



РАДКЛИФФ-БРАУН (Radcliffe-Brown) Альфред Реджинальд (1881-1955) — англ. социальный антрополог, развивший структурно-функциональный подход в антропологии и внесший большой вклад в становление социальной антропологии как обобщающей теор. дисциплины. Получил образование в Кембридже (1901-06). Осуществил интенсивные полевые исследования на Андаманских о-вах (1906-08) и в Зап. Австралии (1910-12). Заведовал кафедрами социальной антропологии в Кейптауне (1920-25), Сиднее (1925-31), Чикаго (1931-37), Оксфорде (1937-46). Проф. социальных наук и директор Ин-та социальных исследований в Ун-те Фарука I в Александрии (1947-49). В 1951-54 сотрудничал в Ун-те Родса в Южн. Африке. Осн. работы: «Жители Андаманских о-вов» (1922), «Социальная организация австрал. племен» (1948), «Метод социальной антропологии» (1958), «Структура и функция в примитивном об-ве» (1961).

На формирование теор. взглядов Р.-Б. оказали влияние Конт, Спенсер, его кембриджские преподаватели А. Хэддон и У. Риверс, англ. философ науки У. Уэвелл, но прежде всего — *Дюркгейм* и франц. социол. школа. Приверженец естественнонаучных методов, поставивший целью создание «естеств. науки об об-ве», Р.-Б. придавал большое значение сбору эмпирич. материала и видел задачу науки в обобщении фактов и экспликации понятий посредством прогрессивной индукции. Гл. целью антропол. исследований он считал нахождение общих черт, устойчивых форм единства в многообразии существующих об-в. По его мнению, антропология должна быть наукой, идущей от эмпиризма, классификации и ненаправленной индукции к постулированию общей теории. Чтобы стать подлинной наукой, она должна отказаться от «психол. и псевдоистор. спекуляций» и строго подчиняться требованию верифицируемости теории фактами. Об-во Р.-Б. представлял как динамич., основанную на взаимном доверии систему взаимозависимых элементов, функционально согласующихся друг с другом. «Естеств. наука об об-ве должна ответить на три комплекса вопросов: как об-ва структурированы, функционируют и развиваются, т.е. рассматривать об-ва в структурном, функциональном и эволюц. аспектах». Отвергая возможность использования истор. материала для построения теории, Р.-Б. предложил в качестве альтернативы начать построение теории на основе сравнит. анализа существующих, доступных непосредств. наблюдению об-в (и примитивных, и совр.) и мыслил социальную антропологию как сравнит. социологию. Он сосредоточил свои усилия на сравнит. структурном анализе и разработке классификации типов и форм социальной структуры применительно к примитивным об-вам, изученным им и его коллегами в полевых исследованиях. Классич. образцом реализации такого подхода стала его книга «Социальная организация австрал. племен». Большой вклад внес Р.-Б. в разработку понятий и терминов структурно-функционального подхода, дав определения понятий «социальная структура» (расстановка людей в социальной системе) и «социальная организация» (систематизация типов деятельности в социальной системе), а также развил для антропологии такие важные понятия, как «корпорация», «консолидация», «структурное противоречие», «ритуальный статус», «ритуальная ценность», «кооптация» и т.д. Методол. своеобразие его подхода заключается в рассмотрении социальных феноменов как естеств. фактов (в духе Дюркгейма), однако Р.-Б. не принимал дюркгеймовской реификации социальных фактов, а также его методол. требования причинного объяснения одних социальных фактов другими; в качестве альтернативы Р.-Б. предложил искать общие структурные принципы, лежащие в основе разл. социальных фактов.

Р.-Б. оказал огромное влияние на целое поколение англ. социальных антропологов, а также сыграл важную роль в популяризации структурно-функциональных идей в Америке, где этот подход получил дальнейшее развитие (*Уорнер, Р. Мертон, Парсонс* и др.).

Соч.: *The Social Organization of Australian Tribes*. Melbourne; L., 1931; *The Andaman Islanders*. Glencoe, 1948; *A Natural Science of Society*. Glencoe, 1957; *Method in Social Anthropology*. Chi., 1958; *Structure and Function in Primitive Society*. L., 1968.

В.Г. Николаев

РАЙХ (Reich) Вильгельм (1897-1957) - австр. психолог и психиатр. Окончил мед. ф-т Вен. ун-та. Воззрения Р. на протяжении жизни значительно менялись, поэтому его творч. деятельность разделяется на четыре периода, соответственно его пребыванию в Австрии, Германии, Норвегии и США.

В 1920 еще студентом был принят в Вен. психоаналитич. об-во и стал практикующим психоаналитиком. В 1924-30 руководил психоаналитич. «техн. (методич.) семинаром» и разработал собств. психол. систему: теорию оргазма, ставшую ключом ко всем его дальнейшим построениям — от теории сексуальной революции до теории космич. энергии. В этот период была написана его основополагающая работа «Функция оргазма» (1927).

Получил широкую известность благодаря разработке на основе своих психоаналитич. представлений леворадикальной социальной теории, претендующей на новое объяснение классовой борьбы и пролетарской революции. Принадлежал ко второму поколению критиков *Фрейда* в области психоанализа, выступившим вслед за *Юнгом* и *Адлером*, причем для Р. характерен отказ от «консервативности» классич. фрейдизма. Был близок к Фрейду, *Фромму* и *Хорни*, занимая как бы промежуточное положение между фрейдизмом и неофрейдизмом.

Р. разошелся с Фрейдом в трактовке сексуальности: отказался от его психол. подхода в пользу соматическо-натуралистического и тем самым возвратился к воззрениям предшествующего биологизаторского направления в сексологии. На основе ранних работ Фрейда Р. разработал собств. концепцию невроза, т.н. «генитальную теорию невроза», согласно к-рой непосредственная причина невроза заключается в невозможности разрядить сексуальную энергию. В этот же венский период была создана его теория личности и были предложены «более активные и эффективные методы терапии».

Изучение социальных причин неврозов побудило Р. заинтересоваться марксизмом. Он переезжает в Берлин, вступает в герм. коммунистич. партию. В 1930-33 Р. обращается к анализу нем. фашизма и создает свои гл. произведения социально-полит. направленности: «Анализ характера» (1933), «Социальная психология фашизма» (1933) и ряд работ, объединенных впоследствии под общим названием «Сексуальная революция» (1945). В них Р. утверждал, что «невротич. характер» — личность, формирующаяся в условиях подавления сексуальности, склонна к слепому подчинению, неспособна к бунту и благоприятствует установлению авторитарного строя. В фашизме Р. усматривал «диагноз коллективного невроза» (причем не только в нацистской Германии, но и в большевистской России). Для устранения об-ва «невротич. характеров» необходимо «раскрепощение» сексуальности. Ему Р. отводил центр, место в своих футурологич. проектах.

В этот период Р. выступил как один из первых и наиболее влият. представителей леворадикального фрейдизма (т.н. «фрейд-марксизма»), развернул психоаналитич. аргументацию в защиту анархо-гедонистич. морали, доказывал необходимость сексуальной революции. Ее он противопоставил установкам основанной М. Хиршфельдом Всемирной лиги половой реформы, чья буржуазно-реформистская программа не предусматривала изменение классово-экон. основ капиталистич. строя. Со своей стороны Р. выдвинул леворадикальную программу «революц. действия», к-рая десятилетия спустя свелась в молодежной контркультуре к организации неоанархистских коммун и экспериментам с антиавторитарным воспитанием детей. Согласно теории сексуальной революции Р., в основе классовой борьбы лежит стремление освободить половое влечение от социального подавления, и поэтому устранение «репрессивной сексуальности» является предпосылкой пролетарской революции. Решающее значение придается радикальному изменению традиц. половой морали и полового воспитания (прежде всего в детском возрасте), а главное — отказу от «бурж. семьи — самой важной идеол. фабрики капитала». Эти положения, развитые им в работе «Половая зрелость, воздержание и брачная мораль. Критика бурж. половой реформы» (1930), отразили не столько необходимость раскрепощения личности от уз, патриархального быта и доминирования интересов собственности в брачно-семейных отношениях, сколько деструктивные явления кризисной обществ. ситуации: катастрофич. ослабление уз брака и института семьи, пропаганду культа секса, распространение проституции и порнографии. Эти противоречивые тенденции помогают понять доводы Р. о «поражении сексуальной революции в СССР», изложенные им в работе «Борьба за «новую жизнь» в Советском Союзе» (1935). То был переломный период в истории нашей страны, когда теория и практика «свободной любви» уступили место тенденции упрочения социально-экон. и морально-правовых основ брачно-семейных отношений. Разработанная Р. леворадикальная критика семьи была подхвачена в 60-е гг. представителями Франкфурт, социол. школой (*Адорно* и *М. Хоркхаймер*), экзистенциализма (*С. Бовуар*, автор книги «Другой пол») и оказала значит. влияние на ряд направлений демократич. движения: «новых левых», неоминимизм (*К. Миллет*, автор книги «Сексуальная политика»), негритянское движение в США (*Э. Кливер*, один из руководителей «Черных пантер») и даже на творч. интеллигенцию (драматургию *Жана Жана*).

Полагая, что социально-полит. борьбу за переустройство «репрессивного» об-ва следует превратить в сексуальную революцию, Р. разработал доктрину «сексуальной политики» и попытался реализовать ее на практике. Первоначально он создал в Германии широкое «сексуально-полит.» движение молодежи, в к-рое вошли и молодые нацисты, и рабочие левой ориентации и студенты. Затем при компартии под руководством Р. был создан Герм. гос. союз пролетарской сексуальной политики. В 1931 на конгрессе «Секспола» в Дюссельдорфе было представлено 20 тыс. человек. Вскоре это привело к открытому конфликту как с психоаналитич., так и с рабочим движением. В 1933 произошел окончат. разрыв Р. с коммунистич. партией: из германской он был исключен за «троцкизм», из датской

за «выступление против революционной политики». В 1934 было официально прекращено его членство в Международ. психоаналитич. ассоциации.

В следующий период Р. отходит от леворадикальной полит. деятельности. Он переезжает в Норвегию, и в Осло основывает новую школу психосоматич. терапии. В 1934-37 на основе своих сексологических представлений проводит эксперимент, исслед. биоэлектрич. потенциала половых органов. Полученные рез-ты Р. истолковывает как открытие им (в 1939) оргона — уникального вида энергии, свойственной не только сексуальности, но всем проявлениям жизни. Однако он не нашел понимания со стороны норв. ученых и из-за гонений в прессе был вынужден покинуть страну.

В 1939 он получил приглашение от Америк. психосоматич. мед. движения и при поддержке *Малиновского* переехал в США вместе со своей лабораторией оргонной энергии. В Нью-Йорке до 1941 он — проф. мед. психологии в Новой школе социал. исслед. В этот период он осмысливает понятие сексуальной энергии уже натурфилософски, как космич. «оргонную» энергию. В ряде работ — «Эфир, Бог и дьявол» (1949) и др. им была изложена натурфилос. концепция оргона, согласно к-рой эта универсальная, всепроникающая энергия является источником развития галактич. систем и в то же время тождественна биол. энергии живых существ. Эти воззрения, созвучные индуистско-буддийским представлениям о единстве брахмана и атмана, оказали влияние на доктрины совр. экологизма и космизма.

В 1940 Р. сконструировал аккумулятор витальной энергии космоса — оргона, обсуждал вызванные им эффекты с Эйнштейном и утверждал, что этот прибор пригоден для лечения различных телесных и психич. заболеваний, от истерии до рака. Р. умер в тюрьме Пенсильвании, проведя в заключении 8 месяцев из назначенного ему двухлетнего срока за игнорирование судебного запрета на использование аккумулятора энергии оргона.

Соч.: Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens. Lpz., 1927; Charakteranalyse. W., 1933; Massenpsychologie des Faschismus. Kopenhagen, 1934; Selected Writings. An Introduction to Orgonomy. N.Y., 1968; Die sexuelle Revolution. Fr./M., 1971; Ather, Gott und Teufel. Fr./M., 1984; Rede an den kleinen Mann. Fr./M., 1994.

Лит.: Балагушкин Е.Г. Влияние неопрейдизма и теорий сексуальной революции на нравств. сознание молодежи Запада // Молодежь, НТР, капитализм. М., 1979; Robinson P. The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse. N.Y., 1969; Burian W. Psychoanalyse und Marxismus. Eine intellektuelle Biographie Wilhelm Reichs. Fr./M., 1972; Cohen I. Ideology and Unconsciousness: Reich, Freud and Marx. N.Y., 1982; Wilson C. The Quest for Wilhelm Reich. L, 1982; Boadella D. Wilhelm Reich. The Evolution of his Work. L, 1985.

Е.Г. Балагушкин

РАСОВО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА (или антропосоциология) — одна из влиятельных школ в социологии и антропологии вт.пол. 19 — н. 20 в.; осн. идея — решающее воздействие расового фактора на истор. и культурное развитие народов. Р.-а. ш. сформировалась в условиях роста популярности учения Дарвина о борьбе за существование и естеств. отборе, господства биол. подхода в социологии, широкого распространения всевозможных антропометрич. измерений и попыток биол. классификации рас. Р.-а. ш. ориентировалась на позитивистский идеал научности (построение социального знания по образцу естеств. наук), носила на себе отчетливый отпечаток механистичности и биологизма, была тесно связана с социал-дарвинизмом и, при отсутствии необходимой фактич. информации, часто прибегала к домыслам и спекуляциям, подменяя научные выводы наукообразными спекулятивными построениями.

Ж.-А. де Гобино (1816-82), франц. дипломат и литератор, один из первых систематически изложил идеи о роли расового фактора в истории. Его взгляды («Опыт о неравенстве челоуеч. рас», 1853-55) оказали большое влияние на развитие понятия «раса» в 19 в. и легли в основу почти всех последующих теор. построений антропосоциологии. Гобино важнейшим фактором истор. процесса считал расу. Он различал три «чистые» расы (белую, желтую и черную) и многочисл. «смешанные» типы, возникшие в рез. их истор. контактов. Каждая раса сама по себе неизменна и обладает специфич. культурными способностями. Создаваемые разными расами цивилизации по своей природе некоммуникабельны, т.к. прирожденные расовые дарования у разных рас принципиально различны. Судьба каждой истор. цивилизации определяется ее расовым составом. При чистоте расы образ мысли всех ее представителей остается одинаковым в силу кровной общности, и нац. учреждения соответствуют чаяниям и устремлениям всех. «Смешение крови» создает дисгармонию в воззрениях об-ва, ведет к моральному и социальному хаосу; чем более смешанные браки выхолащивают расовый характер цивилизации, тем более она утрачивает «жизненную силу» и «творч. дух», неумолимо увлекаясь к деградации и гибели. В качестве примера цивилизаций, сохранившихся в силу расовой чистоты, Гобино называл Индию и Китай. Расы неравноценны. Белая (арийская) раса обладает большей культурной одаренностью и является единств. творч. культурной силой в истории, именно она создала все великие цивилизации (инд., кит., егип., семитскую, антич. и совр. европ.); европ. история началась с нашествия германцев. Элитой арийской расы Гобино считал германцев, под к-рыми понимал франц. аристократию. Низшие расы неспособны самостоятельно подняться до вершин цивилизации. Идеи Гобино не получили признания во Франции, но были восприняты в Германии (Р. Вагнер, Х.С. Чемберлен и др.).

Х.С. Чемберлен (1855-1927), полит. философ-гер-

манофил англ. происхождения, был наиболее известным последователем Гобино в Германии. Чемберлен, не давая определения расы, активно пользовался этим понятием. Различия между расами, с его т.зр., являются биол. и интеллектуальными. Высшее положение в расовой иерархии Чемберлена занимает «арийская» раса, или «нордический» тип: «высокие белокурые долихоцефалы». Наиболее «чистыми» представителями арийской расы провозглашались германцы. Расцвет всех цивилизаций определялся влиянием герм. племен, а упадок — смешением их с другими расами. Чемберлен описал европ. культуру как рез-т совместного действия пяти факторов: 1) искусства, лит-ры и философии Др. Греции; 2) права, гос-ва и гражд. об-ва Др. Рима; 3) христ. откровения, возрожденного Реформацией; 4) организующего творч. духа германцев; 5) чужеродных и разрушит. влияний иудаизма и евреев. Первейшей задачей герм. народов он считал освобождение от «порабощающих чужих представлений», а именно от «семитич. представлений о мире» и «моисеевой космогонии»; предлагал вернуться к исконному «арийскому мирозерцанию», осн. принципом к-рого он считал «гармония, слияние с природой». Если Чемберлен в основном оперировал мифологемами, впоследствии нашедшими широкое употребление в идеологии нацизма, то Аммон и Ляпуж попытались доказать неравноценность рас и превосходство белой расы при помощи «научных» обоснований.

О. Аммон (1842-1916), нем. антропометр и один из родоначальников антропосоциологии, провел ряд антропометрич. измерений в Бадене, Карлсруэ и Фрейберге, воспользовавшись «краниальным индексом», введенным швед. антропологом Г.Ретциусом. На основе этих исследований он пришел к выводам, что среди горожан и высшего класса выше доля долихоцефалов, а среди крестьян и низших классов преобладают брахицефалы; долихоцефалы самой природой предназначены занимать господствующее положение в об-ве; существует прямая связь между долихоцефалией и уровнем интеллектуальных способностей; каждое об-во прогрессирует до тех пор, пока в нем не падает доля долихоцефалов, т.е. наиболее талантливых и одаренных.

Ж. Ляпуж (1854-1936) также классифицировал человечество по типам головы и связывал культурные различия с брахицефалич. и долихоцефалич. типами. Долихоцефалы (длинноголовые) формируют высшую (арийскую, или нордич.) расу, брахицефалы (короткоголовые) — низшие расы.

Л. Вольтман (1871-1907), нем. публицист, философ и деятель социалистич. движения под влиянием воззрений Гобино, Аммона, Ляпужа и Чемберлена разработал «полит. антропологию», центр, идеей к-рой стал тезис, что «расовый процесс», состоящий в борьбе рас друг с другом и в их приспособлении к природным условиям, образует «естеств. основание социального процесса». Вся культурная история человечества связана с расовой борьбой. Первоначально «чистые расы» смешивались в ходе истории. Вольтман редактировал журнал «*Politisch-anthropologische Revue*» (1902-07), рупор мистич. веры в провиденциальную миссию «высокого белокурого сверхчеловека». Под влиянием Вольтмана находились теоретики расизма в Германии (Х. Гюнтер и О. Хаузер) и США (М. Грант).

Л. Гумплович (1838-1909), известный польский социолог, представил нерасистскую концепцию «расовой борьбы» в работах «Раса и гос-во» (1875) и «Расовая борьба» (1883). Он постулировал наличие у людей врожденной склонности объединяться в группы и развивать чувство единения. Группы, едва сформировавшись, вступают в конфликт друг с другом. Вся история цивилизации — история непрерывающейся борьбы между группами: расами, гос-вами и классами. Расовая борьба является исторически первой формой межгруппового конфликта.

Р.-а. ш. была подвергнута в к. 19 — 20 в. исчерпывающей критике; абсолютное большинство ее теор. положений было опровергнуто; была доказана произвольность и ценностно-предрассудочная подоплека таких тезисов и понятий, как «раса», «арийская раса», «чистота расы», связь между физико-анатомич. расовыми особенностями и интеллектуальными способностями и т.д. Было показано, что культурные различия между расами определяются не физиол. расовыми факторами, а средой, в к-рой они развивались. Большую роль в этой критике сыграли работы *Боаса*, Г. Мюрдала, Ф. Хэнкинса, Т. Вайца, С.Оссовского и др. Дж.Хаксли предложил использовать вместо понятия «раса» понятие «этнич. группа». Однако в пер. пол. 20 в. идеи и мифологеми Р.-а. ш. утвердились в Германии и легли в основы расистской доктрины национал-социализма.

Лит.: Вольтман Л. Полит. антропология: Исследование о влиянии эволюц. теории на учение о полит. развитии народов. СПб., 1905; Чемберлен Х.С. Арийское мировоззрение. М., 1913; Ammon O. Die natürlliche Auslese beim Menschen. Jena, 1893; Idem. Die Gesellschaftsordnung und ihre natürllichen Grundlagen. Jena, 1895; Chamberlain H.S. Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. Bd. 1-2. Munch., 1899; Idem. Natur und Leben. Munch., 1928; Idem. Politische Ideale. Munch., 1915; Herts P.O. Rasse und Kultur. Lpz., 1925; Gobineau J.-A. de. Essai sur l'incgalite des rases humaines. V. 1-2. P., 1933; Hankins F.H. The Racial Basis of Civilization. N.Y.; L., 1926; Lichtsinn H. Otto Ammon und die Sozialanthro-pologie. Fr./M., etc., 1987; Race and racism: Essays in Social Geography. L. etc., 1987.

В.Г. Николаев

РАТЦЕЛЬ (Ratzel) Фридрих (1844-1904) - нем. ученый, один из основоположников антропогеографии, представитель географической школы в социологии и антропологии. Учился в разл. ун-тах Германии; в 1868 получил степень д-ра философии в Гейдельберг. ун-те. С 1875 его жизнь — типичная карьера академич. геогра-

фа: до 1886 преподавал в Тех. ун-те в Мюнхене (с 1876 проф.), в 1886 был приглашен в Лейпциг, ун-т, где и был профессором географии до своей кончины. Научное наследие Р. чрезвычайно велико: его перу принадлежат 25 крупных трудов и свыше 500 статей. Важнейшие труды: «Народоведение» (1885-88), «Антропогеография» (в 2 т., 1882-91), «Полит. география» (1877) и «Земля и жизнь» (в 2 т., 1901-02).

Находясь под влиянием идей нем. географа К. Риттера и натуралиста М. Вагнера, Р. рассматривал об-ва и культуры разл. народов в неразрывной связи с природными условиями. Нерасторжимая связь между культурой и природной средой, между человеком и «землей» — основополагающий принцип разработанной им антропогеографии. В историю науки Р. вошел прежде всего как один из наиболее ярких представителей геогр. детерминизма. Но это не вполне справедливо: в поздних работах (начиная с т. 2 «Антропогеографии») геогр. детерминизм был им значительно смягчен, и его подход был очень близок к теории «поссибилизма» П. Видяла де ла Блаша. Культурные факторы истор. развития рассматривались в поздних работах наравне с географическими, к-рые нередко отходили на второй план. Биологизм ранних работ уступил место филос. осмыслению челоуеч. культуры и ее развития, к-рое позволяет внести Р. в число основоположников культурно-истор. школы. Антропогеография задумывалась Р. как составная часть биогеографии; он считал, что получение «полной картины земли» требует включения в нее и челоуеч. духа. Кроме того, антропогеография понималась как динамич. наука и была призвана высветить естеств. и культурную историю челоуечества при помощи изучения разных народов земли и их культуры в связи с геогр. условиями их обитания.

Тема единства и целостности челоуечества красной нитью проходит через все научное творчество Р. Он подвергал резкой критике расовые теории; считал необходимым включить в историю челоуечества т.н. неистор. (бесписьменные) народы; только т.о. становится возможной реконструкция **«всеобщей истории культуры»**. Все народы являются носителями единой «первичной и доистор. культуры», обладают общим культурным достоянием, включающим язык, разум, религию, огонь, оружие, орудия труда и т.д. Многочисл. черты сходства в разных культурах объяснялись как остатки этой «первичной культуры». В каждой отд. культуре часть ее элементов связана с «глубокими истор. корнями», и благодаря этому все культуры «создаются произвольно», под влиянием «несходных условий развития» (истор. обстоятельство и местных геогр. условий), из чего проистекают различия в обычаях, а также полит. и экон. учреждениях разных народов.

Р. различал 4 типа влияния геогр. условий на культуру и полит. организацию народов: непосредств. влияние на тело и дух индивидов, создающее благодаря длительности воздействия физич. и духовные особенности народа; влияние на распространение народов в пространстве; влияние распространения народов в пространстве на сохранение или исчезновение определенных их особенностей; влияние на «внутр. строение народного организма», т.е. на особенности полит. и экон. строя. Важнейшими факторами среды, оказывающими воздействие на культуру, Р. считал геогр. местоположение, климат, почву, рельеф, близость к морю и т.д. Даже в условиях развитой культуры, к-рая становится самостоят. фактором истории, каждый народ тесно связан со средой своего обитания. Однако соотношение роли природного и культурного факторов исторически изменяется.

На первых этапах истории челоуечества геогр. фактор играет определяющую роль, и борьба с природой служит важнейшим стимулом развития. Условиями развития культуры являются постоянство трудовой деятельности, увеличение плотности населения (умножающее контакты между людьми), связь поколений (обеспечивающая закрепление изобретений и открытий, передачу и обогащение культурного достояния), а также накопление избыточного богатства (благодаря к-рому возникает досуг для культурного творчества и особый «интеллигентский класс», осн. занятием к-рого становится культурная работа). Наиболее благоприятными для культурного развития народов были условия умеренного климатич. пояса (сначала средиземноморского региона, а затем и всей Европы), где развилась высшая культура и сложились культурные (истор.) народы. Развитие культуры освобождает человека от «давления природы»: если у «диких» народов связь с почвой и зависимость от случайностей природы очень велики, то культурные народы относительно независимы от давления природных условий и более свободны в проявлении своих творч. сил. В культурной зоне умеренного пояса сосредоточилась культурная история последних трех тысячелетий, и влияние культурных народов Запада является определяющим фактором совр. развития челоуечества.

Р. впервые в истории науки затронул в своих трудах проблемы миграции народов и диффузии культуры. Он считал, что неустанное движение является свойством человека, а проистекающее из него распространение народов и культуры по земной поверхности — основополагающим фактом развития. С т.зр. Р., во многих случаях сходство в культурах разных народов может быть объяснено диффузией. Для изучения диффузии Р. использовал «критерий формы»: если два элемента разных культур были сходны по форме, то это объяснялось их единым происхождением и последующим перемещением из одного места в другое посредством миграции или контактов между народами (прямых или косвенных).

