



ПАНОФСКИ (Panofsky) Эрвин (1892-1968) - нем.-америк. историк и теоретик искусства. Наряду с *Варбургом* один из основоположников *иконологии*. Конкретизировав понятие худож. символа, показал, что его глубокий анализ должен составлять неотъемлемую часть науки о культуре, обеспечивая ее гуманистич. полноценность.

Изучал историю искусств и философию в ун-тах Берлина и Фрейбурга, с 1921 преподавал в Гамбург, унте. С приходом Гитлера к власти эмигрировал в США, обосновавшись в Принстоне при Ин-те передовых исследований. Испытал воздействие *Мангейма*, но в особенности «философии символич. форм» *Кассирера*; из классиков философии ему ближе всего были Платон, Эразм Роттердамский и Кант.

Защитив дис. «О худож. теории Альбрехта Дюрера» (1914), в историко-хронологич. отношении сосредоточил свои интересы на эпохе Возрождения (включая 17 в.), а в тематическом — на той идеологич. прослойке, к-рая, заключая в себе и теоретико-философ. умозрение, и многомерный символич. подтекст, начинает составлять особую сферу худож. культуры в пору ее ренес-сансного обособления от религии. Ключевыми в этом смысле становятся монография «Меланхолия I» Дюрера, исследование ее источников и историч. типологии» (сов. с Ф. Заклем, 1923), но в первую очередь «Идея» — к истории понятия старой истории искусства» (1924); где показано, как по мере перехода (через неоплатонизм) от классич. древности к ср.-вековью и Новому времени платоновская идея как бы нисходит с небес и эстетизируется, являя уже не мир чистых божеств, сущностей, но смешанный сущностно-феноменальный мир худож. воображения, имеющий вместилищем своим не космос, но человек. голову; исследование «Перспектива как «символич. форма» (1927) показывает, как идея, хотя бы отчасти, становится видимой и ведомой в худож. произведении (на примере живописной перспективы, меняющееся отношение к к-рой иллюстрирует смены духовных вех).

Важным этапом в становлении методологии П. явилась серия теор. статей 1915-32, (журналы «*Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*» и «*Logos*»). Подвергая критич. пересмотру методы *Вельфлина* и *Риг-ля*, ученый постулирует свою собств. систему искусствоведч. толкования, основанную на убежденности в том, что неразрывная взаимосвязь формы и содержания может быть адекватно раскрыта не с помощью к.-л. достаточно отвлеченных «осн. понятий», но в последовательно-ступенчатом переходе от истории стили к истории худож. типов и, наконец, к истории символов или «культурных симптомов», т.е. к постижению характерной для той или иной эпохи манеры выражения осн. тенденций человек. мышления с помощью опр. тем и концепций (такого рода трехступенчатая «таблица интерпретации» дана в статье П. «К проблеме описания и содержания, толкования произведений изобразит. иск-ва», 1932). Последний момент должен стать предметом *иконологии* — как раздела искусствознания, имеющего целью уяснение содержания, кон- или под-текста.

Практич. возможности применения иконологии П. демонстрирует в кн. «Геркулес на распутье и другие изомотивы античности в искусстве последующих эпох» (1930), «Очерки иконологии: гуманистич. темы в искусстве Возрождения» (1939) и др. С одной стороны, умозрительно-рационалистич. аспекты его метода со временем дополнительно укрепляются (что непосредственнее всего воплощается в работе «Готич. архитектура и схоластика» (1951), где готич. зодчество представлено наглядным выражением принципов схолистич. философии). С др. — постоянное сочетание теор. медитаций с конкр. музейными штудиями убергает П. от чрезмерной отвлеченности и идеализма, удерживая его на достаточно реалистич. позициях.

Такого рода иконологич. реализм укрепляется в процессе выявления принципов т.н. «**скрытого символизма**» (т.е. естественно-непринужденного сочетания аллегорич. иносказаний с проникновенным натуроподобием образов), принципов, сформировавшихся в изобразит. искусстве Раннего Возрождения, в первую очередь раннего Сев. Возрождения. Исследования «скрытого символизма» выразительно орнаментируют монументальные монографии «Альбрехт Дюрер» (1943) и «Раннеидерландская живопись, ее истоки и характер» (1953).

Попутно П. не оставляет и более масштабных историсофских проблем. Мысль, что эпоха Возрождения явила собой наиболее совершенный и гармонич. вид диалога язык. античности с христ. ср.-вековьем, нахо-

дит фундаментальное обоснование в книге «Ренессанс и ренессансы в зап. искусстве» (1960). В отличие от Варбурга с его увлеченностью антично-ренессансным «дионисийством», проблемами латентной шизофрении культуры, П. влекут более светлые черты рубежного времени, та учитывая, «эразмианская» терпимость взаимного общения, к-рая и является собственно «гуманистич.» импульсом Ренессанса. Этот импульс и показан в статье «История искусств как гуманитарная (или «гуманистическая») дисциплина» (1940); противопоставляемый угрозе превращения об-ва в «кулей», он построен по законам абсолютного история, детерминизма. Кабинет ученого, т.о., оставаясь «башней из слоновой кости», функционирует одновременно и как сигнальный центр, спасающий человечество от самоуничтожения (статья «В защиту башни из слоновой кости», 1953).

Неопросветительский оптимизм, равно как и методол. систематичность, сделали иконологию П. гораздо более влиятельной, нежели учение Варбурга, подспудно-меланхолическое и фрагментарное. Иконология во вт. пол. 20 в. развивалась прежде всего как «иконология П.»

Соч.: Galileo as a Critic of the Arts. Hague, 1954; Meaning in the Visual Arts. Garden City (N.Y.), 1957; Studies in Iconology. N.Y. etc., 1972; Das Leben und die Kunst Albrecht Durers. Munch., 1977; Die Renaissancen der europaischen Kunst. Fr./M., 1984; История искусств как гуманистич. дисциплина // Советское искусствознание. В. 23. М., 1988; Готич. архитектура и схоластика; Аббат Сюжер и Аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре ср.-вековья. Киев, 1992.

Лит.: Essays in honour of E. Panofsky. V. 1. N.Y., 1961; Heidt R. Erwin Panofsky. Koln; W., 1977; Erwin Panofsky. P., 1983; Holly M.A. Panofsky and the Foundations of Art History. Ithaca; L, 1984.

М.Н. Соколов

ПАРАДИГМА — образец или модель. Как особый термин понятие П. введено амер. методологом науки Т. Куном в кн. «Структура научных революций» (1962) для обозначения преобладающих в деятельности опр. научного сооб-ва проблем и решений.

П. представляет собой классич. науч. разработку, к-рая воспринимается представителями дисциплины в качестве образца и становится основой научной традиции. Работа ученого есть работа в рамках П. Она состоит в дополнении, уточнении, углублении сформулированных в П. принципов, в распространении их на новые предметные области. Формирование новой П. начинается в условиях, когда возникают проблемы (аномалии), к-рые не могут быть разрешены и объяснены в рамках существующей П. Переход от одной П. к другой может растягиваться на десятки и даже сотни лет. Кун назвал этот период научной революцией — временем крушения авторитетов, моделей, методологий, теорий, мировоззрений, образов мира.

П. — репрезентативная культура ученых, действующих в ее рамках, и до тех пор, пока они признают основополагающую теорию, они будут находить теор. аргументы в ее пользу, и экспериментальные подтверждения.

Смена П. — нечто большее, чем чередование теорий и концепций, выдвигаемых теми или иными авторами. Смена П. есть смена отношений к объекту исследования, предполагающая изменение исследоват. методов и целей, а иногда и смена самого предмета исследования. Первичную П. наук о *культуре* можно назвать эмпирической. Это сбор информации о разных народах, их нравах, обычаях, образе жизни в период, обычно обозначаемый как предистория или доистория науки. Следующей, уже полноправно научной П., стала **эволюционистская**. Важнейшие ее представители: Г. Спенсер, *Тайлор*, *Фрэнгер*, А. Бастиан, *Ю. Линперт*, Ш. Летурно, Л. Г. Морган. Основные разработки эволюционистской П. — идея единства челоуеч. рода, единообразие и однолинейность развития культуры, психол. обоснование явлений обществ, строя и культуры.

Эволюционистская П. внесла существ, вклад в познание культурной реальности истории человечества, в понимание челоуеч. природы, функций культуры, закономерностей ее развития; благодаря ей культура обрела определенную целостность, была систематизирована и упорядочена, хотя именно эта систематичность, в опр. степени навязанная, стала одной из гл. причин смены П. в изучении культуры.

В 20 в. внимание исследователей все больше стало переключаться от изучения культурных **констант**, существующих в более или менее неизменном виде во всех культурах и тем самым дающих возможность говорить о культуре вообще, на многообразии культурного оформления человеком своего существования и на различия разных культур. Изменился сам предмет культурологич. исследования: не **культура** человечества стала предметом, а конкр. **культуры**. Такой подход постепенно привел к отказу от глобально-эволюционистских построений, хотя и не к отказу от идеи эволюции вообще; последняя стала наблюдаться и улавливаться в отд. культурах. Культурфилос. основой такого рода исследований в эмпирич. науках о культуре стали т.н. **циклизм**, теории культурного развития. Под культурными циклами при этом понимается опр. последовательность фаз изменения и развития культуры, к-рые следуют закономерно одна за другой и при этом мыслятся как возвращающиеся и повторяющиеся. Здесь налицо аналогия с челоуеч. жизнью: детство, юность, зрелость, старость и смерть. То же самое происходит с культурами: каждая культура совершает свой цикл и приходит в упадок.

Родоначалником циклич. теорий в совр. историографии и науке о культуре стал Н.Я. Данилевский. Уже за ним следовали *Шпенгер*, *Тойнби*, *Сорокин*, *Л. Гумилев*. Общим для всех сторонников циклич. взгляда было представление об «историч. индивидуальностях», каковыми являются все культурные целостности, и о наличии жизненного цикла у каждой из этих целостностей.

Если на культурфилос. уровне основой новой П. стало циклич. учение, то на методол. уровне — *функционализм*. В культурной антропологии это учение разрабатывали *Малиновский* и *Радклифф-Браун*. Они исходили из того, что в культуре, понимаемой как целостность, нет «лишних» элементов — все они имеют свою опр. функцию в целостности культуры, понимаемой как особая форма приспособления человек. группы к условиям среды ее обитания.

Циклич. теории в соединении с функционализмом придали представлениям о культуре совсем иной вид, чем в рамках эволюционистской П. Каждая культура стала рассматриваться как ценность в себе, безотносительно к тому, какое место она занимает на эволюционной «лестнице». Поскольку работы функционалистов показали, насколько сложным образованием является каждый культурный организм, стало невозможным разделять культуры на «примитивные» и «высокоразвитые». Культуры ранее, с т. зр. эволюционного развития, считавшиеся примитивными, стоящими на нижних ступеньках эволюционной лестницы, стали восприниматься просто как инакие, имеющие отличные от совр. культур структуры и закономерности функционирования. Это было сильным ударом по европоцентристскому мировоззрению, продолжением и развитием антропол. революции.

Возникла возможность и необходимость теор. анализа культуры, возможность и необходимость выяснения, почему именно такое орудие, такие идеи, такой образ мира, миф или легенда характерны именно для этой культуры, какую они в ней выполняют функцию, как сопрягаются со средой, в к-рой эта культура возникла.

Эта новая научная П., в корне изменившая взгляд на культуру, получила название плюралистической, ибо ее сторонники исходили из идеи плюрализма, множественности и многообразия культур.

Лит.: Кун Т. Структура науч. революций. М., 1977; Токарев С.А. История зарубеж. этнографии. М., 1978; Ионин Л. Социология культуры. М., 1996.

Л.Г. Ионин

ПАРСОНС (Parsons) Толкотт (1902-1979) - амер. социолог, один из создателей теор. социологии и социальной антропологии 20 в. Образование получил в Амхерстском колледже, Лондонской школе экономики, Гейдельбергском ун-те, в 1926 защитил дис. о развитии понятия «капитализм» в нем. социологии (у *М. Вебера* и *В. Зомбарта*). С 1927 преподавал социологию и экон. теорию в Гарвардском ун-те, где создал оригинальную школу теор. социологии (Гарвардская социол. школа). В 1949 избирался президентом Америк. ассоциации.

П. стремился к созданию фундаментальной теорети-ко-логич. системы, описывающей механизмы взаимодействия человека с окружающей действительностью во всем ее многообразии. Ключевой для этой системы стало построение теории действия (поведения в социальной среде), к-рую П. разрабатывал и совершенствовал на протяжении всей жизни. На раннем этапе характер работ П. определяется стремлением найти опр. компромисс между «социологизмом» *Дюркгейма*, жестко детерминировавшим человек. поведение влиянием внешней социальной среды, и «понимающей» теорией социального действия *М. Вебера*, описывающей человек. поведение через соответствие «идеальным типам» — когнитивным моделям. Значит, влияние на ранние работы П. оказал также итал. социолог *В. Парето* (предлагавший сходную с веберовской модель деления человек. действий по мотивации на «логические» — рационально осознаваемые, и нелогические — аффективные) и англ. экономист *А. Маршалл*.

Стремясь к преодолению как социол. идеализма, обьяснявшего социальное действие исключительно субъективными мотивами, так и жесткой утилитарности позитивистского бихевиоризма, П. предлагает свое определение человек. (социального) действия как самоорганизующейся динамичной системы. Осн. компонентами этой системы являются «деятель» (индивид или группа, совершающая действие) и «ситуация» (совокупность внешних факторов, определяющих среду, в к-рой совершается действие). Отличие социального действия от биол. и физического П. усматривает в его «волюнтаризме» (ориентации деятеля на собственное понимание ситуации), а также в наличии символич. (язык, культура) и нормативных (общезначимые нормы, ценности, правила) механизмов регуляции действия. Мотивация действия определяется наличием у деятеля стремления к удовлетворению опр. потребности (недостатка в чем-либо), а также его способностью к когнитивной (определение и классификация элементов среды), катектической (выявление значимых для удовлетворения его потребности элементов среды) и оценочной (сравнение этих элементов с его представлениями о формах удовлетворения потребности) ориентации в ситуации. Благодаря способности к оценке последствий своего действия (т.е. тех временных изменений, к-рое действие привнесет в ситуацию) деятель способен ставить перед собой цель и осуществлять ее. Однако на оценку ситуации и само действие влияют специфич. внешние детерминанты: наличие у каждого из участников действия опр. представлений о поведении других его участников («взаимных ожиданий»), сформированных ценностями (общезначимыми «внешними символами» — эталонами оценки действия). Т.о. в человек. действии как системе становится возможным выделение четырех взаимосвязанных подсистем: организмической (биол. составляющая действия), личностной (потребности и ориентация деятеля в ситуации), социальной (комплекс «взаимных ожиданий» и социальных норм) и культурной (ценности и символич. реализация действия). Соответственно становится возможным разведение в изучении человека как целостного существа четырех аналитич. полей: организма (ин-

формативные и энергетич. возможности, обусловленные биол. характеристиками человека), личности (индивидуальные психич. черты, потребности, эмоции, воля), социального субъекта (набор социальных ролей, функций, поведенч. ожиданий), культурного существа (ценности, предпочтения, представления, сформированные культурным опытом).

Для аналитич. описания социального действия П. также формулирует набор дихотомич. характеристик, размещение по осям к-рых (шкалирование) характеризует само действие и его мотивацию: «универсальное — партикулярное» — ориентация на стандартные правила поведения или уникальные характеристики ситуации; «достигнутое — предопределенное» — ориентация на социальные (статус, профессия) или биологически присущие (пол, возраст) характеристики человека во взаимодействии; «аффективное — нейтральное» — ориентация на получение немедленного удовлетворения потребности или отказ от него во имя более важных целей; «специфичное — диффузное» — ориентация на общие или специфичные характеристики ситуации; «индивидуальное — коллективное» — ориентация на собственные или коллективные цели и интересы.

Эти дихотомич. характеристики реализуются в каждой из подсистем действия: на организмическом (субъектном) уровне — как возможные альтернативы поведения; на личностном уровне — как индивидуальные установки; на социальном — как «взаимные ожидания»; на культурном — как ценности (нормативные эталоны).

Сформулированная П. теория действия получает далее интерпретацию в рамках общей теории систем. В работах 50-х гг. П. совместно с Э. Шилзом формулирует четыре общие проблемы, решение к-рых необходимо для существования любой системы: адаптация системы к внешней среде; достижение опр. целей; интеграция (ликвидация конфликтов и снятие напряжения между элементами системы); воспроизводство (поддержание существующих в системе отношений и механизмов их регулирования). В соответствии с этим П. рассматривает подсистемы действия как функциональные элементы, обеспечивающие решение указанных проблем: организм обеспечивает адаптацию к среде и поддержание энергетич. баланса; личность, исходя из потребностей, осуществляет ориентацию в ситуации и формирует цели; социальная подсистема через «взаимные ожидания» обеспечивает интеграцию в процессе целедостижения; культурная подсистема дает ценностные критерии и образцы для коммуникации и поддержания отношений в системе. Очевидно, что два последних элемента данной системы действия являются выходами в более широкие, надиндивидуальные системы — социальную и культурную, однако в последующих работах П. развернутое рассмотрение получила только социальная система. Рассматривая об-во как рез-т взаимодействия индивида и, одновременно, регулятор совместного целедостижения, П. дает трактовку об-ва как функциональной системы. В социальной системе решение проблемы адаптации к среде обеспечивается хоз. подсистемой экон. организаций; совместное целедостижение обеспечивается и регулируется полит. подсистемой; интеграция осуществляется через правовые нормы и другие нормативные формы (обычай, паттерны, ценности); воспроизводство обеспечивается формами социально-значимого знания — религ. представлениями, моралью, наукой, а также институтами социализации (семья, первичные группы, образоват. институты). Культура в работах П. интерпретируется в достаточно узком понимании — как часть социальной системы, обеспечивающая структурирование и существование ценностных форм — и рассматривается в чисто функционалистском ключе.

Анализируя каналы взаимодействия между элементами систем, П. рассматривал их преимущественно как эмоц. и символические. В рамках системы действия средствами взаимобмена между подсистемами являлись удовольствие — в обмене между организмом и личностью; эмоции — в обмене между личностью и культурой, культурой и социальной подсистемой; язык, желания, интересы — для обмена между участниками действия. В рамках же социальной системы средства обмена носят преимущественно символич. характер (являются «символич. посредниками») — к числу этих посредников П. относил язык, деньги, власть, ценности.

В более поздних работах (60-е — нач. 70-х гг.) П., завершая свою теоретико-социальную теорию, обратился от синхронич. системного анализа действия как универсальной категории человек. поведения, и об-ва как всеобъемлющей среды реализации действия к диа-хронич. рассмотрению общественного развития. Анализируя развитие человек. сооб-в, П. стоял на позициях эволюционизма и рассматривал социальную историю как последоват. процесс повышения адаптивных способностей об-ва, реализующийся прежде всего через усложняющуюся функциональную дифференциацию в социальной системе (распространение социальных институтов и групп, специализирующихся на реализации опр. функций). Эволюция осуществляется путем последоват. появления и распространения «эволюционных универсалий» — новаций, обладающих значит. адаптивными преимуществами и обеспечивающих обладающему ими об-ву возможность дальнейшего постулат, развития. С этой т.зр. П. делил об-ва на «примитивные», «промежуточные» и «современные». Смену «примитивных» (не знающих дифференциации) об-в «промежуточными» (в к-рых функциональные подсистемы выделены, но тесно смыкаются друг с другом) П. связывал с появлением письменности и социальной стратификации. Появление «совр.» об-в связывается с развертыванием рыночной экономики, демократии «избирательного» типа, гос. бюрократии, универсалистской правовой системы. Появление этих универсалий знаменовало последоват. отделение экономики от политики, религии от права, науки от религии, выделение в самостоят. подсистему образоват. институтов.

Последние работы П. были посвящены анализу

форм и каналов взаимовлияния и обмена системы действия с природной средой, а также с устойчивыми культурными образованиями (трансценденциями).

Предложенная П. теория действия остается одной из наиболее разработанных в антропологии; она оказала значительное влияние на формирование совр. социальной антропологии и сохраняет свою актуальность, продолжая совершенствоваться и дополняться. Системно-функционалистская концепция об-ва, несмотря на критику со стороны «левых» социологов и представителей радикальной социологии за чрезмерную генерализацию и консерватизм, стала тем не менее существовать, стимулом для развития структурно-функционального метода в социологии. П. оказал существенное влияние на *неоэволюционизм* как методол. направление макродинамич. исследований об-ва и культуры.

Соч.: *The Social System*. Glencoe, 1951; *Economy and Society*. L., 1956 (совм. с Н. Смелзером); *Toward a General Theory of Action*. Camb., 1959 (совм. с Э. Шилзом); *The Structure of Social Action*. Glencoe, 1961; *Social Structure and Personality*. N.Y.; L., 1964; *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, 1966 (совм. с Э. Шилзом, Г. Олпорт и др.); *Sociological Theory and Modern Society*. N.Y.; L., 1967; *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. N.Y.; L., 1977; *Action Theory and the Human Condition*. N.Y.; L., 1978; *Общетеор. проблемы социологии // Социология сегодня*. М., 1965.

Лит.: Критика совр. бурж. теор. социологии. М., 1977; *Очерки по истории теор. социологии XX столетия*. М., 1994; *The Social Theories of Talcott Parsons*. Carbondale; L., 1976; Adriaansens H.P.M. *Talcott Parsons and the Conceptual Dilemma*. L., 1980; Savage S.P. *The Theories of Talcott Parsons: the Social Relations of Action*. L., 1981; Bourricaud F. *The Sociology of Talcott Parsons*. Chi.; L., 1981; Holton R.J. *Talcott Parsons on Economy and Society*. L., 1986; Wenzel H. *Die Ordnung des Handlens*. Fr./M., 1990; *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*. L. etc., 1991.

А.Г. Шейкин

ПАС (Раз) Октавио (р. 1914) — мекс. философ, поэт, эссеист, лауреат Нобелевской премии (1900), премий им. Т.С. Элиота (1987), М. Менендеса-и-Пелайо (1987), премии Брит. энциклопедии (1988) и др. Первые публикации относятся к нач. 30-х гг. В 1938-41 возглавлял лит. объединение и журн. «Гальер», в 1944-45 жил в США, с 1945 — на дипломат. службе в Париже, сблизился с сюрреалистами, в 1962-68 — посол в Индии, в 1971-76 возглавлял широко известный в Лат. Америке журн. «Плюраль». Преподавал в ряде ун-тов США и Европы.

