекта, и чем более она апеллирует к его внутр. миру, тем большие возможности открывает перед ним... культура — это то, что остается, когда мы уже не опираемся на знание: это — сам человек».

Конечно, творчество в известной мере нуждается в поддержке коллектива; жизнеспособные коллективы придают ему силы, заурядные удушают. Однако сам творч. акт идет от личности, даже если она затерялась в толпе: все т.н. нар. песни имеют конкр. автора. И если бы все люди вдруг стали художниками, не было бы больше художника как такового. В коллективистских концепциях культуры верно то, что, выступая против касты избранных, стремящихся подчинить культуру условностям, они объявляют народ истинным источником ее обновления.

Наконец, культура непременно является трансцендированием и нескончаемым самопревосхождением. Как только культура останавливается, она перестает быть таковой: отсюда ее академизм, педантизм, «общее место». Когда культура теряет в качестве своего ориентира универсальность, она иссушает себя; если же культура путает универсальное с застывшей всеобщностью, она затвердевает, превращаясь в жесткую систему.

В широком смысле все зло коренится в социально-экон. строе. Он создает культурную касту и толкает искусство (придворное, салонное, церковное) к эзотеризму, снобизму или изысканности, академизму, фривольности, усложненности и брутальности. А когда техника, умножая средства, увеличивает и возможность менять формы в искусстве, деньги, к величайшей выгоде узкого круга людей, коммерциализуют их и опошляют, калеча творца, его произведение и публику. Художник, преподаватель или ученый по своему положению пребывают где-то между нищим-изгоем и рабом-исполнителем. Это зло несут с собой социальные структуры, и оно исчезнет только с их исчезновением. С меньшей силой ослабляют культуру обесценивание совр. сознания, его отказ от широких перспектив, открываемых религией, разумом и т.п., а также ориентация на утилитарно-механич. результативность.

Соч.: *Revolution personaliste et communiste*. P., 1935; *Manifest an service de personalisme*. P., 1936; *Le personalisme*. P., 1951; *Introduction aux existentialismes*. P., 1965; *Персонализм*. М., 1992; *Что такое персонализм?* М., 1994; *Надежда отчаявшихся*. М., 1995.

Лит.: *Charpentreau J., Rocher L. L'esthetique personaliste d'Emmanuel Mounier*. P., 1966; *Bornemeier M. Eugene Ionesco und der Personalismus Emmanuel Mou-niers*. Fr./M., 1985.

И. С. Вдовина

МУРАВЬЕВ Валериан Николаевич (1884/1885-1932?) — философ, историк, публицист. Закончив Александровский лицей, занимается дипломатич. деятельностью: в 1907-13 — секретарь рус. посольства во Франции, затем в Гааге и Белграде. В 1917 — среди членов-учредителей «Лиги рус. культуры»; начальник полит. кабинета при мин-ве иностр. дел Временного правительства. В 1918-22 участвовал в работе Вольной Академии духовной культуры, основанной *Бердяевым*. В 1920 привлекался по делу Тактич. центра, находился в заключении до 1922. Затем поступил на советскую службу. В 1926-29 — ученый секретарь в Центр. Ин-те Труда, занимался проблемами научной организации труда. В 1929 снова арестован, дальнейшая его судьба неизвестна. По одним сведениям в 1930 сослан в Нарынский край, где работал на метеостанции и умер от тифа в 1932, по другим — умер в 1931 на Соловках.

М. оставил значит. след в рус. духовной культуре, несмотря на свою трагич. судьбу и малую известность. Еще в дореволюц. время в своих государственно-правовых работах он проявил себя как самостоят., творч. мыслитель, отстаивая идеал непосредственной демократии, народоправства. В труде «Мелкая единица самоуправления в русском законодательстве» он прослеживал древние корни земских учреждений в России, вплоть до новгородской общины.