Критикуя понятие «раса» и понимая все трудности, связанные с классификацией народов, Р. считал более адекватным для исследования истории культуры рассмотрение больших групп народов и ввел для этого понятие «круги народов» (или «культурные зоны»), под к-рыми понимал «большие области одинаковых клима-

тич. условий, культурные области, располагающиеся вокруг земного шара в виде пояса». Позднее эта идея получила развитие в теориях «культурных кругов» (*Фробениус*, Гребнер, В. Шмидт, В. Копперс) и «культурных ареалов» (*Э. Сетир, Крёбер, К. Уисслер*).

В работе «Полит. география» и отд. очерке Р. ввел понятие «жизненного пространства» (*Lebensraum*). Суть идеи заключалась в том, что каждое об-во (гос-во) рассматривалось как квази-организм, привязанный к опр. «жизненному пространству» и борющийся за расширение своего пространства с другими гос-вами в периоды роста и жизненного подъема, когда гос-во не способно удерживаться в существующих границах и проблема его выживания может быть решена лишь посредством экспансии. Это понятие использовалось Р. для объяснения полит. развития народов и было элементом его эколог. модели истор. динамики. Р. был бесконечно далек от его практич. полит. приложений.

Значение идей Р. в истории науки неоднозначно. Его труды, отличаясь педантичностью и энциклопедич. охватом, долгое время рассматривались как богатый и ценный источник геогр. и этногр. данных; на сегодняшний день многие из этих данных признаны устаревшими. Теор. наследие Р. нередко упрощалось: идея о влиянии геогр. фактора на культурное развитие, односторонне выхваченная из т. 1. «Антропогеографии» и популяризованная в таком виде его амер. последовательницей Э.Семпл, положила начало амер. инвайронментализму и принесла Р. не вполне заслуженную славу «геогр. детерминиста». Понятие «жизненного пространства», в огрубленной трактовке швед. ученого Р. Челана, стало осн. понятием геополитики К.Хаусхофера и использовалось для оправдания терр. экспансии идеологами третьего рейха. Вместе с тем ряд идей Р. (культурные круги, диффузия культуры) были плодотворно использованы в таких направлениях антропологии, как диффузионизм, теории «культурных кругов» и «культурных ареалов». Взгляды Р. во многом определили развитие челов. географии в 20 в. Его можно рассматривать как одного из предтеч совр. экологии. Заслуживает глубокого уважения и то, с какой страстью Р. отстаивал гуманист. идеалы в своей проповеди единства и целостности человечества.

Соч.: *Anthropogeographie*. Bd. 1-2. Stuttg., 1921-22; *Politische Geographic*. Munch., 1923; *Земля и жизнь: сравнительное землеведение*. Т. 1-2. СПб., 1903-1906; *Народоведение*. Т. 1-2. СПб., 1903.

Лит.: Барт П. *Философия истории как социология*. СПб., 1902; Semple E.G. *Influences of Geographic Environment on the basis of Ratzel's System of Anthropogeography*. N.Y., 1911; Kjellen R. *Der Staat als Lebensform*. B., 1924; Wanklyn H.S. *Friedrich Ratzel: A Biographical Memoir and Bibliography*. Camb., 1961.

В.Г. Николаев

РЕВОЛЮЦИОННОЕ СОЗНАНИЕ - тип сознания, к-рый аккумулирует наиболее радикальные идеи и тенденции культуры и создает на их основе образ революции. Радикальность проявляется в Р.с. как тяготение к «крайним» решениям и «крайним» средствам, наиболее приемлемым из к-рых является революция. Изначальное стремление к изменениям носит рац. характер — критика существующей реальности приводит к попыткам изменить ее как можно более радикальным путем, т.е. через революцию. Жажда изменений превращается в жажду революции, и последняя становится уже не средством, а самоцелью.

Р.с. как иррациональный тип сознания характерно, в осн., для европ. культуры Нового времени, что объясняется несколькими факторами: рационалист. восприятием и объяснением окружающего мира, склонностью к инновациям и слому традиций, модернизации. В совр. европ. об-ве институты социализации в виде массовой культуры воспитывают европ. личность, идеализируют новаторство и свободу от традиционного, понимаемого как рутинное.

Традиц. (неевроп.) культуры основаны на ином принципе. Это особенно хорошо видно на примере восприятия культурной информации, изучением к-рого занимались антропологи и культурологи (*М. Муд, М. Петров*). Специфика устной трансляции знаний и культурных ценностей изымает всякое интеллектуальное новаторство, делает упор на старое, обычное. Тот же принцип восприятия событий как подтверждения опр. общекультурных установок отмечается в работах исследователей рус. культуры: «Аналогия с библейскими событиями давала летописцу типологию существенного» (*Д.С. Лихачев*).

Т.о., существуют две модели восприятия событий и их отбора как наиболее важных и заслуживающих наибольшего внимания: **первобытно-средневековая, или традиционная** (эти два типа культур можно в данном случае объединить, т.к. они предполагают одну и ту же модель восприятия и оценки событий), и **инновационная**, соответствующая европ. культуре Нового и новейшего времени. Если для первой модели гл. критерием отбора и оценки культурной информации является прецедент, то для второй модели этим критерием служит, наоборот, новизна.

Однако рационалистам. парадигма новоевроп. культуры встречает постоянное сопротивление со стороны контркультурных элементов. Стремление к сфере иррационалистического, мистического, бессознательного находит воплощение в попытках слома существующей культурной идеологии, бунта против рационалистич. сознания, «бурж.» системы об-ва как производящего и потребляющего механизма, в к-рой человек выступает единицей производства и потребления, а не свободным, естеств. индивидуумом. Революция, привычная для зап. инновационной культуры как конструктивная критика существующей социальной, полит. и культурной системы, меняет свое содержание и предстает, в конечном счете, как бегство от реальности в глубинные сферы со-

знания через изменение форм искусства, действующие на подсознание и открывающие человек. бессознательное, через изменение языка как носителя рационалис-тич. идеологии, наконец, через изменение восприятия с помощью мистики и наркотиков. Иррациональное Р.с. создает образ будущего устройства об-ва с утопим. пренебрежением к законам реальности, а главное — создает образ революции как самоценного гворч. акта, произведения искусства в движении, к-рое является, в то же время, своеобразным моментом очищения и выхода в новое культурное (а также социальное, полит. и даже физиол.) пространство.

Динамика Р.с. предполагает два варианта развития: трансформация в тоталитарное сознание и диффузия в массовой культуре. Два характерных примера — Октябрьская революция и революц. молодежное движение на Западе 60-х гг. В первом случае Р.с., основанное на нигилизме, за неимением объекта критики и отрицания превратилось в тоталитарное, а революц. символы стали, т.о., символами уже закрепившейся новой власти (серп и молот, красное знамя, пятиконечная звезда с 30-х гг. воспринимались как знаки стабильности и консервативности). В 60-е гг. на Западе антикультурные лозунги растворились в недрах массовой культуры и стали популярны среди совсем не революц. публики, следующей за модой на революцию.

Лит.: Лихачев Д.С. Великое наследие: Классич. произведения литературы Др. Руси. М., 1980; Мид М. Культура и мир детства: Изб. произв. М., 1988; Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991; Боров В.Ю., Коваленко А.В. Культура и массовая коммуникация. М., 1986; Пригожий А.И. Нововведения: стимулы и препятствия. М., 1989; Эпштейн М.Н. Парадоксы новизны. М., 1988.

НА. Конрадова

РЕГУЛЯЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ - одна из осн. функций культуры, связанная с обеспечением коллективных форм жизнедеятельности людей. Р.с. осуществляется в рамках *организации социокультурной* как процесс установления и поддержания опр. упорядоченности во взаимодействии людей для удовлетворения их индивидуальных и в особенности групповых интересов и потребностей, снятия противоречий и напряжений, возникающих при совместном общежитии, определения общих целей социальной активности и критериев оценки рез-тов деятельности. В отличие от регуляции социальной, ориентированной на решение прагматич. задач организации коллективной деятельности, регуляция культурная основывается на ценностно детерминированных нормах упорядочения совместного существования людей, хотя реально оба типа регуляции представляют собой неделимый синтез Р.с., где социальное и культурное начала взаимообусловлены и полностью сращены в единой функциональной целостности. В зависимости от уровня социокультурного развития сообва, его социально-функциональной стратифицированности, преобладания экстенсивных или интенсивных технологий в разл. видах социальной практики и т.п., в Р.с. могут складываться разнообр. композиции конвенциональных и институциональных механизмов упорядочения форм коллективной жизнедеятельности с разной степенью доминирования тех или иных методов и уровней их взаимодополнительности. Р.с. относится к тем функциональным подсистемам культуры, где (как и в подсистемах *адаптации* и *коммуникации социокультурной*, а также в нек-рых других) наблюдается опр. избыточность средств по реализации соответствующих функции, часть из к-рых в каждый данный момент действует в актуальной практике, другие же остаются в нек-ром «культурном резерве» сооб-ва и актуализируются в экстраординарных ситуациях.

Осн. функциональные задачи Р.с. — поддержание опр. уровня социальной консолидированности сооб-ва (необходимого для эффективного осуществления требуемых в существующих условиях форм деятельности, взаимоинформирование о своих намерениях, согласование целей, задач, принципов и технологий совместных действий, разделение функций и пространственных «площадок», согласование во времени и процессуальной последовательности осуществляемых действий, взаимокорректировка в процессе совместной или взаимодействующей деятельности, выработка критериев оценки достигнутых рез-тов, их утилитарной эффективности и социальной приемлемости последствий этой деятельности и т.п. Все это имеет отношение не только к материально-производств. практике, но в равной мере и к любым иным формам социальной, интеллектуальной, коммуникативной, худож., религ., полит. и др. деятельности, осуществляемой коллективно или индивидуально, но с социально значимыми рез-тами, последствиями, влияниями.

Р.с. осуществляется, во-первых, на основе прагматич. целей, преследуемых действующими субъектами, проектирования и планирования процедуры исполнения требуемой деятельности, что включает в себя среди прочего и определение порядка взаимодействия исполнителей. Во-вторых, на основе накопленного (а отчасти и заимствованного) *социального опыта* по реализации задач такого рода, закрепленного в ценностных ориентациях, обычаях, нравах, законах, нормах, правилах, идеологии, верованиях, традициях, умениях и навыках, допустимых технологиях и пр. установлениях, определяющих принятый в данном сооб-ве порядок осуществления соответствующих действий и достижения соответствующих целей. Т.о., осн. механизмами Р.с. являются разнообр. виды и типы социальных конвенций (отчасти институционализированных), упорядочивающих формы коллективного общежития и взаимодействия людей.

Хотя воздействие Р.с. распространяется на все сферы групповой и индивидуальной практич. и интеллектуальной активности людей и выражается не только в непосредств. регулятивных установлениях

(ценностях, нормах, законах, обычаях), но и опредмечивается в специфич. чертах технологий и продуктов любой целеориентированной деятельности людей, вместе с тем во многих случаях ограничитель Р.с. не отличаются чрезвычайной жесткостью, оставляя субъектам деятельности возможности для творч. импровизации, варьирования, поиска, инноваций и т.п., что имеет чрезвычайно важное значение и с т.зр. адаптивной пластичности форм социальной практики, и в интересах развития технологий в разл. специализир. сферах деятельности.

На разных истор. стадиях социокультурной эволюции человек. сооб-в, как правило, доминируют разные виды и формы Р.с. с разл. уровнем жесткости императивных и запретительных установок, а также свободных пространств социальной жизни, где человеку предоставляется право совершать действия и выражать суждения по собств. усмотрению. На первобытной стадии преобладают в основном конвенциональные регуляторы в виде комплекса обычаев с довольно жесткими ритуальными установлениями (по крайней мере, в области практич. действий индивида), относящиеся гл. обр. к сфере непосредств. жизнеобеспечения, кровнородственных и соседских отношений, мифо-ритуальной табуированности нек-рых действий и взглядов (прежде всего по отношению к феномену смерти) и т.п., при сравнительно низком уровне теор. обобщенности и абстрактности принципов, лежащих в основе этой Р.с., неразделенноеTM в сознании материального и идеального начал (синкретизм) и т.п. При этом наблюдается довольно терпимое отношение к индивидуальным интерпретациям той или иной установки Р.с., мифологемы и пр. (различия в персональном жизненном опыте самих интерпретаторов столь незначительны, что и число вариантов подобных интерпретаций, как правило, крайне ограничено). В это время появляются и первые формы нормативных рефлексий социального опыта в виде *мифов*, играющих немаловажную роль в Р.с., социализации и инкультурации индивидов и пр.

На раннеклассовом (доиндустриальном) этапе развития описанный выше тип Р.с. не исчезает вообще, а локализуется прежде всего в среде сельских производителей в несколько трансформированном под воздействием элементов городской культуры виде). В городской же среде формируется совершенно иной тип Р.с., включающий в себя уже и постепенно развивающуюся институциональную компоненту, регулирующую прежде всего идеол. составляющие обществ. жизни (религиозную и политическую), имущественно-правовые и сословные отношения. Это эпоха порождения разнообр. «сакральных текстов», лежащих в основании регулятивной практики сооб-в, частично дополняемых кодифицированными законами гражд. права. В рамках норм, определяемых этими институциональными текстами, пространство индивидуальных интерпретаций социального опыта резко ограничивается (религ. каноном, процедурой исполнения закона и т.п.). Одновременно происходит и становление нек-рых ин-тов Р.с. — полит. власти, бюрократии, армии, суда, церкви, школы. Весьма расширяется и палитра средств нормативных рефлексий социального опыта: появляются философия (преимущественно религиозная), этич. и эстетич. теории, проф. искусство, зачатки светской лит-ры и гуманитарных наук. При этом такие важнейшие сферы социальной практики людей, как технологии специализир. областей деятельности, формы обществ. самоорганизации, Р.с. коллективного общежития на микросоциальном (муниципальном) уровне, процессы воспитания, общего и специального образования, социализации личности и т.п., остаются в зоне чисто конвенциональной саморегуляции и самовоспроизводства на основе обычая и массовой традиции.

Переход к индустриальной стадии социокультурного развития характерен постепенным расширением зоны институциональной Р.с. и интенсификацией ее технологий. Прежде всего в сферу ин-тов Р.с. попадает такая важнейшая область, как нормируемые по своей утилитарной эффективности и уровням социальной приемлемости технологии, формы и порядок осуществления разл. специализир. деятельности (массовое и серийное производство социально значимой продукции), к-рая начинает регулироваться типовыми уставами, правилами и пр. нормативными документами, а также типовыми программами проф. подготовки специалистов и квалификационных требований к ним. Институционализация методов Р.с. все больше охватывает разные аспекты экон. деятельности людей и их обыденного общежития, стандартизируя их социальные интересы и потребности на основе рекомендуемых образцов, содержание работы социализирующих ин-тов (воспитат., общеобразоват.). В отличие от предшествовавшей стадии, где осн. инструментом Р.с. было идеологически (религиозно) санкционированное насилие, на индустриальном этапе все большую значимость приобретает принцип материальной заинтересованности субъектов, их вознаграждение за социально адекватное поведение расширенным доступом к социальным благам. Функции стихийной саморегуляции отесняются преимущественно в область обыденных межличностных взаимодействий (и то с существ. ограничениями со стороны кодифицированных норм социального общежития). Вместе с тем сама процедура выработки институциональных текстов Р.с. становится более демократичной, учитывающей социальные интересы разл. страт; эти тексты во многом утрачивают характер императивных распоряжений власти и становятся добровольно принятыми сооб-вом социальными конвенциями коллективной жизнедеятельности людей. Одновременно происходит заметная либерализация в вопросах индивидуальной рефлексии и интерпретации личностью элементов социального опыта сооб-в (прежде всего на уровне свободы суждений), развивается система ин-тов культурных рефлексий и выработки спец. нормативных текстов.

Постиндустриальный этап развития сообщ-в характеризуется резкой интенсификацией тенденций Р.с., начавшихся на индустриальной стадии. Принципиальной новацией становится появление *массовой культуры* как особого механизма Р.с. по максимальной стандартизации не только норм социального общежития и деятельности, но и идейно-мировоззренч. установок людей, их социальных притязаний, потребит, спроса и т.п., воздействующих на сознание масс через печатные и электронные СМИ, моду, рекламу, детские и образоват. учреждения, полит. партии, обществ, организации и клубы по интересам и пр. В этих условиях об-во допускает максимальную либерализацию интеллектуальных и образных интерпретаций социальных норм, регулируя их практич. исполнение высокоэффективным манипулированием сознанием, интересами и потребностями людей. 20 в. породил и такую специфич. форму Р.с. как тоталитаризм, при к-ром осн. инструментарий Р.с. возвращается к формам грубого насилия над человек. личностью, ее свободной волей и интересами. Формируется сложная система сочетания массовых репрессий с изощренным политико-идеол. воспитанием людей, массовой пропагандой ненависти к классовому или нац. врагу, культя социальной аскезы во имя идейной «чистоты» и своеобр. массовой культуры тоталитарного типа. Истор. практика показала, что Р.с. тоталитарного типа, будучи высокоэффективной при решении задач экстраординарной мобилизации сообщ-ва, мало эффективна в режиме спокойного устойчивого развития, плохо сбалансирована с т.зр. социально-психол. мотивации нормативного поведения людей, предоставляет недостаточно возможностей для легитимной релаксации и инициативной самореализации человека. К к. 20 в. либеральный тип Р.с. практически повсеместно доказал свою наибольшую приемлемость в условиях индустриальной и постиндустриальной социальной организации и технологий.

Т.о., формы и механизмы Р.с. в наиболее выраженном виде отражают специфику достигнутого сообщ-вом уровня социокультурного развития, воплощая особенности практикуемых технологий по производству материальных благ и интеллектуальных ценностей в соответствующих чертах и способах социальной консолидации и упорядочения форм коллективной жизнедеятельности людей, а также методов социального воспроизводства их сообщ-в.

Лит.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; Морфология культуры: Структура и динамика. М., 1994; Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994; Смелзер Н. Социология. М., 1994; Флиер А.Я. Культурогенез. М., 1995; Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996; Радаев В.В., Шкартан О.И. Социальная стратификация. М., 1996.

А.Я. Флиер

РЕДФИЛД (Redfield) Роберт (1897-1958) - амер. этнограф, один из основоположников социоантропологии, проф. Чикаг. ун-та. В 20-х гг. начал многолетние полевые исследования среди индейцев Сев. Америки. В попытках теор. обобщения собранного материала обратился к методам социологии, став одним из видных представителей Чикаг. социол. школы. Вслед за *Малиновским*, вместе с *Крёбером*, *Радклифф-Брауном* и др. способствовал превращению этнографии из вспомогат. истор. дисциплины (истории для «неистор.»), в осн. бесписьменных, народов) в самостоят. разновидность социол. исследований. Одновременно на методол. уровне разрабатывал понимание этнографии как части антропологии, науки о человек. об-вах, объединяющей историю, социологию, культурологию.

В центре теоретико-методол. изысканий Р. были вопросы социальной и культурной эволюции человек. об-в, в научно-практич. отношении он уделял осн. внимание новейшей стадии этой эволюции. Процессы перехода к совр. образу жизни и формам социальной организации Р. рассматривал в духе методол. традиции «идеальных полярных типов», указывая в качестве своих предшественников Г. Мейна («семейное-индивидуальное»), *Ф. Тенниса* («общность-об-во»), *М. Вебера* («традиционное-рациональное»), *Дюркгейма* («механич. солидарность — органич. солидарность»). Наиболее известной теор. формулой, разработанной Р. в рамках этой традиции, стала дихотомия «народного» и «городского» об-ва («folk society — urban society»). Первый тип отличался от второго социальной нерасчлененностью и единообразием «фольклорной» культуры, изолированностью от внешнего мира и самодостаточностью. Он представлял «первобытный мир», процесс трансформации к-рого шел по линии социальной и культурной дифференциации, приводившей к возникновению «деревенско-городского континуума». Город становился осн. движущей силой социальных преобразований и культурных изменений.

Для оценки способа изменений и характера эволюц. процесса Р. предложил концепцию культурно-истор. континуума «большой» и «малой» традиций. Первая — рефлексированная, «традиция философии, теологии, литературы», она анализируется и перерабатывается, культивируется в особых институтах — школах и храмах. Вторая выражает непосредственно образ жизни простых людей, культивируется в деревенских общинах. Традиции взаимозависимы и взаимно питают друг друга. «Большая» традиция кристаллизует, закрепляет и обобщает то, что накоплено «малой», и возвращает ей плоды своей деятельности. Так возникает единство культуры на более высоком, по сравнению с «первобытной» фольклорностью, цивилизационном уровне.

Отталкиваясь от понятий «малой» общности («little community») и «малой» традиции, Р. пришел к категориям «крестьянского об-ва» и «крестьянской культуры», к-рые аналитически заняли среднее положение в дихотомии «народное об-во — городское об-во», вбирая в себя черты обоих полярных типов. Восприняв опреде-

ление Крёбера («часть-об-во с часть-культурой»), Р. развил трактовку крестьянства как полуавтономного сообщ-ва в цивилизации, где гегемония принадлежит городу. Р. стал предшественником крестьяноведения, сформировавшегося в 60-х гг. комплексного цивилизационного подхода к аграрной истории человечества и аграрному строю об-ва. Представив крестьянство как универсальный социальный тип, а крестьянина как особый тип человек. личности, Р. определил в качестве наиболее универсальной типологич. черты, объединяющей все истор. и культурно-геогр. типы крестьян, занятие сельским хозяйством как «средство к жизни и образ жизни».

Р. внес заметный вклад и в урбан-социологию, разработав идею «первичной» и «вторичной» урбанизации. Его творчество отражало происходивший в 40-х гг. переход этнографов-антропологов от сосредоточения на «первобытных» общностях с простейшей социальной организацией к изучению разл. компонентов совр. цивилизации. В трудах Р. антропол. наука заявляла себя не столько предметом изучения, сколько целостным гуманитарным подходом. Унаследовав эволюционизм, характерный для предшествовавшей этнографии и классич. социологии, Р. внес в него значит. элемент культурного релятивизма. В духе гуманистич. традиции Нового времени Р. отстаивал ценность всех человек. культур, независимо от стадий эволюции, на к-рых они находились. Характерным для него было критич. отношение к разл. проявлениям совр. цивилизации, к отчуждению и аномии, к-рые принесла концентрация людей в больших городах, к разрушению локальных культур и местных традиций.

Соч.: *The Primitive World and its Transformations*. Ithaca; N. Y., 1953; *The Folk Culture of Yucatan*. Chi., 1959; *The Papers of Robert Redfield*. Ed. by M.P. Redfield. V. 1: *Human Nature and the Study of Society*; V. 2: *The Social Uses of Social Science*. Chi.; L., 1962-63; *The little Community and Peasant Society and Culture*. Chi., 1969.

A.B. Гордон

РЕКОНСТРУКЦИЯ КУЛЬТУРЫ - один из методов изучения культуры посредством ее моделирования в качестве целостной системы. В отличие от истор. реконструкций (археол., архитектурных и др.) в культурологич. Р.к. не ставится задача воссоздания конкретно-индивидуализирующих черт исследуемого культурного феномена, а лишь его типологич. и системообразующих признаков.

Принципы, на основе к-рых могут быть осуществлены такого рода Р.к., были разработаны еще эволюционистами вт. пол. 19 в. (Спенсером, *Тайлором*, Л. Морганом и др.) и сводятся к представлениям: о физич. и психич. единстве человека, чем детерминировано сравнит. единообразие антропол. и социальных интересов и потребностей всех людей, а также наиболее вероятные способы их удовлетворения, однотипность социальных функций и их символич. выражения в культурах разных народов; о единстве этапов истор. социокультурной эволюции у всех народов, прохождении всех их через стадии более или менее сопоставимой типологии, социальной и культурной организации, при безусловной автономии темпов и ритмов этой эволюции у каждого народа, благодаря чему на Земле одновременно сосуществуют сообщ-ва, находящиеся на разных стадиях развития, что дает возможность по аналогии с наблюдаемыми культурными чертами «отставших» в своей эволюции сообщ-в реконструировать ранние этапы культуры тех сообщ-в, что ушли в своем развитии вперед; о зависимости конкретно-истор. черт той или иной культуры от сочетания природных и истор. условий существования соответствующего сообщ-ва, благодаря чему более полные знания об этих условиях повышают достоверность реконструкции форм изучаемой культуры. Эти принципы были развиты и дополнены неозволюционистами 20 в. (Салинс, Дж. Стюард, М. Харрис), еще более углубившими представления об экологич. детерминированности культурных форм (по крайней мере у сельского населения), а также выведшими закономерности многолинейного характера социокультурной эволюции, при к-рой в рамках одного сообщ-ва развитие разных специализир. областей культуры происходит не равномерно и при весьма опосредствованной взаимокорреляции; структурными функционалистами (*Радклифф-Браун*, *Малиновский*, *Р. Мертон*, *Парсонс* и др.), развившими представления о всякой локальной культуре как иерархия, системе с высоко взаимообусловленными средствами, технологиями и организационными формами удовлетворения интересов и потребностей людей, об универсальных параметрах структуры, организации и функционирования культуры как системы; структуралистами (*Левин-Стросс*, *Фуко*, *Р. Барт*), делавшими акцент на системно-символич. связях между культурными формами и возможности структурной Р.к. по аналогии с естеств. языками, герменевтич. «декодировке» культурных смыслов объектов на основании их места в системе и т.п., а также представителями иных школ и направлений антропологии.

Т.о., в Р.к. доминируют и взаимодополняют друг друга два методол. подхода: реконструкция общей структуры культуры и ее функциональных подсистем как упорядоченного и иерархизированного комплекса, а также аналоговое моделирование этой системы в соотнесении с более изученными культурами, относящимися к такому же типу социокультурной организации, или по аналогии с одной из наиболее изученных подсистем реконструируемой культуры (преимущественно языком). Целью культурологич. Р.к. является моделирование культурно-истор. типологии исследуемой культуры, ее цивилизац. типа как системы социальной организации, регуляции и коммуникации, осн. параметров комплексов целостных ориентации, образов жизни, ментальностей, гл. социальных ин-тов и особенностей их функционирования и т.п. Такого рода модельные построения активно используются специалистами, за-

нимающимися изучением истор. динамики культуры: адептами разл. цивилизац. направлений и школ в истор. и культурологии, науках, нек-рыми историками и социологами, работающими в русле стадийно-формационной парадигмы истор. процесса, и др.

