**ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРНАЯ КАРТИНА МИРА И КАК ФОРМИРУЕТСЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ**

*(1-я публикация в альманахе «Тетради по консерватизму». 2021. № 2. С. 13–62.)*

**Аннотация**. Статья посвящена анализу таких явлений, как культурная картина мира, социокультурный организм, традиция, в терминах, не противоречащих православной антропологии. Социокультурный организм – это социум (который может быть иу́же, и шире этноса), являющийся носителем культуры, который преображает чисто социальные связи в органически-культурные. Социум подвержен как социо-биологическим, так и персоналистско-духовным закономерностям, что выражается в структуре и функциях культурной картины мира, в закономерностях социальной жизнедеятельности. Традиция – один из наиболее ярких примеров того, как, накладываясь друг на друга, совмещаясь, естественные, социальные, культурные, личностные и духовные факторы приводят к формированию значительных общественных институций.

**Ключевые слова**: социум, этнос, социокультурный организм, культура, картина мира, общественные трансформации, традиция.

**What Is Cultural World Image and How Cultural Tradition Is Formed**

***Abstract.***The article is devoted to the analysis of such phenomena as the cultural world image, sociocultural organism, tradition, in the terms that do not contradict Orthodox anthropology. Sociocultural organism means socium (that can be bigger or smaller than ethnos), which is the culture bearer, transforming pure social connections into organically-cultural ones. The socium is subject to socio-biological and personalistic-spiritual rules, which manifest in the structure and functions of the cultural world image and in the patterns of social activity. Tradition is one of the most striking examples of how the natural, social, cultural, personal and spiritual factors overlap and combine, and lead to the formation of important social institutions.

**Keywords:** Socium, Ethnos, Sociocultural Organism, Culture, Worls Image, Social Transformations, Traditions.

***О культурной картине мира и ее адаптивной функции***

В сказке замечательного английского писателя Клайва Льюиса о стране Нарнии, где живут говорящие звери, гномы, великаны, барсук по имени Боровик утверждает: «Мы, звери, не меняемся» [20, с. 50]. Сказочные говорящие звери из поколения в поколение помнят что-то самое важное, свою сущность. А в человеческой культуре есть устойчивые компоненты? Пусть они не заметны сразу за яркостью меняющихся от поколения к поколению красок культуры, но ведь очевидно, что именно они должны лежать в основе такого явления, как традиция. Существует некоторое количество работ по теории традиции, но они не ставят вопроса о структуре этого явления[[1]](#footnote-1). Вообще, в науке остается открытым вопрос, что есть в культуре такого, что она сохраняет свою устойчивость и в чем отличие ее от прочих культур. Казалось бы, ответ на этот вопрос должен лежать на поверхности, но вот попытка за попыткой, которые совершали поколения антропологов – тех, кто исследует культуру как особый феномен и культуру как общество, связанное единой культурной традицией (в таком специфически антропологическом понимании термина «культура»), – привели к полному пессимизму в отношении возможности нащупать в культуре какое-то стабильное и твердое основание, чтобы можно было сказать: вот именно этот элемент характерен для данной культуры, и он всегда присутствует в ней, именно он отличает ее от других. Что касается материальных артефактов или устойчивых культурных практик – да, ответ очевиден, но менее ясен он в отношении ментальной культуры и психологических особенностей носителей культуры[[2]](#footnote-2). Конечно, навскидку мы полагаем, что есть ментальная преемственность, но не так легко определить, в чем она состоит. Однако ясно, что возможность улавливать то или иное явление зависит от постановки вопроса. В нашем случае следует понять, как устроена культура.

Начнем с культурной картины мира, чтобы затем перейти к вопросу об основанном на культурных закономерностях функционировании общества и тому, как возникает культурная традиция, как живет традиционное общество, что поддерживает традицию, а что вызывает ее дисфункцию. Мы будем опираться на психологию. Но как наука в значительной мере естественнонаучного цикла, психология способна прояснить наш предмет лишь отчасти. Поэтому мы будем обращаться и к богословию для прояснения особенностей психологии человека. Сопряжение психологии с богословием, конечно, очень обширный, но слабо разработанный подход, и мы затрагиваем его только в определенном срезе, где богословие необходимо, чтобы объяснять предмет нашего исследования – культурную картину мира. Полагаю, что такое объединение естественнонаучных и богословских подходов назрело и необходимо, поскольку психологические и культурологические явления имеют как телесные, так и духовные основания.