Автор более 50 стихотворных и прозаич. книг, среди к-рых — культурологич. эссе «Лабиринт одиночества» (1950) и сб-ки статей по проблемам философии и эстетики «Лук и лира» (1956), «Переменный ток» (1967), «Постскриптум» (1970), «Круговращение знаков» (1971), «Знак и крюк» (1973) и др.

Концепции П. созданы в традициях лат.-амер. эссеизма с характерными для него жанровым синкретизмом, подчеркнутым субъективизмом, доминантой метафорич. мышления, использованием обобщающих символов, смешением разд. филос. и эстетич. напластований. П. выстраивает свои концепции в русле цивилизованного подхода. Основой для существования и выделения той или иной цивилизации является создаваемый в ее лоне образ мира. По мысли П., «эта модель зарождается в сфере бессознательного, и питает ее своеобразное представление о времени», и потому «любая цивилизация — это метафора времени». Гл. критерием для выделения цивилизаций становятся не пространственно-геогр., а временные категории: П. сопоставляет античную, христ. и совр. цивилизации и приходит к выводу, что последняя под напором техницизма теряет сущность времени, поэтому «мир как модель, как образ исчезает», уступая место недолговечным и утилитарным техн. реалиям. Эта пессимистич. констатация не разрушает органически присущего мышлению П. утопизма. Его основу составляет вера поэта в могущество слова, способного изменить мир и человека. По убеждению П., склонного к парадоксам, «язык не принадлежит нам: мы ему принадлежим»; поэтич. слово, являющее новые, запредельные смыслы, преобразует повседневный язык, а вместе с ним и действительность. В утопич. построениях П. также участвуют такие фундаментальные для его мышления категории, как аналогия (стяжение разл. смыслов, земного и небесного), инаковость (способность человека или опр. культуры взглянуть на себя глазами «другого»), молчание (постижение сущностей), запредельность.

Огромное значение для развития лат.-амер. культурологии имела новаторская кн. П. «Лабиринт одиночества». В ней он исследовал мекс. нац. сознание, но многие наблюдения и выводы автора раскрывают особенности лат.-амер. культуры в целом. П. блестяще продемонстрировал, как особенности амер. истории — прежде всего конкиста, бывшая чередой истор. и этнич. «кислосилований», — сублимировалась в характерном для лат.-амер. комплексе мачизма (от исп. «мачо» — самец, настоящий мужчина). Этот комплекс пронизывает все мироотношение мексиканца, проявляясь в индивидуалистич. жизненных установках, агрессивных моделях поведения, хозяйски-снисходительном восприятии женщины, панибратском отношении к смерти и т.п. Тонкий и глубокий герменевтич. анализ позволяет автору выявить основу нац. мировидения — оппозицию «закрытое» (мачо со всем набором его сверхценностей) и «открытое» (все, способное стать объектом мужского самоутверждения). Эссе П. заложило новое направление в лат.-амер. культурологии, обращенное к исследованию структуры нац. и континентальных мифологем и архетипов.

Соч.: Из книги «Восточный склон»; Эссе разных лет // Иностран. лит. 1991. № 1; *El arco y la lira*. Мех., 1983.

Лит.: Кофман А. Утопия Октавио Паса // Иностран. лит.-ра, 1991. № 1; Zea L. *La filosofía en México*. V. 1-2. Мех., 1955; Perdigu L.M. *La estética de Octavio Paz*. Md., 1975; Rodríguez Padron J. *Octavio Paz*. Md., 1975; Octavio Paz. Md., 1982.

А. Ф. Кофман

ПЕРСОНАЛИЗМ — направление в философско-культурологич. мысли 20 в., исходящее из представления, что первичной реальностью и главенствующей ценностью культуры является творч. личность. Культуросоцидающие возможности личности, с т. з. П., потенциально безграничны: чем более развита духовно личность, чем более она аккумулятивна в себе предшествующее развитие культуры, тем в большей степени она способна к инновативным открытиям и интуитивным озарениям; более того, в своем пределе, достигая трансцендентных высот, творч. личность становится тождественной Богу-Творцу как высшей творч. личности («личности личностей»). Поэтому персоналистское понимание культуры не только не исключает ее единства и целостности, но, напротив, предполагает это, несмотря на всю множественность индивидуально-личностных интерпретаций. С одной стороны, многомерность и неисчерпаемость культуры оправдывается в П. свободой индивидуального саморазвития и самоосуществления каждой творческой личности; с др. стороны, единство культуры как целого объясняется наличием в каждой творч. личности резерва имплицитной трансценденции, благодаря к-рой возможен прорыв к высшим божеств, ценностям — Истине, Благу, Красоте. Почти все разновидности П. (за очень редким исключением) имеют теистич. основу и связаны с представлением о творении мира как культурного целого верховной божеств, личностью и соотношении творч. исканий человека с совершенством (или несовершенством) божеств. Творения.

Своим возникновением П. обязан либо кризису монистич. воззрений на мир (включая культуру), абсолютизовавших его трансцендентное единство и целостность, независимость от волеизъявлений отд. личностей; либо кризису позитивистских представлений о действительности как конечной сумме фактов, подлежащих рац. исследованию и осмыслению средствами позитивных наук. В том и другом случае отход от спекулятивных построений того или иного рода, постулирующих общее и целое прежде частного и дробного (в позитивизме таким общим и целым является абсолютизация методологии познания и деятельности), и неизбежная плюрализация картины мира как «мозаики» гетерогенных и автономных личностных миров (и их интерпретаций) есть безусловное свидетельство преобладания процессов социокультурной дифференциации над интегративными тенденциями в истории культуры, предпочтения личного опыта всеобщему, коллективному. В то же время П. как культурфилос. учение свидетельствует об углубившемся разрыве между пониманием культуры как личного априорного знания и как персонального творч. опыта, обретаемого в процессе свободного поиска; между социокультурным детерминизмом и интуитивизмом творч. самореализации; между рационализмом и иррационализмом культурного самосознания.

Существуют две разл. и лишь отчасти взаимосвязанные традиции П. — русская и зап.-европейская, в своем генезисе восходящие к разным источникам. Рус. версия П. ведет начало от Достоевского, к-рый в своих худож. произведениях, имплицитно содержащих самобытную и глубокую философию («Записки из подполья», «Село Степанчиково и его обитатели», «Игрок», «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы» и др.) поставил ряд нравственно-психол. и религиозно-филос. проблем, ключевых для рус. П.: свобода и ответственность личности, ее своеволие и право, теодицея и богоборчество, кротость и насилие, власть и подчинение, страдание и сознание и т. п. Лит. форма выступала у Достоевского как способ филос. иносказания, как эстетич. дискурс этики и религ. мирозерцания, дающий основания толковать его символически и феноменологически. Вслед за Достоевским концепцию П. развивали рус. символисты — Вяч. Иванов, А. Белый, отчасти А. Блок, из других философов рус. серебряного века особенно глубоко *Н. Бердяев* и *Л. Шестов*, менее последовательно — *Н. Лососий*, *С. Булгаков*.

В своем «опыте персоналистич. философии» с названием «О рабстве и свободе человека» Бердяев выстраивает сложную типологию «прельщений» человека, вызывающих его рабство у бытия и у Бога, у природы и об-ва, у культурных ценностей и у самого себя. Трагич. зависимость человека от мира получает у Бердяева разрешение в провозглашении активно-творч. эсхатоло-гизма как мистико-филос. интерпретации конца истории. В книге «Опыт эсхатологич. метафизики» Бердяев писал о трагич. «ущемленности бытия злом» и делал отсюда далеко идущие выводы о «несостоятельности монизма и философии всеединства». Среди причин зла Бердяев называет и порождения культуры и цивилизации — технику, орудия войны и взаимоистребления людей, множество дурных и злых идей, социальных предрассудков и затуманенных верований. Призывая к «революции сознания», т. е. к радикальному освобождению его от власти объективизации, Бердяев выразил «восстание личности человек. против призрачной и давящей объективной «мировой гармонии» и объективного «социального порядка» как «борьбу духа против необходимости», как «переход в царство свободы».

П. Л. Шестова обнажает трагич. противоречие между правдой трагедии и ложью обыденности, скрывающей от себя собственные прозрения; между мнимостью здоровья и действительностью болезни, овладевающей человеком. Отталкиваясь от лит.-ры как материала личностной экзистенции (Л. Толстой, Достоевский, Шекспир, Тургенев, Чехов, Вяч. Иванов, В. Розанов; сюда же парадоксальным образом относятся и Лютер, и Ницше, и Кьеркегор, и Вл. Соловьев), Шестов, преодолевая

разл. формы неистинного сознания, взыскует Бога. Искания Бога у Шестова подчеркнута адогматичны: он борется со стереотипами разума, искусно разоблачает его «хитрости» и ловушки на пути к вере, реализующей прорыв к трансцендентному. Культура выступает у Шестова как едва ли не гл. помеха на пути к истинной духовности. В своих исканиях Бога личность вправе пожертвовать всем — разумом, нравственностью, свободой, чувствами, бытовой, обиденной повседневно, человек. общением. Только абсолютное одиночество открывает каждой личности его персональную истину, его персонального Бога, его неповторимый мир. Реальное достижение множественности миров соответственно множеству человек. индивидуальностей представляется Шестову идеалом персоналистич. богоискательства, наиболее адекватного дробному, атомизированно-му состоянию мира, навсегда утратившего свое единство и цельность.

Из более поздних рус. мыслителей близко соприкоснулся с П. М.Бахтин, к-рый, следуя за Вяч. Ивановым, развил идеи филос. полифонизма и диалогизма в мире, апеллируя к идеям и образам Достоевского. Центр, метафорой бахтинского П. является уподобление Творца и отд. творч. личностей — отношениям автора и его персонажей, обладающих относительной независимостью от него, в романах Достоевского. Несводимость множества диалогич. отношений к одному, пусть и очень сложно организованному монологу, принципиальная незавершенность и незавершимость диалога, по сравнению с любой формой монологизма — таков гл. общефилос. вывод бахтинского П., и открывающего каждую личность миру, и делающего картину мира открытой для вмешательства в нее каждой ответственной личности. К традиции рус. персонализма по-разному примыкают С.Л.Рубинштейн, Г.С.Батищев, Ю.Ф.Карякин, Н.Н.Трубников, М.Б.Туровский, В.С.Библер.

В зап-европ. П. исходные идеи генетически связаны с традициями Шлейермахера (ему же принадлежит и сам термин «П.»), Кьеркегора и Ницше. Нек-рые принципы нем. и амер. П. восходят также к монадологии Лейбница. На французский П. Э.Мунье и Г.Мадинье повлиял и рус. П. (прежде всего Н.Бердяев).

Лит.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Он же. О назначении человека. М., 1993; Он же. Философия свободного духа. М., 1994; Он же. Царство Духа и Кесаря. М., 1995; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основа этики; характер рус. народа. М., 1991; Бог и мировое зло. М., 1994; Шестов Л. Избр. соч. М., 1993; Он же. Киркегард и экзистенциальная философия/Глас вопиющего в пустыне. М., 1992; Он же. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991; Бахтин М.М. Проблемы творчества/поэтики Достоевского. Киев, 1994; Он же. К философии поступка/Работы 1920-х гг. Киев, 1994; Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.

И. В. Кондаков

Последоват. персоналистские учения в совр. зап. мысли разрабатываются амер. и франц. философами. Гл. представители амер. П. — Б.П. Боун (основатель), Дж. Хоуисон, Р. Флюэлинг, Э. Брайтмен, У. Хокинг и др. Средоточием филос. интересов амер. персоналистов явл. религиозно-этич. проблематика, осн. внимание уделяется вопросам свободы и нравств. воспитания.

П. во Франции сформировался в нач. 30-х гг. 20 в.. Основоположник его Э. Мунье, гл. теоретики — Ж. Лак-руа, П.-Л. Ландсберг, Г. Мадинье, М. Недонсель. Культурологич. концепция франц. П. неразрывно связана с его центр. понятием личности; сущность своего понимания культуры Мунье выразил следующим образом: *культура* — это глобальная функция личностной жизни; для человека, к-рый сам себя создает и развивает, все есть культура; культура — это сам человек. Исследование сущностных форм культуры в П. совпадает с изучением личности, ее бытия в культуре. Персоналистски понимаемую личность характеризуют три осн. направления ее деятельности: экстерниоризация (самоосуществление вовне), интериоризация (внутр. сосредоточенность, духовный мир), трансценденция (самопреодоление, ориентация на высшие, божеств, ценности). Особое значение в жизни личности Мунье придавал свободе и способности самопреодолению; эти же черты он считал характерными для подлинной культуры. Говоря о свободе, Мунье постоянно подчеркивал ее зависимость от конкр. условий и выступал против тех концепций, где признается абсолютная свобода человека и его культуры: «культура не может существовать в условиях чистой свободы». Он настаивал на связи культуры с творч. деятельностью человека-личности, в к-рой и благодаря к-рой он не только созидает культуру, но строит собственное Я и преодолевает его (трансцендирует). Поддерживая идеи «коллективистских концепций культуры», Мунье придавал особое значение мысли о народе как о подлинном источнике зарождения и обновления культуры. Вместе с тем его возражение вызывали тенденции отождествления культуры с «книжным знанием» и интеллектуальной деятельностью, претензии отд. слоев об-ва и целого класса (буржуазии) на монопольное владение культурой, ведущие к подмене живой культуры разного рода условностями и крикливой модой.

Мунье не оставил после себя глубоко разработанной концепции культуры; в своих культурологич. исканиях он часто отождествлял культуру с искусством, культурное творчество — с творчеством художественным, субъекта культуры — с художником, утверждая, что философия личности отводит центр, место проблемам эстетики. В самом деле, персоналистская концепция личности и ее осн. содержания — движения трансценденции — наиболее четко проясняется в эстетич. учении. Идеалом самоосуществления человека-личности вовне признается худож. творчество, к-рое по природе своей трансцендентно — оно непременно нацелено на выс-

шие ценности: искусство является специфич. видом деятельности, осуществляющей связь человеческого с божественным.

В «реформистскую» пору франц. П. (50-70-е гг.) его лидер Ж.-М. Доменак намеревается исправить, по его словам, «слишком лирическую» позицию Мунье в решении проблемы человека и культуры путем умаления роли худож. творчества в их становлении и развитии. Культурную функцию искусства он видит в том, чтобы направлять человека к более содержат., и интенсивной духовной жизни, чтобы держать человец. дух в постоянном напряжении. В последующие годы сторонники «нового этапа» в персонализме (О. Монжен, П. Тибо), выступают с программой переосмысления вопроса о культуре и худож. творчестве, чтобы, с одной стороны, положить конец «культурной элитарности», господствующей в совр. зап. об-ве, с другой — противостоять экспансии массовой культуры. Они ратуют за расширение понятия культуры, в к-рую наряду с худож. ценностями, созданными художниками-профессионалами, должны входить и явления т.н. «второй природы», создаваемые в рамках того или иного об-ва. При таком подходе «культурное» ставится характерным для повседневной жизни каждого индивида, благодаря чему остро становится вопрос об эстетич. содержании традиц. *народной культуры*. В культуре *повседневности* персоналисты последних лет видят также альтернативу «массовой культуре», подчеркивая особое значение индивидуального характера народного творчества, смекалку, находчивость и ловкость людей, способных в своей деятельности и поведении уходить от общепринятых норм и стандартов.

Лит.: Вдовина И.С. Эстетика француз, персонализма. М, 1981; Мунье Э. Персонализм. М, 1992; Knudson A.C. The Philosophy of Personalism Boston, 1949; Lestavel J. Introduction aux personnahsmes. P., 1961; Lacroix J. Marxisme, existentialisme, personnahsme. P., 1960; Lacroix J. Le personnalisme comme anti-ideologie. P., 1972; Mournier E. Oeuvres. V. I-IV. P., 1961-63; Mounier E. Le personnalisme. P., 1971.

И. С. Вдовина

ПЕРФОРМАНС (performance — англ.: исполнение) — публичное создание артефакта по принципу синтеза искусства и не-искусства, не требующее специальных проф. навыков и не претендующее на долговечность. Его сердцевина — жест. Эпатаж, провокационность — органич. свойства П. Его эстетич. спецификой является акцент на первичности и самодостаточности творч. акта как такового (по аналогии с «искусством для искусства» за П. закрепилась характеристика «акт ради искусства»); худож. сверхзадачей — утверждение идентичности творца.

П. как один из ключевых феноменов искусства *постмодернизма* возник в 70-е гг. К его художественно-эстетич. предшественникам принадлежат рус. и итал. *футуризм* (особую роль сыграла выдвинутая Маринетти в манифесте «Мюзик-холл», 1913, концепция «театра неожиданности», профанирующего классич. искусство своей эфемерной мюзик-холльностью), *дадаизм*, *хэппенинг*, *боди-арт*, *концептуальное искусство*, фоне-тич. поэзия К. Швиттерса, театр жестокости А. Арто, а также творч. опыт движения «Флэксус» и япон. группы Гутай.

Если в США П. достаточно профессионализирован и близок к исполнительскому искусству (танец, музыка, пение и т.д.), то в Европе и Канаде он сохранил свой радикальный характер, раскованность, яркое личностное начало. Свидетельства тому — «концептуальное шаманство» И. Бейса, «живая скульптура» Гилберта и Джорджа.

П. — искусство мгновения, балансирующее на грани бытия и небытия. И если культура *постмодернизма* — своеобраз. «театр памяти», то П. входит в ее состав как символ забвения.

Лит.: Inga-Pin L. Performances. Happening, Actions, Events, Activities, Installations. Padoue, 1978; Battcock G., Nickas R. The Art of Performance. A Critical Anthology. N.Y., 1984; Labelle-Rojoux A. L'Acte pour l'art. P., 1988; Groupes, mouvements, tendances de l'art contemporain depuis 1945. P., 1989.

Н.Б. Маньковская

ПЛЕСНЕР (Plessner) Хельмут (1892-1985) - нем. философ и социолог, один из основоположников филос. антропологии как спец. дисциплины. Ученик *Виндельбанда*, Э. Ласка, Х. Дриша, *Гуссерля*. С 1926 — проф. в Кёльне. В годы нацизма в эмиграции, проф. в Гронингене (Нидерланды), с 1951 — в Гёттингене.

Концепция культуры строится у П. на базе его филос. антропологии. Он предлагает «научную философию жизни» как феноменологич. описание «ступеней органического». Живое отличается от неживого тем, что само определяет свою границу и полагает себя внутри этой границы. Отсюда — осн. характеристика живого — «позициональность» (от лат. *ропо* — полагаю). Следуя в русле традиции, П. различает растительную, животную и человец. организацию. Принцип более низкой организации в предельном осуществлении дает уже возможность более высокой формы. В отличие от растения, животное опосредствованно включено в окружающую среду. В нем различаются органы для контакта со средой и сугубо внутр. органы. Значит, нужен и центр для их взаимопосредствования. Поэтому позициональность животного — центрическая. Центр как бы дистанцирован от живого тела, но еще не осознает себя как центр. Чтобы это стало возможно, нужен «необъективируемый полюс субъекта», «зашедшее за себя Я», т.е. «эксцентрич. позициональность» — гл. характеристика человека. Человек, т.о., «поставлен на ничто», вне всякого наличного бытия. Отсюда выводятся «осн. антропол. законы». Закон естеств. искусственности означает,

что человеку приходится уравнивать свою «поставленность на ничто» рез-тами своей деятельности, квазиприродными по весомости и объективности. По закону опосредствованной непосредственности эксцентричность сказывается в том, что человек осознает свое сознание мира, понимает, что все объективное является таковым лишь для его сознания, и разочаровывается в его непосредственности. С этим связано несоответствие намерений их выражению и реализации. В среде действительности происходит «преломление», так что человек вынужден все время выходить за пределы сотворенного, вновь и вновь выражать себя, пытаться осуществить намерения. Отсюда третий закон — закон утопич. местоположения: человеку необходима идея мироосновы, но столь же необходимо отрицание абсолютного. Существовая как тело, в теле (внутр. мир) и вне тела на эксцентрич. позиции, человек в единстве этих трех определений есть психофиз. лицо. Но для этого ему — в силу эксцентричности — следует различать в себе индивидуальное и всеобщее Я. Он должен понимать, что и на себя, и на другого следует смотреть, выходя за пределы единичного в сферу Мы, «совместного мира», т.е. духа. Т.о., и социальность (мы), и историчность (неуспокоенность самореализаций), и экспрессивность (самовыражение, в т.ч. и через язык) суть важнейшие антропол. характеристики.

С этим связана и трактовка понятия культуры. Специфически человеческим является для П. устремленность к нереальному. Без нравов, без привязанностей к ирреальным нормам, человек не может существовать. «Лишь потому, что по природе он — существо половинчатое и (что сущностным образом сопряжено с этим) стоит над самим собой, искусственность образует (для него) средство прийти в равновесие с самим собой и с миром. Это не означает, что культура представляет собой сверхкомпенсацию комплексов неполноценности, здесь имеется в виду вполне допсихологич., онтич. необходимость».

Т.о., антропол. трактовка тех или иных феноменов, часто связана у П. с понятием эксцентричности и идеей дистанции. Например, исследование смеха и плача — типично человек. поведения — говорит о потере самообладания как разрыве между личностью и телом, улыбка же есть выражение дистанцированности от выражаемого чувства. Дистанцированность человека от самого себя — ключевой момент в трактовке понятия социальной роли.

П. оказал большое влияние на формирование философии и социологии культуры, преимущественно в Германии и Нидерландах. В наст. время намечается новое повышение интереса к его концепциям.

Соч.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1-3. Fr./M., 1980-81; *Macht und menschliche Natur*. B., 1931; *Lachen und Weinen*. Bern, 1950; *Die verspätete Nation*. Stuttg., 1962; *Die Einheit der Sinne*. Bonn, 1965; *Diesseits der Utopie*. Fr./M., 1974; *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einl. in die *philosoph. Anthropologie*. B.; N.Y., 1975; *Mit anderen Augen*. Stuttg., 1982; *Ступени органического и человек // Проблема человека в зап. философии*. М., 1988.

А.Ф. Филиппов

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович (псевдонимы Н. Бельтов, А. Кирсанов, Н. Каменский, А. Волгин и др.) (1856-1918) — обществ. деятель, публицист, эстетик и лит. критик, переводчик марксистской лит-ры. Основатель рус. марксизма.

Учился в Петербург. Горном ин-те. В к. 1870-х гг. включился в революц. движение на платформе народников. В 80-е гг. познакомился с марксизмом и стал его активным пропагандистом в России. В 1880 уехал за границу, где прожил 37 лет. В 1883 в Женеве организовал группу социал-демократич. ориентации «Освобождение труда».