Методол. значимость Р.к. заключается в возможности формирования целостного, масштабного, свободного от чрезмерной эмпирико-описат. детализации взгляда на исследуемую культуру, моделирования ее как структурно-функциональной динамич. системы, реконструирования не форм по их фрагментам, а процессов по их рез-там, сопоставит. анализа изучаемой культуры опять-таки не столько по своеобразию ее атрибутивных черт, сколько по технол. признакам способов осуществления коллективной жизнедеятельности людей, их экзистенциальных ориентации и т.п. В рез-те применения этого метода исследователь получает возможность типологизировать изучаемое явление на основании единых критериев и систем признаков, равно применимых к типологизации любой иной культуры (т.е. выйти на статистич. колич. показатели, шкалирование и пр.), и объяснить с позиций социальной и коммуникативной функциональности происхождение и специфику тех или иных значимых компонентов, т.е. перевести исследование культуры из руслу гуманитарного описания в руслу социально-научного объяснения.

Лит.: Аверкиева Ю.П. История теор. мысли в амер. этнографии. М., 1979; Никишенков А.А. Из истории англ. этнографии. Критика функционализма. М., 1986; Островский А.Б. Школа франц. структурализма: вопросы методики // СЭ. 1988. № 2; Этнологич. наука за рубежом: Проблемы, поиски, решения. М., 1991; Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1994. Ч. 2; Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.

А.Я. Флиер

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА - социально-истор. и теоретико-познават. проблема, важность к-рой традиционно признается и обсуждается в плане сущности, значения, эволюционных изменений, динамики и взаимосвязи этих двух явлений и сфер обществ, жизни. Это проблема мировоззренч., идеол. и методол. характера, определяющая во многом социально-культурные и общественно-полит. особенности и тенденции развития отд. стран и мирового сообва в целом. При всех различиях в уровнях развития Р. и к. и их соотношения между собой, они всегда являются существенными факторами личной, обществ. и гос. жизни (даже атеизм не представляет здесь исключения, поскольку определяет и утверждает себя через то или иное свое отношение к религии, еще недавно воинственное). Роль Р. и к. велика не только в становлении нац. идентичности, но и в устранении конфликтов на этно-конфессиональной почве, особенно когда развитие межконфессионального диалога, межкультурных связей и сотрудничества становится основной альтернативой вражды, культурной разобщенности и религ. нетерпимости. Р. и к. имеют большое значение в условиях проживания на одной территории и тесных социальных взаимосвязей людей разл. нац. культур и верований, поскольку затрагивают, на основе взаимодействия разл. религ. и культурно-бытовых традиций, широкий круг вопросов организации их совместной жизни, начиная с пребывания в детских и школьных учреждениях и кончая условиями совместного труда и отдыха. Указанные различия требуют к себе особого внимания при проведении в регионах с населением гетерогенного состава общей культурной политики, развития системы образования и гос.-право-вых отношений. Сложность культурно-конфессиональных отношений обусловлена также их постоянной динамикой, связанной с миграцией населения, появлением проблемы беженцев, возникновением диаспоры, с тенденциями культурного сближения между представителями разл. этносов и их ассимиляцией, с миссионерской активностью многих конфессий и с прозелитизмом.

При сопоставимом рассмотрении Р. и к. проблема их сопряженности и взаимосвязи обычно является центральной. В истории обществ, мысли выработан ряд разл. социально-филос. подходов в понимании этой проблемы. Согласно **историко-генетич.** подходу, религия трактуется как определяющий фактор изменения форм человеч. общежития, смены цивилизаций или, применительно к концепции упадка совр. зап. об-ва, — гл. условие его возрождения. *Тойнби* доказывал возможность спасения зап. цивилизации путем усиления роли религиозно-церковного начала. В концепции Д. Белла значение религии заключается в примирении капита-листич. строя с культурой, причем все надежды возлагаются на оживление религ. импульса. В системах объективного идеализма, в филос. воззрениях космиз-ма первоочередное значение придается **онтологич.** аспекту религии. Так, Гегель рассматривал ее как одну из истор. форм активности абсолютного духа. Упрекая гегелевскую философию за ее безличный характер, Кьеркегор уделил осн. внимание онтологич. значению личностного начала. Рассматривая человека как «экзистенцию», он анализирует ее «бытийную, онтологич. структуру», устанавливает три способа существования личности, или три типа экзистенции: эстетич., этич. и религиозный, из к-рых последний считает наивысшим. В совр. концепции, возникшей под влиянием филос. системы Уайтхеда, Бог трактуется как изначальное «событие» на онтологич. уровне. При **аксиологич.** подходе гл. значение религии усматривается в ее уникальных возможностях ориентации человека на «последние истины», «сакральные ценности». В этом состоит пафос «Теологии культуры» *Тиллиха*. При **гносеологич.** подходе религия соотносится с другими формами обществ, сознания и расценивается, если обратиться к крайним точкам зрения, либо как ложная, либо как наивысшая форма познания. Соответственно она объявляется либо антагонистом подлинной культуры, «источником тем-

ноты и невежества, защитницей социального неравенства и угнетения», либо превозносится как единственно реальная духовная культура. *Шелер* трактовал религию как необходимое знание, обладающее «освобождающим» значением. В теологии и социологии большое внимание уделяется **морально-нормативной** трактовке содержания и социальной роли религии, призванной дать верующему ориентацию в совр. мире (Х. Тиллике). Для либеральной теологии, а позднее для *Швейцера* характерно понимание христианства как гл. обр. или исключительно моральной доктрины. **Психоаналитич. и культурно-антропол.** подходы свойственны фрейдизму, разл. направлениям неопрейдизма и социальной антропологии, к-рые рассматривают религию как выработанную культурой форму преодоления противоречий в подсознании человека или как социальный инструмент для удовлетворения природных и культурных потребностей людей. Согласно *Малиновскому*, религия является одним из институционально закрепленных элементов культуры, несущим жизненно необходимую для общества срункуцию.

Проблема сопряжения и взаимосвязи Р. и к. преуменьшалась идеологами большевизма, а главное, рассматривалась преимущественно в негативном плане. Это имело тяжелые последствия: религия подвергалась в СССР уничтожающей критике, а верующие и их объединения — гонениям и репрессиям. Власти считали религию одним из гл. препятствий на пути успешного социалистич. строительства, видели в ней источник шовинистических и националистич. настроений, клеймили религ. мировоззрение и мораль как чуждые духовным приоритетам коммунистич. сознательности. При этом упрощенные идеол. стереотипы сочетались с чисто внешним, ролевым анализом религии. Вследствие этого игнорировались особенности внутр. организации религ. феномена, его структурно-функциональные особенности, морфология — являющиеся ключом для понимания места и значения религии в исторически меняющемся социокультурном контексте. Религ. феномен уподоблялся «черному ящику» теории систем не столько из-за своей загадочности, сколько благодаря приписываемой ему роли злокозненного препятствия для формирования в стране «прозрачных» обществ, отношений — объекта тоталитарного контроля и управления. Считалось, что религия в этой роли трансформирует «малосознательность» верующих в скептич. или отрицат. отношение к реалиям советского строя. В известной метафоре об «опиуме народа» религия представляется в образе особой, отравленной духовным наркотиком болезненно-вредоносной ткани обществ, организма. Изживание или радикальное удаление этого пагубного «родимого пятна» означало бы оздоровление об-ва, получившего наконец-то возможность засиять светом разума. Нетрудно видеть, что просветительская доктрина, указывающая на «трех обманщиков» как на основателей мировых религий, стоит в ряду истор. предшественников этой негативно-ролевой трактовки религии.

Проблема сопряженности и взаимосвязи Р. и к. раскрывается в масштабе обществ, системы в целом, при анализе их особенностей как составляющих этой системы. Если определить духовную культуру как **смысловую систему** человек. жизнедеятельности, то религию можно рассматривать в качестве ее разновидности, системы **сакральных смыслов**. Р. и к. соотносятся между собой как часть и целое, однако эти их значения могут меняться под влиянием истор. условий (до эпохи Нового времени религия безгранично царил в об-ве) и под воздействием мировоззренч. предпочтений (доминирующие в религ. сознании сакральные смыслы порой не позволяют разглядеть фактич. преобладание секулярной культуры в об-ве). Представители либеральной теологии (*Гарнак, Трельч*), прислушивавшиеся к достижениям истор. наук, полагали, что религия представляет собой часть общей культурной истории, тогда как выступившие против них неортодоксы расценивали культуру как исход и выражение религии.

Культура (в том или ином соотношении с религией) образует одну из трех гл. функциональных составляющих (сторон) об-ва, наряду с взаимобратимым процессом производства-потребления и социумом (системой обществ, связей, ин-тов, форм общения и совместной деятельности). При этом культура представляет собой своеобраз. управляющий центр всей обществ. жизни, являясь хранилищем коллективного социального опыта, арсеналом норм, императивов, целей и ценностей, с помощью к-рых регулируется и контролируется существование об-ва и направляется его развитие. Культура является парадигмой человек. жизнедеятельности на данном истор. этапе обществ. развития. Она осуществляет свою регулирующую функцию, воздействуя, с одной стороны, на процесс производства-потребления (и тогда появляется «материальная», «производственная», «бытовая» культура, так же как и культура духовного производства и потребления), а с др. стороны, на социум, проявляясь в качестве «полит.» культуры. В этих двух сферах социальной деятельности опредмечивается ее содержание, реализуется свойственная ей парадигма человек. деятельности и обществ. интеграции. Такова приоритетная роль культуры в об-ве.

Воздействие религии как одного из направлений (форм) духовной культуры на об-во осуществляется двояко: прямо и косвенно. С одной стороны, религ. ориентации и нормы непосредственно регулируют сферы производства-потребления и социума, с другой — опосредствованно влияют на них через другие направления культуры (морально-этич. сознание, художественно-эстетич. ориентации и даже научные воззрения, к-рые религия стремится примирить со своими представлениями). В рез-те этого совокупного воздействия даже «форма сосуда может каким-то таинственным образом в конце концов говорить о мировоззрении, о религии человека» (*А. Мень*).

Прямое воздействие религии на об-во осуществляется в трех разных формах: 1) воздействия идей и приоритетов религ. сознания; 2) религ. ин-тов (клерикаль-

ное влияние, основанное либо на визант. принципе симфонии — согласии светской и церковной власти, либо на принципе цезарепапизма, подчинения первой из них второй); 3) органич. слияния религ. отношений с нац., бытовыми, государственно-правовыми в особые синкретич. образования: этноконфессиональные общины, сектантский коммунизм, теократич. структуры.

Существуют два противоположных понимания роли Р. и к. в развитии об-ва и цивилизации: 1) в них видят источник обществ, развития (в последние годы все чаще раздаются голоса, что источником возрождения России должно стать православие, являющееся первоисточником рос. культуры и государственности); 2) само об-во в процессе своего развития обновляет Р. и к. В первом случае конечной причиной цивилизац. процесса считается божеств, начало, потусторонний мир, сакральные ценности к-рого воздействуют по руслу религ. сознания на все сферы культуры, а затем и на об-во в целом. При такой т.зр. почти неизбежно межконфессиональное соперничество в борьбе за определяющее влияние на обществ, жизнь и гос. устройство страны. Во втором случае речь идет о саморазвитии об-ва и о совершенствовании его взаимоотношений с природой, в т.ч. с природной стороной человеч. жизни. Духовному фактору принадлежит здесь во многом определяющая роль: об-во должно осознать свои приоритеты, достичь единства в их понимании и совместной реализации. Этот творч. процесс обществ, самосознания протекает в разл. культурных формах, не в последнюю очередь — в религиозной. В рез-те должна быть выработана столь необходимая нам сейчас общегос. идея, идея рос. возрождения.

Лит.: Розанов В.В. Религия и культура. М., 1899; За-дорожник И.Е. Культура и религия: прогнозы бурж. социологов // Культурный прогресс: филос. проблемы. М., 1984; Мень А. Вера и культура. Христ. культура на Руси. Христианство и творчество // Радостная весть. М., 1991; Балагушкин Е.Г. Религия как социокультур-ный феномен // Введение в культурологию. М., 1993; Культура и религия: линии сопряжения. М., 1994; Bell D. The Cultural Contradiction of Capitalism. L., 1976.

Е.Г. Балагушкин

РЕРИХ (Рерих) Николай Константинович (1874-1947) — художник, философ, писатель, ученый, путешественник, обществ, деятель; создатель оригинального нравственно-филос. и религиозно-эстетич. учения, в центре к-рого стоит культура. Родился в семье известного юриста, принадлежавшего обрусевшему датско-норв. роду, обосновавшемуся в России в нач. 18 в. В доме Рерихов часто бывали ученые, профессора Петербург, ун-та, писатели. Р. много читал, увлекался историей (особенно Др. Русью и варяжским влиянием на нее), мечтал о путешествиях. В 1891 друг семьи скульптор М.О. Микешин обратил внимание на худож. способности и склонность к рисованию Р. и стал первым учителем будущего художника. В 1893 Р. окончил частную гимназию К.И. Мая, где его однокашниками были А. Бенуа, К. Сомов, Д. Философов, и одновременно поступил в Академию художеств и на юрид. ф-т Петербург, ун-та (где прослушал полный курс истор. дисциплин).

Свои юрид. изыскания в ун-те Р. посвятил правовым актам и другим документам русского средневековья, нормировавшим жизнь и творчество художников. В Академии художеств Р. попадает в мастерскую А. Куинджи (1895), у к-рого он творчески перенимает колористическое и декоративное мастерство, уточненное понимание цвета и света, формы и ритма (особенно заметны традиции Куинджи в пейзажных полотнах Р.). К этому времени относится знакомство Р. с худож. и муз. критиком В. Стасовым, заведовавшим худож. отделом Публичной библиотеки; под его влиянием Р. начинает серьезно изучать древние рукописи (летописи, апокрифы, грамоты), увлекается фольклором, знакомится с композиторами (Римским-Корсаковым, Глазуновым, Лядовым, Аренским и др.) и становится завсегдаем Беляевских симфонич. концертов в Дворянском собрании и концертов Рус. муз. об-ва в консерватории. Сотрудничество с Римским-Корсаковым привело Р. к теории «цветового звукозвращения» и «цветному слуху».

Талантливый во всем, Р. начинает заниматься и лит. творчеством, причем во всех жанрах одновременно (стихи, рассказы, аллегорич. и филос. сказки, эссе). Первые лит. опысы Р. одобряет Л. Толстой, с к-рым Р. познакомил Стасов; в дальнейшем лит. творчество, философия и религия Толстого, его позднее увлечение Востоком оказали глубокое влияние на Р. Под влиянием Толстого Р. делает упор на принцип нравств. самоусовершенствования, духовного восхождения, упорной работы личности над собой как основы культурной эволюции; отталкиваясь от толстовского завета непротiwления злу, Р., с одной стороны, отвергает насилие и осуждает войну, разъединение, разрушение, бездуховное существование, техн. достижения зап. цивилизации_ как явления а— и антикультурные, с другой же, — призывает сопротивляться злу (прежде всего духовными средствами) и представляет историю становления и развития культуры как вечную борьбу света с тьмой, знания с невежеством, красоты с безобразием, духовного творчества и обезличивающего, механич. стандарта. Творч. влияние на Р. оказали и Р. Вагнер и Дж. Рёскин, Достоевский, Гёте, Леонардо да Винчи — как универсальные гении, синтезировавшие в своей деятельности разл. виды твор. опыта — науч. и худож., филос. и ми-стич., рац. и интуитивного. В 1900 Р. учился в Париже у художников Пюви де Шаванна и Ф. Кормона, к-рых впоследствии почитал как «учителей жизни», наряду с Куинджи.

Важными событиями жизни Р. стали картина «Гонец» («Восста род на род», 1897) и удостоенная большой золотой медали Академии художеств (картина была приобретена П. Третьяковым), к-рая принесла Р. известность как художнику, и женитьба на Е.И. Шапошниковой, правнучке М. Кутузова и двоюродной племян-

нице М. Мусоргского, переросшая в духовный и почти мистич. союз на почве интереса к древней истории и нравственно-филос. и религ. исканий (вместе с Е.И. Рерих Николай Константинович принял участие в создании «Агни-Йога» — концепции «живой этики», родившейся на почве интереса к буддизму и увлечений теософией. Р. считал жену соавтором многих своих картин и лит. произведений, поскольку она духовно вдохновляла автора, давала им филос. или мистич. толкование. Картина «Гонец» положила начало не только циклу картин истор. содержания («Начало Руси. Славяне»), но и углубленному изучению рус. и других нац. историй, в том числе интересу к археологии (Р. организовал неск. археол. экспедиций под Новгород, в окрестности Ростова Великого, под Смоленск и др. Вместе с И. Грабарем, многолетняя дружба и переписка с к-рым связывала Р. до конца жизни, он заинтересовался рус. иконой, храмовой архитектурой, резко выступая против распространившихся тенденций «поновления» или уничтожения раритетов др.-рус. искусства и архитектуры, требуя их проф. изучения и бережного сохранения в музеях. Мир рус. иконы оказал плодотворное влияние на живопись и мышление Р., стоящего у истоков искусствоведч. исследования и коллекционирования рус. иконописи. Большинство картин Р. на истор. сюжеты проникнуто пантеистич. мистицизмом, соединенным со стилизацией иконописи. Яркая декоративность и подчеркнутый эстетизм живописных исканий Р., его стремление свободно интерпретировать историю в духе театрализации жизни как искусство особого рода делает его характерным представителем русского модерна. Р. сближается с «Миром искусства» (с 1910 — председатель возобновленного об-ва).

С нач. 20 в. Р. становится известен как художник. Он — участник многих рус., а с 1905 и зарубеж. выставок (Прага, Париж, Лондон, Берлин, Вена, Брюссель, Рим, Венеция, Мальме). Популярность Р.-художника особенно возросла после его дебюта в качестве театр. художника и сценографа, особенно для Рус. сезонов Дягилева в Париже и Лондоне. Среди театр. работ Р. — оперы Римского-Корсакова («Псковитянка»), Бородина («Князь Игорь»), Вагнера («Тристан и Изольда»), балет Стравинского («Весна священная»), драматич. спектакли по Островскому («Снегурочка»), постановки Ме-терлинка («Сестра Беатриса» и «Принцесса Малэн») и др. С 1906 Р. — директор Рисовальной школы Об-ва поощрения художеств; с 1909 — действ. член Академии художеств. В 1913 Р. написал программную статью «Инд. путь», в к-рой намечалось направление его дальнейших художественно-филос. исканий и лит. творчества.

С 1916 после перенесенной тяжелой пневмонии Р. поселяется в окрестностях Петрограда, в Сердоболе (Сортовала), откуда лишь изредка приезжал в Петроград; в 1917 этот город отошел к Финляндии, и Р. оказался в эмиграции, хотя до конца дней считал себя гражданином России и даже надеялся после окончания войны вернуться в Советский Союз, и только смерть Р. помешала осуществиться его планам возвращения на родину. В эмиграции Р. считает себя «рус. путешественником» и вместе с семьей ведет «кочевой» образ жизни: из Финляндии он переезжает в Норвегию, затем в Лондон, оттуда в США, где живет три года; в 1923 он переезжает в Париж, откуда в том же году, воспользовавшись приглашением Р. Тагора (1920) посетить Индию, — приезжает в Бомбей, а затем предпринимает беспрецедентное путешествие по маршруту: Индия — Сикким — Бутан — Индонезия — Цейлон — Гималаи — Тибет — Алтай — Монголия — Китай — Тибет — Индия. Путешествие длилось 5 лет (1923-28); был собран колоссальный материал — ботанич. и зоол., лингвистич. и этногр., археол. и религиоведч., культурологический. Во время своего путешествия по Центр. Азии Р. в 1926 совершил поездку в Москву, где встретился с Чичериным, Луначарским, Крупской и передал им послание махатм

— духовных учителей Востока. Р. заверил Чичерина, что намерен вернуться в СССР (Чичерин охарактеризовал Р. как «полукоммуниста-полубуддиста»). Однако условия для возвращения не складывались. Сначала было необходимо завершить обобщение материалов экспедиции. Для обработки полученных рез-тов Р. создал в долине Кулу междунар. Гималайский ин-т научных исследований «Урусвати» (что значит «Свет утренней звезды»), названный так в честь Е.И. Рерих, и возглавил его. В 1929 Р. обратился к мировому сообществу с инициативой заключить междунар. конвенцию о защите культурных ценностей при вооруженных конфликтах («Пакт Рериха»), идею к-рого поддержали многие деятели мировой культуры (Р. Роллан, Т. Манн, Б. Шоу, Г. Уэллс и др.); сам Р. выдвинул впервые эту идею еще в 1914, в связи с началом Пер. мир. войны. Однако подобный междунар. правовой документ был принят лишь в 1954 («Гагская конвенция о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта»), основой для к-рой послужил Рериховский пакт. Начало в СССР Большого террора (во время к-рого погибли многие друзья и знакомые Р., в их числе акад. Вавилов), затем Вт. мир. война осложнили возможность возвращения Р. домой. Мировая слава Р. росла. Он был избран почетным членом многих научных учреждений мира, разл. культурных и обществ. организаций. Помимо многочисл. литературно-филос. трудов, публицистич. сборников, Р. написал более 6 тысяч картин, многие из к-рых украсили худож. музеи мира. Р. намеревался большую часть своих произведений передать в дар своей родине.

Культурологич. концепция Р. не является строго научной; как и все творчество Р., она соединяет в себе многообразие эмпирич. наблюдений и обобщений из истории разл. культур Запада и Востока и априорные утверждения нравственно-филос., мистико-религ. и эстетич. плана; научная аргументация в учении Р. соседствует с интуитивными прозрениями и «озарениями», принципиально недоказуемыми и лишь постулируемыми в духе гуманизма, межкультурного диалога и духовно-мировоззренч. синтеза разл. явлений культуры в едином смысловом пространстве. По большей части,

все культурологии, работы Р. представляют собой свободные эссе, в к-рых худож. и публицистич. начало, образная ассоциативность, филос. символика преобладают над строгой логикой научного исследования, выстраиванием понятийно-терминологич. аппарата, системой последоват. аргументации и доказательства выдвигаемых положений. Сама система символов, к к-рым прибегает Р. в своей «культурологии», во многом художественна и иноказательна: «зов», «вехи», «путь», «врата», «победа», «твердыня», «держава», «собрание», «строение», «водитель» и т.д. Р. легко прибегает к религ. и мистич. свидетельствам, худож. иноказаниям и притчам, конкр. жизненным ситуациям и житейским фактам, нередко черпаемым из средств массовой информации, равно как и к материалам разнообр. научных изысканий, в то же время искусно вплетая эту гетерогенную смысловую «мозаику» в свою культурфилос. концепцию.

В основе ее лежит оригинальная, хотя во многом гипотетич. дефиниция культуры, апеллирующая к истор. этимологии этого слова, являющейся в значит. степени вымышленной, фантастической. Вслед за многими рус. мыслителями нач. 20 в. (напр., Флоренским) Р. считает, что слово «культура» произошло от лат. корня «культ» (т.е. преклонение, почитание, священнослужение); что касается суффикса «-ур-», то Р. утверждает, что это архаич. корень, общий для многих вост. языков, означающий «свет», «огонь». Т.о., культура восходит к древнейшему, еще доистор. культу огня и света, к-рый был первичной формой прарелигиозности всех народов и потому составляет истор. фундамент всех религий, искусств, философий, научных изысканий, морально-этич. учений — всех проявлений духовной жизни человечества. Культура всеобща и космополитична, ее далеко разошедшиеся «ветви» (национально-этнич., морфологич., исторические) восходят к одному мистич. корню, образуя единое и неделимое «древо культуры».