Как организована культурная картина мира, я изучала с начала 1990-х годов и пришла к жестко детерминированной культурой схеме, которая ныне перестала меня удовлетворять[[3]](#footnote-3). Да и вряд ли она могла тогда вполне соответствовать православному представлению о человеке. Постепенно возникла потребность пересмотреть концепцию. Но и отказаться от того представления, что картина мира, присущая той или иной культуре, имеет свою четкую структуру, которая задает закономерности, влияющие на жизнь носителей культуры, мне не представляется оправданным.

А потому задача состоит в том, чтобы, не умаляя сложности устроения культурной картины мира, ее структуры, более детально и всесторонне рассмотреть составляющие ее компоненты, чтобы, не упрощая и не схематизируя их, показать заложенные в них потенции и таким образом избежать культурного детерминизма. Дело в том, что при упрощенном подходе, когда мы видим картину мира как структуру, особенно в связи с ее адаптивной функцией, она кажется всеобъемлющим механизмом восприятия мира и источником деятельности носителей культуры. Но в самих компонентах, из которых эта структура состоит, заложена вариативность, которая есть следствие свободы, данной человеку Творцом, и возможность для человека определять, если порой не модели, то направленность своих действий.

Культурная картина мира имеет несколько составляющих. Она определяется адаптационными потребностями человека, необходимостью приспособиться к жизни в падшем мире [об этом см. [17]]. Она определяется также социальной потребностью человека, неизбежной необходимостью жить в коллективе, ибо человек на земле существо, как правило, социальное. Кроме того, культурная картина мира определяется самой потребностью человека сконструировать свой мир, свою культурную среду, порождать значения и связные с ними артефакты: материальные, социальные (модели действия), идеальные (значения, понятия и идеи). Конструирование внутреннего мира человека также в значительной мере функция культуры (так формируются ментальные артефакты[[4]](#footnote-4), имплицитная культура). Культурная картина мира определяется и потребностью человека в целеполагании, а значит в установках и ценностях и, в свою очередь, связанными с ними эмоциями и мотивациями. И наконец, в значительной мере именно через культурную картину мира человек воспринимает и «присваивает» духовные сущности в форме духовных артефактов – символов, формируемых через посредство культуры.

Обращаясь к культурной картине мира, мы должны помнить, что культура – это функция человека, а человек является существом духовно-психически-телесным [об этом см. [17]]. Культура связана как с телесностью человека, так и с его способностью понимать и присваивать духовные смыслы. Поэтому, рассматривая культурную картину мира, мы будем видеть в ней как духовные, так и психологические, и естественные (естественнонаучные) основания.

Начиная с телесной составляющей культурной картины мира, а именно, с ее адаптивно-адаптационной функции, мы развиваем подход Э.С. Маркаряна [21]. Теория Маркаряна в своей основе материалистическая и эволюционистская, но мы встраиваем ее в иной контекст. В нашем контексте, где культура – функция человека, телесное существует неотрывно от душевного и духовного. А значит, адаптивно-адаптационный подход мы рассматриваем только лишь как один из срезов культуры, который недостаточен для ее описания без внимания к другим ее срезам. Далее, мы будем обращаться и к другим ученым-позитивистам, в частности, к представителям американской аналитической философской школы, на которой базируются когнитивистские исследования, тем продолжая наши естественнонаучные штудии.

Полагаем, что, если мы не отдадим должного телесному аспекту, мы не сможем понять психологическое в культуре. Тут важны и закономерности внешнего материального мира, воздействующего на человеческое тело и психику и заставляющего человека приспосабливаться к ним. Важны и церебральные, нейронные составляющие психических процессов, поскольку психическое как феномен находится на тесном пересечении духовного и телесного. Нашей задачей будет показать, как внутри самих позитивистских подходов возникают положения, которые могут быть объяснены православной антропологией. Мы сейчас говорим даже не об идеальном плане культуры, который неразрывно и неслиянно стыкуется с естественнонаучным. Тут нам важно то, что именно сами подходы ученых, действовавших в естественнонаучной парадигме, приводили их к выводам, которые без признания Божиего Замысла о человеке и мире объяснить невозможно, хотя эти ученые и пытаются говорить еще о «белых пятнах» науки, которые когда-то, возможно, будут восполнены научными методами.