С к. 90-х гг. П. активно выступал как лит. критик. Исследование произведений искусства П. подчинял задаче анализа социальных отношений, стремясь сблизить эстетич. анализ с социологическим. В «материали-стич.» критике П. выделял «два акта» — «перевод» худож. произведения с языка искусства на язык социол. понятий (поиск «социол. эквивалента») и лишь после этого оценка его худож. достоинств. Художественность произведений П. связывал с идейностью и соответствием формы содержанию.

П. продолжал традиции рус. революционно-демократич. критики. Он подчеркивал обществ. значение лит-ры и искусства, был последоват. сторонником реализма, отрицая «декаданс». Объектом его исследований были рус. классики 19 в. (Голстой, Достоевский), писатели народнич. ориентации (Г. Успенский, С. Каронин, Н. Наумов), рус. критики (Белинский, Чернышевский, Добролюбов). Своей задачей П. видел объяснение явлений культуры. Говоря о ранних формах искусства, он отмечал роль труда в их возникновении («Письма без адреса»). Анализируя худож. произведения 18-19 вв., П. обращался к принципу социального детерминизма. Явления худож. ряда, в частности, психологию писателя, лит. персонажей и читателя П. объяснял воздействием экон. условий, идеол. тенденциями и стремился показать писателя и его героев как представителей опр. класса. В любом произведении искусства выражаются «обществ. настроения» эпохи и обществ. психология. В творчестве каждого писателя П., развивая принципы «реальной критики» Добролюбова, демонстрировал противоречия между теор. взглядами («миросозерцанием») и их худож. воплощением, а также противоречия в мировоззрении автора.

Осн. культурологам, и эстетич. работы П. — «Письма без адреса» (1899-1900), «Искусство и обществ. жизнь» (1912-13), большой незавершенный труд «История рус. обществ. мысли», а также цикл статей «Судьбы русской культуры» (1897). Для работ П. характерна концептуальность, стремление раскрыть законы развития об-ва и нац. культуры. Недостатком методологии П.

была скрытая тенденция упрощения ряда явлений искусства, приводившая к их недооценке (например, творчества Пушкина, Толстого, Чехова), рассмотрению их только как «иллюстрации» обществ, жизни, отождествлению личности писателя с образом автора (или персонажей) в худож. тексте. В то же время П. был менее прямолинеен и односторонен, чем многие его последователи — «вульгарные социологи» 1920-30-х гг. П. стремился раскрыть «промежуточные инстанции» между явлениями обществ. жизни и худож. творчеством и видел ограниченность «принципа партийности» искусства.

П. был сторонником эволюц. развития об-ва и предлагал разл. партиям искать пути взаимопонимания. В годы Первой мир. войны он выступил как патриот, призвав рус. людей забыть идеол. разногласия и объединиться для борьбы с общим врагом. Огромная эрудиция, знание рус. истории и культуры, владение методами научного анализа позволили П. глубже, чем другим марксистам, понять сущность происходящих в России процессов и выступить с рядом предупреждений и прогнозов о перспективах страны в 20 в., к сожалению, оправдавшихся. П. отчетливо представлял вероятные последствия ленинских авантур и предсказал их закономерный итог — установление в России диктаторского режима.

Великолепный теоретик, П. часто не умел убедить в своей правоте современников и предложить им конкр. программу практич. действий.

Соч.: Соч.: В 24 т. М.;Пг., 1923-27; Искусство и литра. М., 1948; Избр. филос. произведения: В 5 т. М., 1956-58; Философско-лит. наследие Г.В. Плеханова: В 3 т. М., 1973-74; История в слове. М., 1988.

Лит.: Андрузский А.Я. Эстетика Плеханова. Л., 1929; Розенталь М.М. Вопросы эстетики Плеханова. М., 1939; Трофимов П.С. Эстетич. взгляды Плеханова. М., 1956; Николаев П.А. Эстетика и лит. теории Г.В. Плеханова. М., 1968; Лифшиц М. Г.В. Плеханов: Очерки обществ. деятельности и эстетич. взглядов. М., 1983; Бережанский А.С. Г.В. Плеханов: от народничества к марксизму. Воронеж, 1990.

Б. В. Кондаков

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ, повседневная жизнь — процесс жизнедеятельности индивидов, развертывающийся в привычных общеизвестных ситуациях на базе самоочевидных ожиданий. Социальные взаимодействия в контексте П. зиждутся на предпосылке единообразия восприятия ситуаций взаимодействия всеми его участниками. Другие признаки повседневного переживания и поведения: нерелективность, отсутствие личностной вовлеченности в ситуации, типол. восприятие участников взаимодействия и мотивов их участия. П. противопоставляется: как будни — досугу и празднику; как общедоступные формы деятельности — высшим специализир. ее формам; как жизненная рутина — мгновениям острого психол. напряжения; как действительность — идеалу.

Существует огромное количество филос. и социол. трактовок П.; в них, как правило, проводится прямо или косвенно негативная оценка феномена. Так, у *Зиммеля* рутина П. противопоставляется приключению как периоду наивысшего напряжения сил и остроты переживания; момент приключения как бы изымается из П. и становится замкнутым, на самого себя ориентированным фрагментом пространства-времени, где действительны совсем иные, чем в П., критерии оценки ситуаций, личностей, их мотивов и т.д. У *Хайдеггера* П. отождествляется с существованием в «das Man», т.е. считается неаутентичной формой существования.

В совр. марксистской теории П. играет двоякую роль. С одной стороны, у *Маркузе* в его противопоставлении *культуры* как праздника, творчества, высшего напряжения духовных сил, с одной стороны, и цивилизации как рутинной технизированной деятельности — с др., П. оказывается на стороне *цивилизации*. Ей, в конечном счете, предстоит быть превзойденной в высшем творч. диалектич. синтезе. С др. стороны, у А. Лефевра П. выступает как подлинный локус творчества, где создается как все человеческое, так и сам человек; П. — это «место дел и трудов»; все «высшее» в зародыше содержится в повседневном и возвращается в П., когда хочет доказать свою истинность. Но это в идеале. П. исторична и в своем истор. существовании переживает состояние отчужденности, к-рое проявляется в «повседневливании» высокой культуры и стиля, в забвении символов и замене их на знаки и сигналы, в исчезновении общины, ослаблении влияния сакрального и т.д. Ставится задача «критики повседневной жизни», к-рая мыслится как средство «реабилитации» П., т.е. восстановления роли П. как посредника и «соединителя» природы и культуры в непосредственности человеч. жизни. Так же — как инстанция-посредник между природой и культурой — трактуется П. в работах А. Хеллер; с ее т.зр., в П. происходит реализация насущных потребностей человека, к-рые при этом приобретают культурную форму и значение. Ни Лефевр, ни Хеллер, в отличие от Маркузе не ставят задачу диалектич. «снятия» П. Они ставят задачу возвращения в П., нового обретения мира П., в к-ром человеч. взгляды и действия ориентировались бы не на абстр. и анонимные институты, а обрели бы прямо ощутимый человеч. смысл. Фактически речь идет о «возвращении» в *жизненный мир*.

Согласно *Гуссерлю*, отцу идеи «жизненного мира», к-рый он называл также «миром «П.», жизненный мир есть мир опыта живого деятельного субъекта, в к-ром субъект живет в «наивно-естеств. непосредственной установке». Жизненный мир, по Гуссерлю, — культурно-истор. мир. Гуссерль исходил из опыта изолированного субъекта, некоторые его последователи перенесли центр тяжести анализа на обществ. и конкретно-истор. ситуацию, на «социальную конструкцию» повседневного мира. Именно эта феноменологич. трактовка П.

была развита А. Шюцем и его последователями, в частности П. Бергером и Т. Лукманом. Шюц переосмыслил идею У. Джеймса относительно «миров опыта», превратив джеймсовские «миры» в «конечные области значений», к-рые конечны в том смысле, что замкнуты в себе и переход из одной области в другую невозможен без особого усилия и без смыслового скачка, перерыва постепенности. Одной из конечных областей значений, наряду с религией, игрой, научным теоретизированием, душевной болезнью и т.д., является П. Каждой из конечных областей значений свойствен особый когнитивный стиль. Шюц выделяет шесть особых элементов, характеризующих когнитивный стиль П.: активная трудовая деятельность, ориентированная на преобразование внешнего мира; ероче естественной установки, т.е. воздержание от всякого сомнения в существовании внешнего мира и в том, что этот мир может быть не таким, каким он является активно действующему индивиду; напряженное отношение к жизни (*attention a la vie*, говорил Шюц вслед за Бергсоном); специфич. восприятие времени — циклич. время трудовых ритмов; личностная определенность индивида; он участвует в П. всей полнотой личности, реализующейся в деятельности; особая форма социальности — intersубъективно структурированный и типизированный мир социального действия и коммуникации. По Шюцу, П. — лишь одна из конечных областей значений. В то же время он именует П. «верховой реальностью». «Верховность» объясняется деятельной природой П. и ее закреплённостью в телесном существовании индивида. Все другие реальности можно определять через П., ибо все они характеризуются по сравнению с П. к.-л. рода дефицитом (отсутствием компонента деятельности, изменяющей внешний мир, неполнотой личностной вовлеченности и т.д.).

Типол. структуры П. (типич. ситуации, типич. личности, типич. мотивы и т.д.), как они детально анализируются Шюцем в др. работах, представляют собой репертуар культурных моделей, используемых повседневными деятелями. П., в шюцевском социально-феноменолог. понимании, есть существование культуры в ее инструментальном смысле. Не случайно пафос социально-феноменологич. видения мира П. был усвоен т.н. новой этнографией (Фрэйк, Стюртевант, Псатас и др.), ставящей своей целью постижение культуры из перспективы автохтонов, причем вершиной такого постижения является усвоение этнотеории, состоящей в совокупности повседневных классификаций. В своем развитии новая этнография стремится соединить анализ П. как культурно-специфич. мира переживаний и смыслов с изучением мира П. традиционно научными, т.е. позитивистскими методами. Еще дальше в направлении реализации феноменологич. подхода к анализу П. идет этнометодология Г. Гарфинкеля, анализирующая процесс конструирования мира П. как процесс, состоящий в интерпретационной деятельности самих участников повседневных взаимодействий.

Лит.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социол. знания. М., 1995; Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996; Schiitz A. *Collected Papers*. V. 1-3. The Hague, 1962-66; *Understanding Everyday Life*. /Douglas J. (ed). Chi., 1970; Schiitz A., Luckman T. *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied; Darmstadt, 1975; Alfred Schiitz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. /Hrsg. von W.M. Sprondel und R. Grathoff. Stuttgart., 1979.

Л.Г. Ионин

ПОЛИМОРФИЗМ КУЛЬТУРЫ - множественность форм культуры, многообразие; чем сложнее об-во, тем значительнее дифференциация присущих ему ценностей, что создает П.к., не сводимый к к.-л. однозначным характеристикам. Это многообразие имеет несколько источников: социальная разнородность об-ва (элита — народ; дворянство; духовенство; крестьяне; город; деревня и т.д.), соответственно и его культурное разнообразие; различие в содержании каждого социокультурного компонента (разные элиты, разные этнич. группы, конфессии, страты и т.д.); функциональное различие ценностей по уровням и сферам.

Символич. выражением такого расхождения для европ. культуры эпохи Возрождения и Реформации стала формула «дворец, собор, костер». Известная метафорич. формула русскую культуру определяет как «икону и топор» (Д. Биллингтон), японскую — «хризантему и меч» (Р. Бенедикт), а филиппинскую — «сампагита (местный цветок), крест и доллар» (И.В. Подберезский).

Известны практич. оппозиции, часто встречающиеся в жизни и получившие разработку в философии и социологии: быть-иметь, работа-досуг, богатство-солидарность, наука-мораль и т.д. Эти оппозиции по-разному распределяются в зависимости от социальной принадлежности индивида, от типа культуры или от характера функциональной деятельности. Культивирование досуга — в большой степени привилегия богатых и знатных, а солидарность имеет более высокий статус, чем «бессердечный капитал» в среде с устойчивой религ. регуляцией. Когда эти различия переносятся в идейную сферу, возникает острая идеол. борьба «трудящихся» против «праздных», «мира» против «кулаков» (или «кровопийц»), «высокой челоуеч. морали» против «бесчеловечной науки и техники» и т.д.

Одно и то же явление может приобретать разл. значение в зависимости от типа об-ва или социальной среды. В неразвитом традиц. об-ве по наблюдениям этнографов **красота** может не иметь ценности, т.к. слишком ненадежны условия выживания отд. индивида, семьи или коллектива. В более развитом об-ве красота может стать предметом бескорыстного созерцания или идеализированной любви, а также предметом расчетливой коммерции, стимулом для расширенного потребления и т.д. Здесь возможно множество градаций в соответствии как с классовыми критериями, так и делением на субкультуры. Разл. социальные страты вырабатывают специфич. наборы ценностей, вступающие в сложное

взаимодействие друг с другом и теми ценностями, к-рые утверждаются как общее достояние в нац., цивилизационных или интернац. рамках.

В рамках собственно духовной системы ценностная ориентация может вступать в противоречие со сложившимися «устоями». Всякое худож. новаторство, напр., означает в той или иной степени нарочитое нарушение уже принятого стиля в стремлении к открытию новых вариантов эстетич. или морального видения мира. На рубеже 19-20 вв. во Франции и др. европ. странах такие прорывы сопровождалась обществ. скандалами вокруг импрессионистов, постимпрессионистов и т.д. Позднее «перманентный авангардизм» стал признанным явлением худож. жизни и обществ. сознание спешило признать очередное необычное явление в искусстве.

При социол. рассмотрении культуры ценности предстают как подвижная и зависимая сфера культурной регуляции, обусловленная общей динамикой, вовлекающей в свое движение и то, что утверждалось как «бесспорное», «нерушимое», «однозначное», «вечное» и «священное». Об этом свидетельствуют не только разрушенные древние храмы и святилища, но и недавно ниспровергнутые культы, символы, «верховные законы», снятые «нерушимые границы» и т.д. В условиях социальных потрясений и «простые человек. нормы», и «высокие ценности» подвергаются не только ситуативному отстранению, но и интеллектуальной критике.

В условиях резких сдвигов (революции) в об-ве могут возникать тенденции к быстрому и радикальному ниспровержению прежде высоко почитавшихся ценностей ради новых, подчас прямо противоположных. В устойчивых культурах вырабатываются свои способы и механизмы преодоления противостояния разных ценностных мотиваций без их взаимного разрушит. столкновения.

В упорядочении ценностного противостояния и разброса можно выделить два основ. принципа. Первый основан на **иерархизации**, на выделении **доминантных** ценностей, по отношению к к-рым остальные выступают как вторичные. Это помогает об-ву или индивиду преодолеть столкновение любви и долга, человек. отношения и практичности, общегос. и локального интересов, власти и личности и т.д. Принципиальное решение дает христ. формула «Богу богово, а кесарю кесарево»: во властной и духовной сферах должны действовать разные принципы, не устрояя друг друга.

В споре ср.-векового рыцаря и крестьянина по поводу участия в крестовом походе на неверных второй собеседник ссылается на достоинство своего труда, благо семьи и личную безопасность как на аргументы против выполнения «высокого долга», но в конце концов соглашается с рыцарем и идет в поход.

Другой способ упорядочения ценностей, как и норм, состоит в их **распределении по разным сферам деятельности**. Жесткая рациональность профессиональной работы может смениться «духовным восхождением» через музыку, молитву или медитацию — или же игрой и развлечением, чтобы «внутренне расслабиться».

Лишь в предельных толкованиях ценности, относящиеся к разным сферам, фигурируют независимо друг от друга (напр., по принципу «морали нет, есть только красота»). Обычно они пересекаются друг с другом, хотя в развитом об-ве никогда не совпадают. Чем выше уровень ценностей, тем больше они связаны с сознательной верой в их значение; поэтому необходимо длительное воспитание способности восприятия высших ценностей. Особенно велика здесь роль религ. институтов и системы образования, принятой в об-ве.

Лит.: Этнографическое изучение знаковых средств культуры. М., 1989; Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры. Киев, 1993.

Б. С. Ерасов

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА - сфера культуры, вырабатывающая представления о цивилизационных формах полит. процесса, оценки уровня его развития. Понятие П.к. многозначно, оно включает полит. мысль, связи культуры и полит. философии, оценку полит. структур с т.зр. культуры, полит. самосознания и полит. поведения об-ва. Понятие впервые введено Г. Олмондом («Сравнит. полит. системы», 1956). Однако идея культуры изначально охватывала политику в числе других своих сфер — религии, мифологии, экономики, худож. и интеллектуальной жизни, науки и искусства и развивалась в тесном единении с полит. философией.

Уже первые духовные движения в истории человечества были связаны с играми — культовыми действиями, разыгрыванием сцен войны, театрализующих действительность. Многие полит. деятели и носители власти пытались использовать карнавализацию реальности и умонастроения масс в своих интересах.

В античной Греции Гераклит открыл идею культурной изменчивости. Первым греком, построившим историцистскую доктрину, был Гесиод. Филос. учения Парменида, Демокрита, Платона и Аристотеля можно рассматривать как попытки постижения постоянно изменяющегося мира. Согласно Платону и Аристотелю, политика — это единая наука об об-ве и городе-гос-ве (полисе).

Нормативную концепцию культуры создал нем. философ и юрист С. Пуффендорф (1632-1694), впервые употребивший термин «культура» в его совр. значении. У него человек выступает как единство гражд. (полит.) и нравств. сути и в дальнейшем все более выявляет свою двойственность. В растущем конфликте между полит. и духовными сторонами естеств. право становится очевидной потребностью определения сферы собственно культуры.

Европ. мыслители 17-18 вв. от Гоббса до Руссо продолжили античную традицию, включающую политику в сферу культуры. В работе Руссо «Об общест. договоре, или Принципы полит. права» культура и политика разделяются при признании их существ, связей. Выделяя в

особую группу законы, регулирующие полит. функционирование об-ва, нравы, обычаи и собственно обществ. мнение, Руссо определяет их как часть «невидимого» (находящегося вне сознания) или как одну из сущест., сфер культуры. Сторонники нормативной концепции, утверждая приоритет культуры над политикой, видели в ней такую силу, к-рая способна ослабить деспотизм гос-ва.

Дальнейшее развитие П.к. связано с деятельностью энциклопедистов во Франции, суждения к-рых объединяются под названием «практич. концепции». Идея культуры не абстрактна: она конкретизируется в разл. эпохи в образцовых творениях, раскрывающих теорет. и практич. аспекты жизни. «Энциклопедия» стала в истории развития идеи культуры как бы иллюстрацией практич. действия и филос. значимости культуры.

Идея человека, определяющего будущее культуры и являющегося ее конечной целью, была положена в основу в эпоху Просвещения. Эта эпоха — естест. продолжение европ. школы мысли — подчеркивала приоритет культуры над политикой, значение человека как основной ценности.

Новой вехой в развитии идеи П.к. стал в 19 в. романтизм, обратившийся к мифологии в поисках истоков духовной жизни человечества и подчеркнувший значимость симбиоза мифов и истории. Изменения в полит. жизни 20 в. способствовали появлению «новых типов» полит. деятельности: действия элиты в целях совершенствования производства и администрирования; разл. движения против технократии и бюрократии, отстаивающие «участие» и «содружество»; региональные и нац. движения, борющиеся за сооб-ва, основанные на культурном подобии, наконец, разл. междунац. движения (панафриканизм, движение за Европ. сообщество и др.), к-рые пытаются объединить целые регионы мира по принципу истор. традиций, экон. интересов и культурного сходства.

Полит. наука на Западе после Второй мировой войны пережила период подъема благодаря обогащению своих концепций достижениями ряда других научных дисциплин — социологии, экономики, философии и истории (концепции известных антропологов и культурологов — *К. Клакхона, Крёбера, Малиновского*). Политич. феномены стали интерпретироваться через культурные, социокультурные и социально-психолог. понятия.

Огромное влияние на исследования П.к. оказала также «бихевиористская революция» в социальных науках. Синтез «содержат, полит. исследований» и «строгих общих теорий политики» породил эмпирич. полит. теорию. Редкое политико-филос. исследование обходится теперь без привлечения данных филос. антропологии, философии культуры и культурологии. Значит, прогресс в развитии полит. философии связан с распространением т.н. компаративистской политологии, призванной сравнивать полит. феномены разных регионов, выявлять факторы, к-рые обеспечивают социальную стабильность.

Во 2-й пол. 60-х и в 70-е гг. концепция П.к. использовалась такими видными амер. социологами и политологами, как Г. Лассуэлл, В. Ки, Р. Маркридис, В. Нойман, Д. Марвик и др. Новое направление сложилось в США, затем распространилось в др. странах. Концепция П.к. стала одним из важнейших инструментов исследования полит. процессов и феноменов. Гл. внимание уделялось изучению формальных и неформальных компонентов полит. систем с учетом нац. полит. психологии, полит. идеологии, полит. идентичности.

Стремление вычлнить полит. компоненты из общенац. культурного контекста привели к ряду общепризнанных положений. Исследователи полит. процессов полагают, что в каждой стране имеется самобытная П.к. Однако ее постижение невозможно без эмпирич. понимания природы человека, его потребностей и нравств. ценностей. Данные о функционировании полит. системы невозможно выявлять независимо от характера полит. системы, к-рую они призваны описывать.

П.к. страны рассматривается как совокупность многообр. аспектов исторически сложившегося полит. сознания нации и ее отд. групп, к-рое включает субъективное восприятие истории и политики, укоренившиеся ценности и убеждения, объекты идентификации и лояльности, полит. знания и ожидания. В совр. политологии говорят об уровне самосознания отд. стран и народов, о развитой (США, Англия) и неразвитой (Россия) П.к.

В политологии различают крупные модели П.к.: либерально-демократ., авторитарную и тоталитарную. Анализ совр. об-ва показал, что его жизнедеятельность, как и во времена первобытного человек. стада, регулируется законами, к-рые по сути своей «биологические». Жажда обладания и власти по-прежнему определяет зарождение и протекание обществ. процессов, возникновение и совершенствование институтов.

Усиление государственности власти, как считают истолкователи тоталитарной П.к., всегда чревато установлением «тотального» контроля над жизнью людей. Эта опасность тем более актуальна, что в совр. эпоху все институты об-ва в той или иной степени уподобляются гос. институтам. Полит. партии дают основание поставить их на первое место среди носителей «тоталитарной опасности». «Тоталитарная тенденция» в совр. капиталистич. странах в экон. отношении диктуется «этатизацией» хоз. организма, вытекающей из действия закона «эффективности и рациональности».