Р. верит в социальный и культурный прогресс (не всегда явно выраженный в категориях «эволюции», «пути-Дао», «иерархии благ», духовного подвига и служения, «мученичества» культуры, духовного восхождения и т.п.), но в то же время трепетно относится и к архаике как фундаментальным ценностям культуры и истокам будущего культурного развития, сохраняющимся в формах материальных реликтов, обнаруживаемых в археол. экспедициях, через сравнительно-истор. этимологию, в мифологию народов, в религ. представлениях и культах, в обычаях, обрядах и ритуалах, служащих предметом исследования в фольклористич. и этногр. полевых исследованиях. При всем почитании культурного прогресса, Р. очень настороженно относится к совр. ему авангардистским опытам, джазу, технич. открытиям (в т.ч. механизации и автоматизации труда, кибернетике), считая их агуманными и бездуховными, механич., уродливыми, искажающими логику подлинных ценностей культуры; скорее Р. — «охранитель» культуры, нежели ее «модернизатор»; память о доистор. прошлом культуры (культур) для него явно дороже, чем новейшие открытия и творч. свершения последнего времени: они для Р. — впечатляющие свидетельства неисчерпаемости возможностей человек. духа. Он мистически верит в актуальную бесконечность человеч. исканий, вплоть до прорывов в трансцендентальную сферу, в обычном состоянии недоступную среднему человеку. Это вполне укладывается в риховскую идею творч. синтеза разных культур и культурных форм, взаимодополняющих друг друга: науки и религии, искусства и философии, этики и бытовой морали, Востока и Запада, СССР и Русского зарубежья, рационализма и интуитивизма, медицины и мистики, естествознания и гуманитарных исследований. Культура рассматривается Р. не только как важнейшая основа и духовная компонента («глубочайший устой») человек. жизни и мировой истории, но и как «служение совершенствованию», как «обязательство по отношению к бытию, как мистич. «служение Свету» (включая в него стремление к абсолютным Истине, Добру, Красоте, Свободе, равноправию народов и их культур). Р. постоянно говорит о единстве материи и духа и их диалектике, взаимопереходе и взаимопроникновении, взаимообусловленности (напр., здорового тела и здорового духа), однако культура изначальна и первична: она — «первотолчок» к самосозиданию человечества из состояния дикости и варварства. Особенно важно для Р. противопоставление культуры и цивилизации (столь традиционное и исторически закономерное для рус. культуры и отеч. культурологич. мысли). Если цивилизация, по Р., характеризует «внешние пределы обществ, жизни», меру социальной и техн. организации об-ва, его материальной устроенности и выражается в колич., формальных показателях, то культура — это «сущность Бытия», воплощение «качества жизни», реализация духовной энергетике мира, его актуальной или потенциальной «светоносности», очеловеченности, сердечности, осознанности. Культура включает в себя просвещение, искусство, религию и мораль; цивилизация же механистична и неморальна, внеэстетична, внерелигиозна и внедуховна. Цивилизация может быть и бесчеловечной, и бессердечной, и неосознанной; она может быть направлена во вред человеку и человечеству можно вступать в непримиримые противоречия с природой и разумом, нести не созидание, а разрушение, быть носителем зла, ненависти, разъединения людей (так, именно техн. достижения цивилизации, по мнению Р., ответственны за войны и все более смертоносное оружие массового уничтожения, массовую безработицу, распространение наркотиков и бездуховного шоу-бизнеса и т.п.). В каких-то своих важнейших проявлениях цивилизация и культура даже противоположны, взаимоисключающи; их борьба и столкновения могут быть очень жестокими и чреватými гибелью ценностей, но в конечном счете победа останется за культурой, к-рая неистребима и вечна, в то время как цивилизации преходящи и смертны. На пути духовного восхождения человечества, возможны и «откаты» в развитии культуры: наступление мрака и невежества, одичания и варварства, войн и

межнац. конфликтов; ответственность за все эти отступления на пути духовного прогресса, в принципе неостановимого, несут цивилизации и отд. люди, не причастные тайнам культуры («гасители культуры»), неразвитые массы, к-рые в своих стихийности и колич. выражении оказываются неспособными к духовному подвигу и систематич. служению.

Р., как наследник рус. серебряного века, — сторонник эволюц., а не революционного пути, синтеза культурных явлений. Культура принадлежит всем людям без исключения, что она потенциально доступна каждому и благодетельна для человечества в целом. Однако развитие культуры, культурное творчество, осмысление культуры — достояние немногих: двигателями и водителями культуры может и должна быть культурная элита, к-рая несет ответственность перед культурой, а вместе с тем перед человечеством, перед историей, перед Вселенной. Культура для Р. надчеловечна и космична, вечна и не-уничтожима, как природа, как Земля и Космос, как трансцендентная сущность Мира. В этом отношении культурфилос. концепция Р. близка и Вл. Соловьеву и его последователям в философии всеединства, и представителям рус. «софиологии», и философии рус. символистов, и течению «рус. космизма». Противник любых идей религ. и культурно-нац. избранности, национализма и шовинизма, Р. не только последовательно выступал против фашизма во всех его разновидностях (нем., итал., русский), но и против исключительности тех или иных языков, культур, филос. концепций, научных школ, религ. конфессий, что вызывало ответную резкую реакцию у представителей всех фундаменталистских, ортодоксальных и тоталитарных течений в общественно-полит. мысли, философии, религии. Русская консервативная настроенная эмиграция видела в Р. просветски настроенного интернационалиста, готового примириться, в духе «сменовеховства» с большевизмом и сталинизмом. Все сторонники нац., культурной, религ. «чистоты» с опаской относились к утопич. проектам Р. — объединения нац. культур во всемирную, религий — в всеобщую синтетич. «сверхрелигию», объединяющую в себе черты христианства, буддизма, конфуцианства, иудаизма, зороастризма и доистор. язычества, а также элементы эзотерики и теософии; политически экстремистским течениям была глубоко чужда либеральная терпимость Р., предпочитавшего полит. принципам культурные идеи и ценности, «зlobe дня» — непреходящее и вечное, а конкр. цивилизационным или нац. достижениям — архаич. общечеловеч. духовность и мистич. искания. В то же время евразийцам (в т.ч. новейшей, постсоветской формации) многие идеи Р., связанные с Востоком и русско-вост. духовными связями, его осуждение зап. цивилизации и разрушит. техн. прогресса, его экологич. и охранительно-культурные теории представляются сегодня очень органичными для современности.

Соч.: Собр. соч. Кн. 1. М., 1914; Цветы Мории. Рига, 1992; Держава света. Нью-Йорк, 1923; Пути благословения. Рига, 1924; Сердце Азии. Нью-Йорк, 1929; Твердыня пламенная. Париж, 1932; Нерушимое. Рига, 1934; Священный дозор. Харбин, 1934; Врата в будущее. Рига, 1936; Излит. наследия. М., 1974; Мальчику Письмена. Стихи. М., 1974; Зажигайте сердца. М., 1978; Избранное. М., 1979; Семь великих тайн космоса. Бишкек, 1992; Держава света. Священный дозор. Рига, 1992; О вечном... М., 1994; Восток — Запад. М., 1994; Культура и цивилизация. М., 1994; Об искусстве. М., 1994; Россия. М., 1994; Человек и природа. М., 1994.

Лит.: Мانتель А.Ф. Н.К. Рерих. Казань, 1912; Ростиславов А.А. Н.К. Рерих. Пг., 1918; Кузмин М. Рерих М., 1923; Бурлюк Д. Рерих (Черты его жизни и творчества). Нью-Йорк, 1930; Дювернуа Ж. Фрагменты биографии Н.Рериха. Рига, 1932; [Иванов Вс., Голлербах Э.] Рерих. Рига, 1939. Ч. I; Беликов П.Ф., Князева В.П. Рерих. М., 1973; Н.К. Рерих. Жизнь и творчество. Сб. ст. М., 1978; Карпова С.И. О связи поэзии и прозы Н.К. Рериха с инд. культурой. Л., 1982; Короткина Л.В. Рерих в Петербурге — Петрограде. Л., 1985; Полякова Е.И. Николай Рерих. М., 1985; Сидоров В.М. На вершинах. М., 1988; Шапошникова Л.В. От Алтая до Гималаев: по маршруту Центрально-Азиатской экспедиции Н.К. Рериха. М., 1987; Петрова О.Ф., Островская Е.П. Николай Рерих (худож. творчество и научно-обществ. деятельность). Л., 1990; Рудзитис Р. Николай Рерих — водитель культуры (главы из книги). Рига, 1990; Давид-Нозль А. Мистики и маги Тибета. М., 1991; Держава Рериха: Сб. материалов. М., 1994; Кураев А. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии). Кн. 1-2. М., 1997.

И.В. Кондаков

РЕФЛЕКСИЯ КУЛЬТУРНАЯ - состояние сознания, повернутое на переосмысление состоявшихся культурных актов и своего культурного опыта в поисках новых парадигм развития культуры и собственного культурного роста. Р.к. охватывает все виды рефлекторной деятельности, принося инновации, дает новую грань знания не только в плане интегративности, но и в плане специфичности, ибо речь идет о переосмыслении системы ценностей, норм и принципов, к-рыми руководствовались люди, о возможной и даже необходимой смене их для дальнейшего развития всего об-ва и каждого индивида.

Т.о., Р.к. предполагает понимание самой рефлексии в широком смысле слова, трактуемой как процесс осмысления при помощи изучения и сравнения.

Предпосылки понимания Р.к. возникли в др.-греч. философии и восходят еще к деяниям «семи мудрецов». Их наиболее известные афоризмы: «Всему свое время» (Питтак); «Наибольшее богатство — ничего не желать» (Биас); «Познай самого себя» (Фалес); «Ничего сверх меры» (Хилон, Солон); «Наслаждения смертны, добродетели бессмертны» (Периандр) и др. Поняв рефлексиию как особую проблему, Сократ выдвинул на первый план

задачу самопознания, предмет к-рого — духовная активность и ее познават. функции. У Платона и Аристотеля мышление и рефлексия толкуются как атрибуты, изначально присущие демиургу, божеств, разуму, в к-ром обнаруживается единство мыслимого и мысли. Декарт отождествляет рефлексию со способностью индивида сосредоточиться на содержании своих мыслей, абстрагировавшись от всего внешнего, телесного. Локк разделил ощущения и рефлексию, трактуя последнюю как особый источник знания (внутр. опыт в отличие от внешнего, основанный на свидетельствах органов чувств).

Эти трактовки рефлексии стали гл. аксиомами в психологии, социальной психологии, культурологии и др. науках. Так, в интроспективной психологии в данных представлениях неадекватно преломилась реальная способность человека к самоотчету об испытываемых фактах сознания, самоанализу собств. психич. состояний. Рефлексия в социальной психологии выступает в форме осознания действующим субъектом — лицом или общностью — того, что они в действительности воспринимаются и оцениваются др. индивидами или общностями. Следовательно, рефлексия здесь — это не просто знание или понимание субъектом самого себя, но выяснение гл. обр. того, как другие знают и понимают «рефлектирующего», его личностные особенности, эмоц. реакции и когнитивные (связанные с познанием) представления.

Рефлексия как явление и научная проблема находится на стыке ряда социально-гуманитарных дисциплин. Но в любом случае она подлежит теор. анализу, к-рый в состоянии вскрыть то общее, что может быть использовано в каждой из них. К этим общим атрибутам относятся сущность, виды, формы и типы данного явления.

Если рефлексию рассматривать как деятельность самосознания, раскрывающую внутр. строение и специфику духовного мира человека, то, по мнению А.А. Митюшина, следует различать три ее вида: элементарная рефлексия, приводящая к рассмотрению и анализу знаний и поступков, к размышлению об их границах и значении; научная рефлексия — критика и анализ теор. знания, проводимые на основе применения и уяснения тех методов и приемов, к-рые свойственны данной области научного исследования; филос. рефлексия — осознание и осмысление определенных оснований бытия и мышления, человек. культуры в целом. Как форма познания рефлексия есть не только критич., но и эвристич. принцип, т.е. она выступает и как источник нового знания. Осознавая неосознанное, познавая познанное (и непознанное), рефлексия полагает в качестве своего предмета само знание о нем.

Что касается наименее исследованной Р.к., то она сочетает в себе социальные и собственно культурные основания. В социокультурном плане рефлексия, по А.С. Ахиезеру, — определяющая характеристика человека, его мышления и деятельности, постоянная способность делать себя предметом собств. деятельности и мышления, своей собств. проблемой, постоянно управлять собств. развитием на все более глубокой и широкой основе, ведущая модальность воспроизводства, культуры, мышления, всех форм деятельности. Важнейшее проявление подобной Р.к. — способность человека управлять своими отношениями, своей культурой, изменением, углублением своего комфортного состояния, воспроизводством в целом.

Рефлексия — процесс, имеющий свои циклы, фазы и волны. В начале процесса лежит точка отсчета, вызванная необходимостью, период сомнений и колебаний, время принятия решения, завершающая фаза преобразований (самого себя, воздействия на других в новом качестве). Подобные циклы могут повторяться. Р.к. имеет свои стадии и уровни развития, а также опр. типы. Наиболее общие ее типы: традиционный, когда преобладает инверсия, низкий уровень Р.к., когда развитие направлено на собств. ограничение; и либеральный, когда преобладает медиация, высший уровень Р.к., когда развитие, самоизменение охватывает все более сложные системы отношений. В переходном об-ве, особенно отягощенном расколом, существуют оба типа Р.к., к-рые (в силу разных уровней) дезорганизуют друг друга. Для преодоления резких противоречий в об-ве необходимо дальнейшее углубление Р.к., до способности превратить обострившиеся отношения между противоположными сторонами в особый предмет озабоченности об-ва, приподняться над пассивным к нему приспособлением, чтобы на основе цивилизованных подходов преодолеть их.

Лит.: Гёте И. Максимумы и рефлексии // Избр. филос. произведения. М., 1964; Кант И. Критика чистого разума/Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964; Гегель Г. Энциклопедия филос. наук. Т. I. М., 1971; Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980; Андреева Г.М. Социальная психология. М., 1994.

В.М. Тумаларьян

РЖЕВСКИЙ (Суржевский) Леонид Денисович (1905-1986) — литературовед, текстолог, писатель. Учился в Моск. пед. ин-те, защитил дис. о языке Грибоедова. Преподавал в ряде вузов, в 1941 — доцент; был мобилизован, раненым попал в плен, где стал членом НТС, после войны остался на Западе. Сотрудничал, а в 1952-55 возглавлял журнал «Грани». В 1956 участвовал в сб. «Очерки большевизмоведения». В 1953-63 читал курсы лит-ры и истории рус. лит. языка в Лундском унте (Швеция). В 1963 переехал в США, где читал лекции в Оклахом. ун-те. В 1964-74 работал в Нью-Йоркском ун-те; выйдя в отставку, преподавал в аспирантуре Летней школы языков Норвичского ун-та. В 1970 публикует «Прочтение творч. слова», в 1972 — «Творец и подвиг» и «Три темы по Достоевскому». В 1975-76 принимал участие в редактировании «Нового журнала» (гл ред. Р. Гуль), издал роман «Две строчки времени». Не-

задолго до смерти Р. редактировал сб. стихов И.Елагина «Тяжелые звезды».

Взгляды Р. сформировались под влиянием формализма, «Новой критики» и структурализма; его худож. произведения связаны со словообразованием Солженицына. Текст, по Р., является самоценным культурным феноменом, несводимым к утилитарному социологизаторству. В статье «Светофоры на путях советского языкознания» (Грани, 1950, N 10) Р. отмечал ненаучность и методологии Марра (отказ от сравнит.-истор. метода, стадийность, партийный подход), и введискуссионность статьи Сталина.

Подробный анализ культурной ситуации в СССР дан в двух статьях Р., написанных совместно с Н.Осиповым для «Очерков большевизмоведения» (1956). В статье «Советский язык» Р. писал, что вмешательство партии в языковую область деформировало культуру речи, превратило рус. словарь в советский. Интервенция идет по нескольким основаниям: создание новых слов и словосочетаний, замена лексич. значения слов, ликвидация речевой свободы путем редукции богатства языка к партийным шаблонам.

В статье «Советский человек» Р. анализирует социо-культурную ситуацию в тоталитарном об-ве. Постоянное давление на каждого индивида, угроза доноса выработали двоемыслие. Психика советского человека состоит из области сознательного, бессознательного и «показательного». Постоянный элемент игры в «благонадежного» присутствует в любой социокультурной практике. Игра имеет место не только у оппозиции, но и у искренне верящих властям. Это самообман, мимикрия. Тяга к знанию, твор. акт подменяются квалификацией, целесообразностью, обусловленной боязнью истины. В творчестве человек находит свою сущность, отличную от коммунистической. Здесь заложена оппозиция двух видов нравственности: официальной и тайной. Советская дрессура по созданию нового человека не удалась, т.к. он сохранил социокультурную деятельность.

В области культурологич. прочтения текста Р. исследует «связку»: структура, образная система, речевая ткань, образ автора.

В сб. «Прочтенье творч. слова» (1970) Р. противопоставляет структуру и композицию. Композиция подразумевает внешнее деление текста, структура — анализ членения и функциональной связи компонентов. Она раскрывает архитектонику, гармонию произведения, несет в себе систему образов — творч. представлений автора, данных посредством худож. слова. Речевая ткань — первообъект худож. прочтения, т.к. представляет словарь и строй языка. Эти три компонента объединяются образом автора — творч. самораскрытием художника в собственной данности. В условиях несвободы формой самораскрытия служит тайнопись, близкая по значению аллегории и символу, но в большей степени связанная с целеустремленностью замысла.

Тайнописи посвящены статьи о «Стиле и замысле «Доктора Живаго» и «Пилатов грех» (анализ булгаковского романа). Самораскрытие образа автора дано в работе об Ахмадулиной. В статье о стиле И.Бабеля Р. писал, что метафоричность языка и ирония, определяющая отношение субъекта повествования к объекту, создают авторский стиль. Две статьи Р. посвящены Солженицыну, у которого новаторство в культуре достигается посредством заимствований из словаря Даля, живой разговорной речи и собств. словотворчества. Эксперименты в области языка дают Солженицыну возможность создать повеств. конструкцию с особой разговорно-доверит. тональностью. Культурный феномен Солженицына рассмотрен в сб. статей «Творец и подвиг» (1972). В нем Р. развил темы словообразования («Воскрешение слова»). Он также проанализировал ряд оппозиций, заложенных в романах: «В круге первом» — «два хора»: палачи и жертвы; в «Раковом корпусе» — внутр. конфликт Костоглотова и Русанова. Разбирая «Узел первый», Р. выявил два сюжетных кольца: динамическое — Воротынцева и статическое — Самсонова; отметил смену полифонич. манеры повествования на монологич. Проанализировав книги Солженицына, Р. пришел к выводу, что его творч. манеру следует отнести к знаменат. реализму — глубинной значимости образов, рождающей параллельные ассоциации, углубляющие прочитанное.

Посмертно опубликованный сб. «К вершинам творческого слова» (1990) составлен самим Р. Он включает статьи о рус., советской и эмигрантской культуре. Ряд очерков посвящен анализу творчества Пушкина, Л. Толстого, Чехова, И. Елагина, Кленовского. В сб. вошла брошюра «Три темы по Достоевскому», включена статья, выявляющая общую культурную проблематику в творчестве Достоевского и Пушкина.

В худож. произведениях Р. показана социокультурная ситуация в СССР и эмиграция через пограничные ситуации, переживаемые героями.

Соч.: Между двух звезд. Нью-Йорк, 1953; Прочтенье творческого слова. Нью-Йорк, 1970; Две строчки времени. Роман. Франкфурт на Майне, 1976; Мотив жалости в поэтике Достоевского // Грани. Франкфурт на Майне, 1986. № 142.

Лит.: Брейтбарт Е. Радость творч. слова // Грани. Франкфурт на Майне, 1986. № 142; Синкевич В. Посмертная книга Леонида Ржевского // Грани. 1991. № 159. — Рец. на кн.: Ржевский Л. К вершинам творческого слова. Изд. Норвичского ун-та. 1990. 170 с.

А. В. Мартынов

РИГЛЬ (Riegl) Алоиз (1858-1905) - австр. историк и теоретик искусства. Наряду с *Вёльфлином* стал одним из двух влиятельнейших иск-ведов нач. 20 в., однако — в сравнении с «основными понятиями» последнего — идеи Р. намечают гораздо более динамичную панораму историко-худож. процесса, гл. движущей силой к-рой явился обоснованный им принцип «воли к форме».

Учился в Венском истор. ин-те, изучал юриспруденцию и философию, затем историю искусства. В 1886-97 работал в Австр. музее искусства и промышленности (возглавляя с 1887 отдел тканей). Проф. Венского ун-та (с 1897). Испытал особое влияние эстетики Гегеля и гегельянского искусствознания (К.Шнаазе).

Основополагающая книга «Проблемы стиля. Основы истории орнамента» написана в 1893. В ней Р. стремится преодолеть односторонне-позитивистский, чисто фактологич. взгляд на худож. историю, но еще в большей степени — сугубо «материалистич.» историко-худож. концепции нем. архитектора и теоретика Г.Земпера, согласно которому процесс создания произведения предопределяется его материалом, техникой и конкр. прагматич. целью. По Р. эти три практич. момента служат лишь «коэффициентами трения», верховным же творч. принципом является «воля к форме», к-рую следует понимать не как субъективно-индивидуалистич. волеизъявление, но как некое сверхличное воление (Wollen), реализующееся, если говорить о худож. эпохе в целом, в смене стилистич. курса.

Р. подвергает коренному пересмотру традиционно сложившиеся иерархии видов искусства, равно как и истор. эпох. Декоративные виды творчества, прежде считавшиеся второстепенными, как выясняется, гораздо нагляднее демонстрируют доминирующую формо-творч. волю; равно и эпохи, прежде считавшиеся «упадочными», предстают временем поразит. стилистич. новаций, что детально продемонстрировано в выдающемся труде Р. «Позднерим. худож. промышленность» (1901), где мнимый «упадок» искусства Др. Рима трактован как великая, провиденческая смена эстетич. вех: «гаптическое», чувственно-осязательное восприятие сменяется в позднерим. период «оптическим», ориентирующимся на зрительные, более интеллектуализованные ценности. Чем дальше мы продвигаемся в истории европ. искусства, тем сильнее ощущается процесс этой эстетич. интеллектуализации — со зрителем, входящим в настроение и установку произведения в качестве естественной его составной части. Эта линия наглядно прослеживается в статье «Настроение как предмет новоевроп. искусства» (1899) и большой работе «Голланд. групповой портрет» (1902).

С годами концепции Р. обретают все более масштабный, общекультурологич. характер, свойственный, например, его лекциям, собранным в посмертно изданной книге «Складывание искусства барокко в Риме» (1908). Интерес к широким этнограф. обобщениям, проявившийся уже в «Проблемах стиля», где он различает народы Запада, более склонные к новаторству, и народы Востока, якобы более консервативные, тут проступает еще четче. Осн. различие проводится теперь между роман. и герм. народами — в творч. волеизъявлении первых господствует объективно-тактильный, более чувственный, у вторых же — субъективно-оптический, более неопр. и иррациональный взгляд на мир; в связи с этим в центре внимания первых оказывается человек, вторых — окружающая его безбрежная среда. История искусств, т.о., предстает полем взаимодействия не только неких стилистич. принципов, но народов, данные принципы в своей судьбе воплощающих.

Подробную разработку своих взглядов Р. надеялся дать в «Истор. грамматике изобразит. искусств», где предполагал детально изъяснить «худож. язык», свойственный разл. видам творчества; однако, завершенная в осн. в 1897-98, рукопись не была издана (опубл. в 1966).

Воздействие крайне плодотворной и насыщенной, хотя и недолгой научной деятельности Р. оказалось чрезвычайно мощным, но противоречивым. Противоречие это восходит в первую очередь к его основополагающей идее «воли к форме» — идее загадочной, ставящей несравненно больше вопросов, нежели дающей ответов. Благодаря Р. чуть ли не впервые удалось ощутимо представить, как из истор. среды рождается худож. стиль — и более того — новая грань культуры. Однако природа данного явления, ее причинно-следств. генетика остались совершенно неясными: мы как бы увидели рождение гор, не имея ни малейшего представления об их геологии.

Широкий спектр импульсов, исходящих из теорий Р., затронул и консервативные филос. слои, увлеченные мифол.конструкциями на историко-этнич. и геополит. темы (без Р., в частности, вряд ли состоялась бы культурморфология *О. Шпенглера*), и более либеральные научные круги, — так становление обоих вариантов *иконологии* происходит в процессе взаимопритяжения и взаимоотталкивания с его концепциями. В конкр. историко-хронологич. плане Р. — один из основателей венской школы искусствознания, поставившей гл. задачей сопряжение худож. практики и худож. философии или психологии, т.е. наглядный показ того, как в процессе создания отд. произведения создается искусство, изо-культура той или иной эпохи в целом.

Соч.: Stilfragen. В., 1923; Die Entstehung der Barock-kunst in Rom. W., 1923; Gesammelte Aufsätze. Augsburg; W., 1929.

Лит.: История европ. искусствознания. Вт. пол-на 19 века — нач. 20 века. Кн. 1-2. М., 1969; Piwocki K. Pierwsza nowoczesna teoria sztuki. Poglady Aloisa Riegla. Warsz., 1970; Сургайлене Л.А. Критич. анализ эстетич. концепции А.Ригля (дис.), М., 1988.

М.Н. Соколов

РИД (Read) Герберт (1893-1968) - англ. писатель и теоретик искусства. Исходя из традиций романтизма, обосновал глубинную закономерность нового, авангардного искусства, решительно перенеся последнее из сферы повседневной критич. полемики в область общей философии культуры. Сыграл в осмыслении *авангарда* столь же этапную роль, как и другой «неоромантик», *Воррингер*.

Первоначально работал служащим в банке. Учился в

Лидском ун-те, был участником Первой мир. войны. Как поэт дебютировал в 1914 сборником «Нагие воины», с 1926 по 1966 выпустил несколько книг «Избранного»; в 40-е гг. входил в лит. кружок «Новый Апокалипсис». Работал в Лондон. Музее Виктории и Альберта, в 1933-39 был гл. редактором ведущего англ. иск.-ведческого журнала «Бэрлингтон Мэгезин», а в последний период жизни — президентом Ин-та совр. искусства в Лондоне и Об-ва худож. педагогики.

Филос. идеи Р. обнаруживают известную близость концепциям *Бергсона* и *Коллингвуда*. В целом Р. продолжал линию романтико-эстетич. анархизма, веря в раскрепощающую роль худож. творчества, причем это «раскрепощение» означало для Р. не революционизацию, а в конечном счете стабилизацию социального сознания. Согласно его теории искусство, переводя иррациональные силы человек. психики в план творч. созидания, гармонизирует об-во, не маскируя при этом противоречий последнего (и не нуждаясь в прямой полит. ангажированности).

Эстетич. оптимизм, свойственный культурологич. концепции Р., резко противостоит тревожному фатализму Воррингера, хотя Р. и пропагандировал взгляды своего герм. коллеги в Англии, издав в 1927 англ. перевод его книги «Формальные проблемы готики». К тому же он не принимал воррингеровского понимания «абстракции», предпочитая термин «**органическая форма**» (посредством к-рой искусство как бы следует природе, вовсе не обязательно ограничиваясь при этом прямым, подражат. натуроподобием). Для наглядной иллюстрации этой формотворческой — и в конечном счете культуротворческой — органики Р. широко привлекал примеры из первобытных и древних слоев худож. истории; причем архаика эта, возрождающаяся в совр. искусстве, воспринималась Р. не в нигилистич., но в жизнестроительном ключе. Непринуженно переходя от непосредств. критич. впечатлений к теории и наоборот, изложил свои взгляды в книгах «Смысл в искусстве» (1931), «Искусство и об-во» (1931), «Форма в совр. поэзии» (1932), «Искусство сегодня» (1933), «Искусство и промышленность» (1934), «Обучение искусством» (1943), «Философия совр. искусства» (1952), «Искренний голос чувства. Исследования англ. романт. поэзии» (1953), «Образ и идея» (или «Икона и идея», 1955).