Итак, обратимся к адаптационной функции картины мира, которая в первую очередь проявляется в психологическом упорядочивании хаотичного и опасного падшего мира. Та информация, которую человек имеет о мире, похожа на динамическую схему – пусть очень сложную, – внутри которой человек действует. Объекты мироздания, которые попадают в его поле зрения, для него функциональны и значимы, и они определенным образом упорядочены культурой, да так, что все они находятся в динамическом равновесии. Но откуда оно, равновесие это, может взяться в этом тревожном и опасном, падшем мире, который «во зле лежит»?

Каждый человек обязательно чувствует, если и не осознает вполне, опасность, исходящую извне. Мир, который «во зле лежит», пробуждает ощущение тревоги. Чтобы действовать в нем, человек должен, прежде всего, определить конкретные источники внешней опасности. Скажем, лес опасен не вообще, как бесформенный зеленый массив беспорядочно растущих деревьев, кустов и травы, а потому что в нем живут хищные звери, ядовитые насекомые, потому что в нем можно заблудиться. Если предпринять меры предосторожности, то по лесу можно ходить и собирать, к примеру, грибы. Для этого нужно знать, во-первых, что в лесу является источником опасности, во-вторых, чего нельзя делать, чтобы не вызвать эту опасность на себя, в-третьих, что надо сделать, чтобы ее преодолеть.

Мир большой, а человек маленький. Чтобы человек мог сделать шаг вперед, он должен быть уверен в себе. Чтобы зайти далеко в незнакомый лес, человек должен либо иметь компас, по которому он сможет ориентироваться, либо помнить народные приметы для ориентации, либо обладать необыкновенной интуицией, либо быть уверенным, что на его ауканье кто-нибудь да откликнется. Либо что-то еще в этом роде. Таким образом, чтобы приступить к действию, человек должен иметь хотя бы смутное представление о том, при каких обстоятельствах это действие осуществимо, кто он такой, что может его совершить, какими качествами он должен для этого обладать (какие качества себе, возможно, просто приписывать), в каких отношениях он должен находиться с другими людьми (нуждается ли он в их помощи, или он способен помочь себе сам, могут ли оказать ему помощь другие), каким образом возможно совместное действие и какими качествами должен обладать коллектив людей (состоящий, в сущности, из таких же беспомощных и малосильных индивидов), чтобы решиться на действие?

Ответы, которые культура дает на эти вопросы, – это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, это основные парадигмы, определяющие возможности и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия. В этом, прежде всего, и состоит защитная функция культуры. Благодаря ей человек получает такой образ окружающего, такую картину мира, в которой все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком, так что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры. Но, с другой стороны, очевидно, что человеку, для того чтобы ориентироваться в лесу, вовсе не обязательно знать, что такое Солнце и какой небесное тело вокруг какого вращается. Вполне бывает достаточно знать, что, когда он шел с утра лесом и солнце светило ему в глаза, то вечером, когда он соберется домой, ему также следует идти лицом к солнцу. Конечно, он каким-то образом объясняет себе движение солнца по небосклону. Но пока его действия не дают ему заблудиться в лесу, совершенно не важно, будут ли его объяснения истинными и логичными на самом деле.

Нечто подобное имеем и с культурной картиной мира. Ее невозможно реконструировать как логическую целостность, стройную и строго взаимосвязанную мифологему реальности. При попытке такой реконструкции окажется, что исходные точки этой мифологемы, на которых, собственно, и держится весь каркас реконструкции, необъяснимы изнутри нее самой, и в них содержатся значительные внутренние противоречия[[5]](#footnote-5). Но присутствующая в картине мира внутренняя логика воспринимается носителями культуры как нормативная. И в основе упомянутых мифологем лежат культурные константы – это такие психологические комплексы, которые определяют специфику восприятия действительности носителями той или иной культуры.