Характеризуя типы П.к., ученые отмечают, что совр. авторитаризм существенно отличается от своих истор. форм — автократии и тирании. Если последние означали правление немногих от имени немногих, то совр. авторитаризм — правление немногих от имени многих. Его формы различаются по масштабам и типам полит. поддержания контроля и мобилизации масс и по идеологии. Совр. авторитаризм резко усилил автономию гос-ва, его отделение от гражд. об-ва — в рез-те деспотич. гос-во превратилось в популистское, модернизирующее и мобилизующее массы. Эта трансформация гос-

ва связана с социально-полит. преобразованиями, к-рые произошли в рез-те социальных революций 20 в.

Либерально-демократич. модель П.к. предполагает разнообразие мнений, возможность учета противоположных позиций, что придает либерализму особый статус, исключаящий однобокую пристрастность. Тем не менее либеральное умонастроение изначально идеоло-гично, как всякое другое. Пристрастность этого типа сознания проявляется в отвержении иных, корневых, исторически сложившихся способов понимания мира. Как любая идеология, либерализм претендует на всевластие, он не может отказаться от идеи собств. верховенства, универсальности и стремится к решению таких человеч. проблем, к-рые ему не по силам.

Поэтому важно сделать шаг от либеральной идеологии к философии либерализма. Идея свободного волеизъявления человека, его суверенности и законности его индивидуальных притязаний нуждается в метафизич. обосновании.

Лит.: Политическая культура молодежи: Состояние, проблемы формирования. Сб. научн. тр. М., 1987; Политическая культура и социальная политика: сопоставление между США и ФРГ при особом внимании к проблемам бедности. М., 1992; Политическая культура: теории и национальные модели. М., 1994; Политическая культура России: Традиции и современность. Тула, 1995.

П. С. Гуревич

ПОНИМАНИЕ — метод, обосновывающий методол. автономию гуманитарных наук («наук о духе»); П. противопоставляется объяснению в естеств. науках (генерализирующей интерпретации фактов наблюдения в категориях общих закономерностей и стат. регулярно-стей).

Хотя отд. моменты П. обсуждались мыслителями уже в 18 в. — И.Г. Гердером, Дж. Вико (напр., т.н. «аксиома Вико»: «мы понимаем лишь то, что в состоянии сами проделать»), позднее — Шлейермахером, а также — представителями т.н. истор. школы (Л. Ранке, И.Г. Дройзен), однако как самостоят. теоретико-методол. проблема П. поставлена *Дильтеем*. Ее возникновение можно считать интеллект, реакцией на ограниченность антропол. модели Просвещения («разумного эгоизма», homo оeconomicus) и крах телеологич. версий истории (прогрессистских или провиденциалистских, включая и гегелевскую систему спекулятивн-го идеализма). Дильтей, настаивая на самоценности и самодостаточности истор. и культурного мира, поставил перед философией новую задачу — построение системы познания, предметом к-рой стал бы «целостный человек во всем многообразии его сил» («философия жизни» как ценностная основа изучения культуры). Познание в «науках о духе» должно было заново соединить теор. и практич. разум, разделенные Кантом; поэтому оно направлено не на выявление каузальных зависимостей и общих законов происходящего, а на осмысление индивидом собств. жизни. Путем самопознания и усвоения истор. знания (понимания творч. актов других, чужой душевной жизни, чужого мировоззрения) достигается автономия человека — его свобода от догматич. скованности существования, раскрытость полноте переживания жизни как предельной ценности. «Науки о духе отличаются от наук о природе тем, что последние делают своим предметом факты, данные сознанию извне, как феномены, дискретно. Напротив, первые имеют своим предметом факты, выступающие в сознании в качестве внутр. реальности, первичной и живой взаимосвязью. Природу мы объясняем, душевную жизнь понимаем» Различие между ними не онтологическое, а методическое — естеств. науки предполагают и требуют исключения переживания субъекта, и, напротив, истор. и социальные науки — включения его в поток многообр., иррац. и никогда полностью не постигаемой жизни. Этот экзистенциальный акт переживания внутр. становления жизни сопровождается рефлексией свободы и дает возможность тем или иным образом квалифицировать феноменальность психического, постигаемого в интуиции, во внутр. созерцании и переживании. Поэтому Дильтей выдвигает интуицию в качестве третьего метода (наряду с индукцией и дедукцией). Гл. задачей науки становится интерпретация «значения» структурной взаимосвязанности разл. компонентов переживаний, к-рые могут включать и радикалы или части более общих систем («культурных организмов») — полит., религ., экон. и прочие структуры, а также «конгениальное» истолкование «манифестаций духа», предполагающее «творч.» воспроизведение исследователем в своей душе «психич. состояний других индивидов» (по аналогии со своим предшествующим опытом).

Идея П. стимулировала методол. эмансипацию ряда наук и нормативных дисциплин, для к-рых чисто позитивистская *парадигма* номологич. знания представлялась неадекватной, — истории, филологии, культурной антропологии, эстетики, педагогики, права. Ключевыми для них стали принципы *герменевтики*, намеченные в поздних работах Дильтея. «Худож. понимание письменно зафиксированных жизненных проявлений мы называем изложением... Искусство изложения — основа филологии. И наука этого искусства есть герменевтика». Подобная программа была принята новой философией, в частности, феноменологией (идея «жизненного мира» *Гуссерля* как основы взаимопонимания индивидов), фундаментальной герменевтикой *Хайдеггера* (онтологич. роль языковых структур), однако в позитивную науку в этом виде она реально так и не перешла, несмотря на значит. усилия, предпринятые по ее разработке Э. Бетти и, особенно, *Гадамером*.

Декларативной и неразвернутой оставалась прежде всего сама техн. сторона процедуры герменевтики, чему препятствовало ее психол. обоснование у Дильтея. Психологицизм вызвал резкую критику уже баденской школы неокантианства, а позднее — и формирующейся социологии. Риккерт, разделяя идею методич. своеобразия истор. (идиографических) наук, настаивал на

логич. характере П.: «Простое вчувствование всегда остается непонимаемым. Сфера понимаемого — сфера нечувств, состояний сознания, сфера логич. абстракций. Акт переживания... представляет собой «толкование» понятия переживания в его отношении к ценности [культуры]». Выход из ситуации, грозящей психол. солипсизмом, он увидел в необходимости ясного осознания методол. различий конструкций генерализации и общезначимости, к-рая представляет собой силу действия, проекцию ценностей культуры на истор. материал. Тем самым, он вывел проблематику П. из сферы психич. реальности душевной жизни. «Психическое никогда не может быть общим для многих индивидов... Там, где этим пренебрегают, там смешивают чувств, бытие с нечувственным, к-рое мы не воспринимаем, а понимаем (истолковываем)». Эмпирич. (не догматич., не нормативная) наука должна принимать во внимание не всего индивида или многообразие проявлений его личности, а только ту доступную фиксации единицу поведения, к-рая охватывается понятием «действия», чей смысл «культурно значим» (обусловлен силой общезначимых ценностей культуры, кристаллизирующихся в потоке исторически происходящего). Понимание смысла предполагает интерпретацию, понятийные элементы, конструкции к-рой заданы логическим «отнесением» к культурным ценностям. Однако уже *Трельч* указал на содержат., и теор. противоречия, вытекающие из риккертской концепции П.: система ценностей, становящаяся основанием для истолкования культурных явлений и артефактов, расходится с идеей истор. изменчивости, непрерывной трансформации реальности. Попытки выхода из этой дилеммы, предлагающие дискретные предметные толкования культуры, напр., в духе космосов, служащих общим масштабом или контекстом для интерпретации отд. культурных обстоятельств, или их циклов (*Шпенглер, Данилевский, Тойнби* и др.), вызывали резкие возражения эмпирич. исследователей культуры — историков, социологов, упреки в метафизике или склонности к идеол. спекуляциям на тему социальной истории. Хотя нельзя отрицать относит. пригодность этих подходов для описания локальных культурных систем или сооб-в (в первую очередь — «примитивных» или традиц. культур), они оказываются совершенно не адекватными для изучения сложных, высокодифференцированных и гетерогенных по своему составу совр. обществ.

Психологицизм (в своих ранних версиях) в качестве концептуальной основы П., опирающийся на опыт наиболее очевидных и в этом плане — наиболее тривиальных смысловых взаимосвязей, сохранился только в тех гуманитарных дисциплинах, к-рые озабочены проблемами консервации культурного наследия, а не теор. инновацией, когнитивной строгостью, корректностью анализа, а именно: в филологии, эстетике, искусствознании, и в разл. версиях их философско-методол. обоснования (философии жизни, неогегельянстве, феноменологии, особенно ранней, герменевтике и др). Для более развитых в эпистемологич. отношении наук, перешедших к формализации своего предмета исследования, эти общие принципы были совершенно недостаточны.

Наиболее рац. решение этой проблемы дал *М. Вебер*, положивший принцип понимания в основу своей «понимающей социологии как эмпирич. науки о культуре». Вебер соединил оба подхода — и Дильтея, и Риккерта. Предпосылкой познания он считал актуальное П., т.е. непосредств. постижение психич. состояний другого, основанное на нашем повседневном опыте и практич. жизни, возможность в фантазии, обученной повседневным опытом, внутренне воспроизвести мотивы и состояния других действующих лиц, учесть их в своем поведении. Однако такого рода П. не является достаточным для научного познания, поскольку оно определяет лишь самую общую вероятность и границы нашего проникновения в чужой внутр. мир. По мнению Вебе-ра, интуитивисты (последователи Дильтея, феномено-логи и пр.) смешивают два обстоятельства — психол. процесс переживания и логич. процесс П., знание о нем. Аналитич. единицей, с к-рой работает эмпирич. социальный исследователь, Вебер считает «социальное действие» (поведение в данном случае — слишком аморфная категория, с неопр. структурой и длительностью действия), т.е. такое действие, к-рое конституировано ориентацией на другого (учитывает реакции фактич. или предполагаемого партнера). То, что может пониматься, определяется им как «субъективно полагаемый [самым действующим] смысл» социального действия, типич., ценностно-нормативные структуры смысловой взаимосвязи социального взаимодействия (включая социальные ожидания, определения ситуации, мотивы действия). Чем более регулярны и упорядочены эти структуры социального взаимодействия, тем доступнее они для понимания исследователя. Внимание исследователя, т.о., сосредоточено не на актуальных процессах понимания («сопереживания»), а на процедурах объясняющей интерпретации, истолкования этой смысловой взаимосвязи, построении логических конструкций социального действия (взаимодействия), позволяющих устанавливать в соответствии с задачей исследования (ценностным когнитивным интересом исследователя) те или иные зависимости между разл. компонентами структуры взаимодействия (причинные, функциональные и т.п.). Эффективность социол., истор., культурологич. анализа обусловлена способностью фиксировать и концептуально разрабатывать разл. формы социального действия, каждое из к-рых представляет собой типол. конструкцию реально наблюдаемых актов социального взаимодействия. Ни совр. Веберу, ни последующая социология (тем более другие дисциплины) оказались не в состоянии отвечать веберовской программе социальных наук; имело место значительное упрощение и вульгаризация его методол. концепции. Из всего множества описанных им форм социального действия известность получила лишь четырехчленная типология социального действия: целерац., ценностнорац., традиц. и аффективное действие,

к-рыми фактически сегодня и исчерпывается арсенал совр. социальных наук. Два последних, по его мнению, представляют собой предельные случаи понимаемого действия. Наиболее доступно для адекватного П. и объяснения — целерац. действие (субъективно полагаемый смысл к-рого структурирован мотивом достижения целей при Четко опр. и осознаваемых средствах, учете побочных обстоятельств и последствий достижения целей — наиболее характерная для институционализи-рованных структур рациональности модель поведения, напр., экон. или когнитивная деятельность, поведение в формальных бюрократич. организациях и т.п.). Конструкция именно этого типа действия, «свободного» от разл. рода «иррац.» возмущений и факторов, культурных условностей (рождения, идеологии, коллективных лояльностей и солидарности, аффектов и т.п.), легитимирована обществ. сознанием Нового времени как «ес-теств.» модель человека и предписывающая норма П. его действий (хотя сам по себе этот тип действия представляет собой случай предельной институциональной упорядоченности поведения). Кроме Вебера вопросами концептуализации форм социального взаимодействия (и соответственно, П.) был озабочен лишь его современник — *Зиммель*, выдвинувший на первый план задачу ана-литич. описания П. сложных, «возвратных» структур культурного поведения, смысл к-рых предполагает образование норм и правил действия партнеров в ходе самого взаимодействия, процедуры согласования их и принятия обоими партнерами (такие, как эстетич. действие, мода, творчество, кокетство, закрытое об-во и т.п.).

В дальнейшем интерес к проблеме П., характерный для периода формирования и конституции социальных наук, выдвижения новых парадигм социального знания, начинает угасать. Уже в феноменологич. социологии *Шюца* и его последователей (этнометодологов) структура П. редуцируется до учета взаимности перспектив акторов, процедур типизации конструкций реальности, выступающих рамками П. Сама проблема при этом теряет теор. комплексность: связь «понимания» с вопросами типол. методов, с рациональностью и ее структурой, ролью теор. ценностей в структуре научного объяснения и др. В наст. время апелляция к проблематике П. в социальных науках — социологии, экономике, истории, культурной антропологии и др. — носит уже чисто ритуальный, истор. или пед. характер. Вместе с тем, философско-методол. кризис в естеств. науках, обозначившийся как гетерогенность научных парадигм, сопровождался ростом интереса к выявлению смысловых структур, интегрирующих корпус теор. знания — культурных, риторич., аксиоматич. и самоочевидных оснований языка описания и объяснения, а соответственно, признанию конститутивной значимости актов П. в совр. эпистемологич. практике.

Лит.: Ионин Л.Г. Понимающая социология. М., 1979; Гудков Л.Д. Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии. М., 1994; Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Lpz, 1922; Bd. 5. B., 1924; Bd. 7. Stuttg.; Gott., 1963; Schelting A.v. Max Webers Wissenschaftslehre: Das logischen Problem des histonschen Kulturerkenntnis. Tub., 1934; Rickert H. Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Tub., 1939; Bollnow O.F. Das Verstehen. Mainz, 1949; Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik. Tub., 1975; Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Salzburg; Munch., 1971; Verstehende Soziologie: Grundzuge und Entwicklungstendenzen. Munch., 1972.

Л.Д. Гудков

ПОП-АРТ (pop art — англ.: сокр. от «популярное искусство») — одно из направлений англо-амер. искусства «новой реальности», возникшее в сер. 50-х гг. Теор. основой П.-а. являются положения эстетики прагматизма об утилитарной, инструментальной функции искусства как языка, полезного для практич. применения. Худож. язык П.-а. адекватен реалиям и мифологемам об-ва потребления с его культом индивидуального успеха и процветания, пронизан технол. и урбанистич. символикой. Он отмечен новой *фигуративностью*, гипер- и фотореалистич. фактурностью. Для П.-а. характерен коллажный принцип создания *артефакта*, введение в произведение «сырой реальности», что позволяет говорить о его нео-дадаистской направленности (Р. Раушенберг и Д. Джонс называют себя неодадаистами; см: *da da*), а также тяготении к эстетике неонатурализма. П.-а. направлен на максимальное сближение искусства с жизнью, стирание граней между ними: институциональным путем, конвенционально любой бытовой предмет может быть введен в «мир искусства» и наделен статусом худож. объекта (знаменитые банки супа «Кэмпбелл» у Э. Уорнхолла и т.д.).

П.-а. — один из наиболее известных феноменов массовой культуры. Не случайно 50-60-е гг. называют на Западе поп-десятилетием. Сам термин, принадлежащий англ. худож. критику Л. Элоуэю, по контрасту с высокой «элитарной» культурой изначально обозначал «тривиальную» культуру широких масс — рекламу, моду, телевидение, «макулатурное чтение», культ звезд и т.д. Широко обыгрываются и вводятся в ткань произведения техн. способы массового распространения культуры — тиражирование, репродуцирование, клиширование, ксерокопирование, фотографирование и т.д.

К наиболее известным поп-артистам в Англии принадлежат Р. Гамильтон, Э. Паолоцци, Р. Бэнхем, а также ученики американца Р. Кита, выпускники Королевского худож. колледжа — Д. Хокни, П. Блейк, Р. Смит, А. Джонс, Д. Тилсон. В США — Р. Раушенберг, Э. Уорн-холл, Д. Сигал, Д. Джонс, К. Олденбург, Р. Лихтенштейн.

Лит.: Herzka D. Pop-Art One. N.Y., 1965; Lippard L. Le Pop-Art. P., 1969; Compton M. Pop-Art. L.; N.Y.; Sydney; Toronto, 1970; Alloway L. American Pop-Art. N.Y., 1974; Pierre J. Le Pop-Art: dictionnaire de poche. P., 1975; Groupes, mouvements, tendances de l'art contemporain depuis 1945. P., 1989.

Н.Б. Маньковская

ПОРЯДОК КУЛЬТУРНЫЙ - определенная связь между окружающим миром и человеком, характеризующаяся устойчивостью, структурной определенностью, последоват. ходом развития, а также приобретающая для человека смысл и выражающаяся через символы в языке культуры (в языке лингвистическом, в предметах, окружающих человека, в его поведении, мышлении и т.п.). Эта связь устанавливается, с одной стороны, на основе повторяемости внешних событий и процессов, с др., на базе антропол. возможностей и внутр. способностей человека создавать и поддерживать подобную связь. В результате порождения такой связи мир выступает в деятельности и представлениях человека не как хаотический, нерасчлененный, враждебный, а как опр. образом упорядоченный, организованный, в значит. мере созданный самим человеком, а также познанный им, освоенный, близкий ему.

Выделяют ряд упорядоченных областей (порядков) во взаимодействии человека с миром, к-рые можно рассматривать как своего рода топографич. модель культуры. В этих областях человек оказывается в зонах устойчивых связей с окружением, в к-рых ему заданы коды и правила оперирования с вещами, природными и социальными объектами, взаимодействия с людьми, а также со знаковыми системами, отображающими эти устойчивые связи. В качестве таких упорядоченных областей можно рассматривать любую морфологич. единицу культуры (хозяйство, право, религию и др.), а также физич. пространство культуры (пространств, порядок вещей и сооружений, создаваемых человеком), институциональный порядок (семья, госуд. образования, обычаи и т.п.), познават. порядок (разл. типы познания, закрепленные в той или иной культуре — научная рациональность, мифол., религ., магич. или др. знание), язык и письмо. Различают также порядок реальный и порядок несуществующий; в последнем случае имеется в виду порядок, к-рый может быть иллюзорным, требующим доказательств своей реальности, а также просто фантазии, вымышленные образы (типич. пример — худож. образы). П.к. в каждой области имеет свою внутр. структуру, формы проявления и свой способ выражения, т.е. свой язык (см. *Язык культуры*). Эти относительно немногочисл. структурные единицы, формы и устойчивый язык П.к. получают вместе с тем многообразные проявления в силу вариативного поведения людей, множественности их интересов, использования ими разных технологий. Так, порядок в хоз. культуре служит тому, чтобы перерабатывать природные ресурсы в продукты и товары, пригодные для использования людьми в ходе их жизнедеятельности. Но стили формообразования и технологии в хоз. деятельности столь же многообразны, как и выпускаемые товары.

Проблема П.к. исследовалась в рамках структурализма, постструктурализма, где П.к. и их языки анализировались как предпосылки для осуществления в культуре коммуникативных процессов. Обращение к анализу П.к. позволяет также глубже исследовать динамич. изменения в культуре.

Лит.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитар. наук. СПб., 1994.

Г.А. Аванесова

ПОСТИМПРЕССИОНИЗМ - обобщенное название периода худож. жизни гл. обр. во Франции, возникшего после импрессионизма (последняя выставка импрессионистов — 1886) на его основе и длившегося до появления кубизма, т.е. период 80-х гг. 19 в. — сер. пер. десятилетия 20 в. К П. относят таких самобытных художников, как Сезанн, Ван Гог, Гоген, Тулуз-Лотрек и такие камерные направления в живописи того времени как неоимпрессионизм и «набиды». Единственное, что объединяет художников П., — их опр. отталкивание от импрессионизма как от некоего фундамента, на основе которого начались их собств. художественно-эстетич. искания.