Р. немало способствовал укреплению мирового авторитета совр. англ. худож. культуры, поддерживая в качестве критика деятельность таких мастеров, как Г.Мур, Б.Хепуорт и Б.Николсон, произведения к-рых были для него парадигмами «органич. формы». Придавал исключит. значение вопросам популяризации искусства и проблемам эстетич. педагогики — в этом отношении образцовыми являются выдержавшие массу переизданий и переводов «Краткая история совр. живописи» (1959) и «Краткая история совр. скульптуры» (1964). Итоги своей творч. и научной деятельности подвел в книге «Вопреки привычному. Автобиогр. опыт» (1963).

Воззрения Р. — подлинная «сумма» философии «классич. модернизма» (согласно зап. художественно-критич. классификации, обозначающей так авангардистские течения, сформировавшиеся до постмодернистского рубежа). Хотя к концу жизни в мышлении Р. усилились ноты истор. пессимизма, склонность к медитациям о грядущей «гибели искусства», его наследие выразительно опровергает такого рода пророчества, утверждая высокую гуманитарную миссию худож. творчества как оптимального средства самоопределения и самоупрочения культуры. Однако с распространением постмодернистской «новой критики» подобные антинигилизм и гуманитарность воспринимаются все более неоднозначно — скорее как монументальный парадокс, нежели как всеобъемлющее здание.

Соч.: Art and Industry. L., 1934; The Grass Roots of Art. L., 1947; Art and the Evolution of Man. L., 1951; Icon and Idea. Camb., 1955; Art and Society. L., 1967; The Meaning of Art. L., 1972; Определение искусства; Искусство и бессознательное // Совр. книга по эстетике: Антология. М., 1957.

М.Н. Соколов

РИКЁР (Ricoeur) Поль (р. 1913) - франц. философ, представитель феноменологич. герменевтики, проф. ун-тов Страсбурга, Парижа, Чикаго, член директората журналов «Espir» («Дух») и «Christianisme social» («Социальное христианство»). В своем творчестве пытается разработать обобщающую концепцию человека 20 в. с учетом того вклада, к-рый внесли в нее такие направления, как «философия жизни», феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитич. философия и др., имеющие глубинные истоки, заложенные в античности и опирающиеся на идеи своих непосредств. предшественников: Канта, Фихте, Гегеля. Начал теор. деятельность в 30-х гг., испытав влияние *Гуссерля*, *Марселя*, *Ясперса*, *Мунье*. Р. убежден в том, что понятие личности является фундаментальнейшим в философии, поскольку в личности рождаются значения, дающие начало культурным смыслам; философии надлежит выработать метод анализа человек. субъективности как творца мира культуры.

В своих исследованиях Р. руководствуется регрессивно-прогрессивным методом, с помощью к-рого предполагает диалектически осмысливать явления в единстве трех временных измерений: прошлого, настоящего, будущего. Применяя регрессивно-прогрессивный метод в анализе человек. субъективности, Р. ставит задачу высветить «археологию» субъекта, т.е. его укорененность в бытии, и найти доступ к его «телеологии», движению в будущее. Р., противопоставляя свою концепцию классич. трактовке субъекта как сознания, опирается на учение Гуссерля о «*жизненном мире*», онтологию Хайдеггера и особенно на психоанализ Фрейда, к-рый он понимает как герменевтику, направленную на постижение «изначальных влечений» человеческого Я через ос-

мысление их форм сублимации в культуре. Пределом для регрессивного движения анализа Р. полагает «изначальную волю» индивида к бытию, связанную с переживанием и осознанием возможности небытия, что дает ему основание определять свою феноменологию как онтологическую, направленную на изучение проблем человек. существования. Прогрессивный анализ имеет дело с «профетией» человек. духа, где источник смысла расположен не за субъектом, как это имеет место в «археологии», а перед ним. Феноменология духа (Гегель), направленная на раскрытие теологии человек. субъективности, и феноменология религии (*М.Элиаде*), свидетельствующая об устремленности человека к священному, представляют собой составляющие прогрессивного метода. Любое явление человек. культуры имеет свое прошлое, укорененное в индивид, желании быть и способе его удовлетворения. Одновременно в этом же явлении запечатлено и перспективное движение человек. субъективности, к-рое обусловлено ее устремленностью к священному, задающему эсхатологич. перспективы человек. существованию и истории в целом. Р., вслед за Фрейдом, считает изначальным условием человек. опыта его языковой характер: восприятие, желание, воображение и т.п., по его убеждению, «проговариваются». Отсюда следует, что культурное творчество всегда символично. Эту идею Р. заимствует у Фрейда, высказавшего его при толковании либидо. Либидо выводит человека из области биологии в сферу культурных значений. Под символом Р. понимает любую структуру значений, где один смысл — прямой, первичный, буквальный — при помощи добавлений обозначает другой смысл — косвенный, вторичный, иносказат., к-рый может быть воспринят только посредством первого смысла. Язык, по Р., изначально обладает символич. функцией, суть к-рой была раскрыта Гуссерлем: язык есть вторичное понимание реальности, но только в языке может быть выражена его зависимость от того, что ему предшествует. Онтологич. герменевтика, связывая проблему языка с существованием, позволяет понять существование до языка и видеть в языке средство, с помощью к-рого человек создает «второй мир».

В 70-е гг. Р. пытается переосмыслить проблематику символа, применяя к ней, как он сам говорит, «более подходящий инструментарий», метафору. Метафора, перемещающая анализ из сферы слова в сферу фразы, вплотную подводит Р. к проблеме инновации и позволяет ему более плодотворно использовать прогрессивный аспект своей методологии. Значение метафоры не заключено ни в одном из отдельно взятых слов, оно рождается в конфликте, возникающем в рез-те соединения слов во фразе. Метафора наглядно демонстрирует символич. функцию языка: буквальный смысл отступает перед метафорич. смыслом, соотносимость слова с реальностью и эвристич. деятельность субъекта усиливаются. В метафорич. выражении, нарушающем семантич. правильность фразы, несовместимым с ее буквальным прочтением, Р. обнаруживает осуществление человек. способности к творчеству.

В последние годы Р. признает трактовку герменевтики как интерпретации символов весьма узкой и переходит к анализу целостных культурных текстов (лит. произведений, истор. повествований и т.п.) в качестве объекта интерпретации. Он стремится понять истолкование как преимущественный способ включения индивида в целостный контекст культуры, как одну из существеннейших основ его деятельности в культуре. Сохраняя прежнее намерение создать концепцию интерпретации, основанную на диалектич. понимании времени, Р. вводит в герменевтич. анализ в качестве его основы деятельностный принцип. Задачу герменевтич. постижения сегодня он видит в том, чтобы обосновать роль человека как субъекта культурно-истор. творчества, в к-ром и благодаря к-рому осуществляется связь времен и к-рое зиждется на активной деятельности индивида. Новая позиция Р. складывается под сильным воздействием, с одной стороны, учения Августина о времени как состояниях души, с др. — аристотелевской трактовки завязывания интриги в худож. произведении и миметич. сущности искусства.

Соч.: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. P., 1948; Histoire et verite. P., 1955; De Г Interpretation. Essai sur Freud. P., 1965; Le conflit des Interpretations. P., 1970; La metaphore vive. P., 1975; Essais d'hermeneutique: Temps et recit. T. 1-3. P., 1983-1985; Du texte a Faction. Essais d'hermeneutique. T. 2. P., 1986; Les Cultures et le temps. P., 1975; A l'ecole de la phenomenologie. P., 1986; Soi-meme comme un autre. P., 1990; Lectures 1: Autour du politique. P., 1991; 2: La contree des philosophes. P., 1992; 3: Aux frontieres de la philosophic. P., 1994; Reflexion faite. Autobiographic intellectuelle. P., 1995; Человек как предмет философии // ВФ. 1989. № 2; Что меня занимает последние 30 лет // Историко-филос. ежегодник. 90. М., 1991; Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995; Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.

Лит.: Philibert M. Paul Ricoeur ou la liberte selon l'esperance. P., 1971; Sens et existence. En hommage a Paul Ricoeur. P., 1975; Mongin O. Paul Ricoeur. P., 1994.

И. С. Вдовина

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863-1936) - нем. философ и культурфилософ, один из основателей баденской школы *неокантианства*. Филос. позиция Р. претерпела сложную эволюцию. Отвергая вслед за *Виндельбаном* с позиций неокантианства «вещь в себе», Р. сводит бытие к сознанию субъекта, понимаемому вначале как всеобщее, безличное сознание. На этой основе Р. решает центр, для своей теории познания проблему трансцендентного: данная в познании действительность имманентна сознанию, однако существует объективная, независимая от субъекта трансцендентная реальность, предмет веры.

Действительность, данная как непосредств. бытие, представляет собой нечто иррациональное, поскольку

она, с одной стороны, континуальна, с другой — гете-рогенна. Познание же есть рационализация иррациональности непосредств. жизни, к-рая происходит двумя путями: «... для науки открываются два пути образования понятий: содержащуюся во всякой действительности разнородную непрерывность мы оформляем либо в однородную непрерывность, либо в разнородную прерывность». Первым путем идут науки, предмет к-рых — чистое количество (математика) и качество, существенно зависимое от количества (естествознание) — «науки о природе»; вторым путем идут науки, желающие «удержать» качество, «науки о культуре», или истор. науки. Первый путь — генерализующего познания, второй — индивидуализирующего. Р. называет исторически-индивидуализирующий метод методом **отнесения к ценностям**, — в противоположность естествознанию, устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов.

В первом издании работы «О предмете познания. К проблеме филос. трансценденции» Р., опираясь на учение о суждениях, доказывает «примат практич. разума» над «теоретическим». Смыслом и целью этого «необходимого вывода» Канта является убеждение, что начинать надо с субъекта, чтобы затем перейти от него к объективному миру и «в конце концов мысленно объять вселенную субъективного и объективного мира вместе взятых». Во втором (доп. и перераб.) издании с новым подзаголовком «Введение в трансцендентальную философию» (1904) Р. смещает акценты: отмежевываясь от психологии, с одной стороны, и метафизики, с другой, он ставит задачу обосновать теорию познания как единств. «фундамент для научной философии».

Третье издание «Предмета познания» (1915) радикально отличается от предыдущих. В неметафизич. учении о бытии Р. исходит из онтологич. монизма, в к-ром действительное «имманентно» идентифицируется с содержанием сознания. При этом он постулирует существование «иного мира» — мира не-сущих, но абсолютно значащих трансцендентных ценностей. Они-то и являются предметом познания. Между сущим и значащим миром стоит, связывая их посредством суждений в синтетич. единство, теор. субъект, без к-рого не имеет смысла говорить о сущих, или реальных «предметах» познания. Теор. понятие о мире делает возможным лишь наука о ценностях, к-рые, т.о., не совпадают ни с действительностью объектов, ни с оценками субъектов; их нельзя квалифицировать ни как объективные блага, ни как субъективные суждения.

Р. выделяет шесть «областей ценностей», соответствующих сферам человек. жизнедеятельности: научное познание; искусство; пантеизм и всякого рода мистика; этика; эротика и «блага жизни» вообще; теизм как вера в личностного Бога — значащие в них ценности: истина; прекрасное; сверхличностная святость; нравственность; счастье; личностная святость.

Наиболее известный труд Р. — «Границы естественно-научного образования понятий. Логич. введение в истор. науки», а также его краткая версия, известная в рус. пер. как «Науки о природе и науки о культуре». Развивая идеи Виндельбанда, сформулированные в его знаменитой речи «История и естествознание», Р. ставит гл. задачей борьбу с «натурализмом» как универсальной методол. парадигмой. Образцом для последней служит естественно-научная форма познания (отождествляемое с научной вообще) и прежде всего — процесс образования понятий в естествознании.

В работах позднего периода «Система философии» (1921), «Логика предиката и проблема онтологии» (1930), «Основные проблемы философии» (1934) Р. выходит за традиц. рамки баденской школы. Критикуя философию Я. Гартмана и Хайдеггера, он рассматривает возможность построения рационалистич. онтологии (метафизики) как учения о видах мирового целого.

Соч.: System der Philosophie. Bd 1. Tub., 1921; Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. Hdlb., 1930; Grundprobleme der Philosophie. Hdlb., 1934; Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903; Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904; Философия истории. СПб., 1908; Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911; О системе ценностей // Логос. СПб.; М., 1914. Т. I. Вып. I; Философия жизни. Пг. 1922.

Лит.: Яковенко Б. Учение Р. о сущности философии // Вopr. философии и психологии. 1913. Кн. 119; Faust A. H. Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart. Tub., 1927; Miller-Rostowska A. Das Individuelle als Gegenstand der Erkenntnis. Eine Studie zur Geschichtsmethodologie H. Rickerts. Winterthur, 1955.

А.Н. Малинкин

РИСМЕН (Riesman) Дэвид (р. 1909) — амер. исследователь, представитель психоаналитич. ориентации в социологии и культурологии. В 1931 получил степень д-ра биохимич. наук. После трехлетнего обучения в Гарвард, школе права становится проф. юриспруденции. В 1937-41 — проф. права в ун-те Буффало. В 1941 ведет исследоват. проект в Колумбийском ун-те и издает две работы: «Гражд. права в переходный период» и «Демократия и диффамация». В 1946 — проф. социальных наук Чикаг. ун-та; возглавляет исследоват. проект по изучению массовых коммуникаций. В рез-те этой работы в 1950 появляется книга «Одинокая толпа», принесшая ему широкую известность. Эта книга стала одним из наиболее доступных и популярных исследований, посвященных анализу отчуждения человека, потери им личностной автономии и ограничения свободы, характерных для совр. культуры. В книге исследуется влияние процесса модернизации на сознание и поведение совр. человека и решается вопрос о судьбе человек. индивидуальности в массовом об-ве. С одной стороны, подобно Марксу и Веблену, Р. пытался выявить взаимосвязь

между экон. развитием об-ва и происходящими в нем социально-культурными изменениями, с др., подобно *Паixy* и *Фромму*, он придает большое значение изучению **социального характера**, трактуемого им как часть «характера» об-ва для безликого окружения индивида, его «значимых других».

Р. исследует природу и специфику социального характера, его типы в различных странах в разные истор. эпохи, причины его проявления, процесс формирования и замены другими типами социального характера; его связь с многообр. сторонами челоуеч. жизнедеятельности и социально-психол. последствий перехода к индустриальной и постиндустриальной культуре. Он пытается установить взаимосвязь между разл. истор. эпохами и типами характера, выделяя при этом три гл. истор. периода и соответствующие им типы об-ва: 1) тип с «высоким потенциалом прироста населения» (напр., ср. века); 2) тип с «переходным ростом населения» (напр., Ренессанс — Реформация); 3) «начинающийся спад населения» (напр., совр. индустриально развитые об-ва). Каждому из этих трех периодов соответствуют три типа социального характера: «ориентированный-на-традицию», «ориентированный-на-себя» и «ориентированный-на-другого». В об-ве «высокого потенциала прироста населения» индивид характеризуется высокой степенью конформности, приверженностью традиции и подчинением властным структурам, занимает четко опр. место в об-ве, играет строго фиксированную социальную роль; социальная мобильность и индивидуальность здесь минимальны.

Когда непосредств. связи с ориентированным-на-традицию об-вом рвутся, когда меняется стабильное соотношение смертности и рождаемости и происходит бурный рост населения, мы говорим об об-ве «переходного роста». Для него характерны резко возрастающая социальная мобильность, быстрое накопление капитала, экспансия и колонизация. Об-во такого типа не может удовлетвориться само собой разумеющейся ориен-тацией-на-традицию, ему нужен совсем иной тип характера: предприимчивый, инициативный, любящий риск и все новое. Для этого необходимы индивидуальность, самостоятельность и творч. начало, а не точное следование предписаниям, традициям и ритуалам. И тогда особое значение приобретает ориентация-на-себя, означающая внутр., а не внешний источник мотивации, большую свободу выбора целей, разнообразие средств их достижения, меньший контроль семьи, клана и пр. Ориентация-на-себя, характерная для периода первонач. накопления капитала, означает, что человек воспринимает себя как индивида и осознает, что его судьба в его руках. Если ориентация-на-себя типична для «старого среднего класса», то ориентация-на-другого становится типичным характером «нового среднего класса» в «об-ве начинающегося спада населения». Ориентация-на-другого — тип характера, впервые появляющийся в среде высшего среднего класса совр. индустриальной Америки. В наст. время этот тип характера широко распространяется и в других индустриально развитых странах, где имеются сходные с Америкой условия его возникновения, к к-рым Р. в первую очередь относит развитый капитализм, индустриализацию, урбанизацию. В этом об-ве «образование, досуг, сфера обслуживания сочетаются с возрастающим потреблением информации и образов, в избытке предоставляемых новыми средствами массовой коммуникации». Меняются способы и средства достижения целей, воспитания детей, отношений в семье и т.д.

Мотивация поведения людей этих трех типов характера совершенно различна. У ориентированного-на-традицию человека — это страх быть опозоренным в случае несоответствия принятым в об-ве нормам, выполнения к-рых от него ждут. У ориентированного-на-себя человека — мотивация внутренняя, своего рода «внутр. голос», определяющий его поведение. Поэтому зависимость от окружающих его людей кажется незначительной. И, наконец, ориентированный-на-другого человек зависит в своем поведении исключительно от других людей. Гл. тема «Одинокой толпы» и др. работ Р. — формирование совр. массового об-ва и связанные с ним проблемы: челоуеч. автономия, отчуждение, массовые коммуникации и культура, семья, воспитание, социальная стратификация.

Соч.: *The Lonely Crowd; a Study of the Changing American Character* (with R. Denney, N. Glazer). New Haven, 1950; *Faces in the Crowd*. New Haven, 1952; *Individualism Reconsidered*. Glencoe, 111., 1954; Thorstern Veblen. N.Y., 1960; *Abundance for what?* Garden City, N.Y., 1965; *The Academic Revolution*. Garden City, 1968 (with Ch. Jencks); Некоторые типы характера и об-во // Социол. исследования. 1993. № 3.

Е.Д. Руткевич

РИТУАЛ — исторически сложившаяся форма неинстинктивного предсказуемого, социально санкционированного упорядоченного символич. поведения, в к-рой способ и порядок исполнения действий строго канонизированы и не поддаются рациональному объяснению в терминах средств и целей. С понятием Р. тесно связаны понятия «церемония», «обряд», «обычай», «этикет». Нередко эти термины используются как синонимы, однако предпринимались многочисл. попытки их разграничить. Одной из важнейших проблем исследования Р. была проблема его определения. Большинство исследователей рассматривали Р. как категорию поведения, религиозного по характеру и преследующего религ. цели. Р. определялся как религ. практика (У. Робертсон-Смит, 1889), «правила поведения, к-рые предписывают, как человек должен себя вести в присутствии священных объектов» (*Дюркгейм*, 1912), магич. драматизация обычной деятельности, проистекающая из склонности человека воспроизводить те действия, к-рые дают ему чувство собственной силы (Дж. Харрисон, 1913). Эти определения подчеркивали принадлежность Р. к сфере сакрального, непрац., неутилитарного, в про-

тивоположность профанной, утилитарной, рац. повседневной деятельности. *Малиновский* включал в Р. не только религиозную, но и магич. практику; он связывал Р. с потребностью человека в чудесах, проистекающей из ощущения своей ограниченности, и определял его как «традиционно разыгрываемое чудо». Дж. Гуди (1961) определял Р. как «стандартизованное поведение, в к-ром отношение между средствами и целью не является подлинным (т.е. либо иррационально, либо нерационально)». *М.Глакмен* (1962) разграничил Р. и церемонию, определив церемонию как «сложную организацию человек. деятельности, к-рая не является по сути технической или рекреационной и к-рая включает способы поведения, выражающие социальные отношения», а Р. — как более ограниченную категорию церемониальной деятельности, связанной с мистич. и религ. представлениями.

В 19 — пер. пол. 20 в. большое место в изучении Р. занимали споры о взаимоотношении Р. и мифа. Одни антропологи отстаивали первичность Р. и рассматривали миф как его закрепление, объяснение, рационализацию (Робертсон-Смит, *Фрэзер*, *Э. Лич*); другие считали первичными мифол. и религ. разыгрывание, или внешнее выражение, этих представлений (*Тайлор*, Харрисон, Малиновский, Гуди). В наст. время этот вопрос снят: Р. и миф рассматриваются как две формы выражения одной и той же символики, ни одна из к-рых не может быть признана первичной по отношению к другой.

Важный вклад в изучение Р. внесли франц. социол. школа и функциональная школа в англ. антропологии. В функционализме Р. рассматривался как поведение, обращенное к священным объектам, и по существу как символ, выражение социальных отношений. Дюркгейм (1912) разработал подробную классификацию Р., разделив их на негативные, или аскетические, связанные с запретными объектами (табу), и позитивные. В позитивные он включал Р. имитации; «представительные», или памятные Р. (напр., Р. почитания предков); жертвоприношения; искупительные Р. Социальной функцией Р. он считал укрепление коллективных чувств и поддержание социальной солидарности. А. ван Геннеп (1908) исследовал и описал церемонии, связанные с кризисами индивидуального жизненного цикла (рождением, половым созреванием, заключением брака, смертью и т.д.) и событиями календарного цикла, объединив их в категорию «обрядов перехода». Он обнаружил, что обряды перехода подчиняются той же модели, что и обряды инициации, и служат перемещению индивида из одного статуса в другой, к-рое происходит в три этапа: отделение индивида от группы, переход и воссоединение с группой. *Мосс* (1925) рассматривал акты дарения (или обмена) как «принудит. акты ритуального типа, в к-рых обмениваемые предметы являются средством мистич. власти». *Радклифф-Браун* (1922) разработал понятие «ритуальной ценности»; он утверждал, что объектами, к-рым придается ритуальная ценность, являются объекты, социально значимые для мирских, практич. целей, и что обычно ритуальная ценность придается предметам роскоши. Он считал, что отправление Р. создает чувства, функционально важные для интеграции об-ва. В фундаментализме недостаточное внимание уделялось символике Р.: эта тема исследований стала одной из важных тем франц. структурализма (*Леви-Стросс*), где Р. изучается как «язык», или знаковая система, с применением методов структурной лингвистики. *Глакмен* (1962) исследовал Р. ролевой инверсии, названные им «Р. восстания». Он рассматривал «Р. восстания» как драматич. формы реагирования агрессивности (враждебности), к-рая неизбежно накапливается в об-вах, где имеют место неравенство и иерархич. отношения, и к-рая в повседневной, «мирской» жизни не может быть разряжена. Т.о., эти Р. выполняют позитивную функцию (катартическую), дают возможность символич., социально санкционированного высвобождения агрессивной энергии, уменьшая тем самым вероятность реальных конфликтов и способствуя укреплению социального порядка. *Э.Лич* (1961) рассмотрел Р. как выход в сферу «сакрального», где действуют иные пространство и время и где нормы «мирской», повседневной жизни теряют свою значимость. С этим он связал наличие в религиозных Р. аскетич. и экстатич. компонентов: первые интенсифицируют нормативные ограничения «обыденной» жизни, вторые их упраздняют. *М.Блок* и *Ф.Барт* (1975) исследовали использование Р. как средства мистификации властных отношений в стратифицированных об-вах. В то время как большинство исследователей относили Р. исключительно к сфере магико-религиозного поведения, ряд исследователей интерпретировали Р. как особый аспект любого поведения. *Лич* (1954) утверждал, что между ритуальными актами и привычными действиями невозможно провести четкую границу, и что каждое действие имеет тех. (практич., инструментальный) и ритуальный (символич., коммуникативный) аспект. Т.о., каждое действие имеет ритуальное измерение. *Э. Гоффман* (1967) рассмотрел рутинные действия повседневной жизни как Р. и назвал их «Р. взаимодействия» (Р. приветствий, Р. разговорного взаимодействия и т.д.). Эти Р. он связывал с развитием в совр. об-вах особого, религиозного по своей природе, культа, центр. священным объектом к-рого является человек. личность (индивидуальное Я). В микросоциологии Р. Коллинза для обозначения этой категории ритуалов используется термин «естеств. ритуалы». В этологии (*К. Лоренц*) и этологич. антропологии (*И. Эйбл-Эйбесфельдт* и др.) анализ Р. и процесса ритуализации — одно из важнейших направлений исследований. Здесь ритуалы рассматриваются как модели поведения, выполняющие гл. обр. коммуникативную функцию, а также функции контроля агрессивности, консолидации групп, формирования системы культурных символов.

Лит.: Myth, Ritual and Kinship. Hooke S.H. (ed.). Oxf., 1958; Harrison J.E. Ancient Art and Ritual. L., 1951; Genep A. van. The Rites of Passage. L, 1960; Goffman E. Interaction Ritual. L., 1972.

В.Г. Николаев

РОЗАНОВ Василий Васильевич (1856-1919) - публицист, прозаик, философ рус. серебряного века; основатель теории и практики *постмодернизма* — задолго до его зап.-европ. аналогов. Уже в процессе гимназии, образования сформировались осн. мировоззренч. установки Р. — внутр. свобода и протест против общепринятых авторитетов и администрации, отстраненность от внешних событий, самоуглубленность, отсутствие видимой волевой целеустремленности. Вслед за старшим братом поступил на историко-филол. ф-т Моск. ун-та, где испытал влияние ученых-филологов — Ф.И. Буслаева, Н.С. Тихонравова, Н.И. Стороженко, Ф.И. Корша, историка В.И. Герье. Закончив ун-т со степенью кандидата, Р. отклонил предложение проф. В.И. Герье остаться на кафедре для написания дис. из-за нежелания выполнять обязат. академич. программу и проработал в течение 11 лет гимназич. учителем истории и географии в небольших городах Моск. учебного округа (Брянск, Елец, Белый Смоленской губ.). Критич. оценка рос. образоват. системы, основанная на непосредст. наблюдениях провинии. учителя, отразилась в книге очерков Р. «Сумерки просвещения» (1899). С нач. 90-х гг. Р. активно печатается в «Рус. вестнике», «Вопросах философии и психологии», «Рус. обозрении», «Моск. ведомостях», выступая по вопросам религии и культуры, семьи и воспитания, лит-ры и искусства и др. В 1893 оставляет гимназию, переезжает в Петербург, где служит в Гос. контроле чиновником седьмого класса, продолжая печататься в периодике. В 1899 Р. оставляет тяготившую его гос. службу и принимает предложение А.С. Суворина стать постоянным лит. сотрудником «Нового времени», где он и работал до закрытия газеты. В конце 1917 Р. вместе с семьей переехал в Сергиев Посад. Здесь он и умер от истощения и голода.