Октябрьская революция была первоначально воспринята М. как культурно-нац. катастрофа; он участвовал в сборнике «Из глубины», впоследствии запрещенном цензурой и уничтоженном. В 20-е гг. М. все более склоняется к мысли о необходимости опр. компромисса между духовными силами интеллигенции и теми представителями власти, к-рые осознают необходимость со-

здания нац. государства. Подобное сотрудничество, по его мнению, призвано служить целям воссоздания и развития рус. духовной культуры. С большой увлеченностью он приступил к разработке теор. проблем созидания «новой и небывалой культуры», основанной на истинно трудовых и общечеловеч. началах — творчества самой Жизни.

Актуальность культурологич. проблем мыслитель усматривает в том, что в нач. 20 в. происходит «взрыв научного творчества», на порядок увеличившего мощь человек. цивилизации. Вследствие этого культура впервые предстала как закономерный результат космич. развития. В своем цельном учении М. пытался осмыслить этот процесс: центр, темами его размышлений стали культура как целое и взаимоотношение человечества и времени.

Антропокосмич. воззрения М. изложены в труде «Овладение временем как основная задача организации труда» — единственном, изданном при жизни автора, на его собственные средства. Культура есть явление не только антропоморфическое, она представляет собой часть природы и обладает космич. смыслом. Культура выражает положит. направление мирового космич. процесса, имеющего ярко выраженную тенденцию к организованности. Все в мире есть та или иная совокупность множественностей, каждая из к-рых в свою очередь также выступает в качестве множественности элементов, опр. образом организованных. Тогда время — это показатель меняющегося положения этих множеств, показатель их движения, усложнения их организации. Время считается необратимым, но если научиться возобновлять ту комбинацию элементов вещи, к-рая была до ее изменения или уничтожения, можно «воскресить» вещь, преодолеть необратимость времени, научиться управлять им.

Овладение временем, по М., осн. задача культуры, поскольку культура и есть непрерывная передача из поколения в поколение опр. информации, благодаря к-рой люди способны возобновлять вещи — от простейших материальных предметов до сложнейших научных положений. Поэтому культура — времяобразующая деятельность, подвластная человеку, и, вместе с тем, природная, закономерная, интенсивно захватывающая в себя человечество и способствующая его развитию. Идеальные ценности, созданные культурным творчеством, проходя через разл. слои, насыщаются энергией действия, становятся частью организованного космич. целого.

М. делит культуру на два типа: теоретико-символическую и реальную. Теоретико-символич. культура, выражающаяся в науке и искусстве включает в себя все то, что «мнимо», символически воскрешает исчезнувшее, останавливает время в узких пределах либо идеальной эстетики, либо проектов и символов возможного действия. Именно первый тип культуры часто неправомерно отождествляется с всеобщей культурной деятельностью человечества. Но важнейшая и неотъемлемая часть человек. культуры — виды деятельности, реально, а не только в мысли и в воображении, изменяющие окружающий мир. К ним он относил генетику как «область созидания жизни», политику и этику как регуляторы отношений между людьми в обществ. и личном плане, производство, занимающееся преобразованием материальной стороны окружающего мира.

Однако, реально существующие типы культуры, по М., еще не овладели полностью временем жизни, общечеловеч. задача культуры — реальное улучшение и преобразование мира путем рац. управления природой — еще не нашла своего достойного воплощения. Причину этого мыслитель усматривает в «печальной разобщенности» культуры и жизни, в отрыве символич. культуры от культуры реальной. Задачу преодоления разобщенности разных типов культур М. формулирует как задачу организации культуры, к-рая заключается в том, чтобы «одновременно организовать символику жизни и ее практику». Организация культуры сможет служить надежным средством против разобщенности людей. Единство человечества, к к-рому стремятся все гуманистич. социальные и полит. проекты, будет обеспечено единством производит. и преобразоват. цели, охватывающей все области человек. мысли и деятельности. Для М. не подлежит сомнению, что этим будут подготовлены условия для действит. зарождения и развития новой культуры, к-рая сменит совр. западноевропейскую. В статье «Всеобщая производительная математика» он утверждал, что осн. идей новой культуры, в противоположность старой, основанной на биол. соперничестве и эгоистич. борьбе индивида за физич. самосохранение, будет осознание необходимости симбиоза, или сотрудничества живых существ.