Предлагая концепцию культурных констант, мы говорим о некоей изначальной сконструированности нашего жизненного пространства, но это сконструированность не является выражением идеологемы современного социального конструктивизма. Конструирование мира, в котором живет человек, происходит через адаптацию к нему в соответствии с естественнонаучными закономерностями, ибо каждая культура, в своей основе, это модель приспособления к падшему миру путем создания иллюзорного «мирка», более уютного и приспособленного к комфортному существованию человека. Но этот «мирок», конечно, представляет собой образ, пусть и искаженный, реального мира, который постоянно, разрушая иллюзии, вторгается в жизнь человека. Культурные константы – это такие несущие элементы психологической конструкции, которая дает человеку возможность существовать и действовать в падшем мире, пряча от человеческого взгляда то зло, в котором лежит мир, они всего лишь «лакируют» реальный мир, а не создают какие-либо вымышленные миры.

***Понятия культурных констант и***

***обобщенного имплицитного культурного сценария***

Культурные константы можно рассматривать как защитные механизмы, но вовсе не в том смысле, как рассматривали защитные механизмы психоаналитики, не как приемы, посредством которых психика будто бы справляется с выходящим из-под контроля бессознательным [35]. Мы говорим о ментальных комплексах, которые представляют нам мир как культурно адаптированный и отчасти культурно искаженный, с тем чтобы опасность, исходящая от мира, казалась бы понятной, рациональной, против которой возможно и противодействие. Эти комплексы, как правило, не осознаются человеком, но могут быть им вполне успешно реконструированы, как только ему удастся несколько приподняться над своей культурной картиной мира. Но коль скоро человек обычно мыслит в рамках культурной картины мира, он эти комплексы не замечает, и именно они способствуют искаженному представлению человеком внешнего (и внутреннего) мира. Культурная картина мира зиждется на таких комплексах, как на краеугольных камнях.

Но это не значит, что эти комплексы содержат в себе какую-либо ложную информацию. Культурные константы не содержат в себе никакой конкретной, фактографической информации. Они также не являются мыслями, представлениями, содержательными образами, которые могут быть истинными или ложными. Они никак не мысли или образы, присутствующие в сознании человека. Они не значения, которые могут придавать смысл объектам внешнего (и внутреннего мира). Они – «психологические орудия опосредования» внешнего опыта (понятие, которое было введено Л.С. Выготским [3]), а потому с их помощью идет процессуальное искажение восприятия информации, которая затем, уже в несколько искаженном виде, встраивается в культурную картину мира. В частности, такими орудиями являются ментальные схемы, налагающиеся на каждый новый опыт, как о том говорят современные когнитивные науки.

Поясним понятие «схемы». Наши знания о внешнем мире не формируются непосредственно под воздействием сенсорных входных сигналов, получаемых органами чувств и отражаемых в мозге, а представляют собой так называемые репрезентации, некие формы, в которых информация отражается внутри нас. Причем говорят отдельно о церебральных, нейронных презентациях, которые представляют собой реакции нейронов на внешние стимулы, и о ментальных репрезентациях – идеально-психологических формах восприятия. Как соотносятся нейронные и ментальные репрезентации – неизвестно. Вопрос этот относят к «трудной проблеме сознания», которая не имеет научного решения (и некоторые ученые полагают, что решения нет принципиально). Репрезентация, когда она рассматривается в контексте процесса восприятия, является психологическим орудием, рассматриваемая же в качестве результата восприятия – знаком или символом, замещающим в сознании объект реального мира. Репрезентацию, рассматриваемую в качестве орудия восприятия можно назвать «схемой», основная функция которой «аккумулировать, организовать опыт и управлять всеми информационными про­цессами: восприятием, пониманием, категоризацией, планирова­нием, узнаванием, разрешением проблем, принятием решений и т.п.» [26, с. 136].

То, что мы отметили, конечно, упрощение, процесс восприятия гораздо более сложный, но так его представляют когнитивные науки, и мы сейчас попытаемся объяснить, почему мы таким объяснением пока удовлетворяемся.