С самого начала своей литературно-публицистич. и философско-культурологич. деятельности Р. стремился соединить взаимоисключающие влияния: увлечение со школьной скамьи Белинским, Чернышевским, Добролюбовым, Писаревым, чтение Милля, Бокля, Фохта и Спенсера, тяготение к материализму и позитивизму уже на первых курсах ун-та сменились (а точнее пополнились) интересом к Достоевскому, поздним славянофилам (в частности, Н. Данилевскому), Каткову, Победоносцеву. Р. оказывается под влиянием рус. консервативной мысли — Н.Н. Страхова, С.А. Рачинского, К.Н. Леонтьева, с к-рыми его связывали личные доверит. отношения — устные или письменные. Характерно, что в дальнейшем и радикальные, и консервативные умонастроения, традиции, оценки сочетаются в собств. творчестве Р. по принципу «дополнительности и взаимоисключаемости» (Р. признается в «Уединенном», что на первых «сердится», вторых «не любит», а в целом пребывает в «каком-то недоумении»). Радикализм и консерватизм соотносятся у Р. как «узкое» и «широкое поле зрения», как «близорукость» и «дальнозоркость», «хлябанье» и «крепкий обхват»; они в равной мере неистинны, ограничены, утопичны. Выступив в 1891 в газете «Моск. ведомости» с циклом статей о «наследстве 60-70-х гг.», Р. вызвал бурную дискуссию, в к-рой приняли участие Н. Михайловский, А. Вольнский, Мережковский и др. — вплоть до Ленина с его «От какого наследства мы отказываемся?» (1897). Отрекаясь от «наследства» шестидесятников ради «вечных идеалов», любви к истине и уважения к человеку как самоцели (а не средства) истории, Р. сохранил любовь к 60-м годам как «безумно-счастливым», принесшим интеллигенции особого рода религию и духовную свободу.

Подобным образом Р. вообще стремился совмещать несовместимое: Бога и рус. атеизм («бунт против христианства»), православие и «юдаизм» (или даже др.-егип. культ Озириса), славянофильство и западничество (в духе Чаадаева), прекрасное и порочное в человеке, этич. озабоченность и демонстративный аморализм, высокую культуру и бытовую повседневность, стилистич. изысканность и нарочитую небрежность. В одних случаях подобные сочетания несут у Р. характер парадоксов, философско-эстетич. провокации, игры, эпатажа читателя (напоминающего «проницат. читателя» у Чернышевского), даже лит. юродства, ерничества. В др. — Р. вполне серьезно подчеркивает онтологич. противоречивость бытия, складывающегося из многих несовместимых миров, его непреодолимую и необъяснимую «плюралистичность», в своей основе трагическую: «Бог взял концы вещей и связал в узел — неразвязываемый. Распутать невозможно, а развязать — все умрет». На самом деле Р. неважно, серьезна или комична его мысль, истинны или заведомо ложны его утверждения: он представляет свободу читателю — разобраться в том, что и как следует интерпретировать и оценивать. Плюралистически запутанному миру соответствует и предлагаемый Р. метод его познания и осмысления: «перепутать все полит. идеи», кадетские, черносотенные, революционные, чтобы нельзя было разобрать «правого» и «левого», «черного» и «белого».

Р. сравнивал себя с франц. королем Генрихом IV, к-рый в один день служил лютеранскую и католич. обедню и за обеими крестился; сам же Р. «ежедневно» писал в крайне правые и крайне левые газеты, и даже гордился этим. При этом Р. лишь отчасти играл и дурачился («мы еще погимназистничаем»), — он был убежден в отнosit. истинности и «правого», и «левого»: на этом основано «равновесие вселенной», криволинейность («эллиптичность») развития (Бог «переломил через колено» одну «прямую линию» истории), изменчивость всех вещей. Р. даже возвел свое ренегатство в общефилос. принцип всемирной диалектики: «с великих измен начинаются великие возрождения». Так же последовательно Р. размывал границу между искусством и жизнью, явлениями высокой культуры и «повседневностью» (нередко демонстративно предпочитаемой искусству и науке), ортодоксальной Рус. Церковью и своим еретическим «богоискательством», верой и эротикой. При этом нередко именно сама жизнь, социальная действительность, история оказываются для Р. предметом мысленного худож. эксперимента: то Чернышевский становится гос. деятелем масштаба Сперанского или

Аракчеева, Бисмарка или Дизраэли; то проституция предстает как «прототип социальности» (все писатели и актеры, профессора и адвокаты, чиновники и священники являются составными элементами этого института).

Розановский «постмодернизм» особенно ярко был продемонстрирован в программных для него «мозаичных» произведениях — «Уединенное» (1912), «Смертное» (1913), «Опавшие листья (короб I и II)» (1913, 1915), «Апокалипсис нашего времени» (1917-18), а также в не опубликованных при жизни «Мимолетном», «Сахарне». Эти произведения отличались новаторством не только по своему замыслу, но и в жанрово-стилевом отношении: в как будто хаотическом порядке (а на самом деле строго продуманно) в них чередовались фрагменты дневниковых записей, поэтич. зарисовки, житейские афоризмы, нравственно-религ. максимы, литературно-критич. рецензии, филос. рассуждения, тематически разнородные и контрастные. Тонкий лиризм и броская публицистичность, откровения обывателя и самобытное жизнетворчество, шокирующая исповедальность и гротескная буффонада — все это соединилось в культурологич. эссеистике Р. Метод мышления Р. принципиально междисциплинарен и метаисторичен: философия культуры и искусство мысли, литературность бытия и пошлость лит.-ры, метафизика повседневности и тривиальность вечных истин то и дело меняются местами и переходят друг в друга, что создает картину необъятной многозначности и неисчерпаемости мира, взаимосвязи его культурных значений и смыслов, относительности всех ценностей.

Современники не сумели оценить эпохальное открытие Р.: плюрализм его метода ассоциировался с беспринципностью и безнравственностью (в полит., религ., этич., эстетич., филос. смысле). Характерна формулировка П.Б. Струве: «Большой писатель с органич. пороком». Горький признавался (в письме к Р.), что при всех своих личных симпатиях не понимает его, многого не любит, а нек-рые строки и статьи Р. даже «противно» читать. Для Ленина Р. — лишь «Нововреме-нец», т.е. продажный публицист реакционной проправительств. газеты («Чего изволите?). Лишь много десятилетий спустя рус. писатели-постмодернисты (А. Синявский, Вен. Ерофеев, Вик. Ерофеев и др.) признали в Р. культурно-истор. истоки своей лит. и мировоззренч. родословной.

Соч.: Собр. соч. Т. 1. М., 1994; Собр. соч.: Около церковных стен. М., 1995; Мысли о лит.-ре. М., 1989; Соч., М., 1990; Несовместимые контрасты жития: Литературно-эстетич. работы разных лет. М., 1990; Уединенное. М., 1990; Соч.: В 2 т. М., 1990; О себе и жизни своей. М., 1990; Религия. Философия. Культура. М., 1992; Из припоминаний и мыслей об А.С. Суворине. М., 1992; О понимании. СПб., 1994.

Лит.: Василий Розанов: pro et contra. В 2 т. СПб., 1995; Голлербах Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб., 1922; Париж, 1976; М., 1991; Нилюкин А.Н. Василий Васильевич Розанов. М., 1990; Фатеев В.А. В.В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991; Носов С.Н. В.В. Розанов: Эстетика свободы. СПб., 1993; Пи-шун С. В. Социальная философия В.В. Розанова. Владивосток, 1993; Пишун В.К., Пишун С.В. «Религия жизни» В.Розанова. Владивосток, 1994; Горбунов В.В. Идея соборности в рус. религ. философии. М., 1994; Сабиров В.Ш. Рус. идея спасения. СПб., 1995; Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки рус. самопознания. СПб., 1996.

И. В. Кондаков

РОЗЕНЦВЕИГ (Rosenzweig) Франц (1886-1929) - немецко-евр. мыслитель, один из инициаторов т.н. «диалогического мышления» в 20 в. Изучал медицину, историю и философию в Берлин, и Фрейбург. ун-тах (1907-12); защитил дис. о духовно-идеалистич. основах нем. полит. истории 19 — нач. 20 в. — «Гегель и гос-во» (1912; опубл. 1920). В 1913 в рез-те духовного кризиса происходит превращение Р. из историка философии в религ. мыслителя, ориентированного на возвращение к истокам иудейской религиозно-мыслит. традиции (в противоположность просветит. курсу на ассимиляцию, провозглашенному в 18 в. М. Мендельсоном). После Первой мировой войны Р., отказавшись от доцентуры в Берлин, ун-те, организует во Франкфурте «Свободный евр. ун-т» (1920). В последние семь лет жизни помимо поэтич. переводов, статей и огромной переписки, Р. совместно с *Бубером* осуществляет новый (после Люте-рова) перевод первых книг Ветхого завета на нем. яз.

Как мыслитель, Р. — автор одной книги, «Звезда спасения» (авг. 1918 — февр. 1919); в качестве систематически-программного опыта преобразования фундамента зап.-европ. филос. разума «от ионийцев до Иень» (т.е. от Фалеса до Гегеля) он стоит в одном ряду с аналогичными по замыслу и одновременными по осуществлению гигантскими фрагментами, как «Архитектоника ответственности» молодого *Бахтина* (1919-23) и «Бытие и время» *Хайдеггера* (1926). Стилистически-интонационный строй «Звезды...», сознательно-полемиически ориентированный на отказ от цеховой ограниченности и научно-безличной общезначимости, полагающийся скорее на доверит. разговор в кругу друзей, еще и сегодня оставляет как бы в свернутом виде необычайное смысловое богатство и самую филос. архитектонику книги, делая ее трудной для понимания.

Архитектоника преобразования «старого мышления» — идеалистич. метафизики, осуществленная в «Звезде...», включает три последоват. этапа. Первый этап — методич. ограничение традиц. логики с Гегелем во главе — «элементов» сущего, претендовавших занять место самого сущего; здесь Р. идет вслед за «Философией откровения» позднего Шеллинга, выдвинувшего еще в 40-е гг. 19 в. программу восполнения «негативной» (гегелевской) философии «позитивной» философией, способной совместить истины христ. откровения с истинами самой действительности. Во-вторых, Р. показы-

вает, каким образом вечные «элементы» всякого опыта и всякого познания — Бог, мир, человек — входят уже не в элементарно-вечный, а в исторически-временной, конкр. опыт сознания и познания, становясь в нем дей-ствит. «фактичностью» языка и веры, разворачивающимися не в теоретико-познават. плане как таковом, а скорее в экзистенциально-предельных «абсолютных фактичностях» иудео-христ. традиции, каковы «творение», «откровение», «спасение». В этом смысле Р. называет «новое мышление» «философией опыта», «верующей философией», «абсолютным эмпиризмом» и т.п. Наконец, на третьем этапе приобщения традиц. филос. разума «действительности разума» первоэлементы сущего восполняются, конкретизируясь, в плане «абсолютных фактичностей» мирового времени истории; на этом уровне значимыми единствами явл. иудейство и христианство — «два вечных лика непрерывно обновляющегося времени, два циферблата истории, на каждом из к-рых две стрелки отсчитывают недели и годы, малое и большое время. Треть этапам или стадиям «пути» из отвлеченно-теоретич. познания в религиозно-ориентированную «жизнь» соответствуют три части «Звезды спасения», каждая из к-рых развивает свой исходный мотив: первая — «О возможности познать всеединство in philosophos!» («против философов!») — дает феноме-нологич. описание «элементов» сознания и познания в свете идеи «творения»; вторая — «О возможности пережить чудо — in theologos!» («против теологов!») — эксплицирует членораздельные ориентации мышления внутри феномена и феноменологич. «фактичностей» «откровения»; третья — «О возможности вымолить Царство — in tyrannos!» («против тиранов!») — выявляет истор. и метаистор. возможности жизни веры и в вере, — таковы взаимоотношения между иудейством и христианством и их обоих — с язычеством.

Исходный пункт «нового мышления» — чисто философский: Р. ставит под вопрос фундаментальную презумпцию «Философии» о единстве бытия и мышления, стремясь разрушить это единство в качестве идеалистич. фикции. По Р., мышление реально переживает свою границу трояким образом, имея дело не с одной, а с тремя разноплановыми «фактичностями» опыта. Бог, мир, человек суть не предметы предстоящего нам в теор. познании, к-рыми мы располагаем; это не логич. понятия, а скорее три «первослова», составляющие экзистенциально-целостный опыт веры во «всеединство», соответствующий троякому членению его: перво-слово интуитивного опыта Бога дано сознанию и подсознанию как «творящее Да», мир в первослове опыта дан нам как «показывающее Нет»; человек — это конкретно соединяющее отвлеченные элементы опыта «формирующее И». Методически отличая эти три категориально-жизненных единства опыта от теоретизированных понятий о Боге, мире и человеке, Р. подчеркивает позитивный характер и веры, и знания: вера оспаривает у «Философии» «ничто», абсолютную беспредпосылочность «начала», из к-рого логоцентрич., негативная онтология и логика не могут не исходить; однако в действительности и они опираются на веру как «отрицание ничто» (Nichtnichts). Тем самым возникает возможность «старому мышлению» противопоставить такое «новое», к-рое способно открыть в традиц. метафизике ее продуктивное несовпадение с собою же (ср. с амбивалентным развенчанием — обогащением «теоретизма» и понятия «системы» у раннего Бахтина). Мышление, теряя иллюзию своей автономии, обретает реальное место в бытии и времени, оказываясь частью живой речи. «С т.зр. Нового мышления, я мыслю, следовательно, я говорю». Различие между старым и новым, логич. и грамматич. мышлением заключается не в том, что первое является молчаливым, а второе — звучащим; действит. различие состоит в том, что Новое мышление возникает из нужды в Другом или, что то же самое, в принятии времени всерьез.

Резко разделяя, вслед за Кьеркегором, веру и религию («Бог создал мир, а не религию»), Р. во второй части «Звезды...» интерпретирует теологич. понятия «против теологов», предлагая свое истолкование Ветхого завета как основания иудейства и христианства (в отличие от «монистич.» ислама). «Творение» в Библии — это сотворенная Богом природа, к-рая не поддается гностич. переводу на язык отвлеченно-филос. («греч.») понятий, будь то учение об «эманациях» Плотина или учение о «порождении» Когена; «творение» нельзя познать или доказать — его можно только рассказать, и именно это делает первая книга Библии — «Бытие». Наоборот, «откровение» характеризуется прямой обращенностью к человеку как единственному партнеру Бога; здесь адекватной формой опыта веры будет уже не рассказ, а диалог, определяемый отношением «Я — Ты». Переход от повествовательной к диалогич. «грамматике» сознания и самопознания Р. считает решающим событием в истории европ. «речевого мышления» после античности, т.е. на почве иудео-христ. традиции. В начале книги «Бытия» Бог говорит «мы», заявляя о себе в форме разговора с самим собой; Бог говорит о себе Я в тот момент, когда обращается к человеку: «Где ты?»: «Я открывает себя в том мгновении, где оно утверждает здешнее бытие Ты через вопрос о «где» этого Ты»; вопрос Бога — условие возможности ответного самосознания человека («здесь я»). Человеческое Я, по Р., живо и значимо не в себе и для себя — для-себя-бытие демонично и бессловесно, таков именно герой античной трагедии, — Я возникает в ответ на обращенную ко мне, заинтересованную во мне речь «другого». Т.о., в религ. феноменологии Р., как и в светской феноменологии трансцендентальной intersубъективности Гуссерля, «другой» — абсолютное условие возможности моего Я, а вопрос и ответ оказываются событийно-онтологич. регулятивным принципом взаимодействия между Я и Ты на всех уровнях сознания и познания (как в филос. герменевтике Гадамера и в «диалогизме» Бахтина).

Из диалогич. фактичности Бога и человека происходит, по Р., молитва, как форма «речевого мышления»; однако молитва — это скорее вопрос, обращенный к

Богу: человек практически, фактически должен ответить «творящему Да» Бога своим деянием-поступком «здесь». Подтвердить опытно-позитивную веру в творение как то, что «хорошо весьма» (Быт., I, 31), может только поступок любви: в этом пункте Р. герменевтически переводит в план посюсторонней «фактичности» заповедь любви к «ближнему», понятой как ответ на любовь Бога ко мне, обращенный к другому, который «как я»: «Как он тебя любит, так и ты люби!» Установка на деятельную любовь-поступок меняет саму архитектуру познания и открывает действительную разносторонность бытия наряду с событийным характером истины в факте свободы как «подтверждения», или «воплощения истины»: «Истина перестает быть чем-то таким, что просто «есть» само по себе, в себе; она становится тем, что в качестве истины требует своего осуществления, деятельного воплощения».

«Новая теория познания», вместе с тем, должна служить, по замыслу Р., конкретной ориентацией для верующего сознания изнутри любой конкретной истор. ситуации; вопрос о такой ориентации верующего — еврея и христианина — и есть вопрос о «возможности вымолить Царство», на к-рый отвечает третья часть «Звезды...». Общим в библейском мировом пространстве-времени для иудеев и христиан является идея (точнее, задача) «спасения»: последнее никогда не дано, оно задано в поступке любви, как «исключительно лишь предстоящее будущее» — будущее чаемого спасения. В этом смысле Р. говорит о «позитивном ускорении» верующим грядущего «Царства» — ускорении, к-рое заключается в «правильном преобразовании вечности в сегодняшний день». Но в этом общем для евреев и христиан мире свершающегося творения и откровения, тем не менее, пути иудейства и христианства расходятся: один путь становится двумя нераздельными, но и неслиянными путями, двумя формами веры как «воплощения истины». Если евр. народ «живет в своем собств. спасении. Он вечность предвосхитил собою» в качестве Богом избранного народа, существующего как бы на периферии истор. времени, то в христ. вере, наоборот, «время стало единств. путем, но таким, начало и конец к-рого — по ту сторону времени». Если вера иудейская имеет в качестве субстанции коллективную телесность своего народа, то вера христианская держится только свободной общиной во имя Его: «Община становится одним целым через подтверждаемую веру. Вера — это вера в путь». Если иудейство самым фактом своего существования (как народа) говорит о грядущем царстве, то христианство подтверждает свою веру, распространяя ее вширь (среди язычников), оно укоренено в мировой истории и тождественно ей своей миссией. Ни та, ни другая вера не может быть признана полной истиной, независимой от другой, ибо «Бог есть истина». «Пред Богом оба они — иудей и христианин — являются, т.о., работниками в одном деле. Он не может отказаться от одного из них».

Творчество Р., почти забытое после 20-х гг., интенсивно возвращается, начиная с 80-х гг., в актуальный контекст совр. философии, теологии и обществ. сознания (научная лит-ра о нем очень обширна). На переднем плане стоит критика Р. зап.-европ. идеализма и «логоцентризма»; автор «Звезды спасения» объявляется даже «философом постмодерна», предвосхитившим сегодняшний кризис философии, гуманитарных наук и обществ. сознания и наметившего продуктивные пути «нового мышления».

Соч.: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd. 1-7.* Haag, 1976-84; *Die Schrift. Aufsätze und Briefe.* Königsstein, 1984; *Новое мышление // Махлин В.Л. Я и Другой: Истоки философии «диалога» XX века.* СПб., 1995; *Об одном месте в диссертации Мартина Бубера // Филос. науки. 1995. № 1; Страх смерти и филос. мировоззрение: [Фрагмент из кн. «Звезда спасения»] // Филос. науки. 1993. № 4-6.*

Лит.: Розенцвейг К. Звезда искупления // *Мысль.* № 1. Пг. 1922; Франк С.Л. Мистич. философия Розенцвейга//Путь. Париж. 1926. № 2; То же // *Путь: Орган рус. религ. мысли.* М., 1992. Кн. 1. (1-VI); Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997; Casper B. *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religions-philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebnes und Martin Bubers.* Freiburg Br., 1967; Moses S. *Systeme et Revelation. La philosophic de Franz Rosenzweig.* Preface d'Em. Levinas. P., 1982; *Der Philosoph Franz Rosenzweig.* Intern. Kongr. Kassel 1986. Bd. 1-2. Freiburg; Munch. 1988; Zak A. *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft.* Stuttg. 1987; Dober H.M. *Die Zeit ernst nehmen: Studien zu Franz Rosenzweigs «Der Stern der Erlösung».* Wurzburg 1990; Gibbs R. *Correlations in Rosenzweig and Levinas.* Princeton, 1992.

В.Л. Махлин

РОЗЕНШТОК-ХЮССИ (Rosenstock-Huessy) Ой-ген Мориц Фридрих (1888-1973) — немецко-амер. христ. мыслитель, философ, историк, культуролог, принадлежащий к духовной традиции диалогич. принципа. В 1934-36 проф. в Гарвард, ун-те, в 1936-57 проф. Дартмут, колледжа (г. Ганновер, штат Нью-Хэмпшир).

Р.-Х. испытал влияние иудаизма, философии Гераклита, нем. классич. философии, включая Фейербаха, концепции И.Г. Гамана, холизма и «дизангелистов» (в противоположность «евангелистам» в качестве носителей «благой вести»). Резко критиковал Дарвина, Маркса, Ницше, *Фрейда*. Свой стиль, противостоящий «сис-тематич.» и «эссеистич.», Р.-Х. называл «постсистематич.» и «постафористическим», предполагающим наличие не «коллег», а «друзей». Бросающееся в глаза нарочитое стремление к нек-рой обыденности напоминает Г.К. Честертона, к-рого Р.-Х. высоко ценит.

Междисциплинарный характер теоретизирования и сосредоточенность на классич. проблемах человек. бытия, истории и культуры позволяют говорить о мощном

культурологии, компоненте творчества Р.-Х. Характерная особенность его работ — сочетание истор. анализа с учетом состояния, тенденций и противоречий совр. культуры. При этом фоном всех его культурологич. штудий неизменно оказывается проблема условий совместного существования людей. На основе такого подхода вся концепция Р.-Х., после мучит, и длит, сомнений, была названа самим ее создателем «социологией», хотя общепринятое понимание социологии становится объектом его серьезной критики. Социология Р.-Х. и представляет собой **культурологич. концепцию**, резко отличающуюся от самих принципов традиц. истории и теории культуры.

Р.-Х. поставил в центр своих размышлений особую концепцию языка, понимаемого им как наиндивидуальная целостность типа «гештальта», как некий «эфир», в к-рый погружены все люди. Язык — носитель всех впечатлений, когда-либо бывших в пространстве и времени, именно он обеспечивает непрерывность совокупного человек. опыта. Р.-Х. пересматривает традиц. понимание взаимоотношения языка и мышления и формулирует основы нового подхода, к-рый называется по-разному — «речевое мышление», «грамматич. метод», «метаномика». Мыслитель экзистенциального склада, Р.-Х. выступает против понимания человека в качестве чего-то уже ставшего.

Отличие от классических экзистенциалистских концепций состоит в отрицании возможности рассмотрения человека в единств. числе. В этом пункте, по Р.-Х., согласны естествознание и теология, к-рая понимается в качестве весьма широкой парадигмы мысли. Подлинная социология должна, согласно Р.-Х., занимать место между философией и теологией и снимать характерный для новоевроп. мышления дуализм субъекта и объекта. Она не может быть ни знанием человека, ни знанием о человеке, но должна стать чем-то третьим.

Первый принцип этой новой дисциплины — положение о взаимосвязи всех людей в пространстве и во времени. Эта взаимосвязь динамична, каждый человек находится в своеобразном силовом поле, выступая попеременно субъектом или объектом. И тем, и другим отд. человек является лишь в течение ограниченного времени, и такое состояние всегда соотносено с другими людьми. Тем самым диалогич. принцип вводится не в качестве банального «диалога двух сознаний», принадлежащего либо к философии, либо к теологии, а в качестве фундаментального принципа, лежащего в основе подлинно человек. существования.

Второй принцип социологии Р.-Х. — творение человека продолжается, он еще не завершен, и, следовательно, социология не может быть окончат. знанием, она может быть только знанием **темпоральным**, задавая, прежде всего, вопрос «когда?». Важно знать не только то, когда следует заниматься «философией», а когда «теологией» (и когда вообще делать что-то и быть кем-то), но и как долго. В свою очередь, эти вопросы сводятся к проблеме соотношения господства и подчинения (служения).

Процесс попеременного существования то в качестве объекта (подчиняющегося), то в качестве субъекта (господствующего), неразрывно связан с языком. Говоря, человек занимает некий центр, из к-рого глаз может смотреть назад, вперед, внутрь и наружу, и эти направления образуют т.н. «крест действительности», создаваемый осями пространства и времени. Язык — наиболее выразит. следствие специфики человек. существования. Соответственно, грамматич. формы описывают опр. способы согласования пространств и времен, а прорыв одного или нескольких фронтов «креста действительности» означает разрушение единого пространства-времени. Интерпретированная в новом ключе грамматика служит Р.-Х. методом, с помощью к-рого осмысливается текущий социальный процесс. При этом вся история предстает в качестве последовательности форм речи и, следовательно, способов организации пространственно-временного континуума культуры.