Гуманистич. идеи М. о великом будущем человечества, о проективной и преобразующей роли культуры, становящейся основной движущей силой космич. эволюции не получили должного распространения. Тем не менее они представляют серьезный вклад мыслителя-гуманиста в развитие рус. духовной культуры.

Соч.: Мелкая единица самоуправления в рус. законодательстве. Новгород, 1912; Рев племени // Из глубины: Сб. ст. о рус. революции. Париж, 1967; То же // Вехи. Из глубины. М., 1991; Овладение временем как осн. задача организации труда. М., 1924; Письма. Внутр. путь. Философские заметки, афоризмы // ВФ, 1992, № 1; Всеобщая производит. математика // Рус. космизм: Антология филос. мысли. М., 1993.

Лит.: Аксенов Г.П. Времявластие (О Валериане Муравьеве и его философии) // ВФ, 1992. № 1; Игумен Геннадий (Эйкалович). Овладение временем // Вече. Мюнхен, 1987, № 25.

И.В. Цвык

МУРАТОВ Павел Павлович (1881-1950) - писатель, искусствовед, переводчик, издатель. Учился в кадетском корпусе, окончил Петербург, ин-т путей сообщения (1903). С 1906 служил помощником библиотекаря б-ки Моск. ун-та, затем хранителем (до авг. 1914) отд. изящных иск-в и классич. древностей Румянцевского музея. В 1905-06 путешествовал по Англии и Франции, выпустил

брошюру «Борьба за избират. права в Англии», 1906. С 1906 как худож. критик печатается в «Зорях», «Перевале», «Утре России», «Рус. ведомостях», «Золотом руне», «Аполлоне», «Старых годах» и др. Из современников М. наиболее ценил Сезанна и Серова, ученику к-рого посвятил кн. «Николай Павлович Ульянов» (1925. в соавт. с Б.А. Грифцовым). За ст. о Кватроченто, Боттичелли, Понтормо, Пиранези, Добужинском, пейзаже в рус. живописи последовала кн. «Образы Италии» (1911-12, посвящена Б. Зайцеву); это сочинение не систематизатора и гида (М. учтены лит. путешествия по Италии от Гёте, Стендаля, Гоголя до В. Ли, Б. Беренсона, *Мережковского*), а писателя и пассажира, пробующего возможности некоего промежуточного жанра, совмещающего жизнеописание легендарных личностей с вкусовыми зарисовками. С одной стороны, М. — лирик (итал. прошлое явл. необходимой частью любой совр. души, учащейся ценить красоту), с др., — арбитр вкуса, полагающий, что сила классич. итал. искусства обусловлена синтезом античного и христ. начал, «природной лат. религией», — символич. активностью, не столько порожденной христианством, сколько освобожденной им и «направленной к цели». Итал. «любовь к миру» родила важнейший европ. творч. миф — «осозательные формы», или бессознат. ощущение осязаемого. Одна из центр. фигур итал. искусства — Джотто, видевший «одно человеч. существо» во всех фигурах, наполнявших его фрески, а также всегда трудившийся над воплощением пластич. связей между душой и телом человека.

В февр. 1913 М. входит в комитет первой выставки рус. старины в Москве, становится одним из пионеров расчистки икон в кремлевских соборах, предлагает принципы классификации иконографич. материалов. Для М. икона преимущественно — высокое искусство, в ней заключено подобие рус. античного начала, проявился высший худож. нив. аскетизм, т.к. иконописец обращался к людям на отвлеченном, чистейшем языке форм, линий, красок. Итогом довоен. творчества М. стало издание журн. «София» (1914, N 1-6), где рус. искусство рассматривалось в связи с судьбами европ. цивилизации. Дореволюц. работы принесли М. известность.