Неоимпрессионисты (или дивизионисты — от франц. *division* — разделение; или пуантилисты — от франц. *pointiller* — писать точками) — группа художников во главе с Ж. Сера (П. Синьяк, А.-Э. Кросс, Л. Писсаро и др.), к-рый был гл. теоретиком, вдохновителем и самоотверженным практиком этого движения. Принимая многие художественно-эстетич. принципы импрессионистов, особенно их находку раздельного наложения локальных цветов на полотно, Сера и его единомышленники стремились довести до логич. завершения эмпирич. находки своих предшественников на основе научных достижений. Сильное воздействие на них в этом плане оказала серия статей Давида Сютте (*Sutler*) «*Les Phenomenes de la vision*» в журнале «*L'Art*», в к-рых были сформулированы 167 правил, существенно повлиявших на становление нового движения. Осн. пафос этих правил сводился к призыву объединить усилия науки и искусства, к подчинению интуитивных находок художников рац. знаниям совр. науки, к-рая, по мнению автора, открывала новые горизонты перед художником, освобождала его от груза ненужных сомнений, слепых поисков, блужданий в потемках. Опираясь на психофизиологию восприятия цвета, научные теории цвета (Э.Шеврейля и др. ученых), опыты в сфере оптики, Сера предложил и реализовал на практике почти механич. способ разложения сложных цветовых тонов на элементарные составляющие («научно» выверенные локальные цвета), к-рые необходимо было наносить на холст раздельными точечными мазками с расчетом на их оптич. смешение в глазу зрителя. Этот крайне трудоемкий способ письма привел к эффекту создания более интенсивных (хотя и достаточно сухих) цветов, тонов, света в живописи. Разрабатывая теорию дополнит. цветов, Сера в формальной сфере особое внимание уделял **контрастам** цветов, тонов, линий. В эстетич. плане, обращаясь к худож. наследию прошло-

го, он стремился объединить в своих картинах вечное и преходящее, архитектуру и световые эффекты, человек. фигуры и ландшафт, импрессионистские вибрации и случайное с классич. построенностью и выверенностью композиций. В рез-те у него получались предельно яркие, контрастные, устойчиво-статич., холодновато-рассудочные, несколько отвлеченные, но изысканно красивые работы. У Синьяка и Кросса цветовые решения их картин имели более открытый эмоц. характер, что подготовило опр. почву для фовизма и экспрессионизма. Пуантилистские эксперименты самого Сера использовали в своем творчестве многие живописцы 20 в. В 1891 после неожиданной скоростной смерти Сера на 32 году жизни лидерство в группе занял П. Синьяк. В 1899 он опубликовал теор. работу «От Эжена Делакруа к неоимпрессионизму», посвященную памяти Сера, в к-рой, оправдывая методику дивизионизма, доказывал, что разделение цветов логически было предопределено ходом истории искусства. Неоимпрессионисты завершили то, что начали импрессионисты, но предвидел и теоретически обосновал во многом еще Э. Делакруа. В частности, Синьяк писал, что неоимпрессионисты «придерживались неизменных законов искусства: ритма, чувства меры и контраста» и пришли «к новой технике, желая достигнуть наибольшей силы света, колорита и гармонии, что им казалось невозможным ни при каком другом способе». Они черпают из природы, «этого источника красоте» многие элементы своих произведений, но организуют их в целостные композиции по-своему, чем исключаются элементы случайного, присущие природе, и она предстает на их полотнах в своей «подлинной реальности». Законом для них стало одно из высказываний Делакруа о колорите: «Колористич. искусство очевидно связано с математикой и музыкой». Синьяк неоднократно подчеркивал, что главный их принцип не пуантилизация (писание точками — лишь технич. и достаточно утомит, прием), а разделение. «Техника разделения — это сложная система гармонии, это скорее эстетика, чем техника... Разделять — значит искать мощности и гармонии красок, передавать окрашенный свет его чистыми элементами и пользоваться оптич. смесью этих раздельных элементов, взятых в нужных пропорциях согласно осн. законам контраста и градации». Импрессионисты ставили перед собой близкие цели, но на интуитивном уровне, дивизионисты перевели эти поиски на научную основу. При этом Синьяк подчеркивает, что они ищут не только «общей гармонии», но и «духовной гармонии, о к-рой импрессионисты не заботились». Свое понимание духовной гармонии он не разъясняет, но увлечение неоимпрессионистов восточными учениями и особенно вост. орнаментикой и вост. колоритом позволяет сделать предположение о нек-рых глубинных связях их понимания гармонии с вост. духовными традициями. Трактат Синьяка, приведенные в нем многочисл. цитаты из Делакруа, пафос научного подхода к теории цвета в живописи оказали сильное влияние на последующее развитие европ. искусства, в частности на эстетику и практику *Кандинского*.

Группа «Наби», «набиды» (франц. *nabis* от древнееврейского *navi* — пророк) объединяла таких художников как М. Дени (один из гл. ее теоретиков), П. Боннар, Э. Бернар, Ж.-Э. Вюйяр, П. Серюзье, К. Руссель, скульптор А. Майоль. В своем творчестве набиды опирались на широкий круг предшественников (прерафаэлитов, символистов, некоторые тенденции и формы народного франц. искусства, япон. гравюру, но особенно — на творчество Гогена, его «символич. синтетизм»). В духовно-теор. плане сильное влияние на них оказали вост. эзотерич. учения, получившие в те годы достаточно широкое распространение в Европе (в частности, вышедшая в 1889 г. книга Э. Шюре «Великие Посвященные» стала для них почти настольной книгой). Набиды изучали древнюю символику, вост. легенды и т.п.

Импрессионистской объемности и увлечению пленэром они противопоставили плоскостность и подчеркнутую декоративность своих композиций, стремление изображать свои мечты и грёзы, религ. и мифол. мотивы. Повышенный интерес к линейному эстетизму и мягкой музыкальности обобщенных цветоформ фактически вплотную приблизил их к Арт Нуво (см: *Модерн*). Многие исследователи причисляют «наби» к этой франц. разновидности модерна. Для набидов характерно увлечение др. мифологией, христ. религиозностью в ее просветленно-элегич. и романтических тонах. Не случайны поэтому и их стремление к монументальной живописи — росписи храмов, залов дворцов и частных домов, и их тесные контакты с театром (*Theatre de l'Oeuvre*). Последняя выставка набидов состоялась в 1899 г., однако и после этого традиции движения продолжали в своем творчестве многие его участники.

Лит.: Ревалд Дж. Постимпрессионизм. От Ван Гога до Гогена. Л.-М., 1962; Shone R. The Post-Impressionists. L., 1980; Жорж Сера. Поль Синьяк. Письма. Дневники. Лит. наследие. Воспоминания современников. М., 1976.

Л. С. Бычкова, В. В. Бычков

ПОСТМОДЕРНИЗМ - широкое культурное течение, в чью орбиту последние два десятилетия попадают философия, эстетика, искусство, гуманитарные науки. Постмодернистское умонастроение несет на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человек. возможностей. Общим для рам. нац. вариантов П. можно считать его отождествление с именем эпохи «усталой», «энтропийной» культуры, отмеченной эсхатологич. настроениями, эстетич. мутациями, диффузией больших стилей, эклектич. смешением худож. языков. Авангардистской установке на новизну противостоит здесь стремление включить в совр. искусство весь опыт мировой худож. культуры пу-

тем ее ироничного цитирования. Рефлексия по поводу модернистской концепции мира как хаоса выливается в опыт игрового освоения этого хаоса, превращения его в среду обитания человека культуры. Тоска по истории, выражающаяся в том числе и в эстетич. отношении к ней, смещает центр интересов с темы «эстетика и политика» на проблему «эстетика и история».

Философско-эстетич. основой П. являются идеи деконструкции франц. постструктуралистов и постфрейдистов (*Деррида*), о языке бессознательного (*Лакан*), шизоанализе (*Делёз, Ф. Гаттари*), а также концепция иронизма итал. семиотика *Эко*. В США произошел расцвет худож. практики П., оказавшей затем обратное воздействие на европ. искусство. В силовое поле постмодернистской культуры попали постнеклассич. наука и окружающая среда.

Термин «П.» возник в период Первой мир. войны в работе Р. Паннвица «Кризис европ. культуры» (1917). В 1984 в своей кн. «Антология исп. и лат.-амер. поэзии» Ф. де Онис применяет его для обозначения реакции на модернизм. Однако в эстетике термин этот не приживается. В 1947 *Тойнби* в книге «Изучение истории» придает ему культурологич. смысл: П. символизирует конец зап. господства в религии и культуре. *Кокс* в работах нач. 70-х гг., посвященных проблемам религии в Лат. Америке, широко пользуется понятием «постмодернистская теология». Ведущие зап. политологи (*Хабермас, З. Боман, Д. Белл*) трактуют П. как культурный итог неоконсерватизма, символ постиндустриального об-ва, внешний симптом глубинных трансформаций социума, выразившийся в тотальном конформизме, «идеях конца истории» (*Фукуяма*), эстетич. эклектизме. В полит. культуре П. означает развитие разл. форм по-стутупич. полит. мысли. В философии — торжество метафизики, пострационализма, постэмпиризма. В этике — постгуманизм постпуриганского мира, нравств. амбивалентность личности. Представители точных наук трактуют П. как стиль постнеклассич. научного мышления. Психологи видят в нем симптом панич. состояния об-ва, эсхатологич. тоски индивида. Искусствоведы рассматривают П. как новый худож. стиль, отличающийся от неоавангарда возвратом к красоте как к реальности, повествовательности, сюжету, мелодии, гармонии.

Популярность термин «П.» обрел благодаря Ч. Джен-ксу («Язык постмодернистской архитектуры», 1977); он отмечал, что, хотя этот термин и применялся в амер. лит. критике 60-70-х гг. для обозначения ультрамодернистских лит. экспериментов, сам он придает ему принципиально иной смысл. П. означал отход от экстремизма и нигилизма неоавангарда, частичный возврат к традициям, акцент на коммуникативной роли архитектуры.

Специфика постмодернистской эстетики связана с неклассич. трактовкой классич. традиций. Дистанцируясь от классич. эстетики, П. не вступает с ней в конфликт, но стремится вовлечь ее в свою орбиту на новой теор. основе. Эстетика П., существенно отличаясь от классич. антично-винкельмановской зап.-европ. эстетики, выдвинула ряд новых принципиальных положений; утвердила плюралистическую эстетич. парадигму, что ведет к расшатыванию и внутр. трансформации категориальной системы и понятийного аппарата классич. эстетики.

Выходящая за рамки классич. логоса постмодернистская эстетика принципиально антисистематична, адогматична, чужда жесткости и замкнутости концептуальных построений. Ее символы — лабиринт, ризома. Теория *деконструкции* отвергает классич. гносеологич. парадигму репрезентации полноты смысла, «метафизики присутствия» в искусстве, переносит внимание на проблему дисконтинуальности, отсутствия первосмысла, трансцендентального означаемого. Концепция несамостоятельности текста, предполагающая его деструкцию и реконструкцию, разборку и сборку одновременно, намечает выход из лингвоцентризма в телесность, принимающую разл. эстетич. ракурсы — желания (*Делёз, Гаттари*), либидозных пульсаций (*Лакан, Лиотар*), соблазна (*Бодрийяр*), отвращения (*Кристеза*).

Подобный сдвиг привел к модификации осн. эстетич. категорий. Новый взгляд на прекрасное как сплав чувств., концептуального и нравственного, обусловлен его интеллектуализацией, вытекающей из концепции экологич. и алгоритмич. красоты, ориентации на красоту ассонансов и асимметрии, дисгармоничную целостность второго порядка как эстетич. норму постмодерна, а так же и неогедонистич. доминантой, сопряженной с идеями текстового удовольствия, телесности, новой фигуративности в искусстве. Пристальный интерес к безобразному выливается в его постепенное «приручение» посредством эстетизации, ведущей к размытию его отличит. признаков. Возвышенное замещается удивительным, трагическое — парадоксальным. Центр, место занимает комическое в его иронич. ипостаси: иро-низм становится смыслообразующим принципом мозаичного постмодернистского искусства.

Другая особенность постмодернистской эстетики — онтологич. трактовка искусства, отличающаяся от классич. открытостью, направленностью на непознаваемое, неопределенностью. Неклассич. онтология разрушает систему символич. противоположностей, дистанцируясь от бинарных оппозиций: реальное — воображаемое, оригинальное — вторичное, старое — новое, естественное — искусственное, внешнее — внутреннее, поверхностное — глубинное, мужское — женское, индивидуальное — коллективное, часть — целое, Восток — Запад, присутствие — отсутствие, субъект — объект. Субъект как центр системы представлений и источник творчества рассеивается, его место занимают бессознат. языковые структуры, анонимные потоки либидо, машинность желающего производства. Утверждается экуменически-безличное понимание искусства как единого бесконечного текста, созданного совокупным творцом. Сознат. эклектизм питает гипертрофированную избыточность худож. средств и приемов постмодернистского искусства, эстетич. «фристайл».

Постмодернистские принципы филос. маргинализ-

ма, открытости, описательности, безоценочности ведут к дестабилизации классич. системы эстетич. ценностей. П. отказывается от дидактически-профетических оценок искусства. Аксиологич. сдвиг в сторону большей толерантности во многом связан с новым отношением к массовой культуре, а также к тем эстетич. феноменам, к-рые ранее считались периферийными.

Антитезы: высокое — массовое искусство, научное — обыденное сознание не воспринимаются эстетикой П. как актуальные.

Постмодернистские эксперименты стимулировали также стирание граней между традиц. видами и жанрами искусства, развитие тенденций синестезии подвергли сомнению оригинальность творчества, «чистоту» искусства как индивидуального акта созидания, привели к его дизайнизации. Пересмотр классич. представлений о созидании и разрушении, порядке и хаосе, серьезном и игровом в искусстве свидетельствовал о сознат. переориентации с классич. понимания худож. творчества на конструирование артефактов методом аппликации.

Наиболее существ. филос. отличием П. является переход от классич. антропоцентрич. гуманизма к совр. универсальному гуманизму, чье экологии, измерение обнимает все живое — человека, природу, космос, Вселенную.

В сочетании с отказом от европоцентризма и этноцен-тризма, переносом интереса на проблематику, специфичную для стран Востока, Полинезии и Океании, отчасти Африки и Лат. Америки, такой подход свидетельствует о плодотворности антииерархич. идей культурного релятивизма, утверждающих многообразие, самообъптность и равноценность всех граней творч. потенциала человечества. Тема религ. культурного, экологич. экуменизма сопряжена с неклассич. постановкой проблем гуманизма, нравственности, свободы. Признаки становления новой филос. антропологии соотнесены с поисками выхода из кризиса ценностей и легитимности.

Лит.: Маньковская Н.Б. «Париж со змеями»: (Введ. в эстетику постмодернизма). М., 1995; Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997; Jencks Ch. The Language of Post-modern Architecture. L., 1977; Baudrillard J. Simulacres et simulation. P., 1981; Habermas J. Modernity. An Incomplete Project // The Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture. Port Town-send; Wash., 1986; Huyssen A. After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism. Bloom.; Indian., 1986; Kroker A., Cook D. The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. Montreal, 1986.

Н.Б. Маньковская

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ (неоструктурализм) - обобщающее название ряда философско-методол. подходов к осмыслению культурной деятельности и интерпретации текстов культуры, сложившихся в 70-90-х гг. на основе преодоления и отрицания структуралистского подхода. Как и структурализм, П. наиболее ярко проявился во Франции, где к числу его представителей относят *Деррида*, К. Кастириадиса, *Лиота-ра*, *Бодрийяра*, *Делёза*, *Р. Барта* (в поздний период его творчества) и организованный им кружок «телькелистов» — *Кристеву* и др. К П. также нередко относят работы *Фуко* периода «генеалогий власти». В Америке к числу приверженцев П. относят лит.-ведов т.н. «деконструкционного» направления (Х. Блум, П. де Ман, Д.Х. Миллер и др.).

П. не оформил себя как самостоят. направление в филос. и научном познании, не имеет явной программы. Достаточно сложными являются отношения П. *со структурализмом*, отрицая в целом теоретико-методол. направленность структурализма на объективное познание человека через формообразующие принципы символич. деятельности, П. тем не менее очень многое заимствовал у структурализма (понимание культуры, прежде всего, как языковой и текстуальной деятельности, стремление соотнести текст с сознанием и опытом его автора). Отрицая в общем ценность имманентного понимания текста, П. тем не менее в отношении к тексту имеет много общего с *герменевтикой* (подход к пониманию как интерпретации, детерминация понимания текста культурным опытом интерпретатора и т.д.). П. сосуществует как со структурализмом, так и с *постмодерном*: относимые к П. авторы (Деррида, Делёз, Бодрийяр) считаются классиками постмодерна. Развести эти два явления сложно; П. в опр. степени является рез-том реализации постмодернистских интенций в отношении к тексту, языку, знаковой деятельности человека. Достаточно многообразными являются и стилистико-жанровые формы текстов П.: они носят филос., научный, публицистич. характер, часто являя собой достаточно противоречивый сплав этих стилей.

Хронологич. рамки П. достаточно условны: появление П. принято связывать с массовыми студенч. и профсоюзными волнениями во Франции в мае-июне 1968 (хотя ряд работ, к-рые можно назвать постструктуралистскими, вышел ранее). Важная роль этих событий в том, что при их осмыслении проявилась ограниченность структуралистского подхода к человеку, невозможность объяснить реализующийся конфликт консервативных и леворадикальных умонастроений, исходя из структурного понимания человеч. сознания («Структуры не выходят на улицы»). Универсализм и академизм структурализма становятся объектом тотальной критики. И хотя в П. сохраняется отношение к культуре как к тексту и ориентация на анализ и интерпретацию текстуальных явлений культуры, сам подход к тексту радикально меняется. Объектом рассмотрения и анализа становится все, что осталось за пределами структурного осмысления. Это прежде всего контекст, влияние к-рого не рассматривалось структуралистами в поисках универсалии, та совокупность индивидуальных явлений и черт, к-рая стоит за текстом и определяет его. Это динамика, изменчивость, к-рая не схватывается при структурном анализе. Это те элементы текста, к-рые невозможно свести к сегментному дихотомич. делению; они предста-

ют как несистемные, уникальные, нерасчленимые. Это, наконец, то, что вообще выходит за рамки упорядоченности, предстает как случайное, воплощает свободу, волонтаризм, иррациональность в человек. действии.

Это тотальное «отрицание структурности» воплотилось в ряд общих интенций, к-рые и позволяют определить П. как культурное явление.

1. Отношение к человеку. В понимании человека в П. на первое место выходят несистемные, неструктурируемые явления. Источником таких человек. проявлений мыслится его субъективность, индивидуальные особенности психики, воля, понимаемые не через пси-хоаналитич. бессознательное, а, скорее, через ницшеанский волонтаризм, отражающий активное взаимодействие человека с непонятным и враждебным окружением с целью реализации его волевого стремления к доминированию над этим окружением. Для П. ключевой категорией, характеризующей человека, является желание как универсальная форма проявления стремления человека к коммуникации с окружением, определяющая все формы индивидуального и коллективного действия, социальной и культурной действительности. На место структурной логич. упорядоченности сознания приходит понимание его как разомкнутой, хаотичной «магмы» желаний, устремлений, вопросов к внешнему миру, лишь частично определяемых его социальным и культурным опытом.

2. Отношение к человек. сооб-ву. В П. об-во и культура предстают как поле тотального проявления отношений «власть — подчинение»; власть, реализующаяся и как воля к доминированию, и как стремление к упорядоченности, структурированности, устойчивости, единству усматривается и раскрывается П. во всех культурных элементах. Власть реализует себя на всех уровнях человек. взаимоотношений — от полит. доктрины конккр. гос-ва до конккр. коммуникативной ситуации, и в выявлении этой реализации и противопоставлении ей опр. уникальности, множественности, разобщения П. видит свою конкретную задачу.

3. Отношение к тексту. Именно в тексте находят проявление две вышеуказанные интенции, и понимание текста есть прежде всего их выявление. Предложенная Деррида «деконструкция» — «деструкция-реконструкция» текста подразумевает его фундаментальную «разборку» на элементарные формы во всех планах: композиционном, сюжетном, стилистич., психол. и последующую «сборку» — интерпретацию, выявляющую в нем то, что внесено в этот текст конккр. контекстом его создания, желанием его создателя и то, что сам его автор не видит или о чем старается умолчать, но что обнаруживает себя как «след» дискурса власти. Для П. становятся важными в тексте не структурируемые его элементы, сближающие его с другими текстами (хотя сравнит. анализ остается), а то уникальное, несистемное, маргинальное, что реализовалось в тексте внесознательно и понимается интуитивно. П. стремится усмотреть в тексте то, что привнесено в него последующими интерпретациями и что является уже «следом следа», объяснить сходное в тексте не структурной универсальностью, а взаимовлиянием текстов, заимствованием, аллюзией, игрой, неосознанным косвенным цитированием. Для П. повторяемость и устойчивость элементов текста и стоящих за ними представлений являются не свидетельством структурной универсальности, но проявлением диффузии, «кочевья» отд. элементов, идей, образов, мимесиса, реализующегося не как подражание природе, а как подражание (осознанное или неосознанное) другому тексту. Интерпретация текста — это понимание в нем того, что к самому тексту прямо не относится, того, что в нем «вынесено за скобки», и выводит за пределы самого текста в мир желаний; такое понимание есть всегда процесс, но не результат (Деррида называет его термином «различие» («difference»). Но при этом для П. значимыми и важными становится «конструкция текста», выявление тех элементов, из к-рых он собран, обнажение не структуры, но конструктивных механизмов, технологии создания текста.

4. Отношение к знаку. Знак в П. выступает как полная противоположность самому себе — он есть не указание на к.-л. предмет или смысл, а, наоборот, указание на его отсутствие. Знак и смысл превращаются в фикцию, *симулакр*, маскирующий отсутствие актуального смысла и предлагающий взамен свои многочисл. коннотации. Бодрийяр постулирует четыре истор. этапа превращения знака в симулакр, сменявшие друг друга от Возрождения до современности: знак, обозначающий реальность; знак, искажающий, маскирующий реальность; знак, маскирующий отсутствие реальности; знак-фикция, не связанная никак с обозначаемой реальностью, знак и язык являются собственным объективно существующим пространством, не связанным ни с человеком, ни с действительностью. Знак ничего не означает или означает лишь самого себя, но при этом в человек. общении он сохраняет свойства симулакра, детерминируя человека; знак становится полем, где реализуется дискурс власти. Соответственно и означение, создание текста есть «производство фикции», фиксация смысла, к-рый самому себе не соответствует, — отсюда и приговор, выносимый П. референции.

5. Отношение к метафизике и науке. В контексте предыдущих положений логичным выглядит стремление П. преодолеть логоцентризм и универсальность новоевроп. метафизич. и научной традиции, обличить ее как проявление «воли к власти», к-рая, предлагая универсальные объяснит. принципы и каноны, манипулирует сознанием человека, втискивает его желания в упорядоченную «колею смыслов» (Делёз). Объективность, логичность, верифицируемость научного познания рассматриваются П. как фикция и симулакр, порожденные опорой на авторитет, выступающий как власть. Однако П. не предлагает путей преодоления этой традиции и не противопоставляет ей ничего, кроме попыток «деконструктивной» переинтерпретации. Симптоматичным выглядит то, что П., как и экзистенциализм, пытается противопоставить метафизике и науке культуру, понимаемую как свободная стихия твор-

чества, игры, реализации желания, рождения феноменального текста.

Выделенные тенденции позволяют дать лишь общую характеристику П. как направления в осмыслении культуры, к-рое продолжает существовать, видоизменяться и самоопределяться. П., как и постмодернизм, воплощает опр. «кризисное сознание», возникающее в условиях исчерпанности опр. онтологич. и гносеологич. парадигмы (в данном случае — новоевропейской), в ситуации «смены эпистем» (Фуко), и как таковой направлен на критич. осмысление прошлого опыта в рамках нового мировосприятия, к-рое, однако, еще не оформилось как «метанарратив». Предложенные П. новые интенции в восприятии текстов культуры, хотя и не воплотились, подобно структурализму, в опр. научные методы и исследования, позволили существенно расширить представления о возможностях и границах понимания культуры.

Лит.: Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994; Derrida J. De la grammatologie. P., 1967; Idem. La Dissemination. P., 1972; Culler J.C. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. Ithaca (N.Y.), 1982; Felpenn H. Beyond Deconstruction: the Uses and Abuses of Literary Theoiy. Oxf., 1985; Wellmer A. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Fr./M., 1985; Dews P. Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory. L, 1987; Harland R. Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Poststructuralism. L.; N.Y., 1987.