Язык, согласно Р.-Х., обеспечивает опр., общую для всех говорящих и слушающих организацию пространства и времени. Человек. история протекает отнюдь не в физич. пространстве-времени. Каждая культура создает свое пространство и свое время, к-рые являются искусств. и одинаковыми для всех членов данной общности. Все дохрист. культуры возникают из диалог. ситуации в качестве данного раз и навсегда ответа на вызовы наиндивидуальных принуждающих сил (здесь налицо известное сходство с концепцией *Тойнби*). При этом особое значение Р.-Х. придает смерти, понимаемой предельно широко. Он утверждает, что человек. история начинается со смерти и погребения. Любая человек. общность находится не только в пространстве, но и во времени, и одна из главнейших ее задач — сохранение самоидентичности. Если самоидентичность в пространстве обеспечивается равенством самим себе членов общности и неизменностью пространств, связей между ними, то сохранение самоидентичности во времени сталкивается с феноменом смерти. Смертность человека заставляет искать способ сохранения во времени если не субстанциальной, то хотя бы функциональной самоидентичности общности. Поэтому каждый тип культуры создает особый «плот времени», на к-ром она, оставаясь равной самой себе, плывет в потоке истории. Все формы культуры оказываются разл. типами одухотворения и, соответственно, разл. типами речевой ориентации, описываемыми «диспозиции» господства и подчинения. Люди говорят друг с другом при помощи слов, Бог говорит с людьми с помощью «гештальтов», целостных ситуаций, ставящих под вопрос само человек. существование. Поэтому каждая культура, плод божеств, императива, есть услышанное, получившее ответ слово, ставшее плотью. В этом смысле культура — творение Бога. Хотя количество вызовов и даваемых на них ответов в принципе бесконечно, все они укладываются в четыре формы — одновременно обществ. и языковые. Первой формой культуры выступает род, организующий время таким образом, что его исходным моментом оказывается

смерть культурного героя. Циклич. время рода построено в соответствии с требованием, чтобы вся деятельность в настоящем была бы точным повторением заданных в прошлом архетипов: род «смотрит» в прошлое. Вторая форма культуры, «космич. империя» или «терр. царство» (Др. Египет, Др. Индия и т.п.) синхронизирует совместную жизнедеятельность в условиях оседлости и на обширной территории, перенося неизменный ритм движения звезд на землю. В силу несопоставимости времени отд. человек. жизни и цикла обращения звезд, свернутое в кольцо время «терр. царства» представляется застывшим на месте: эта форма культуры «смотрит» в настоящее. Древнеевр. культура (Израиль) направляет свои взоры в будущее. Создав субботу и ее ежегодный аналог, Иом Кипур, в качестве точек абсолютного разрыва в круговороте времени, Израиль выходит из области биокосмич. процессов в однократность и катастрофичность истории, тем самым размыкая время и делая его линейным. Три модуса времени — прошлое, настоящее и будущее — не исчерпывают совокупности форм дохрист. культуры. Четвертой формой является др.-греч. культура, «очаговая» территория к-рой (острова и полисы) привела к появлению особых механизмов осуществления **культурной идентичности**. Поэтому именно в Греции появляется театр как механизм унификации локальных форм мифологии и философии в качестве технологии абстр. (т.е. отвлеченного от места и времени, от говорящего и слушающего) мышления. Поэтому же в Греции школа становится продуктом досуга (как условия возможности абстрагироваться и абстрагировать) и ставится под покровительство Муз, воспевающих события и своей, и других культур: школа осуществляет обучение способам понимающего проникновения в чуждые культурные образования. Задача, к-рую решает др.-греч. культура — самотождественность в условиях плюрализма, и потому она живет в «бэвременно», отвлекаясь не только от пространства, но и от самого времени, ориентируясь на внепространственный, вечный и неизменный мир идей.

Каждая из четырех форм культуры изобретает свой особый способ обращения со смертью, но ни в одной из дохристианских культур смерть не становится источником жизни. Ответы, даваемые каждой дохрист. культурой, постепенно абсолютизируются в своей неизменности, изолируя культуры друг от друга и упрямо не признавая неизбежность собственной смерти. Христианство отрицает окончательность сформулированных разл. культурами ответов, и Христос умирает для того, чтобы вместе с ним умерли те четыре типа ценностей, к-рые он собрал в своей душе. Это смерть для старой жизни ради любви к новой, т.е. «исход» из старого мира.

Иисус Христос проживает до конца все четыре формы культуры и, прежде всего, ту, из к-рой сам происходит. Он отваживается умереть как иудей в тот момент, когда четыре формы культуры должны были раскрыться навстречу друг другу (по Р.-Х., в разрыве с локальными рамками иудаизма — гл. смысл догмата о непорочном зачатии, блестящей речевой формулы, созданной апостолами). Тем самым была разрушена герметичность дохрист. культур. Для этого Христос отказался от форм жизни и форм языка, к-рые сделали бы его «великим» или «значительным». Самой своей жизнью, состоявшейся из постоянного умирания, и своей крестной смертью Христос показал, что не может быть никаких ответов, данных раз и навсегда. Поэтому Евангелие — это не био-графии, а танатографии, и христ. культура основана не на жизни, а на смерти Иисуса Христа. Христос зримым образом пережил все ложные вечности, продемонстрировал умение предвосхищать свой неизбежный конец, а потому — необходимость своевременно погребать все мертвое в себе. Языческие культуры умирают вместе со своими святынями, если считают их бессмертными. Напротив, христ. культура позволяет части своих ценностей, идеалов, идей, обычаев и т.п. умирать и тем самым ускользает от полной и окончат. смерти. Только христианство, «прожив» смертность языческого мира, разрушает исключительность связи человека с «его» миром и открывает путь к единству культур. Вся история в концепции Р.-Х. предстает в качестве истории спасения, и ее цель открывается как творение единого человек. рода. В наст. время мы переходим в постхрист. эпоху. Постхрист. образ жизни состоит в том, чтобы, живя в соответствии с полнотой собств. истины, быть в состоянии признать истины других людей и даже жить в соответствии с ними. Р.-Х. выражает это в формуле «Respondeo etsi mutabor» («Отвечаю, хотя и должен буду измениться») и в девизе Ан-сельма Кентерберийского «Credo ut intellegam» («Верую, чтобы понимать»).

Истор. концепция Р.-Х. служит для него основой осмысления истоков и критики метафизики во многом близкой позиции *Хайдеггера*. Однако, в позитивной части эта критика радикально отличается от поздних хайдеггеровских проектов и связанных с ними постмодернистских моделей деконструкции, равно как и от принципов шизоанализа и ризоматики. Речь идет об особой, основанной на диалогич. принципе концепции преодоления метафизики, в ряде пунктов сильно расходящейся даже с аналогичными концепциями других «диалогистов».

Р.-Х. до сих пор остается маргинальным мыслителем, а его идеи проникают в современную культуру через посредство его немногочисленных учеников и последователей. В Германии существует общество Р.-Х., а в США - Фонд Р.-Х.

Соч.: Das Alter der Kirche. Bde. 1-3. В., 1927-28 (mit J. Wittig); Der unbezahlbare Mensch. В., 1955; Zuriick in das Wagnis der Sprache: Ein aufzufindender Papyrus. В., 1957; Der Atem des Geistes. Fr./M., 1951; Heilkraft und Wahrheit: Konkordanz der polit. und der kosmischen Zeit. Stutt, 1952; «Идет дождь», или Язык стоит на голове // Филос. науки. 1994. № 1-3, 4-6; Речь и действительность. М., 1994; Тебя и Меня (Учение или мода?)// Там же. 1995. № 1.

Лит.: Гарднер К. Между Востоком и Западом: Возрождение даров русской души. М., 1993; Пигалев А.И. Ойген Розеншток-Хюсси: первое знакомство // Филос. науки. 1994. № 1-3; Он же. Узнавание и встреча с новым // Там же. 1995. № 1; Он же. Культурология: Курс лекций: В 2 кн. Волгоград, 1995-96.

А.И. Пигалев

РОК-КУЛЬТУРА — явление молодежной субкультуры, возникшей в Великобритании и США в 60-х гг. вокруг нового муз. стиля и выражающей нонконформистский пафос. «Рок — это больше, чем просто музыка, это энергетич. центр новой культуры и молодежной революции», — писал журнал «Роллинг стоунз» в пер. пол. 60-х гг. Ядро Р.-к. составляет *контркультура*. Поэтому рок — это, прежде всего, не искусство, не идеология, а система ценностей и образ жизни. Отсюда социальная направленность рока и практика, выраженная в шокирующей триаде: пансексуализм — наркотики — музыка. Р.-к. породила несколько феноменов: язык (слэнг) и стиль одежды, рок-периодику («Роллинг Стоунз»), рок-энциклопедию, рок-концерт (сэйшен) и т.п.

Основу рока составляет музыка, представляющая собой синтез ориентальной (негритянский ритм-энд-блюз) и зап. (кантри) муз. фольклорных традиций. От первого в роке — экспрессивное, «горячее» интонирование блюзовых нот, т.н. «обратный бит» (с акцентом на 2-ую и 4-ую долю: ритмич. характеристика всего рока). Ритм в Р.-к. приобретает почти религ. значение. Это связано с тем, что метафизика контркультуры по духу и смыслу своему ближе всего к энергетич. варианту теории эманации. «Бог, то что мы называем богом, — это разновидность вибрации. Мы достигаем перевоплощения, когда мы достигаем той тончайшей вибрации, на к-рой мы становимся едины с богом. Мы вибрируем на том же уровне», — из манифеста рок-общины. Другие особенности ритм-энд-блюза в роке — использование непрерывной переключки коротких риффов фраз «зова» и «ответа» певца и сольного инструмента, частые фальцетные перебои, крайнее насыщение тембра высокими обертонами, доходящими часто до полной утраты тональной определенности звучания, и наконец, электрогитара в качестве сольного инструмента. Кантри же оформил, придал законченность, в какой-то мере упростил импровизационность блюза. Культура наркотиков тоже имеет негритянское происхождение. Ориентализм рока проявился и в использовании других муз. традиций (индийской у «Битлз»), в увлечении дзэн-буддизмом...

Началом рока принято считать 1954, когда появился рок-н-ролл (рез-т вышеупомянутого муз. синтеза): Билл Хейли спел свою песню «Rock round the clock» в к/ф «Джунгли классных досок», а у Элвиса Пресли вышла первая коммерч. пластинка.

Но только в 60-е гг. формируются и завоевывают массовое признание классич. роковые группы и исполнители: «Битлз», «Роллинг стоунз», Боб Дилан. В этот период рок-музыка была знаменем протеста против войны во Вьетнаме. Возникают организации «Рок против войны», «Рок против расизма». В кон. 60-х гг. развивается т.н. андеграунд-рок или прогрессивный рок. В Америке («Дорз», «Айрон Баттерфляй», «Грэнд Фанк Рэйлрод», «Джефферсон Эйрлайн», «Вельвет Андеграунд», «Степпенвулф», «Блад, Свит энд Тирз») он стал муз. выражением движения хиппи. В Великобритании связь с контркультурой была более опосредствованной («Лед Цепелин», «Дип Перпл», «Блэк Саб-бет», «Назарет», «Пинк Флойд», «Дженезис», «Ху», «Йез», «Джетро Талл», «Кинг Кримсон», «Ван дер Граф Генератор», «Э.Л.П.» (Эмерсон, Лэйк и Палмер)). В рамках прогрессивного рока формируются основная форма рок-искусства — долгоиграющий альбом с развернутой композицией, объединенной одной идеей.

Практич. воплощением ценностей Р.-к. стали грандиозные (до 0,5 млн. зрителей) муз. фестивали (Вудсток 1969, Монтре 1967), к-рые впоследствии приобрели культовое значение. Одним из гл. принципов рок-действ (от фестиваля до концерта) является хэппенинг. В нем реализуется декларируемый контркультурой в противовес зап. индивидуализму пафос живого общения внутри органич. коллектива, сооб-ва, что способствует эмоционально-психич. самовыражению и отвечает контркультурному требованию самораскрытия личности. Этому служит и практика самодеят. музицирования, свойственная Р.-к.

Несмотря на то, что текст (особенно в раннем роке) играет немалое значение, приоритет на рок-концертах имеют невербальные формы общения. Активизировать это общение призван худож. синтетизм Р.-к. В рок-действе слиты воедино текст, музыка, свет, танец, костюм. Этот синтетизм направлен в первую очередь на подсознание, вызов неведомых ощущений и реакций. Синтетизм рока способствует тому, что эмоции моделируются в единстве двух признаков: чувств, окраски и физич. ощущений. «Синестезия» — межчувств, восприятие — следствие культурного синтетизма рока.

Ярко выраженное ритмич. начало, единство чувств, и физич. ощущений, хэппенинг, громкий звук, — все это наделяет рок способностью к муз. суггестии (внушению). Рок-концерты поражают общностью переживаний. Атмосферу Вудстока один из его участников оценил как «достижение мимолетного ощущения единства поколения». Интернационализм и демократизм рока сделали его своеобраз. эсперанто молодежи.

Метрополией рока считается англо-язычный мир, но его принципиальная фольклорная основа позволила самостоятельно развиваться нац. направлениям этого муз. жанра в Вост. и Зап. Европе, Африке, где, как правило, его бытование связано с практикой социального протеста.

В 70-е гг. возникает панк-рок, сознательно стремящийся примитивизированными муз. средствами и эпатажной практикой выразить протест против коммерциализации рок-музыки («Секс Пистолз», «Кисе» и др.).

С 80-х гг. на Западе рок перестал быть образом жиз-

ни и стал восприниматься только как предмет искусства. Совр. тенденции эволюции Р.-к. имеют следующие направления. С одной стороны, коммерциализация рока приводит к выхолащиванию его контркультурного содержания, сращиванию с поп-культурой и превращению в моду. Замечание о том, что рок перестал быть маргинальной культурой, равнозначно тому, что он перестал быть роком. С другой стороны, идет эстетизация и элитаризация рок-искусства, выражающаяся в развитии таких жанров, как симфо-рок, рок-опера, арт-рок, рок-авангард, джаз-рок и т.д.

Значение Р.-к. сводится к тому, что являясь наследницей контр культуры, она транслирует в бурж. об-ве альтернативную систему ценностей. А также, питаясь мощными фольклорными истоками, оздоравливает и обновляет массовую муз. культуру.

Рок в России (СССР) с сер. 60-х гг. — заимствование с запада. Техн. предпосылки: бытовые магнитофоны, сделавшие возможным неконтролируемое и неограниченное размножение фонограмм, вначале — зарубежных, переписываемых с пластинок. Эстетич. предпосылки: влияние зап. рок-групп, прежде всего «Битлз».

Ранний рок, чаще именовавшийся «бит», датируется 2-й пол. 60-х гг.; имел подражат. характер (критерий качества — сходство с зарубежным оригиналом); как правило, англоязычный; танцевальный. Не столько искусство (худож. творчество), сколько разновидность сферы услуг в специфич. молодежной среде.

В 70-е гг. появляется «хиппи-рок» со свойственным ему организационным и творч. самоопределением при сохранении ряда архаичных черт. Происходит расширение социальной базы; самостоят. творчество отмечено идейным влиянием т.н. «хиппизма»: анти-реализм, эска-пизм, пессимизм вплоть до крайних форм саморазрушения. В текстах — возвышенные аллегории, нравоучения, рок дистанцируется от «советской эстрады».

Собственно рус. рок в 1980-89 выходит за рамки молодежной субкультуры. Текст получает преимущество перед музыкой, запись — перед сэйшеном. Почти все звезды десятилетия выступают с «акустич.» бардовски-ми программами. Традиц. деление на рок и бардовскую песню теряет смысл: они сливаются в едином течении «народной магнитофонной культуры». Для 1983-85 характерны репрессии, направленные на уничтожение рока как жанра: массовые облавы на сэйшенах, аресты и судебные приговоры. Карательные меры ведут к радикализации рок-подполья.

С началом перестройки на рубеже 1986/87 рок-движение вырывается на поверхность обществ. жизни. Легализация концертов явочным порядком, создание демократич. рок-клубов, новые авторы, сформировавшиеся в последние годы подполья. Весной-летом 1987 г. организуется серия всесоюзных рок-фестивалей, происходит укрепление взаимодействия с др. жанрами и традиц. фольклором. Рус. рок становится реальной обществ. силой, объединяющей многотысячные молодежные аудитории вокруг осознанной еще в подполье антибюрократич. и интернационалистской программы. Хотя в 1987-88 рок-группы по-прежнему отстранены от офиц. каналов распространения (ТВ, грамзапись), они теснят звезд «советской эстрады» в моек. и региональных хит-парадах. Теоретически процесс мог привести к формированию цивилизованного шоу-бизнеса, учитывающего интересы разных слоев. Однако антибюрократич. движение (рок в т.ч.) оказалось не готово к позитивной самоорганизации. Октябрь 1987 — провал попытки Свердловского рок-клуба объединить рок-музыкантов в профсоюз (1-й и последний съезд Всесоюзной рок-федерации). В течение 1988 — быстрое разложение механизмов, обеспечивавших организац. и творч. независимость рок-движения.

К нач. 90-х гг. рок как жанр в России перестает существовать. Отд. его представители продолжают работать, порой даже успешно, в рамках той системы, с к-рой боролись в молодости, т.е. «советской эстрады», принявшей в этот период откровенно суррогатные формы т.н. «попсы».

Рус. рок становится товаром в зап. понимании уже после гибели, когда начинают выходить книги о нем, сб. текстов, независимые студии переносят на лазерные носители фонограммы, записанные в подполье.

Своеобразие рус. рока сказалось в двойственной природе, соединении мировой рок-традиции с местной бардовской, через нее — с рус. культурой поэтич. слова, а также в специфич. организационных механизмах, далеких от зап. «шоу-бизнеса» — именно эти архаичные механизмы обеспечили возможности для создания наиболее ярких и талантливых произведений. Традиции рока не угасли и в последние годы, хотя влияние их уменьшилось.

Лит.: Переверзев Л.Б. От джаза к рок-музыке // Конен В. Пути амер. музыки. М., 1977; Набок И.Л. Рок-музыка: эстетика и идеология. Л., 1989; Феофанов О.А., Налоев А.Е. Бунтари и конформисты: рок-музыка Запада за сорок лет. Ставрополь, 1989; Рок-музыка в СССР. М., 1990; Кнабе Г.С. Феномен рока и контркультура / ВФ. 1990. № 8; Житинский А.Н. Путешествие рок-дилетанта. Л., 1990; Кто есть кто в советском роке. М., 1991; Золотое подполье. Полная иллюстрированная энциклопедия рок-самиздата: (1967-94). Новгород, 1994; Смирнов И. Время колокольчиков: жизнь и смерть рус. рока. М., 1994; Meltzer R. The Aesthetics of Rock. N.J., 1970; Brown Ch.T. The Art of Rock and Roll. Englewood Cliffs (N.J.), 1983; Zimmer J. Rock-Soziologie: Theorie und Sozialgeschichte der Rock-Musik. Hamb., 1981; Barnard S. Rock: An illustrated History. L., 1986; Seca J.M. Vocations Rock. P., 1988.

Т.В. Пуликарёва, И. В. Смирнов

РОЛЬ — стереотипное поведение, ожидаемое от человека, занимающего опр. позицию (или статус) в социальной структуре, в тех или иных типовых ситуациях взаимодействия. Понятие «Р.» широко используется в социологии, социальной психологии, антропологии и

психиатрии. Обычно человек играет множество социальных Р.: тем больше, чем в большем количестве взаимодействий, отношений, групп, типов деятельности он участвует. Иногда нек-рые из исполняемых индивидом Р. могут быть несовместимы и противоречить друг другу. Усвоение человеком социальных Р. имеет функцию размещения индивида в социальном пространстве (социальной структуре), закрепления за индивидом социального статуса. Принятие и воспроизводство социальных Р. происходит в процессе социализации индивида, имеет следствием воспроизводство социальной (ролевой) структуры. Дж. Болдуин и Дж.Г. Мид объясняли процесс принятия Р. склонностью ребенка к имитации: исследования, проведенные в 40-х гг. Н. Камероном, Т. Сарбином, Х. Гафом, подтвердили наличие у ребенка способности к принятию Р. В ходе принятия и интеграции новых Р. в процессе социализации у ребенка складывается «Я-концепция»; здесь большое значение имеет механизм *идентификации*, благодаря к-рому индивид отождествляет себя с теми или иными Р. Овладение социальными Р. происходит гл. обр. бессознательно. С понятием «Р.» тесно связаны другие понятия: «ролевые ожидания», «ролевая напряженность», «комплекс ролей», «ролевые требования» и т.п.

Понятие «Р.» впервые получило систематич. применение в 20-е гг. в социальной психологии Дж.Г. Мида, а также в работах других представителей Чикагской школы социальной психологии (Р. Парк и др.). Мид подчеркивал важность принятия Р. «другого» и «обобщенного другого» для формирования человеческого Я, сознания и об-ва. В 30-40-е гг. понятие «Р.» стало активно использоваться в социальных науках, началась разработка разл. теорий Р. *Фрейд* описал усвоение ролей в теории инфантильных идентификаций и Эдипо-ва комплекса. Дж. Морено создал концепцию «психодрамы» и использовал ролевые игры и ролевое обучение в психотерапевтич. целях. Т.Сарбин (1943) описал гипнотич. поведение как разыгрывание Р. Х.Маурер (1935) связал личностную и социальную дезорганизацию с неудачным разрешением ролевого конфликта, когда индивид вынужден разыгрывать несовместимые друг с другом Р. Н.Камерон (1947) описал поведение людей с психич. нарушениями как ошибочное разыгрывание Р. и как следствие неспособности принять социально заданные роли. В 1936 *Р.Линтон* дал определение роли, признанное классическим: Р. — «динамич. аспект статуса». Если статус понимался Линтоном как позиция в социальной структуре, с к-рой связаны опр. права и обязанности, то Р. интерпретировалась как разыгрывание статуса в поведении, соответствующем «ролевым ожиданиям», связанным с данным статусом. Между статусом и Р. устанавливалось однозначное соответствие. Линтоновская трактовка понятия Р. была принята функционалистской социологией и социальной антропологией и получила здесь дальнейшее развитие. *Р.Мертон* (1949) ввел категории «комплекса ролей» (комплекс ролевых ожиданий, связанных с данным статусом) и «ролевого конфликта» (предъявление к индивиду несовместимых ролевых требований, или ролевых ожиданий). Функционалистское понимание Р. было подвергнуто критике как статичное, предполагающее пассивное принятие индивидом извне заданных социальной структурой ролей. Альтернативные, динамич. концепции Р. разрабатывались в интеракционизме (Р. Тернер, *Э. Гоффман*), феноменологич. социологии (*А. Шюц*), этнометодологии. Здесь подчеркивалось активное участие индивидов и групп в создании ролей в процессе социального взаимодействия, а статич. понимание роли признавалось неадекватным. Большое влияние на антропологию оказала концепция статуса и Р., разработанная *Э. Гоффманом*: он ввел в 1961 понятие «ролевой дистанции», обозначающее психологии, дис-танцирование индивида от тех Р., к-рые он вынужден разыгрывать перед людьми, несмотря на то, что они противоречат его Я-концепции. Здесь подчеркивается с «социально-драматургич.» позиций внешний, сценич., «театральный» характер разыгрывания Р., отражающий недостаток личностной вовлеченности индивида в исполнение навязываемых ему социальных Р. Исследование *Гоффмана* о психиатрич. больницах и тоталитарных организациях (1961), в к-ром было прослежено влияние группового давления на принятие ролей и сформулирована «теория ярлыков», оказало заметное влияние на нек-рые направления исследований в социологии и психиатрии.

Лит.: Cameron N.A. The Psychology of Behaviour Disorders: A Biosocial Interpretation. Boston etc., 1947; Sociometry and the Science of Man. N.Y., 1956; Moreno J.L. Who shall survive? Found. of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama. Beacon; N.Y., 1978.

В.Г. Николаев

РУБИНШТЕЙН Сергей Леонидович (1889-1960) - психолог и философ, один из основоположников «деятельностного подхода» в психологии, педагогике, философии и культурологии. «Пограничность» теоретических исканий Р. поставила его вне большинства советских философов и психологов. Это имело серьезные последствия и в личной судьбе ученого, и в судьбе его идей, не укладывавшихся в прокрустово ложе тоталитарной культуры.

Р. окончил практически экстерном в 1908 Одесскую Ришельевскую гимназию, занимался самообразованием, много читал, изучал языки, увлекался философией и лит-рой, физикой и математикой, искал идеальное в самой жизни. Особое влияние на становление мировоззрения юного Р. оказали Достоевский, Горький и Л. Толстой; его занимали проблемы гуманизма и ненасилия, противоречивое единство в человеке и мире добра и зла, соотношение любви и ненависти, эроса и аскетизма, нравств. смысла революции и человек. счастья, жалости и гордости и т.п. Именно нравственно-филос. проблематика привела Р. к изучению Маркса (чтение «Капитала») и кратковременное посещение подпольно-

го марксистского кружка), поискам путей преобразования об-ва, к изучению закономерностей перехода от чистой мысли к действительности, деятельности.

В 1908 Р. уезжает сначала во Фрейбург, а затем в Марбург, где поступает на филос. ф-т ун-та. Здесь Р. испытал сильное влияние *Риккерта* и его окружения, а затем — Г. Когена, Наторпа и *Кассирера*. В марбург. школе неокантианства Р. привлекало преимущественное обращение к миру ценностей — интеллектуальных, эthic., эстетич., религиозных; критич. отношение к идеалистич. метафизике и теологии, с одной стороны, и научному позитивизму, с другой; особый интерес к логике и методологии науки, выводимых априорно — филос., а не конкретными научными средствами, а также сочувствие социалистич. идее, к-рая, как и любая идея, с т.зр. неокантианцев, является регулятивом опыта и разрешает искомое наукой бытие в становлении. В ун-те Р. прошел увлечение неокантианством и неогегельянством; познакомился с работами Дильтея, Шпрангера, Гуссерля, явившимися свидетельством «кризиса психологии», заложившими начало феноменологии и зап. экзистенциализма; осмыслял генезис рус. экзистенциализма — от Достоевского до Л. Шестова; углубленно изучал марксизм, понимая его не как филос. учение, а как социол. теорию; основательно изучает естествознание, филос. вопросы физики (в частности теорию относительности), основы математики. Оканчивая ун-т в 1913, Р. вместо обычной студентч. выпускной работы подготавливает на нем. яз. докт. дис. «Изучение проблемы метода» и в том же году ее с блеском защищает (опубл. по-немецки в качестве монографии в 1914). К печати в «Филос. трудах», редактировавшихся Когеном и Наторпом, был принят также большой труд Р. «Абсолютный и диалектик. рационализм и трансцендентальная философия».