В 1914 М. призван в действующую армию, служит на австр. фронте, с 1915 — в Севастополе, где имеет возможность заниматься лит. работой (перевод «Флорентийских живописцев» Беренсона, 1923; «Герои и героини», 1918). Окт. переворот застал М. в Крыму, событий 1917 он не принял. С марта 1918 в Москве избирается в президиум Комитета по охране худож. и научных сокровищ России, публикуется в изданиях антибольшевистской направленности, вместе с Б. Зайцевым, А. Дживелеговым, М. Осоргиным и др. До эмиграции (1922) им написаны «Магич. рассказы» (1922), роман «Эгерия» (Берлин, 1922).

До осени 1923 М. в Германии печатался в «Воле России», «Беседе», «Рус. мысли» и др. В 1924 в изд-ве Гржебина вышла окончат. редакция «Образов Италии», дополненная 3-м т. В Италии М. подготовил том о древнерус. иск-ве, книгу о Беато Анджелико, бывал в Сорренто у Горького, встречался с *Вяч. Ивановым*. В 1927 М. переехал в Париж; став сотрудником правоцентристской газ. «Возрождение», занялся полит. журналистикой. В сер. 30-х гг. М. постепенно отошел от журналистики, предпринял путешествие в США и Японию С нач. Второй мир. войны перебрался в Англию.

В полит. публицистике М. развил образ «рус. европеизма» применительно к идее империалистич. государственности. Империя — высшее достижение европ. культуры, хозяйственно-геогр., культурологич. понятие и символ. Жизненность рус. империализма — в поддержании центростремит. процессов. Это, скорее, самоощущение, органически раскрывающееся в почве, культуре и быте («народном человеке»), чем разновидность, в т.ч. монархич., идеологии.

В эссе об искусстве («Анти-искусство», 1924; «Искусство и народ», 1924; «Кинематограф», 1925) М. исследует тему кризиса культуры. Ситуацию совр. Европы он называет «пост-Европой», оценивает в плане конфликта между «человеком органическим» и «человеком механическим». Корень кризиса — в утрате искусством чувства пейзажа как связующего звена между рукой художника и его интеллектом. В живописи это — отказ от натюрморта и пейзажа, воплощения европ. природолюбия как почти что религ. сознания. Одна из причин кризиса — триумф науки, к-рая форсирует силы природы, добывает энергии и скорости, делающие нереальными параметры данного в физич. ощущениях мира. Уничтожение пластич. образа мира, или «выпадение из пейзажа», привело к торжеству в искусстве механич. форм знания (сюрреализм, театр Мейерхольда), к-рые интересны профессионально, но не способны дать эс-тетич. наслаждение. Перестройка культуры на механич. лад убивает в творце «народное» (ремесленнич.) начало, притупляет эмоциональность. В «пост-Европе» заявляет о себе «анти-искусство», к-рое средствами, чуждыми «европ.» искусству, пытается вызвать эмоции, подобные тем, что в прошлом вызывало «искусство». Функцию «анти-искусства» чаще всего выполняет машина или спорт. Последствия индустриализма, приведшего «народного человека» к новому варварству, все же могут быть, в оценке М., преодолены. Парадоксально, что массовая культура (в т.ч. кинематограф), к-рая в чем-то моральна и не проникнута ощущением хаоса цивилизации, способна удовлетворять стихийную эстетич. потребность народа, хотя преодоление варварства ради «досуга» и «субботства» может быть весьма длительным.

Соч.: Образы Италии. Т.1-3. М., 1993-94; Искусство и народ//Лит-ра рус. зарубежья: Антология. Т.1. Кн.1. М., 1990.

Лит.: Зайцев Б. Далекое. Вашингтон, 1965; Из истории сотрудничества П.П. Муратова с изд-вом К.Ф. Некрасова//Лица. В 3; М.; СПб., 1993. Соловьев Ю. П.П. Муратов. Осн. идеи его публицистики 1920-х — нач. 30-х годов// Волшебная гора. М., 1996. № 4.

В.М. Толмачев