Когнитивные науки, к которым мы обращаемся, изначально были нацелены на построение модели мозга, которая бы стала основой для искусственного интеллекта. Само понятие репрезентация идет от символьной модели ума, которая предполагает, что в сознании человека отражаются знаки, символы реальности, которыми сознание и оперирует. Очевидно, что, если наш мир понимать как совокупность световых и звуковых волн, которые воздействуют на наши органы чувств, совершенно непонятно, как они в нашем сознании преобразуются в качественные переживания цвета, мелодии, боли, красоты или безобразия – такие переживания в науке принято обозначать термином «квалиа», их относят к неразрешаемой, «трудной проблеме сознания». Все эти переживания имеют свой нейронный эквивалент, но, как мы уже упомянули, то, что мы видим, слышим и переживаем невозможно с этим эквивалентом соотнести. Тут надо либо предполагать, что помимо физических явлений, таких как излучения и волны, в мире реально существуют закаты и рассветы, музыка и причудливая игра света и тени, либо предполагать, что подобные явления может производить наш мозг, преобразуя электрические сигналы, проходящие через нейроны, в сонаты Моцарта или морские прибои, шелест листьев и багрянец осенней листвы.

Обе эти возможности требуют, чтобы реально существовали логосы вещей – будь они воплощены в реальности или укоренены в нашем уме. Наличие же логосов предметов и явлений означает существование их Творца. И тогда уже мы сможем рассуждать о том, как реальные закаты и рассветы отражаются в нашем уме, и ничто не мешает нам называть эти отражения репрезентациями. Более справедливо было бы говорить о некоторой иерархичности мира, в котором существуют и закаты-рассветы с их сотворенными Творцом логосами, и излучения, оказывающие влияния на наши органы чувств, от которых возбуждение по нервным нитям поступает в мозг и фиксируется там посредством электрических разрядов между нейронами, которые опять же считываются нашим сознанием в соответствии с укорененными в нем логосами – едиными как для внешнего мира, так и для внутреннего мира человека.

Однако эта схема идеальна: так было в раю. В падшем же мире не слышно уже пения Херувимов, а то, что мы слышим, нередко напоминает какофонию, и воспринимаем мир мы, грешные люди, уже не в соответствии с его логосами. Мы потеряли такую способность, исказив свой ум, и наш мир не соответствует вполне своим логосам, исказив свои первозданные формы. И, как мы сказали выше, человек, воспринимая мир, его корректирует. Результаты этой коррекции и есть репрезентации, которые формируются в уме человека. А формируются они посредством психологических орудий адаптации и коррекции – когнитивных схем. Будучи укоренены в культуре, разделяясь всеми членами той или иной культуры, когнитивные схемы становятся культурными схемами.

Таким образом, при всей экзотичности происхождения когнитивистской терминологии и ее связи с моделированием мозга ради воспроизведения человеческого ума на ином, небиологическом, носителе (это направление в аналитической философии называется функционализмом, в том смысле, что одни и те же функции могут корениться в разном субстрате), сама по себе модель оказалась более или менее отражающей реалии падшего ума в падшем мире, и мы будем этой терминологии, за неимением лучшей, придерживаться.

Итак, что такое схемы? По словам американского психолога Майкла Коула, «схемы – это механизмы отбора, они определяют, как связаны между собой определенные существенные элементы, оставляя возможность включения других, менее существенных элементов» [11, с. 149]. Так, схемы устанавливают соотношения в нашем восприятии элементов внешнего (да и внутреннего) мира, определяют какие из этих отношений необходимы, а какие могут меняться и дополняться новыми элементами. **Так,** **схемы имеют функцию категоризации.**

**Они имеют и функцию** **инструментов интерпретации.** «Схема, – как писал о том американский когнитивный антрополог Рой Д’Андрад, – является процедуральным средством, кото­рое человек использует, чтобы осуществить интерпретацию». **Схемы – это именно орудия, а не результаты интерпретаций**, «они не есть что-то проинтерпретированное, даже если данный результат интерпретации является типичным и встречается часто» [42, с. 52], то есть они не являются мыслительными штампами. Схема представляет собой когнитивный инструмент, который «определяет человеческий опыт, направляя его по тем или иным культурно заданным каналам». Понять что-то означает ассимилировать его «в соответствующую схему». Это, как разъясняет российские культурологи Е.Я. Режабек и А.А. Филатова, «"интерпретационная сетка", которая как бы "заставляет" человека видеть мир под опре­деленным углом зрения, а именно, структурировать поступающую информацию в зависимости от ее культурной значимости» [26, с. 142].