А.Г. Шейкин

ПРАЗДНИК — противопоставленный будням (повседневности) отрезок времени, характеризующийся радостью и торжеством, выделенный в потоке времени в память, или в честь кого или чего-либо, обладающий сущностной связью со сферой сакрального, отмечаемый в культурной или религ. традиции как институционализированное действие, к-рое обеспечивает его участникам макс. причастность к этой сфере. П. обычно противопостоит не просто будням, но нек-рым «неудачным» отрезкам времени. Цель П. — не только достижение опр. оптимального душевного состояния участвующих в нем людей, но и восстановление опр. среднего уровня этого состояния, сниженного разл. ситуациями, к-рые квалифицируются как отрицательные. Противопоставление П. повседневности довольно точно повторяет противопоставление сакрального профан-ному; характернейшей чертой всякого П. является именно его связь со сферой *сакрального*. Существование светских П. возможно только в период кризиса веры, и в качестве прообраза такие П. все же всегда имеют соотнесение с сакральной сферой. В любом случае в основе П. лежит некий прецедент, к-рый может подвергаться или не подвергаться сакрализации. Поэтому всякий П. так или иначе соотнесен со временем и, более того, участвует в конституировании самого феномена времени. П. играет важную роль и в конституировании совместного пространства, поскольку *пространство культуры*, как и ее время, не дано, а создается усилиями особого рода.

Характерная черта П. — его незанятость, «пустота» в смысле отсутствия дел (в рус. и ряде др. языков это выражено особенно отчетливо; ср.: «неделя», «П.» как нечто «порожнее»). Вместе с тем, эти незанятость и пустота осмысляются как разрывы в течении времени, и в П. времени просто нет, поскольку оно и создается П. Точно так же в П. творится пространство. Такое единое для данной общности пространство-время, однажды созданное, подвержено закону культурной энтропии и требует возобновления создавших его усилий. Этим объясняется значение прецедента для формирования подлинного П. Поэтому П. не может быть создан искусственно. П. всегда повторяет преодоление нек-рой опасности, он всегда сопряжен с риском, с опасением, что повторно овладеть экстремальной ситуацией не удастся.

Без этого осн. переживания содержание П. выхолащивается, и он превращается в обряд, условность по поводу к-рой можно рефлексировать и иронизировать. С др. стороны, отмена того или иного П. всегда сопряжена с опр. условиями. В языч. культурах ни один П. не может быть произвольно отменен по той простой причине, что язычники подвержены страху перед многими богами, с каждым из к-рых связан хотя бы один П. И действительно, ни один языч. праздник не был отменен просто потому, что не мог быть отменен. Это стало возможным лишь тогда, когда на смену страху перед богами пришел страх Божий, а языч. времена и пространства превратились в рах Christi.

Для совр. сознания наиболее характерно отождествление П. с «досугом» или «свободным временем». Разумеется, эти понятия имеют между собой нечто общее, но между ними не меньше и различий. Хотя П. и не занят повседневными делами, он отнюдь не сводится к свободному времени в качестве времени, принадлежащего человеку. Свободным временем человек может распорядиться по своему усмотрению, со временем П. так поступить нельзя. Досуг представляет собой некую добавку к повседневности, он, вообще говоря, является излишеством и даже может быть устранен с не слишком значит. потерями для будней. В сущности, свободное время дает возможность расслабиться и заняться такими делами, делать к-рые нет необходимости, но к-рые доставляют опр. удовольствие. Будучи восприняты слишком серьезно, занятия досуга утрачивают свою прелесть и способность вызывать расслабление. Суть досуга и состоит в удалении от центра существования в качестве центра экзистенциального напряжения личности. Удаленность от этого центра делает досуг «эксцентричным», произвольной игрой, и именно игра является тем, что обще свободному времени и П.

П., хотя его сердцевину также образует игра, не «эксцентричен», он непосредственно соотнесен с центром существования. Досуг разъединяет, а П., напротив, со-

единяет, исцеляет, т.е. делает «целой» раздираемую конфликтами человек. общность. Именно поэтому П. соотнесен со сферой сакрального, тогда как досуг может быть только светским. П. — это примирение противоположностей, и поэтому он создает хронотоп свободы, в границах к-рого люди освобождаются от принадлежности к одной из односторонних обществ, тенденций. П. позволяет посмотреть на противоположности как на нечто внешнее, и хронотоп, раздробленный столкновением полов, возрастов, личных интересов, языков, рас, богатства и бедности и т.д. исцеляется, т.е. становится единым. В жерновах П. перемалывается все социокультурные различия и противоположности. Поэтому именно П. создает и поддерживает общность. Если даже его целью провозглашается досуг как «праздность», то это всегда совместная праздность.

Гл. задача любого П. — создание и поддержание нек-рого совместного ритма. Благодаря П. люди способны выйти из-под власти слепых стихий и бессознат. природных ритмов. Всякий ритм порождает противоположности, но, с другой стороны, примирение противоположностей возможно также только благодаря ритму, к-рый лишает их самостоятельности и превращает в моменты нек-рого целого. Ритм и П. в качестве узловых моментов времени образуют основу календаря. Если досуг — нек-рое необязат. добавление к будням, то П. — основа существования культуры вообще и, прежде всего, самой повседневности. Календарные ритмы бросают вызов природным ритмам, хотя и могут использовать их в качестве основы. Такое использование всегда означает переосмысление и наполнение новым содержанием. Скажем, в 365 днях календарного года, с которыми соотнесен церковный год, «спрессовано» все время от сотворения мира до его конца.

Поэтому речь должна идти не о П. вообще, а о системе П. Прежде всего, выделяют нек-рый гл. П., к-рому присуща наибольшая сакральная сила, а затем П., соотнесенные с различ. временными циклами, минимальными из к-рых являются сутки. При этом именно гл. П. рассматривается в качестве критического, и именно он понимается как овладение катастрофич. ситуацией. Поэтому гл. П. обычно предшествуют дни печали, траура, поста, дополнит. испытаний. Собственно П. моделирует новое творение, новый хронотоп. «Перемена знаков» во время П., превращения «вверх» — в «низ», раба — в господина и т.д. символизируют собой усиление власти хаоса, предшествующее новому творению, и сопряжены с крайним нервным напряжением, находящим разрядку в собственно П. Такая карнавализация довершает дело хаоса и позволяет понять новое творение как чудо. Но чудо всегда сопряжено с отказом и запретом. Эти отказ и запрет не только предшествуют всякому П., но и являются условием его возможности. Описанный тип П. — прообраз всякого перехода к «новому году» в качестве исходной точки нового временного цикла. Это — «день всех дней» в том смысле, что каждый момент созданного т.о. циклич. времени получает свой смысл только благодаря соотнесению с «нулевым» моментом. Совершенно иной смысл приобретает празднование субботы в др.-евр. культуре, что привело к новому пониманию семидневной недели, дни к-рой, в конечном счете, освободились от связи с языч. богами. Но смысл субботы, как П. вообще — также в новом творении. В христианстве седьмым днем недели становится воскресенье, а сам семидневный цикл вписывается в финалистски понимаемое линейное время.

Т.о., в отличие от досуга, П. не является необязат. добавкой к повседневности, а необходимым условием самой возможности этой повседневности. Поэтому П. предшествует будням, а не наоборот. Если же учитывать органич. связь П. с игрой, то можно сказать, что П. — это такая игра, к-рая предшествует и определяет ее. Утрата этого смысла П. идет рука об руку с распадом или разрыхлением межчеловеч. связей и заменой П. произвольно установленными торжествами. Внутренне присущая тоталитарным режимам тенденция к установлению собственных П., гл. особенностью к-рых является вытеснение прежних, в первую очередь, христ. П., выявляет реальную конститутивную роль последних даже в секулярных об-вах. Формирование планетарного единства человечества ставит перед необходимостью новых подходов к созданию совместного *хронотопа*, к-рый не может обойтись без переосмысления соответствующих механизмов, созданных и отшлифованных в такой существенной институции культуры, как П.

Лит.: Календарные обычаи и обряды в странах за-рубеж. Европы: XIX — начало XX века: Зимние праздники. М., 1973; То же: Конец XIX — начало XX века: Весенние праздники. М., 1978; То же: Летне-осенние праздники. М., 1978; Гуревич А.Я. Категории ср.-век. культуры. М., 1984; Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1986; Элиаде М. Космос и история. М., 1987. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура ср.-вековья и Ренессанса. М., 1990; Rosenstock-Huessy E. The Rhythm of Pease of Our «Today» // Rosenstock-Huessy E. The Christian Future, Or Modern Outrun. N.Y., 1966; Idem. Soziologie I: Die Übermacht der Raume. Stutt. 1956; Caseneuve J. Les rites et la condition humaine. P., 1958.

А.И. Пигалев

ПРИГОЖИЙ Илья Романович (р. 1917) - рус.-бельг. естествоиспытатель, физик, физико-химик, основоположник термодинамики неравновесных процессов. Получил степень д-ра физики в 1942 в Свободном ун-те в Брюсселе, где стал профессором в 1947. В 1962 — директор Междунар. ин-та физики и химии. С 1987 он также директор Центра статистич. механики и термодинамики в ун-те Техаса США. С 1977 лауреат Нобелевской премии, присужденной ему за работы по термодинамике неравновесных систем. В наст. время возглавляет основанную им группу физиков и представителей разл. областей научного знания в Брюссельском

ун-те («Брюссельская школа»), к-рая разрабатывает основы синергетич. подхода к изучению мира.

Синергетич. теория, получившая в наст. время признание в мировой науке, — новый концептуально-аналитич. подход к миру, для к-рого характерна фундаментальность методол. содержания. В своей основе она синтезирует целый ряд фундаментальных выводов естественно-научной и социальной мысли последнего столетия (теории вероятности, информационно-кибернетич. подхода, структурного функционализма, теории диалогового взаимодействия и др.), вырабатывая вместе с тем принципиально новую методологию анализа, к-рая может быть использована в изучении как физич. мира, так и живой материи, а также социальных системы, культуры в целом. Синергетич. методология дает возможность поиска принципов самоорганизации сложных систем, закономерностей их эволюции и взаимодействия. Она базируется на введенном П. понимании необратимости времени, что связано с отказом от ньютоновского подхода ко времени как к феномену обратимому и с коренным переосмыслением понятия энтропии. В то время как в классич. термодинамике понимание энтропии неизбежно приводило к равновесию и тепловой смерти Вселенной, в синергетич. понимании динамич. неустойчивости энтропия утрачивает характер жесткой альтернативности, возникающей перед системами в процессе эволюции. Согласно синергетич. подходу, одни системы вырождаются в процессе эволюции, другие развиваются по восходящей линии. Необратимость системы начинается тогда, когда сложность эволюционирующей системы превосходит некий порог. Такой подход к эволюции позволяет биологии и физике находить множество аналитич. точек соприкосновения.

Синергетика развивает также новое понимание отношения случайности и необходимости, признавая, что в окружающем нас мире существуют и детерминизм, и случайность; важно проследить, каким образом необходимость и случайность согласуются, дополняя одна другую. Критич. момент в состоянии неравновесных структур (точка бифуркации) характеризуется принципиальной невозможностью предсказания, в какое состояние перейдет система и по каким закономерностям будет развиваться дальше. В точке бифуркации случайность выполняет существ. роль. Тем самым синергетич. парадигма анализа утверждает, что для сложных систем, как правило, существует неск. альтернативных путей развития. Подобный отказ от жесткой предопределенности естеств. эволюции сужает поле для эсхатологич. пессимизма.

Синергетич. понимание эволюции приобретает принципиальное значение для исследования изменений в широком круге социальных и культурных областей деятельности, начиная от проблем демографии и урбанистики и кончая вопросами развития научного знания, устойчивости культурных традиций. Вместе с тем использование синергетич. методологии применительно к анализу изменений в об-ве и культуре требует вдумчивого подхода. Духовно-интеллектуальная доминанта делает культурную эволюцию заметно отличной от эволюции живой и неживой материи. К объяснению индивидуально-творч., духовно-эмоц., религиозно-мистич. аспектов человек. деятельности, от к-рых в немалой степени зависят изменения в культуре, синергетич. теория применима в наименьшей степени. Если целый класс истор. тенденций социокультурной динамики (напр., циклич. изменения в экономике, катастрофы в политике, взрывы в культуре и др.), может быть подвергнут плодотворному анализу с позиций теории синергетики, то изучение особенностей изменений в искусстве, явлений обыденной жизни, внутр. закономерностей индивидуального развития человека с этих позиций далеко не всегда может быть плодотворным.

Многое в применении синергетич. методологии зависит от степени освоенности научным сообщ-вом самой этой методологии, а также от способности исследователей развивать ее исходные принципы и методы анализа. Сам П. рассматривал в рамках синергетич. подхода проблему зависимости научных инноваций от окружающего социокультурного контекста, от истор. времени в целом. Его исследование позволило сделать вывод, что окружающая ученого культурная среда играет активную роль в формировании тех проблемных вопросов, к-рые он задает себе и на к-рые пытается ответить в своей работе. Одной из движущих сил научных инноваций при этом оказывается весьма консервативное поведение научного сообщ-ва.

Еще одно принципиальное продвижение синергетики в анализе культурных явлений следует связать с изучением взаимодействия окружающей среды и сознания человека. Рассмотрение процессов взаимодействия с т.зр. ключевой категории синергетики «самоорганизация» позволяет сделать вывод о важности личностного диалогового способа мышления — открытого будущему, совместимого с прошлым, развивающегося во времени и необратимого процесса. При этом каждая из вовлеченных в такой диалог сторон не является только спрашивающей или только отвечающей; объективно, независимо от индивидуальных или групповых намерений все выступают как равноправные соучастники диалогового взаимодействия, порождая при этом множественный по смыслам культурный мир. В изучении культуры приобретает важное значение еще одна качественная особенность синергетич. подхода: синергетика акцентирует внимание аналитиков на неустойчивости, разнообразии, неравновесности, нелинейных соотношениях. В этой связи синергетич. методология может быть успешно направлена на изучение таких явлений в культуре, как устойчивое и изменчивое, традиции и инновации, соотношение всеобщего-группового-индивидуального, а также на сопоставление между собой культурных полярностей или типологически разнообразных явлений, напр., культурно-мировоззренч. наследия Востока и Запада, взаимодействия систем разных религий и др. По мнению ряда отеч. исследователей, методы синергетики могут быть применимы и к

устойчиво самобытным, а также уникальным явлениям традиц. культур. Так, изучение духовно-религ. и оздоровительно-боевых систем культуры Востока (йога, ушу, психич. саморегулирование в дзен-буддизме) может быть углублено, если эти системы будут подвергнуты анализу в рамках синергетич. понимания резонансного самоуправления.

В целом синергетич. стиль мышления — это стиль постклассич. науки, вобравший в себя мировоззренч. прорывы и достижения научной методологии 20 в. Разработать основы синергетики мог ученый, чьи работы были глубоко созвучны инновационным тенденциям своего времени и к-рый оказался в высшей степени восприимчивым к интеллектуально-духовным потребностям, гносеологич. установкам, характерным для вт. пол. 20 в.

Соч.: От существующего к возникающему. М., 1985; Порядок из хаоса. М., 1986 (совм. с И. Стенгерсом); Время, хаос, квант. М., 1994 (совм. с И. Стенгерсом).

Лит.: Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития. М., 1987; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994; Переходы и катастрофы: Опыт соц.-экон. развития. М., 1994.

Г.А. Аванесова

ПРИРОДА И КУЛЬТУРА - с позиций совр. научного понимания феномена культуры — антонимы, противоположные, но и взаимодополнит. составляющие мира человек. бытия. Биосоциальный дуализм сущности самого человека не мог не привести и к такого же рода дуальности организации среды обитания людей (пространственной, временной, интеллектуальной, символической и пр.), совмещения в ней естеств. природной компоненты, обеспечивающей витальный аспект человек. существования (солнечное излучение, атмосфера, вода, продукты питания, минеральные ресурсы), и мира искусственных порядков (в виде материальных объектов, символов, идей, социальных структур, языков коммуницирования и пр.), созданных самими людьми и обеспечивающих коллективный (социальный) характер их жизнедеятельности. Этот мир искусственных порядков как рез-т целенаправленной человек. деятельности и принято определять в качестве культуры, противопоставляя его природе. С подобных позиций *культура* нередко определяется как совокупность элементов природы, переработанных людьми в своих интересах (понимая при этом в числе элементов природы и самого человека, в частности его мозг и способность к сознанию). Иначе говоря, природа — это все, что еще не культура, а культура — это все, что уже не природа.

Вместе с тем у ряда специалистов такого рода кате-горич. противопоставление П. и к. не встречает поддержки (*Лоренц*, *Холоуэлл* и др.). При этом они апеллируют к данным социобиологии, дающей достаточно оснований для определения социального поведения животных как функционального (а порой и непосредственно технологич.) аналога человек. культуры, по крайней мере в ее сегментах жизнеобеспечения, социальной организации, регуляции и коммуникации и нек-рых др. С этой т.зр., нет жестких границ между социальным поведением животных (как явлением природы) и социальным поведением людей (как явлением культуры), а осн. различие П. и к. заключается преимущественно в уровне сложности используемых способов и средств адаптации, консолидации, саморегуляции, трансляции опыта следующим поколениям (обучения) и пр. При этом отмечается, что разрыв в уровнях сложности технологий жизнедеятельности между приматами и верхнепалеолитич. людьми во много раз меньше, чем между теми же верхнепалеолитич. и поздненеолитич. культурами (не говоря уже о более поздних городских цивилизациях). При таком подходе противопоставление П. и к. в значит. мере утрачивает смысл, и культура начинает рассматриваться как особый этап общей эволюции природы, на к-ром адаптация к среде посредством изменения видовой морфологии (у растений) и сочетания процессов видовой изменчивости со сменой стереотипов поведения (у животных) полностью вытесняется адаптивными реакциями посредством изменения и усложнения технологий и форм жизнедеятельности (у людей), включая и формирование искусственной среды обитания (что частично имеет место и у животных — жилища, тропы, плотины).

Так или иначе, но все специалисты согласны с тем, что культура обладает таким специфич. свойством, как ненаследуемость социального опыта генетически, а освоение его следующими поколениями только методом обучения и подражания (что, впрочем, свойственно и многим видам высших животных). По всей видимости, именно здесь, в вопросе о механизме накопления, обобщения и трансляции опыта жизнедеятельности пролегал осн. грань между П. и к.

Следует отметить и еще один важный аспект соотносительности П. и к. — культуру природопользования (эко-логич. культура) людей (включая культуру физич. воспроизводства и реабилитации самого человека как биол. существа). По мере развития техн. средств и роста эффективности технологий переработки материалов природы в человек. нуждах все острее становится вопрос о нарушении баланса воспроизводства природных экосистем, разрушении жизнеобеспечивающих возможностей ландшафтов, вмешательстве в естеств. отбор, поддерживающий «биол. качество» человек. популяций. Хотя эта проблема встала «в полный рост» только во вт. пол. 20 в., на самом деле разрушит. вмешательство человека в природную среду имело место и в далеком прошлом (верхнепалеолитич. продовольств. кризис в связи с массовым истреблением мамонтов и др. крупных животных; деградация ландшафтов, вызванная масштабным скотоводством, — гибель лесов в Греции, молодая поросль к-рых поедалась многочисленными козами, опесчанивание Сахары и ряда районов Евразийской степи как рез-т кочевого скотоводства нома-

дов; изменение ландшафтов Европы и Китая в связи с массовой распашкой, вырубкой и выжиганием лесов под земледельч. нужды и т.п.). Т.о., проблема культуры природопользования, обобщения истор. опыта в этой сфере и выработки принципов неразрушающей эксплуатации ландшафтов по существу один из «вечных» вопросов бытия человека на Земле и норм его социокультурного функционирования, пока что еще не нашедших сколь-либо комплексного позитивного решения. Одна из сторон этой проблемы — мера допустимости искусственного (культурного) вмешательства в биол. природу самого человека, лишения его жизни или каких-либо частных природных свойств, да и вообще «оборотная сторона» медицины, препятствующей природной «выбраковке» нежизнеспособных особей (аборты, эвтаназия, смертная казнь, стерилизация, трансплантация органов или замена их искусственными, генная инженерия, зачатие в состоянии интоксикации и пр.). Все это вопросы не только социальные, но и прямо связанные с соотносительностью П. и к. в самом человеке.

Лит.: Маркарян Э.С. О генезисе человек. деятельности и культуры. Ер., 1973; Хайнд Р. Поведение животных: синтез этологии и сравнит. психологии. М., 1975; Давыдов Ю.Н. Культура — природа — традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978; Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М., 1990; Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры: (Синергетика истор. прогресса). М., 1996; Кульпин Э.С. Бифуркация Запад — Восток: Введение в социоестеств. историю. М., 1996; Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995.

А.Я. Флиер

ПРОГРЕСС (в культуре) — процесс постулат, развития, движения вперед, истор. эволюции культуры. В антропологии и социологии наиболее значит, разработки по теории социокультурного П. были сделаны представителями школы эволюционизма (Спенсер, *Тайлор*), определившими это явление как процесс последоват. усложнения структуры социокультурных систем с одновременным усилением дифференцированности и специализированное™ ее отд. функциональных подсистем и элементов. Развитием этих взглядов стали работы Дюркгейма и его теория разделения труда, объясняющая работу механизмов роста такого рода специализации в деятельности, а также исследование представителей структурно-функционального направления антропологии (*Радклифф-Браун*, *Малиновский*, *Р. Мертон*, *Парсонс*), рассматривавших социальную эволюцию как последоват. перемену типов социальной организации сообщ-ва со все более дифференцирующимися социальными институтами и их функциями. Парсонс даже разработал шкалу критериев «эволюционных» универсалий, к-рые, по мнению ученого, позволяют проводить объективный анализ динамики социокультурного П. исследуемых сообщ-в. Совр. неэволюционисты (*Дж. Стюарт*, *М. Салинс*) предложили аналитич. разделение процессов общей эволюции панкультуры в целом и специфич. эволюции, характеризующей особенности истор. развития того или иного конкр. сообщ-ва, не всегда объяснимые с позиций эволюции общей.

Эволюционисты объясняли движущие силы социо-культурной эволюции, гл. обр., потребностью сообщ-в в адаптации к природным условиям и особенно к динамично меняющимся истор. обстоятельствам своего существования. Близкая к эволюционистам марксистская историософская школа аргументировала неизбежность П. саморазвитием производит, сил и производств, отношений. С позиций функционалистов и совр. социальных синергетиков, источником П. является реализация свойственной всякой открытой динамич. системе (каковой несомненно является человек. общ-во) тенденции к структурному и организац. саморазвитию и расширению функций.