Критически отнесясь к идеализму своих учителей, прежде всего к положению, что «бытие не существует, а полагается мыслью», а мысль, напротив, «сама порождает все свое содержание», включая содержание бытия (Коген), Р. отвергал и скомпрометировавший себя материализм, действующий на научное знание «опустошит.» образом, не объясняя феномена сознания, а лишь затемняя его, и модернизированные, утонченные формы натурализма (напр., психологизм). Р. интересовали процессы, происходившие в зоне между бытием и сознанием: воздействие бытия на сознание и сознания на бытие, взаимопроникновение сознания и бытия, осознание бытия и бытие сознания и т.п. Фактически речь шла о разработке «третьего пути» в философии, избегающего крайностей материализма и идеализма. В дальнейшем Р. почти исключительно занимается проблемами психики, сознания, мышления, творчества (избегая рассуждать о материи); бытие для Р. и в марбург. период, и впредь является гораздо более широким и многообр. смысловым образованием, нежели материальный, вещный мир: оно включает в себя и разл. формы сознания (общественного и индивидуального), и выводимые наукой обобщения и закономерности, идеальные по своей природе, и разл. ценности, несводимые к своим материальным компонентам или атрибутам.

Бытие, по Р., несводимо к объекту, поскольку в него входят и субъективные моменты, и потому что бытие субъекта в значит. мере субъективно, оно подвижно и изменчиво, оно находится в зависимости от деятельности и творчества человека. В конце концов и понятие «бытия» оказывается узким для Р., — ему на смену приходит понятие «мир», включающее чело-веч. ценности, идеалы, представления, цели и формы деятельности, нравственно-ответств. деяния, рез-ты творчества и творч. замыслы, а не только объективные, в т.ч. истор. условия, вещи, явления природы и т.п. Не менее сложным оказывается и понятие «человека», соотносимое с понятием «мир»: испытывая многомерное воздействие окружающего и изменяющегося мира, личность действует и творит мир; в процессе своих деяний, в актах своей творч. самостоятельности человек не только обнаруживается и проявляется, но и создается, определяется, сам себя формирует. Одним и тем же актом творч. самостоятельности личность создает свой мир и себя, она создается и определяется, лишь включаясь в объемлющее ее целое, и чем больше сфера ее действий, чем масштабнее мир, в к-ром она живет и действует, тем она значительнее. Все осн. теор. и методол. идеи Р. сформулировал уже в ранний период творчества — работая над дис., в работах 1915-18 и 1920-х гг. («Методология истории и обществ. наук», «О филос. системе Г. Когена», «Принцип творч. самостоятельности», «Наука и действительность», «Психология Шпрангера как наука о духе» и др.); позднее он их лишь развивал и детализировал (иногда камуфлируя оригинальное содержание атрибутами офиц. советской идеологии). Лишь под конец жизни Р. окончательно вернулся к своим основополагающим теориям, вынашивавшимся им еще до Октября.

По существу, Р. интересуется «мир человека», взятый в его ценностно-смысловом измерении, т.е. культура, понимаемая не только как цель, содержание и рез-т чело-веч. деятельности (включая творч. мышление), но и как контекст чело-веч. бытия и сознания, как предпосылка поведения и мышления человека. В этом смысле и проблема детерминизма сознания бытием, и проблема преобразования бытия посредством чело-веч. деятельности, творч. мышления, и проблема изменения сознания в рез-те практич. деятельности человека — это проблематика культурфилос. и культурно-психологическая, в той или иной степени трактуемая культуру в теор. и истор. аспектах. Даже проблематика природы для Р. выступает как культурфилософская: детерминируя человека как свою часть, природа задает масштаб чело-веч. культуре, включая общественно-истор., эthic., эстетич. и др. планы, и разрыв с природой означает для человека и об-ва разрушение основ своей духовной жизни. Включение же природы в общественно-истор. процесс, в творч. деятельность человека делает ее объектом и частью культуры (не отменяя ее первичного качества «собственно природы»); культуру же, пре-

одолевающая в себе и изгоняющая из жизни природу, разрушает самое себя и становится невыносимой для человека и об-ва.

Тем более важно понимать диалектику природного и культурного детерминизма психич. деятельности человека: большая часть форм чувствительности человека обусловлена продуктами культуры и является рез-том культурно-истор. развития человечества. Р. подчеркивает, что сознание индивидуума определяется объективным содержанием культуры, в к-рую он включен и к-рая, в свою очередь, является истор. продуктом реального обществ. развития; в то же время субъект играет активную роль в истор. созидании культуры: осмысленность его соотношений с культурой не противопоставлена его реальному бытию и деятельности, а органически включена в них. Субъект культуры, соотносясь с миром и преобразуя его, сам формируется; смысловые связи между психологией индивидуума и идейным содержанием истор. культуры, в к-рую он включен, также изменяются. Доказывая относительность противоположности между субъектом и объектом, субъективным и объективным, Р. утверждал, что всякое психич. явление (запечатленное культурой в качестве произведений лит-ры и искусства, научных теорий, истор. концепций или иных идеол. образований) одновременно отражает бытие объекта и выражает жизнь субъекта; более того, это всегда — отражение объекта, обусловленное и опосредствованное жизнью и деятельностью субъекта, или отражение действительности через выражение субъекта, эту действительность отображающего. На огромном и разнообр. психол. и филос. материале Р. разработал свое понимание принципа детерминизма: «внешние причины действуют только через внутр. условия», и это положение закономерно казалось всем марксистским ортодоксам безусловно идеалистическим. Человеч. познание объективного мира и субъективное творчество предстает у Р. как бесконечный, незавершимый процесс, в к-ром и объект, и субъект оказываются взаимосвязанными, процессуально динамичными по отношению друг к другу и неисчерпаемыми.

В 1913 Р. отказался от предложений Когена и На-торпа занять должность профессора кафедры философии одного из европ. ун-тов и вернулся в Одессу, где ему пришлось ограничиться ролью преподавателя психологии, логики и философии в гимназиях — со всеми вытекающими отсюда психол. и материальными последствиями. В 1919 Р. становится приват-доцентом по кафедре философии историко-филос. ф-та Новорос. (Одесса) ун-та, но ненадолго: с приходом Добровольч. армии в 1920, подозреваемый в сочувствии большевикам, он отстранен от преподават. работы в высшей школе и восстановлен в должности лишь после утверждения Советской власти. В 1921, после смерти проф. Н.Н. Ланге, одного из крупнейших русских дореволюционных психологов, Р. избран профессором и заведующим кафедрой психологии Одесского ин-та народного образования, возникшего в рез-те объединения неск. ф-тов бывшего Новорос. ун-та и Укр. пед. ин-та в 1920. Здесь он читает лекции по логике, математике, теории относительности Эйнштейна, теории искусства, истории философии, ведет семинар по методологии социальных наук, ведет большую организационную работу в системе народного образования. Параллельно Р. ведет курсы по педопсихологии и педологии в Педологич. ин-те, открытом в Одессе. Однако активность Р. на этом посту оказалась непродолжительной: развернувшаяся вокруг его курса по филос. проблемам совр. физики идеол. дискуссия, сразу приобретшая демагогич. характер, вынудила Р. сначала отойти от философии и перейти к чтению лекций по психологии как неидеол. науки, а после начала идеол. кампании против «педологич. извращений» и психологии как «идеалистич. науки» — вообще оставить кафедру и фактически прекратить преподават. деятельность. Он становится (1922) директором Одесской Центр. научной библиотеки (бывшей библиотеки Одесского ун-та), сохранив за собой лишь второстепенный курс на дополнит. ф-те. В это время Р. продолжает интенсивно работать: им написан большой филос. труд (оставшийся в рукописи и опубл. до сих пор в самой незначит. части), изучены история и совр. состояние мировой и русской психол. науки, начата работа по созданию методологии психологии, но публикует Р. в это время лишь работы по библиотечному делу.

В 1930 по приглашению психолога М.Я. Басова Р. становится заведующим кафедрой психологии Ленингр. гос. пед. ин-та им. А.И. Герцена. Как теоретик и методолог Р. заявил о себе программной статьей «Проблемы психологии в трудах К. Маркса» («Советская психотехника». 1934. № 1). Он организует циклы экспериментальных исследований, рез-ты к-рых регулярно освещаются в Уч. записках ЛПТИ под его редакцией; формируется коллектив научных единомышленников и учеников Р.; завязываются дружеские и деловые отношения с ведущими учеными-психологами — Б.Г. Ананьевым, Д.Н. Узнадзе, А.А. Ухтомским, А.Н. Леонтьевым, Б.М. Тепловым, А.С. Прангишвили, А.В. Запорожцем, П.Я. Гальпериным, с лингвистами (Н.Я. Марр и др.), естествоиспытателями (В.И. Вернадский) и т.д. В 1935 Р. публикует научную монографию (одновременно ставшую учебным пособием) «Основы психологии», за к-рую Р. в 1937 была присуждена ученая степень д-ра пед. наук по психологии без защиты диссертации. С этой книги начинается известность Р. как крупнейшего советского психолога. В 1940 выходит следующая большая монография Р. — «Основы общей психологии», удостоенная в 1942 Государств. премии. Р. избирается членом Ленсовета. В первую блокадную зиму он один из тех, кто организует оборону Ленинграда и разрабатывает психол. методики выживания в страшных, нечеловеческих условиях блокады. Будучи командиром большого эвакуационного состава, вывезшего из осажденного Ленинграда большую группу выживших ученых, он принимает бой с нем. отрядами и с честью выполняет свою миссию руководителя.

В 1942 Р. отозван в Москву. Он — лауреат Госу-

дарств. премии; назначен директором Ин-та психологии АПН РСФСР (1942–45); создает и возглавляет кафедру психологии в МГУ (1942–49); сектор психологии в Ин-те философии АН СССР (1945–49); зам. директора Ин-та философии (1945–48), чл.-корр. АН СССР (1943); акад. Академии пед. наук (1945). В этот период Р. создает свою научную школу. С началом политико-идеол. кампании против «безродного космополитизма и низкопоклонства перед Западом», принявшей сразу антисемитскую направленность, Р. стал одним из первых обвиненных в «преклонении перед иностранщиной» и назван «агентом империализма». 2-е издание «Основ общей психологии» (1946) было публично осуждено. В травле Р. приняли участие многие из его недавних сотрудников, учеников, друзей. Ученый был снят со всех постов; верстка его новой монографии «Философские корни психологии» была рассыпана. Только после XX съезда партии Р. возвращается в разгромленный сектор психологии ИФ АН и вновь возглавляет его. Один за другим начинают издаваться труды Р., написанные в период гонений и вынужденной безработицы. Однако жить Р. остается недолго. После смерти Р. его гл. труд «Человек и мир» в течение 13 лет не может выйти в свет, да и после публикации долго остается окруженным заговором молчания. Лишь в самое последнее время появляются первые отклики на осуществленный Р. переворот в гуманитарных науках (Г.С. Батишев, А.С. Арсеньев, М.С. Каган и др.).

Принципиальным для духовного раскрепощения Р. явилось его внутр. освобождение от пут сталинизма (а в скрытом виде — и ленинизма). Понимание того, что на высшем уровне социалистич. об-ва находились люди, не только погрязшие в собственной «моральной деградации», но и «попиравшие всякую мораль», заставило Р. по-новому взглянуть на соотношение политики и этики, тоталитарного коллективизма и критич. мысли индивида, механич. дисциплины и личностной инициативы и ответственности. На первый план в исследованиях и размышлениях ученого выходят вечные и общечеловеч. ценности и идеалы, необходимость сознательно осуществлять «строительство высших уровней человеч. жизни» и борьба против всего, что «снижает уровень человека».

Между тем сегодня выясняется, что и в предшествующих работах Р. (напр., в книге «Принципы и пути развития психологии». М., 1959) содержатся поразительно смелые выводы и обобщения. Так, он убедительно доказывает (в замаскированном виде) несостоятельность, схоластичность ленинской концепции соотношения материи (шире бытия) и сознания (шире духа) как первичного и вторичного, как безотносительного и производного, как отражаемого и отражающего, ввиду того, что человек своей деятельностью, своим познанием и созерцанием, своими нравств. и эстетич. отношениями включен в бытие и тем самым становится предметом собственного сознания в этом новом смысловом контексте. В то же время уже самой включенностью в бытие человек изменяет его структуру и природу; что же касается деятельного и творч. участия человека в окружающем его мире, то оно тем более ставит бытие в зависимость от человек. деятельности, поскольку сознание, отражая бытие объекта, одновременно выражает жизнь субъекта в его отношении к объекту. В «тексте переживаний», как и в «тексте речи», помимо «непосредств. данных», есть свой «подтекст», содержащий мотивы и цели, внутр. смысл переживаний, раскрывающихся из соотношения мыслей и чувств действующего лица с «реальной жизненной ситуацией», с «совокупностью жизненных отношений», в к-рые он своими делами и поступками включается. Аналогичным образом Р. объясняет мышление: мышление исходит из «проблемной ситуации» — в к-рой имеется нечто, «имплицитно в нее включающееся, ею предполагаемое, но в ней не определенное, не известное, эксплицитно не данное, а лишь заданное через свое отношение к тому, что в ней дано». Через проблемную ситуацию Р. объясняет научное и филос. творчество, процесс обучения детей и взрослых (проблемное обучение), формирование творч. способностей и т.п. В процессе мышления объект включается во все новые контекстуальные связи и выступает во все новых качествах; объект, поворачиваясь к субъекту все новыми своими гранями, выявляет каждый раз новое содержание, к-рое оказывается для мышления таким же неисчерпаемым, как и бесконечно возникающие новые, неожиданные контексты и смысловые связи, в к-рые может быть включен каждый объект познания.

В своей последней, во многом конспективной, теоретически «свернутой» рукописи «Человек и мир» Р. воссоздает картину новой для советской науки дисциплины — культурфилос. антропологии, в центре к-рой находится человек в единстве его существования, развития, деятельности, творчества и т.д. Понятие бытия здесь еще более усложняется: оно расслаивается на существование и сущность, на существование и становление (во времени и пространстве), на субстанцию и детерминацию развития; усложняется и понимание автором соотношения бытия и познания, мышления и бытия, последними определяется и логич. структура познания, и соотношение имплицитного и эксплицитного в познании. Однако самое важное начинается у Р. при обращении к человеку как смысловому центру мира, как субъекту жизни, как субъекту межчеловеч. отношений. Р. онтологизирует человек. существование, а вместе с ним и культуру, выступающую как способ человек. существования в мире и одновременно как мир человека. Человек, его этика и эстетика, его познават. способности «встраиваются» в систему природы и в историю культуры. Отношения Я и «другого» составляют основу онтологии человек. жизни, наполняемой этич. содержанием — идеалами, ответственностью, свободой, юмором, трагизмом, любовью, эстетич. и познават. отношениями человека к действительности. Р. создает здесь феноменологию принципиально нового типа: он синтезирует традиции Канта и неокантианства, Декарта и неокартезианства, *Дильтея*, Шпрангера, *Гуссерля* и

его последователей, *Хайдеггера* и всего западноевропейского экзистенциализма, раннего Маркса, Эйнштейна, *Фрейда*, переосмысляя все в духе прежних своих психол. и филос. штудий. Содержат, богатство подобного синтеза не замедлило сказаться на рез-тах исследований Р.: по существу, он открыл новую парадигму в психологии, философии, культурологии, значение к-рой мы только начинаем осознавать и осваивать.

Соч.: Основы психологии. М., 1935; Бытие и сознание. М., 1957; О мышлении и путях его исследования. М., 1958; Принципы и пути развития психологии. М., 1959; Проблемы общей психологии. М., 1976; Основы общей психологии. М., 1989; О филос. системе Г. Коге-на (1917) // Историко-филос. ежегодник. 1992. М., 1994; Избр. философско-психол. труды. Основы онтологии, логики и психологии. М., 1997; Eine Studie zum Problem der Methode. Marburg, 1914.

Лит.: Абульханова-Славская К.А., Брушлинский А.В. Философско-психол. концепция С.Л. Рубинштейна. М., 1989; Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и Мир» // ВФ. 1993. № 5; Применение концепции С.Л. Рубинштейна к разработке вопросов общей психологии. М., 1989; Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. М., 1989; Payne T.R. S.L. Rubinstein and the Philosophical Foundations of Soviet Psychology. Dordrecht, 1968; Matthaues W. Sowjetische Denkpsychologie. Gott., 1988.

И.В. Кондаков

РУССКАЯ ФОРМАЛЬНАЯ ШКОЛА - литерат.-теор. направление, проявившееся в 10-20-х гг. и оказавшее влияние не только на становление совр. лит. теории, но и на развитие др. гуманитарных наук, а также на худож. практику (лит-ра, кино, театр). В 1916-25 существовала организация русских формалистов — Об-во по изучению поэтич. языка (ОПОЯЗ), издавались «Сборники по теории поэтич. языка» (1916-19).

Первой работой считается декларация В.Шкловского «Воскрешение слова» (1914). Осн. труды выходили в 20-е гг. и были переизданы за рубежом в 50-60-е гг., а в России в 70-80-е гг. Наиболее известные представители Р.ф.ш. *Шкловский, Тынянов, Эйхенбаум, Якобсон*. Рус. лит.-ведение 20-30-х годов в значит. степени определялось влиянием/отталкиванием идей формалистов, в 60-70-е гг. произошло их вторичное принятие рус. культурой.

Р.ф.ш. занимает особое место в истории особого периода рус. культуры — 90-х гг. 19 в. — нач. 30-х гг. 20 в. — периода многообр. сложности, промежутка-перехода между двух относительно стабильных эпох: рус. классич. культуры вт. пол. 19 в. и советской «классич.» (тоталитарной) культуры. Первые попытки изменить сложившийся (позитивистский) порядок развития и обществ. функционирования гуманитарных (в данном случае эстетико-филол. и эстетико-исковедч.) наук были предприняты символистами, и выдающаяся роль в этом *Андрея Белого* столь же неоспорима, сколь и вклад Вяч. Иванова и *Мережковского* в проблематику философии культуры. Однако реальное и успешное изменение традиц. искусствоведения (целенаправленно — филологии лит.-ведения) произошло в рез-те действия двух факторов: материалов и методов новой лингвистики (члены ОПОЯЗа и близкие к нему лингвисты Л. Якубинский, Р. Якобсон, Е. Поливанов), с одной стороны, новая литературно-худож. практика (футуристически ориентированные Шкловский и О. Брик, критик эстетич. направления Эйхенбаум) — с другой. Теор. достижения языковедов (*де Соссюра*, И.А. Бо-дуэнаде Куртенэ, позднее *Н.Трубецкого*), переосмысление трудов филологов *Веселовского* и *Потебни*, а также учет работ зап. теоретиков искусства (*Вельфлин*, *О.Вальцель*) сделали это возможным. Выдающаяся роль в развитии Р.ф.ш. принадлежит разносторонней личности Тынянова.

Обновление, в первую очередь, именно лит.-ведения было естественно в русской литературоцентрич. культуре. Характер этого обновления состоял в переносе акцента с нагружения произведения искусства все новыми и новыми значениями и связями (истор., социальными, филос. мистич.) на обнаружение в нем специфич. внутр. смысла, рождающегося из соотношения его элементов и раскрывающего т.о. цель его устройства и назначения. Первично предложенная система понятий — материал (материал искусства), прием (прием создания формы) и мотивировка (мотивировка применения приема) — при всей своей упрощенности и схематичности раскрывает, тем не менее, и творцу, и реципиенту принцип, секрет искусства, состоящий в том, что раскрываемого секрета не существует, существуют лишь закономерности опр. вида культурной деятельности, приводящие каждый раз к прогнозируемому, но неоднозначному рез-ту, т.е. к рез-ту, предсказуемому и ясному в одних чертах, но неожиданному и неопр. в др.

Для рус. культурной традиции такие не только вне-идеологичные, но и немонистич. представления были достаточно новы, но, несмотря на то что они воспринимались как шокирующие, они в целом соответствовали движению общественно-культурного обновления. В дальнейшем эти взгляды перестраивались в сторону отхода от схематизации к развитию идей функциональности и системности худож. средств.

Место Р.ф.ш. в культуре, однако, не ограничивается новизной теор. позиций и конкр. научными достижениями. Весьма существенной в свете совр. культурологич. представлений оказывается связь ее представителей с культурной практикой (художественно-творч. деятельность в лит-ре и кино). Сочетание понимания внутр. закономерностей отделенного от других, специфич. вида деятельности, с вызывающей широкую культурную реакцию практикой худож. творчества указывает на живой контакт исследования с самой сутью исследуемого явления.

Кроме создания собственных лит. произведений (Шкловский, Тынянов, Брик и др.) это проявлялось в

серьезном влиянии идей Р.ф.ш. на творч. объединения писателей этого периода (ЛЕФ, «Серапионовы братья», частично ОБЭРИУ), а также в широком резонансе дискуссий о формальном методе, проходивших в 20-е гг. Кроме того, научные представления формалистов воспринимали молодые ученые, слушавшие их курсы в нек-рых учебных заведениях.

В 30-е и последующие годы «разгромленные» офиц. марксистской критикой, вынужденно признавшие свои «ошибки» и отброшенные в теор. подполье, формалисты своими историко-лит., историко-худож. и искусствоведч. работами внесли значит. вклад в культуру советского периода, представляя в ней высокий эталон гуманитарной учености, а позже, в 60-е гг., постепенно превратились в легенду-воспоминание о плюрализме 20-х гг., когда их теор. построения были допустимы и публикуемы.

Конкр. идеи и гипотезы Р.ф.ш. поддаются расшир. культурологич. толкованию. Так, общезстетич. понятие отстранения — показа вещи в необычном ракурсе и связях, для того чтобы через «чужое» видение заново осознать ее свойства и качества («оживить материал искусства»), несомненно является довольно точным указанием на механизм воспроизведения явлений культуры, используемый художником для достижения максимальной выразительности. Материал и стиль, взаимодействие (притяжение/отталкивание) жанровых форм, влияние бытовых и коммерческих условий худож. производства, определение самой фактичности существования произведения искусства — все это, безусловно, является совр. проблемами. В совр. культуре многие понятия, рассматриваемые формалистич. теоретиками, находят новые приложения, в частности в расширяющейся области прикладного искусства (массовая коммуникация, дизайн, мода, реклама, поп- и *контркультура*, культура потребления).

В целом постановка вопроса о системности и внутр. закономерностях соотношения элементов и их эволюции в пределах одного культурного ряда (в данном случае литературного и кинематографич.) весьма плодотворна в культурологич. отношении, т.к. такое теор. «спецификаторское» погружение в автономию явления позволяет выстраивать методологию, переносимую на объекты других культурных рядов, а на практике культурной деятельности оборачивается возможностью решить ряд существ. проблем, предложить конструкции реальных культурных проектов (худож. произведений, образоват. и культурно-просветит. систем, организации культурной деятельности).

Формалистич. (первое!) опосредствование идей совр. лингвистики относительно явлений культуры оказало большое влияние на развитие гуманитарных наук в 20 в., в особенности на ученых системно-семиотич. направления. Разл. степень признания этого влияния присутствует в самосознании культурологов *Лотмана*, В.В. Иванова, Б. Успенского, *Р. Барта*, *Леви-Стросса*, *Фуко* и др. Теор. самоопределение *Бахтина* в большой степени сформировалось в полемике с формалистами. В соответствии с этим совр. достижения эстетики, искусствоведения, этнографии, фольклористики, теории коммуникации и культурологии связаны с передовыми работами рус. формалистов.

Совершенно новым вкладом Р.ф.ш. в рус. культуру стали присущие ей особые тонус и настроенность — важный фактор, формирующий своеобр. стиль, к-рый ощущается в трудах ее представителей: дух романтически-возвышенного «мастерского» веселья, цеховой дух поисков оптимизма, весьма новый относительно рус. классич. культуры, а также резко отличающийся от казенного оптимизма советской гос. пропаганды и потому абсолютно нетерпимый ею. С ощущением присущего этому стилю духа независимости, солидарности, мастерства и особого счастья сознания своего дара связаны и черты легендарности в восприятии значения Р.ф.ш. в истории рус. культуры 20 в., проявившиеся в 60-е гг. и сохраняющиеся по сей день в виде особой к ней уважительности. Оставаясь в ограниченных пределах метода аналогий и метафорич. построений, можно даже видеть в рус. формализме (т.е. в конкр. науке, непосредственно соединенной с культурной практикой) последний недостающий компонент роман-тич. синтеза, к-рый завершает развитие **неоромантизма**, расширительно толкуемого как итоговое содержат, слово и «большой стиль» эпохи, открывающей 20 век.

Лит.: Энгельгардт Б.М. Формальный метод в истории лит-ры. Л., 1927; Юрий Тынянов. Писатель и ученый. М., 1966; Шкловский В.Б. Гамбургский счет. Статьи — воспоминания — эссе (1914-1933). М., 1990; Он же. О теории прозы. М.; Л., 1925; Он же. Жили-были. М., 1966; Тынянов Ю.Н. Поэтика. История лит-ры. Кино. М., 1977; Эйхенбаум Б.М. О лит-ре. М., 1987; Якобсон Р.О. Работы по поэтике. М., 1987; Медведев П.Н. Формальный метод в лит-ведении. М., 1993; Галушкин А.Ю. Новые материалы к библиографии В.Б. Шкловского // De visu. 1993. № 1; Erlich V. Russian Formalism: History, Doctrine. Gravenhage, 1953; Hansen-Love A. Der russische Formalismus. W., 1978.

Л.Б. Шамшин