**Схемы**, и в этом еще одна их функция, будучи процедуральными орудиями **придают объектам и явлениям значения, превращают их в «значимые системы», которые выделяются из внешнего не воспринимаемого мира – «потока материала».** Как полагал Д’Андрад, вычленяясь человеческим вниманием из «потока материала», элемент реальности становится в уме человека «значимой системой» [44]. О том, что такое значения и откуда они берутся мы будем говорить позже, сейчас нам важно то, как сопрягаются значения с элементами внешнего мира через наложения на последние культурных схем.

Культурные константы мы рассматриваем как ментальные схемы, и как всякие ментальные схемы, они ранжируют опыт, который человек получает, воспринимая внешний мир, и относят его к тем или иным категориям. Культурные константы можно рассматривать как специфические инструменты категоризации, действующие в культурно искаженном и стихийным образом культурно сконструированном поле. Но это только одно из их свойств. Культурные константы – это ментальные орудия, посредством которых внешний опыт упаковывается в определенные образы. Однако культурные константы никак не сами эти образы, культурные константы внесодержательны, они включают в себя лишь формальные характеристики, которые и прилагаются к воспринимаемым объектам и явлениям. Культурные константы – это инструменты, посредством которых происходит операция придания объектам и явлениям значений, но они не сами эти значения, они орудия, опосредующие значения. От обычных ментальных схем культурные константы отличаются большей устойчивостью, меньшей осознанностью, особенностями формирования и, конечно, своей особой функцией в культуре.

Как образуются культурные константы и как они функционируют? Если отталкиваться от когнитивной психологии, то следует предположить, что они формируются посредством обобщения ранее в тех или иных ситуациях воспринятого опыта. Этот обобщенный опыт, далеко не всегда осознаваемый, переносится на схожие ситуации, способствуя отнесению этих ситуаций к уже известному человеку классу явлений. Но это только часть объяснения. Если идти вглубь явления, то надо признать, что схемы (и культурные константы, в частности) зиждутся на первичной врожденной способности человека к категоризации. О ней говорят некоторые нейропсихологи, в частности, Джером Брунер, который, ссылаясь на ее анатомо-физиологическую основу [2, с. 31], полагает, что «некоторые первичные категории врожденны или автохтонны, а не являются результатом обучения» [2, с. 16]. То есть это дар подобный дару речи. Что касается речи, классик психолингвистики Наум Хомский пишет об универсальных грамматические парадигмах, которые являются врожденными и служат основой для усвоения любого конкретного языка [36]. Интересны также идеи Джерри Фодора о модулярности мозга, суть которой сводится к тому, что усвоение разных категорий информации совершается через разные, не сообщающиеся модули мозга, и эта способность является врожденной: информация изначально поступает в мозг уже категоризированной[[6]](#footnote-6) [34].

Но вот Джером Брунер, последователь Л.С. Выготского и создатель социокультурного подхода в американской психологии, говорил о врожденных культурных парадигмах, под которыми он имел ввиду базовую систему категоризации и врожденную способность человека относить феномен к той или иной категории, которая не является следствием какого бы то ни было предварительного опыта. Эти первичные категории, по Брунеру, лежат в основе всей культурной категоризации. Человек рождается, обладая таким аппаратом протокатегоризации, который в процессе переработки культурного опыта той или иной культуры настраивается на эту культуру, усложняясь и искажаясь.