В противовес эволюционистским и функционалистским подходам к объяснению социокультурной истории создатели многообр. теорий цивилизации (*Шпенглер*, *Тойнби*, *Сорокин* и др.) скептически относились к возможности общей социальной и культурной эволюции и П., рассматривали судьбу всякого регионального сообщ-ва (цивилизации) как автономный циклич. процесс внутр. роста и последующей деградации, не обусловленный закономерностями к.-л. общего П. в общечеловеч. масштабе. Они не усматривали в культурах сообщ-в позднего времени к.-л. признаков их большей прогрессивности в сравнении с культурами сообщ-в древности, полагая, что новые культурные формы являются просто другими, но не более прогрессивными, чем прежние. Наиболее целостный характер подобная научная парадигма обрела в этногенетич. концепции *Л. Гумилева*.

В принципе отношение к проблеме социокультурного П. обусловлено пониманием культуры данным автором. Напр., представители гуманитарного направления культурологии, ориентированные преимущественно на этико-эстетич. аспекты культуры, справедливо отмечают, что у нас нет объективных критериев, на основании к-рых можно было бы оценить совр. нравы и искусство как более прогрессивные, нежели, скажем, античные.

По всей видимости, в определении критериев П. в культуре не следует ориентироваться на оценочно-качественные показатели как методологически неадекватные поставленной задаче. Речь здесь может идти о сравнит. анализе эффективности технологий социокультурной организации, регуляции и коммуникации, существовавших в те или иные истор. эпохи, с т.зр. решения ими задач поддержания и повышения уровня социальной интегрированности сообщ-в людей, развития средств и расширения масштабов их социального взаимодействия, работы механизмов аккумуляции и трансляции социокульт. опыта и т.п. При подобном взгляде на историю культуры и ее наиболее генерализированные социальные функции истор. П. в виде повышения эффективности в решении этих задач за счет интенсификации работы соответствующих механизмов и совершенствования технологий социального воспроизводства общ-ва становится очевидным.

Вместе с тем, такого рода П. может быть определен как комплексный лишь при рассмотрении процессов социокультурной эволюции в самом крупном истор. масштабе, на материале значит. отрезков истории. В масштабе жизни одного или даже неск. поколений людей темпы и ритмы развития в разных специализир. областях деятельности, как правило, не совпадают; само это развитие имеет по преимуществу волновой характер, где всплески инновационной активности сменяются периодами освоения этих инноваций; на отдельных этапах в нек-рых областях деятельности может наблюдаться стагнация или даже опр. регресс и т.п. Помимо этого каждое истор. сообщество (или цивилизац. общность) развивается в своем собств. темпе и ритме, нередко не совпадая по этим показателям даже с ближайшими соседями, а многие сооб-ва, достигнув опр. уровня развития (видимо, предельного для тех природных и истор. условий, в к-рых они существуют), вообще останавливаются в своей социокультурной эволюции. По самой приблизит. оценке (точный подсчет здесь вряд ли возможен), число сооб-в, совершающих эволюц. «скачок» с более низкого уровня социальной организации на более высокий, примерно на порядок ниже числа тех сооб-в, к-рым не удается перейти этот порог (из нескольких тыс. первобытных коллективов менее одной тыс. развилось до уровня раннеклассовых доиндустр. цивилизаций, из них не более сотни сооб-в достигли стадии индустр. развития и лишь малую часть последних можно отнести к категории постиндустральных).

Т.о., социокультурный П. возможен, но отнюдь не предопределен. Реализация этой возможности зависит от множества факторов, благоприятное сочетание к-рых, судя по всему, случается не часто. Остановившиеся в своем развитии сооб-ва либо консервируются в качестве истор. реликтов, либо дезинтегрируются, растворяясь в более развитых и утрачивая свою социальную целостность и культурную самобытность.

Лит.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1994; Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995; Тайлор Э.Б.. Первобытная культура. М., 1989; Тойнби А. Постигание истории. М., 1991; Дюркгейм Э. О разделении обществ, труда. Метод социологии. М., 1991; Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993; G. Spenser. The Principles of Sociology. N.Y., 1897; Sahlins M.D. Evolution: Specific and General // Theory in Anthropology. Chi.. 1968.

А.Я. Флиер

ПРОПШ Владимир Яковлевич (1895-1970) - филолог-фольклорист, теоретик искусства. Окончил историко-филол. ф-т Петербург, ун-та в 1918, с 1938 проф. Ленинград, ун-та.

В соответствии со своим планом историко-типолог. изучения фольклорной волшебной сказки П. в 1928 опубликовал «Морфологию сказки» (структурно-функциональное описание сказочного сюжета), а в 1946 — работу «Истор. корни волшебной сказки» (о генетической связи сказки с этногр. действительностью, об обряде инициации как основе объяснения сюжетной схемы волшебной сказки). В 1955 вышла кн. «Рус. героич. эпос», утверждавшая глубинную связь русских былин с более древними, «догос.» формами эпоса, в 1963 — монография «Рус. аграрные праздники». Посмертно изданы сб. ст. «Фольклор и действительность» (общие и частные вопросы специфики фольклора, закономерности фольклорных форм отражения действительности) и учебный курс «Рус. сказка». П. также читал курсы по теории комического. Итоговая оценка трудов П. обеспечивает ему место наиболее выдающегося специалиста-теоретика в рус. фольклористике 20 в.

Работа «Морфология сказки» занимает особое место в наследии П., выводя его за пределы собственно фольклорных исследований на стезю методол. открытий, существенных для всей гуманитарной науки 20 в. Подвергая членению сюжеты волшебных сказок, выбранных по указателю сюжетов Аарне-Томпсона, П. обнаруживает, что составляющие их мотивы не могут соединяться произвольно, но должны быть обобщены в ограниченное число действий-функций, приписываемых ограниченному же числу персонажей, и расположены в опр. порядке. 32 функции (от отлучки и недостачи до наказания и свадьбы) и 7 персонажей (антагонист-вредитель, даритель, помощник, царевна, отправитель, герой, ложный герой) образуют структуру мета-сюжета волшебной сказки, к-рую можно упрощенно схематизировать сл. образом: возникновение недостачи в результате нарушения запрета и действий антагониста-вредителя — введение в действие героя персонажем-отправителем — победа героя над антагонистом при участии дарителя и помощника, восполнение недостачи — разоблачение ложного героя и награждение истинного героя с участием «царевны». Для описания конкр. вариантов сюжета П. применил формальную запись.

Открытие П. состоит в том, то, во-первых, функциональный анализ (определение функционального значения элементов сюжета) убедительно и очевидно показывает присущую данному типу текстов инвариантную структуру сюжета, во-вторых, позволяет в связи с этим предположить, что именно структурные соотношения (инвариантный аспект формы, композиция функциональных элементов) являются наиболее значит. факторами, определяющими специфику данного явления (культурной формы в общем случае, жанра повествоват. фольклора в данном случае). Следовательно, именно структурные соотношения представляют собой важнейший материал для прояснения смысла этой специфики. Работа П. в отличие от предыдущих вариантов анализа волшебной сказки представлялась исчерпывающей, т.е. показывала принципиально ограниченный набор элементов и правил их действия (скорее, «грамматику», чем «морфологию»),

делая его анализ системным и уподобленным лингвистич. анализу как ведущему методу в пределах системно-семиотич. подхода в целом.

Т.о., эта работа, к-рая оказалась первым успешным и убедительным образцом конкр. структурно-функционального анализа, не могла не оказать большого влияния на его дальнейшее развитие. Однако именно поэтому адекватная оценка ее значения требовала складывания соответствующих историко-культурных обстоятельств. Хотя заложившая принципиальную возможность развития структурных исследований, ориентированная на новую сосюрговскую лингвистику и истор. поэтику А.Н. Веселовского, работа русских формалистов уже имела в то время значит. успехи, понадобилось еще около 30-ти лет на то, чтобы в зап. науке, в связи с развитием структурной лингвистики, семиотики, теории текста, теории коммуникации, культурологии, сложилась ситуация, в к-рой англ. перевод «Морфологии сказки» в 1958 оказался значительнейшим явлением (ранее она отмечалась практически только в работах *Р.О. Якобсона*). Книга оказала влияние на общее развитие франц. и амер. структурализма (*Барт, Тодоров, Г.Принс* и др.). Обнаруживается принципиальная близость анализа структуры сказочного жанра с изучением парадигмы мифол. мышления в структурной антропологии *Леви-Стросса*, Ж.-А. Греймас выстраивает свою теорию мифол. повествоват. семантики на основе работы П. Дальнейшее обобщение функциональных исследований эпич. рода словесности, раскрывающее общую «логику повествоват. возможностей», имеет место в работах К.Бремона. Принс разворачивает последоват. формальный анализ полного текста сказки («Красная шапочка»). Непосредственно в фольклористике на работу П. опираются П. Маранда и М. Поп, а А. Дандис прямо использует его методику в описаниях фольклора амер. индейцев. В России идеи П. развивают Е.М. Ме-летинский и ученые Тартуско-московской структурно-семиотич. школы (особенно В.В. Иванов и В.Н. Топоров). Идеи П. используются в теории машинного анализа текстов («теория фреймов»).

В культурологии, кроме рез-тов фольклорно-этногр. исследований, опирающихся на открытия П., большое значение имеет возможность его использования при рассмотрении повествоват. структур в культурно-филос. аспекте, где они предстают как универсальные культурные опосредствования категории времени, как присущие культуре средства его освоения (*Рикёр*), как осн. форма культурной коммуникации, обеспечивающая социальную-информационную адекватность отражения любых временных процессов. В этом смысле актуальной оказывается задача исследования истории форм (видов, жанров) повествования (от мифологии и фольклористики до совр. повествоват. текстов искусства, науки и массовой коммуникации) в качестве существ, характеристики истор. развития культуры, а также совершенствование герменевтич. инструментария анализа общих и частных аспектов повествования для актуализации широкого спектра извлекаемых из него культурных смыслов (структурные, истор. и собственно герменевтич. аспекты относительно новой дисциплины — нарратологии). Во всех этих случаях лингвоцентрически (и расширительно — коммуникативно-семиотически) истолкованная методика П. сохраняет актуальность в качестве средства анализа.

В отношении этой работы и ее автора сохраняется, однако, опр. двойственность. Сам П. всегда возражал против расширит. толкования своих структурных построений, отводя им роль необходимого предварит. описания, стремясь не к общему осмыслению содержания структурного инварианта, но лишь к его исто-рико-генетич. объяснению (см. его ответ на статью Леви-Стросса). Отношение П. к данной проблематике объясняется его внутр. установками «фольклориста по убеждению», сторонника «гётеанской» классич. натурфилософской традиции, к-рая непротиворечиво соединялась у него с марксистским историцизмом (в изложении Энгельса). Такой ход развития от прочности классич. традиции через кратковременное влияние новаторства «неоромантич.» эпохи первой трети 20 в. к вновь утверждающейся науковидной прочности истор. материализма характерен как линия развития нек-рых рус. ученых 20 в. (*Жирмунский, В.В. Виноградов* и др.). Это развитие сопровождалось переходом от широко обозначаемых и разносторонних научных планов, проецированных на культурно-филос. аспект социально-гуманитарных наук, к специализации в относительно узкой сфере официально признанной научной дисциплины, ограничивающей возможности междисциплинарного развития. Подобный вариант смены стиля научной деятельности соответствует осн. направлению стилиевой динамики рус. культуры 20 в. (в зап.-европ. культуре в это время сохраняются взаимодополняющие, уравновешенные тенденции позитивистской специализации и феноменологич. универсализации, что и определило последующую приоритетность зап. гуманитарной науки структуралистического периода).

В целом сравнение работы П. с состоянием совр. исследований позволяет оценить его достижения как классические, констатируя, что времена ясномыслия и четкого выделения объекта исследования прошли.

Соч.: Морфология сказки. Л., 1928; Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; Русский героический эпос. Л., 1955; М., 1958; Русские аграрные праздники. Л., 1966; СПб., 1995; Фольклор и действительность: Избр. ст. М., 1976.

Лит.: Типологич. исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В.Я. Проппа. М., 1975; Зарубеж. исследования по семиотике фольклора. М., 1985; Памятные даты: К 100-летию со дня рождения В.Я. Проппа; Наследие В.Я. Проппа в мировой науке // Живая старина. 1995. № 3.

Л. Б. Шагин

ПРОСТРАНСТВО культуры — важнейший аспект модели мира, характеристика протяженности, структурности, сосуществования, взаимодействия, координации элементов отд. культуры и соответствующих отношений между культурами, а также смысловой наполненности для человека структурной организации культур. Для культуролога, исследования существенны как субъективные формы восприятия П., так и объективные с помощью образных, словесно-знаковых, символич., понятийных средств представления о пространств, характеристик бытия. Специфика П. состоит в том, что оно, в отличие от находящихся в нем материальных предметов, не может быть воспринято с помощью органов чувств, а потому его образ соединен с опр. метафорами и обусловлен ими. Среди них главные — зрительные образы и моторные ощущения, которые дают представления о П., являющиеся различ. способами рационализации указанных зрительных образов, моторных ощущений, и выражающие глубинные особенности миропонимания. Поэтому П., наряду со временем — одна из важнейших категорий культуры, определяющих ее неповторимый облик.

Все сущее обладает пространств, характеристиками, что делает невозможной дефиницию П. в классическом смысле. П. не может рассматриваться в качестве части или аспекта всеобщего сущего, а потому все его определения тавтологичны. По мере рационализации представлений о П. выделяются такие всеобщие свойства, как связь со временем и трехмерность. Специфические свойства П. — его одноразовость или неоднородность, изотропность или анизотропность, симметрия или асимметрия. Однако первые представления о П. сильно отличаются от последующих рационализации. Первоначально П. предполагается насыщенным жизнью и духовными процессами, оно считается пустым и не рассматривается в качестве безразличного вместилища, которое существует само по себе и предшествует заполняющим его вещам. Напротив, считается, что П. конституируется его «содержанием» и в отрыве от своего «наполнения» вообще не существует.

Формирование первых представлений о П. начинается уже в палеолите на основе попыток осмысления различных силовых воздействий, процессов движения и изменения. Но эти попытки были обусловлены жесткой необходимостью антропогенеза, поскольку опр. осмысление П. выступает как условие существования человека. Для кочующих племен не существует никакого объемлющего П., в котором протекала бы его жизнедеятельность. Они способны воспринять в качестве П. только особые выделенные и разрозненно существующие области — путь кочевков и тропу войны, алтари, площадки для ритуальных танцев и др. П. оказывается не зрительным образом, а воспринимается динамически — как испытание, как то, что нужно преодолеть и освоить, как путь преследования и охоты, что, в конечном счете, рождает архетип «трудного пути», приобретший важное значение позже.

Развитые представления о П. начинают формироваться только при переходе к оседлости. Сам этот переход требовал «территории», т.е. такой области П., которая объемлет собой человек. жизнедеятельность, имеет «внутренность» и ограничена от «внешнего» П. Принципиальная особенность «территории» — ее сверхчувств, характер: целиком она не может быть воспринята с помощью человек. органов чувств. Именно поэтому «территория» не открывается, а конструируется, она не естественное, а искусственное образование. Первые оседлые культуры должны были составить пространство своего обитания из множества доступных органам чувств П. и так согласовать их друг с другом, что возникло единое и одинаково устроенное для всех, т.е. общее П. Для этого вырабатываются особые ритуальные действия, во многом принципиально схожие, потребовавшие замены духов — богами и строительства особых культовых сооружений — храмов. Непременные элементы системы символов, обеспечивающей оседлость, — небо и земля, священный брак которых обеспечивает проецирование небесного порядка на землю. Храмы служат теми выделенными областями, где небо опускается на землю: поэтому, в частности, с самого момента своего возникновения они ориентируются по сторонам света. Так возникает ориентированная и измеренная «территория», без которой никакая оседлость немислима, (ср. Откр. 21:10-21, где приводится описание нового Иерусалима, воспроизводящее осн. черты такого способа конституирования П.).

Связь П. со временем обнаруживается в том, что составленность П. из частей не считается данной раз и навсегда, она требует периодич. возобновления. «Стык» циклического времени, на котором встречаются конец старого цикла и начало нового, является моментом распада прежнего единства П. и конституирования этого единства заново. Т.о., П. отнюдь не считается некоей натуральной данностью, оно не дано само по себе и не может существовать без человек. усилий по сохранению единства составляющих его частей. Составной характер П. обуславливает его неоднородность, и внутри единства есть выделенные области. Важнейшую роль при этом играет разграничение *сакрального* и профанного П. Область сакрального обычно отождествляется с центром П., представление о котором формируется еще до перехода к оседлости. Этот центр чаще всего отмечается алтарем, а затем храмом, на основе чего формируется абстрактное представление о мировой оси. Сила сакрального считается ослабевающей к периферии, и ее освоение рассматривается как приобщение новых областей к освоенному совместному П. путем его сакрализации. Тем самым «чужое» П. становится «своим», т.е. включается в состав последнего. Сама «чуждость» при этом оказывается рассогласованностью, непринадлежностью к целому. Отсюда столь важное значение символа пути, обозначающего движение от сакрального центра П. к периферии или в противоположном направлении. В результате такого движения происходил процесс превращения П. в однородное, и уже в др.-греч. культуре оно приобретает вид пустого, но не безразлич-

ного вместилища вещей, процессов и событий. П. для др. греков — это, скорее, зрительный образ, чем арена взаимодействия и противоборства разных сил.

На первом этапе развития образ П. занимает некое промежуточное место между чисто чувственным восприятием пространств, отношений и абстрактной геометрией П. математического естествознания. Представление об однородности П. основано на предположении, что его точки не имеют собственного содержания, а их бытие рассматривается в качестве функционального, а не субстанционального. То же относится и к изотропности абстрактного П. Напротив, П. культуры в эпоху античности, хотя и отличается от своих чувственных и моторных образов, неоднородно и анизотропно, именно этими чертами отличаясь от абстрактной геометрической П. «Место» является не бессодержащим элементом пространств, отношений, оно «наполнено», имеет некое собственное содержание, которое не может быть выражено с помощью всеобщих понятий. Определенное содержание присуще и направлениям П. Эти особенности представления о П. обусловлены отнюдь не теоретическими соображениями, а теми границами, которые поставлены и которые сам человек ставит своим чувствам, своей воле и своим действиям.

Главной такой границей и оказывается разделительная линия между сакральными и профанным П. Связи между частями П. оказываются не функциональными, а структурными, причем в каждом элементе полностью, хотя и в уменьшенном масштабе, воспроизводится целое. Поэтому все связи в П. считаются основанными на этом изначальном единстве существования всего во всем. Этим объясняется и отождествление П. с телом тотемического животного, а затем — с человеком. Соответственно, тело не считается просто «расположенным» в определенном месте П., оно «сращено» с этим местом, не только определяя его, но и само определяется им. Поэтому то положение, которое человек занимал в общности (т.е. в совместном П.) при жизни, должно быть сохранено, хотя бы символически, и после смерти. С этим связаны придание умершим при погребении определенная поза, а позже — феномен так называемого «второго тела короля». Точно так же, П. человек, жилища — уменьшенная модель П. мира, что нашло отражение, прежде всего, во внешней форме: переход от кочевания к оседлости сопряжен с качеством скачка в представлении о П., и круглая форма жилища заменяется квадратной или прямоугольной. Характер «жизненного П.» определяется не столько утилитарными соображениями, сколько наиболее общими принципами и целями человеческой жизнедеятельности, которая должна сохраняться на уровне культуры, а не природы, т.е. оставаться человеческой. Должна быть обеспечена возможность универсальной деятельности. Более того, фигура «архитектора», т.е. «зодчего», рожденная неистовством строительства первых восточных деспотий, отличается от «тектора», т.е. простого «строителя, рабочего», именно тем, что первый создает такое «жизненное П.», в котором человек имеет возможность свободно изменяться, а не существовать как всегда равная самой себе мертвая вещь.

Если П. понимается как структура и форма, то это уже подразумевает не только нечто протяженное, но и осуществленное, ставшее. В интуиции П. как становления, напротив, заключен динамический момент, выявляющий неравноценность трех его измерений — длины, ширины и глубины. Длина и ширина, несомненно, присутствуют в чувственном восприятии неподвижного человека как нечто единое, но глубина предполагает особое действие со стороны желающего ее воспринять человека, и благодаря этому движению плоскость только и становится П. Иначе говоря, восприятие глубины требует активности, движения не только глаз, но и всего человека; оно принципиально определяется тем типом «движения», который избирается (пусть даже умозрительно) для конституирования глубины как протяженности. Для оседлых культур это уже не путь преследования и охоты, а путь странствия, часто трудного, один из символов которого — лабиринт. Принципиально важна конститутивная функция движения по пути, его периодическое повторение образует П., характер существования которого скрывает его динамическую сущность.

Явное присутствие динамического момента еще более ослабевает в древнегреческой культуре. Для нее П. — это доступная органам чувств (в первую очередь, зрению и осязанию) вещь, протяженность как плотная телесность. Такому видению соответствует и греческое понимание природы как чего-то «своего» или того, что должно быть сделано «своим». П. европейского средневековья, соответствующая строению Церкви и социума, иерархично, неоднородно, анизотропно. Различение сакрального и профанного П. сохраняется, но все больше сводится к различению П. игры и серьезности. Впрочем, игровой элемент присутствует во всем сакральном, и лишь в ходе секуляризации выступает в качестве чего-то самостоятельного. П. игры, как и сакральное П., четко отграничено от профанного П. в качестве области серьезности: случайно попадая за свои пределы, границы, игра прекращается. Возрожденческое мировосприятие начинает процесс сведения П. к однородной, изотропной, пустой и безразличной протяженности, в которой действуют абстрактные и безличные силы. Способность действовать на расстоянии — главная особенность этих сил, что в зачаточной форме присутствовало уже у Галилея и было доведено до логического завершения в физике Ньютона. Тем самым субъект помещается в некое другое П., а П. мира становится его объектом. Эйнштейн помещает субъекта в то же П., которое этот субъект воспринимает, и П. становится относительным, т.е. соотносится с наблюдателем, его положением и движением.