Откуда у ученых-позитивистов возникло понятие о врожденных категориях и врожденной грамматике? Оно неминуемо формируется при честном подходе к проблеме. Очевидно, и на этом строил свою аргументацию Наум Хомский, что ребенок в первые годы жизни, когда он от лепета переходит к связной речи, получает не так много знаний о языке. Он, конечно, не слышит многих грамматических форм, и в целом не имеет достаточной информации, на основании которой можно было бы реконструировать всю грамматику родного языка, не говоря уже о том, что ребенок вряд ли обладает способностью воспринимать и обрабатывать такой объем информации и синтезировать на его основе правила языка, а затем умело их использовать, применяя в речи. Между тем, ребенок, имеющий в своем возрасте весьма скудный опыт восприятия форм родного языка, начинает годам к 4-5 бойко на нем разговаривать и не допускать в речи грубых грамматических ошибок. Поскольку допустить, что ребенок на самом деле усвоил все правила, сложно, невероятно, Хомский предполагает, что ребенок их уже имеет в своем уме, он уже рождается с их знанием, а в ходе языкового обучения происходит запуск языкового механизма и настройка его в соответствии с парадигмами родного языка ребенка. Но сами парадигмы он уже имеет. А у билингва запускаются сразу две языковые системы, и показательно то, что он их не путает, что само по себе говорит о том, что обе эти системы уже заранее, то есть с рождения, наличествуют в уме ребенка.

Аналогичным образом Джером Брунер полагал, что ребенок проявляет наличие элементарных культурных знаний слишком рано, когда практически еще не имеет опыта восприятия внешнего мира. Он рано начинает ориентироваться в пространстве, оперируя исходными категориями, таким как верх-низ, больше-меньше и т.п. Ребенок рано начинает совершать культурно осмысленные действия и вести себя как субъект в культуре. Брунер полагает, что ребенок рождается с примитивными культурными представлениями, на основании которых уже развиваются более сложные модели культуры. Как предполагает Брунер, в мозге человека есть области, где культурные категории запечатлены, что они имеют, как мы уже упоминали, анатомо-физиологическую основу.

Как ученые-позитивисты предполагают, откуда эти врожденные знания возникли? Они считают их результатом мутаций. Так, по Хомскому, знание грамматики возникло у человека в процессе эволюции как одноразовая супермутация. Это предположение, впрочем, не разъясняет, а замутняет суть дела. Однако, по мнению Хомского, гипотеза о постепенном формировании способности человека к усвоению и использованию языка не удовлетворяет фактам. Вся структура языка возникла сразу, а не мало по малу, она была инсайтом, озарением.

Как могла произойти подобная мутация позитивистская наука не объясняет. Для нас же здесь важно, что **человек – существо, исходно настроенное на освоение языка и культуры**. Вместо необъяснимых мутаций следует говорить о даре Божием. Сама сложная система культурных схем, как и язык, зиждется на культурной протоструктуре, которая по замыслу Божиему должна способствовать культурному восприятию и культурному действию. Далее мы будем говорить о такой врожденной протоструктуре как о протосценарии, который является каркасом, аналогичным грамматике языка, и на нем структурируются парадигмы восприятия – схемы – и парадигмы действия – протоустановки.

Все эти протоструктуры – ментальный инструментарий, который отнюдь не формируется посредством интериоризации внешнего опыта, что было бы, как показал Хомский, в те короткие сроки, которые даны человеку, невероятно. В противном случае пришлось бы предположить у младенца суперспособности, исчезающие по мере его взросления. Ментальный инструментарий дарован человеку Творцом, Который премудро устроил венец Своего Творения.

Наука близко подходит к такой истине, понимая, что альтернативы ей научно несостоятельны. Но она не желает этого признавать, как за соломинку хватаясь за самые невероятные гипотезы вроде единовременной глобальной супермутации, объяснения которой все равно нет, и ее остается либо объявить очередным «белым пятном», которых в теории эволюции и так немало, либо объяснять все новыми малообъяснимыми гипотезами.

Что касается анатомо-физиологической, то есть нейронной, основы когнитивных способностей, то эта идея фактически доказана в современной нейронауке, в частности, посредством картирования мозга с использованием функциональной магнитно-резонансной томографии – фМРТ. И для православной антропологии, утверждающей единство в человеке телесного и душевного, воскресение в теле и воссоединение по воскресении тела с душой, – эта идея не воспринимается неприемлемой. Душевно-духовный план воздействует на человеческое тело. Укорененность же психологического инструментария в теле не только подтверждает представление о его врожденности, но также и то, что психическое само по себе не есть духовное, и духовное может существовать как в теле, так и вне тела.