Развитые представления о П. формируются именно с момента отделения мышления от действия, т.е. выражаясь более традиционно, с началом отделения умственного труда от физического. Если к этому добавляется еще «атомизация» социального тела, то для одиночного и бездеятельного (в качестве члена общности) субъекта, вся активность которого сводится к мыслительной деятельности, П., как, впрочем, и время, предстает в качестве формы чувственного созерцания. Кроме того, само время

исключается из сферы сущего как не имеющего принципиальной важности, что наиболее выразительно было сделано уже Декартом с его разделением мира на две субстанции — мыслящую и протяженную. Тем самым мир был превращен в нечто механизированное, а по сути — в мертвое П. Поскольку всякий опыт теперь сводится к созерцат. опыту мыслящего, но по-настоящему не действующего изолированного субъекта, то познаваемая действительность предстает в наиндивидуальных формах созерцания, и все, что познается, не дано, а создается самодеятельностью этого субъекта. «Робинзоада» при этом отнюдь не означает полную независимость и безопасность отд. человека: он всегда находится настороже и готов отражать нападки на свое личное достоинство, как это и отражено в гражд. праве. Это право всеобщее, т.е. наиндивидуально, и применительно к восприятию мира такая всеобщность делает субъект трансцендентальным: он воспринимает мир «как все». Тем самым все сущее становится предметом всемогущей воли трансцендентного субъекта, стремящейся подчинить его себе, заключив его в общезначимые формы созерцания и набросив на него сеть общезначимых категорий. Такой ход мысли был рационализирован в философии Канта, избравшей в качестве образца и идеала математич. естествознание Ньютона. Аналогичная эволюция прослеживается и в живописи как способе отображения П.

Гл. целью оказывается создание иллюзии П., и иллюзионизм — осн. особенность новоевроп. перспективы как способа рационализации представлений о пространствах, отношениях. Этим объясняется принципиальная важность *зеркала* в качестве элемента и символа культуры. Зеркальное изображение — это именно отображение поверхности, и проникнуть в П. «за зеркалом» невозможно не потому, что оно недоступно в силу высшего онтологич. статуса, а просто потому, что там нет никакой глубины. С др. стороны, использование зеркала позволяет увидеть те области П., к-рые недоступны прямому взгляду, хотя и в этом случае глубина оказывается скрытой. До наступления эпохи господства трансцендентального субъекта зеркалу приписывается разоблачительная и пророч. функция: оно открывает то, что человек не видит своими глазами непосредственно, показывает прошлое и будущее, отказывается отражать призраков и вампиров. Теперь же оно становится образцом восприятия и изображения П.

Выделенная позиция трансцендентального субъекта, к-рый, однако, все больше сближается с конечным эм-пирич. субъектом, по сути заменяет собой место абсолюта, и эмпирич. видение неправомерно отождествляется с божественным. Этот антропоцентризм выразился во многих символах новоевроп. культуры, важнейшими из к-рых являются дерево (корень и ствол как «центр» и ветви как «периферия») и книга (корешок книги как «центр», к к-рому сходятся страницы). Тенденция к осуществлению трансцендентального субъекта с эмпирическим приводит к отрицанию представления о единственном центре П. Каждый эмпирич. субъект теперь может быть объявлен центром, и на смену символу корня приходит символ ризомы (корневища или грибницы), т.е. множества равноправных центров. Ж. Делёз и Ф. Гаттари, впервые вербализовавшие «ризоматич.» восприятие П., видят его образец в хитросплетениях каналов Амстердама. При этом глубина П. исчезает, и оно становится «тысячью плоскостей», что означает возвращение к «допространств.» состоянию в классич. смысле отсутствия совместного П. «Расщеплению» П. соответствует и «децентрация» культуры как таковой, что, впрочем, характерно только для носителей вполне опр. менталитета и моделирует, в сущности, лишь одну из областей П. П. культуры в целом конституируется значительно более общими формами жизнедеятельности.

Лит.: Вейль Г. Симметрия. М., 1968; Вигнер Е. Этюды о симметрии М., 1971; Гуревич А.Я. Категории ср-век. культуры. М., 1984; Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Он же. Священное и мирское. М., 1994; Флоренский П.А. Иконостаз // Флоренский П.А. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1996; Он же. Обратная перспектива // У водоразделов мысли. М., 1990; Шпенглер О. Закат Европы. Новосиб. 1993; Cassirer E. Philosophic der symbolischen Formen. Bd. 1-3. Darm., 1980-85; Bunim M.S. Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective. N.Y. 1940; Hartlaub G.F. Zauber des Spiegels. Munch., 1951; Hockait A.M. Kings and Councillors. Chi., 1970; Kantorowicz E.H. The King's Two Bodies. Princeton, 1957; Rosen-stock-Huessy E. Soziologie I: Die Ubermacht der Raume. Stuttg. etc., 1958; Pawek K. Das optische Zeitalter. Olten; Freiburg i.Br., 1963; Bollnow O. Mensch und Raum. Stuttg., 1963; Space and Society / Ed. by H.J. Taubenfeld. N.Y., 1964; Panofsky E. Die Perspektive als «symbolische Form» // Panofsky E. Aufsätze zu Grundlagen der Kunst-wissenschaft. B., 1964; Collier G. Form, Space and Vision. Englewood Cliff, 1967; Pereira I.R. The Nature of Space: A Metaphysical and Aesthetic Inquiry. Wash., 1968; Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux. P., 1980; Элиаде М. Histoire des croyances et des idées religieuses. V. 1-3. P., 1976-84.

А.И. Пигалев

ПРОЦЕССЫ КУЛЬТУРНЫЕ - изменение во времени состояния культурных систем и объектов, а также типовые модели взаимодействия между людьми и их социальными группами. Хотя П.к. эмпирически проявляются в совокупности культурных событий, эти понятия не тождественны. Под П.к. имеются в виду типические, универсальные по масштабам распространения в разных культурах и устойчивые в своей повторяемости функциональные процедуры, поддающиеся классификации на основании общих признаков. Культурные же события — это конкретно-истор. частные случаи осуществления П к., обладающие уникальными чертами, вариативность к-рых определяется суммой условий и обстоятельств их протекания. В этом смысле П.к. могут быть определены как ди-

наимч. *формы культурные*, а культурные события как *артефакты* этих форм.

В П.к. прежде всего проявляется динамика культуры. Она может быть разделена на социальную микродинамику (в пределах жизни 1-2 поколений) и истор. макродинамику (в большем временном масштабе вплоть до всеобщей истории человечества); динамику внутр. процессов (взаимодействие между элементами и субъектами локальной культуры и ее адаптацию к условиям вмещающего ландшафта) и динамику внешних взаимодействий (с ее социальным окружением). Каждому из этих вариантов динамики соответствуют специфич. типы П.к. В конечном счете все П.к. функционально связаны с осуществлением и обеспечением коллективной жизнедеятельности людей, повышением уровня их социальной интегрированности, организацией, регуляцией, коммуникацией, социальным воспроизводством их сооб-в и т.п. (в т.ч. и в случаях процессов деструкции неэффективных систем, становящихся помехой функционированию и развитию более перспективных образований).

В числе осн. групп П.к. можно выделить следующие:

— порождение культурных явлений (генезис адаптивных и творч. инноваций в виде технологий и инструментария деятельности, знаний, идей, произведений, символич. обозначении, форм организации и регуляции совместных действий, способов обмена информацией и т.п.) и их частичная институционализация; превращение порожденных культурных форм в образцы, нормы, стандарты и правила осуществления соответствующей деятельности и достигаемых при этом рез-тов, формирование социокультурных и этнокультурных систем и конфигураций, их структуры и организации, системы социальных институтов и функциональных ролей, образов жизни и картин мира; становление культурно-истор. типов социальной организации сооб-в);

— распространение культурных явлений (социальная интеграция культурных форм в обществ, практику в качестве предпочитаемых и рекомендуемых образцов технологий и продуктов деятельности; расширение или сужение числа субъектов, вовлеченных в практику использования этих форм; пространств, диффузия этих форм, расширение территории их использования, заимствование их другими культурными системами и т.п.);

— функционирование культурных явлений (действия и взаимодействия людей по удовлетворению их индивидуальных и групповых интересов, потребностей и необходимостей, осуществляемые индивидуально и коллективно, конвенционально и в системе социальных институтов в виде опредмечивания культурных образцов в конкр. артефактах применения технологий и получения продуктов деятельности — жизнеобеспечивающих, природопреобразующих, инфраструктурных, техн., социально-организационных, регулятивных, коммуникативных, познават., мироосмыслительных, худож., оценочных и т.п.; саморегуляция людьми форм своей социальной практики на основе принятых культурных образцов);

— социокультурное коммуницирование между людьми (символич. кодирование наблюдаемых и представляемых природных и социальных явлений и процессов в семантич. знаках — понятиях, обозначениях, названиях и пр.; обмен информацией между людьми о наблюдаемых и представляемых явлениях и процессах посредством трансляции ее в виде семантич. знаков и составленных из них вербальных и невербальных текстов, регулирующих порядок осуществления жизнедеятельности людей, передачу знаний и пр.);

— аккумуляция социально значимых знаний и опыта (накопление и обобщение информации об окружающем мире и социального опыта коллективной жизнедеятельности людей, способствующих повышению уровня их социальной интегрированности и консолидированности, улучшению взаимопонимания и взаимодействия, а также понижению остроты и разрешению возникающих противоречий и напряжений; селекция этих знаний и опыта на основе практики их использования; формирование на базе селектированных образцов систем ценностных ориентации, критериев оценки явлений и событий по уровням их полезности и значимости для людей и социальной приемлемости тех или иных форм деятельности и их результатов; закрепление такого рода ценностных установок в системе традиций);

— восприятие и интерпретация культурных явлений субъектами культуры (процессы индивид. и коллективного понимания — идентификации, «декодирования» символики, осмысления сущностных признаков и функций культурных явлений; их понятная и оценочная интерпретация, символич. «присвоение» культурных форм людьми и их самоидентификация и самомаркировка посредством этих форм; символизация и маркирование среды обитания сооб-ва; выработка нормативных вариантов интерпретации собств. и чуждых культурных форм, превращение этих стереотипов восприятия и интерпретации в значимый элемент культурной традиции);

— социальное и истор. самовоспроизводство культурных систем и форм (межпоколенная трансляция социокультурного опыта, селектированных норм, стандартов и правил выполнения любого социально значимого действия, актов познания, ориентирования, интерпретирования и т.п., осуществляемая в ходе социализации и *инкультурации* членов сооб-ва в процессе их воспитания, образования, корректирующего регулирования и иных форм социального коммуницирования; трансляция системы образов коллективной идентичности в виде комплекса традиций, обрядов, ритуалов, нормативных параметров образов жизни и картин мира, поддерживающих необходимый уровень социальной консолидированности сооб-ва; воспроизводство форм социальной организации и регуляции в виде социальных институтов и конвенциональных норм коллективной жизнедеятельности и взаимодействия, языков обмена информацией и т.п.);

— изменчивость культурных явлений (постепенная трансформация утилитарных и социально-регулятивных функций, уровня социальной актуальности, формальных черт и семантич. значений культурных форм как по ходу времени их функционирования в социальной практике, так и в процессе их пространств, распространения; развитие и модернизация культурных форм в сторону повышения их утилитарной и социальной эффективности, углубления функциональной специализированности; эволюция культурных систем по пути усложнения их организации и структуры, повышения устойчивости и функциональной универсальности, социально-интегративных возможностей и адаптивной пластичности, а также, напротив, деградация культурных явлений в виде понижения уровня функциональной специализированности форм, структурной и организационной сложности, устойчивости и универсальности систем и т.п. вплоть до их элиминации).

Так или иначе все П.к. представляют собой целеориентированную жизнедеятельностную активность людей и являются осуществлением более или менее типовой последовательности процедур: осмысления людьми своих интересов и потребностей, возникающих в связи с какими-то обстоятельствами; разработки технологий (способов) удовлетворения этих интересов и потребностей (или модернизации уже имеющихся технологий под новые задачи); практич. применения этих технологий и получения какого-то результата (продукта); оценки эффективности примененных технологий и соответствия полученных рез-тов преследуемым целям; селекции наиболее утилитарно эффективных и социально приемлемых способов и рез-тов осуществления данной деятельности; передачи информации другим людям об этих способах и результатах; закреплении селективных образцов деятельности в нормах, правилах, стандартах, ценностных ориентациях, традициях и пр. в форме «культурных текстов», содержащих организационно-технол., нормативно-регулятивную, коммуникативно-оценочную и иную информацию о наиболее эффективных и приемлемых по социальным последствиям способах удовлетворения тех или иных интересов и потребностей людей (т.е. социальный опыт осуществления деятельности в таких формах, к-рые не имеют разрушит. последствий для уровня социальной интегрированности и консолидированности сообщества). Совокупность подобных «текстов» и есть культура данного сообщ-ва.

Лит. Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989; Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991; Морфология культуры: структура и динамика. М., 1994; Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию М., 1994.

А.Я. Флиер

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ — совокупность сложившихся в психоанализе учений, раскрывающих психол. обусловленность культурного творчества. При всем многообразии подходов для П.к. в целом характерна ориентация на усвоение и переосмысление психоаналитич. парадигмы *Фрейда* — установки на выявление решающей роли бессознательных импульсов в поведении людей.

П.к. исходит из идеи существования единого в смысловом содержании психич. пространства, протянувшегося от первичных психич. реакций древнейшего человека до совр. состояний духовной жизни каждого индивида. Основанием этой идеи является психоаналитич. принцип тождества онто- и филогенеза. Согласно П.к., данное тождество отчетливо проявляется в сходстве смыслов и образов древних мифов, сказок, содержания инфантильных фантазий, снов, невротич. бреда и плодов худож. воображения. В каждом неординарном фрагменте культурного мира человека П.к. видит следы бессознательного, особенно властно заявляющего о себе своими типичными превращенными формами — многозначными универсальными символами, загадочными образами сновидений, навязчивыми сюжетами, раскрывающими запретные для культуры темы.

Осн. психич. детерминанты, определяющие, согласно П.к., культурную жизнь индивида и человечества, были установлены Фрейдом в к. 90-х гг. 19 в., когда он, опираясь на наблюдения детской сексуальности и данные самоанализа, обнаружил инфантильные переживания, названные им отцовским комплексом. Ядро этих переживаний в свете его интерпретации оказалось содержательно близким духовному строю мифа об Эдипе (отсюда иное название отцовского комплекса — Эдипов комплекс) и потаенным смыслом многих других феноменов культуры, что позволило Фрейду возвести Эдипов комплекс в ранг универсальной культурно-пси-хол. константы духовной жизни человечества. Значение Эдипова комплекса, по Фрейду, столь велико потому, что в нем впервые самым впечатляющим образом через влечение ребенка к матери и вражду к отцу как сексуальному сопернику проявляется могучая энергия либидо — полового инстинкта, детские формы к-рого, не получив из-за своей асоциальности прямого осуществления, вытесняются в бессознат. область психики и настойчиво будоражат взрослого человека своим инфантильным содержанием, выступающим, как правило, в символич. облачении. Средством плодотворного разрешения запретных, но неустрашимых побуждений либидо и общепринятых норм становится сублимация — процесс подмены запретных целей сексуальной страсти целями более «высокими» и несексуальными, на достижение к-рых расходуется энергия либидо. Сублимация запретных импульсов либидо есть, по Фрейду, источник и тайна культурного творчества. Концепция Фрейда, редуцирующая содержание и мотивацию культурной активности к первичным структурам психики и их эволюции, является для П.к. основополагающей, и даже очень серьезные модификации не отменяют ее гл.

схемы. Тема взаимоотношений личности и культурной среды раскрывается П.к. в романт. ключе противостояния индивида, обуяемого могучими инстинктами, и культуры, накладывающей на проявление индивидуальных стихийных порывов груз запретов. Поэтому, согласно П.к., прогресс культуры не делает человека «счастливее», но в возрастающей мере «невротизирует» личность.

Влияние П.к. распространяется не только на область совр. методологии гуманитарных наук, но и — через установление высокой ценности снов, грез, интуитивных актов, свободных ассоциаций — на сферу худож. творчества.

Лит.: Roheim G. The Origin and Function of Culture. N.Y., 1943; Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и совр. зап. философия. М., 1990; Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991; Он же. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992; Он же. Либи́до. М., 1996; Фромм Э. Душа человека. М., 1992; Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991; Мелетинский Е.М. О лит. архетипах. М., 1994.

А. П. Забияко

ПУТЬ — мифологема движения, пространственно-временной ориентации и цели; аспект смысла жизни и вектор истории; универсалия научного и худож. познания и культурного творчества. Своим универсализмом архаич. семантика П. обязана широким смысловым связям с топологией жизненного пространства, его ценностным иерархиям и всей системе социального символизма с его образами и индексами ориентации, маркировкой выбора, моделями поведения и ритуальной практикой. Значимое наполнение в аспекте П. получают слова-сигналы: «порог», «граница», «перекресток», «центр», «край», «кайма», «рамка», «межа», «указатель» («придорожный камень», «столб», «крест», «веха»), «поворот», «мост», «застава», «круг», «кольцо», «спираль», «синусоида», «стрела», «возврат», «горизонт», «горизонталь/вертикаль», «тупик», «обочина», «поле», «тропа», «гора», «серпантин» и т.п. В хронотопе П. обобщен весь список способов преодоления и обживания пространства: от бытовых форм путешествия, приключенчества, странствия и курьерства до маргинальных экстремумов ухода, отшельничества, изгойничества, бегства, изгнания, эмиграции и ссылки. Великие переселения народов, маршруты геогр. открытий и следы первопроходцев насыщают мифологему П. энергией пассионарного энтузиазма, тоской по свободному пространству и остротой историософского переживания Пути как провиденциально заданной и загаданной дороги в нац. или общечеловеч. будущее. На основе философско-истор. коннотаций П. рождается символич. телеология дороги и двоение ее образов в лит-ре (тоголевская бричка с Чичиковым катит по реальным ухабам рос. тракта, но влекущая ее «Русь-Тройка» одолевает иное — символическое — пространство своей истор. судьбы). Изучение тематики путеводительства (поводырь, проводник; ср. образ путеводной звезды в рождественской фабуле Евангелия) позволило открыть необычные ракурсы П. Так, анализ движения Данте и Вергилия по Загробью, предпринятый П. Флоренским, доказал наличие в картине мира Данте черт неевклидовой геометрии. Телеология П. (к Богу, к Истине, к Другому, к спасению, к Апокалипсису) в ее христ. изводе может быть выражена словом «Голгофа», евангельский контекст которой предполагает мировую инициацию человечности. «Кеносис», «вознесение», «предстояние горне», «теофания» несут память о Завете богообщения как бесконечном сближении твари и Творца; перекресток этой вечной Встречи — свободная воля и Божье Домостроительство, грех и искупление, страдание и Благодать. Геометрия прямого (праведного) пути подчеркнута кривизной бесовского вождения (кружения кривды, блуд блуждания) и демонической путаницы (ср.: «распутник», «путанка», «Распутин», «распутица», «бес попутал»). Язык бережно хранит особую «путевую» аксиологию поступка («путное дело», но: «запутанное дело») и мысли («метод» — от лат. «meta» («поворотный пункт», «цель», «конец», «предел»)). Если «П. всякой плоти» (по названию романа Батлера, опублик. в 1903) лежит через соблазны мира, то путь всякого духовного Я промыслительно корректируется властью Вышней Истины. Поэтому столь важной в речевом обиходе оказалась риторика напутствия, благословения на дорогу, убеждения в твердости выбранного маршрута, а в молитвенных формулах предстательства Богу — просьба направить «на пути Твоя» и испрашивание защиты. Дорожная магия (амулеты, обереги, обычай посидеть перед дорожкой, суеверный невозврат с полпути, путевые приметы во сне) слилась в православном сознании с тем убеждением, что «плавающих и путешествующих» опекает сам Русский Бог — Никола-угодник. Традиц. риторика П. эксплуатируется в жаргонных новоязах публицистики (от «Нового пути» символистов и бердяевского «Пути» до советских газет, вроде «Путь Ильича»). В аспектах Эроса и Танатоса П. находит выражение в изоморфной синтактике обрядов свадьбы и похорон: если первому предшествует ритуал ухаживания (ср. похищение, побег, тайное свидание) и сопутствует символика «нового П.» (движение в сакральном пространстве церкви, пересечение порога родного дома и переход в чужой), то «последний П.» маркируется в тех же индексах движения (участие в обоих обрядах зерна и денег, пиршества и плача, омовения и переодевания). Филос. словарь историософии эксплуатирует термины ритмич. движения в описании моделей эволюции (цикл, скачок, стрела времени, спираль, круг, волна, возврат-палингенез, «перекресток традиций»), проективных прогнозов будущего и типов метаистор. видения мирового горизонта экзистенции. И образы всемирного эсхатологич. финала, и философско-истор.

рецептура нац. судьбы опираются на П. как на исконную возможность осуществить предназначенное. Перефразируя Флоренского, можно сказать, что если человеку дана прерогатива осмысленного движения, значит — П. существует. Идея П. является регулятивной для религ. мессианизма и аргументом оправдания для пассионаристской логики агрессии (П. при этом мыслится неальтернативно). Пропедевтика и дидактика нашла в П. хронотоп наследуемого опыта (встреча ученика и учителя в П.; дорога к неочевидному знанию на лесной тропе: М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге) и принцип органич. научения через подражание или вопросно-ответный диалог. Вост. философия П. (даосизм) культивирует идею неспешного продвижения к истине под руководством упреждающего наставника, это тропа внутр. самовозрастания и мужания, метод проб и ошибок. Дао — не только «П.», по к-рому прошли многие, но и уникальная интроспекция «П. жизни» во внутр. опыте адепта. В «Размышлениях об истинном П.» Кафки сказано: «Истинный путь идет по канату, который натянута не высоко, а над самой землей. Он предназначен, кажется, больше для того, чтобы о него спотыкаться, чем для того, чтобы идти по нему». Лит. типология характера и сюжета фиксирует путь то в качестве генерального жанрового признака (роман путешествия, авантюрный роман, роман воспитания), то как жизненную привычку с переменным этич. знаком (Батюшков. Странствователь и домосед).

Лит.: Флоренский П. А. Мнимости в геометрии М., 1922; Максимов Д.Е. Идея пути в поэтическом сознании Ал. Блока // Блоковский сборник. П. Труды Вг. науч. конф., посвященной изучению жизни и творчества А.А. Блока. Тарту, 1972; Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Изгой» и «изгойничество» как соци-ально-психол. позиции в рус. культуре преимущественно допетровского периода («Свое» и «чужое» в истории рус. культуры)//Труды по знаковым системам. Вып. XV. Тарту, 1982; Успенский Б.А. Культ Николая на Руси в историко-культурном освещении (Специфика восприятия и трансформация исходного образа) // Там же. Вып. X. Тарту, 1978; Айрапетян В. Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992.

К. Г. Исупов