Первичная врожденная категоризация реализует себя на материале каждой конкретной культуры, а пережитый людьми опыт, интериоризируясь, придает схемам специфические для той или иной культуры формы. В контексте той или иной культуры схемы, построенные на первичном багаже протокатегоризации, превращаются в культурообусловленные инструменты восприятия внешнего мира, благодаря которым любая воспринимаемая информация автоматически распознается, категоризируется, относится к тому или иному классу культурных явлений, так или иначе соотносящимся с другими классами явлений, получая то или иное культурное значение. Так функционируют культурные константы – ключевые культурные схемы, которые содержатся в каждой культуре. Поскольку человек относится к той или иной культуре, он, сам того не осознавая, является носителем этих орудий восприятия, которые делают воспринимаемый им мир одновременно культурно-сконструированным и универсальным, ибо восприятие мира человеком строится на универсалиях-протокатегориях, которые по-разному преломляются в разных культурах.

Универсальность или уникальность каждой культуры является важным вопросом, вызывавшим большие споры в культурной антропологии. Сегодня этот вопрос выражается в идее социальной сконструированности различных культурных миров. Релятивизм в начале ХХ века внес большой позитивный вклад в понимание культуры, избавив культурную антропологию от диктата эволюционизма, настаивавшего на развитии всех культур по единой эволюционной схеме, но затем влияние его стало вызывать опасения. Релятивизм глубоко проник в американскую антропологию. Своего пика релятивизм достиг в культурной психологии, среди ряда представителей которой бытует мнение, что психика у представителей разных народов устроена у каждого своим уникальным образом, так что сравнение между ними и, тем более, сведение психологий разных народов к одному знаменателю невозможно. Это отличало культурную психологию от кросс-культурной психологии, которая полагает, что культурные различия являются вариациями единой психологической структуры, общей для человечества. Этот спор, полагаем, может разрешить наш подход, основанный на представлении о врожденном, Богом данном психологическом инструментарии, который, тем не менее, разнится от культуры к культуре.

Действительно, наши культурные константы уникальны для каждой культуры, и в этом смысле психологии, связанные с разными культурами, могут быть неповторимыми. Равно, языки разных народов могут иметь в своей грамматике мало общего. Но все они происходят от единой врожденной грамматики, разворачиваясь, активизируясь, запускаясь в речи ребенка, говорящего на родном языке, в результате включения его в языковую среду. Точно так же и включение ребенка в культурную среду активизирует его культурно-психологический инструментарий в виде культурных констант, которые обуславливают его восприятие и другие ментальные (а равно – и поведенческие, о чем после) процессы. Как люди могут быть билингвами или владеть бóльшим числом языков, так они могут быть би- или трикультурными. Как люди могут говорить на суржике, так культурный суржик может становиться основой восприятия.

Если же говорить об истоках разделения языков и культур из некогда единой основы, то мы склоняемся в качестве объяснения к истории Вавилонского столпотворения, катастрофы, в результате которой люди не просто заговорили на разных языках, не понимая друг друга, но и стали использовать разные стратегии культурной адаптации и разные культурно-психологические инструментарии. Это тем более так, что культурные различия являются очень глубокими, и мнение некоторых культурных психологов о множественности психологий не лишено смысла. Эта множественность обусловлена двойным грехом и двойной катастрофой: большой – грехопадением Адама, повергшим мир во зло, и малой – Вавилонским столпотворением, разделившим народы на языки и культуры.

Человеческий грех внес в мир динамизм – беспрерывную необходимость подвижности культуры – и конфликт как источник движения. К теме функционирования культурной традиции на основе перманентной функциональной конфликтности мы и будем постепенно приближаться, продолжив наши рассуждения включением в них понятия динамического сценария как основы структурирования ментального инструментария в падшем мире, местопребывании падшего человека.

Итак, культурные константы, будучи ментальными процедуральными схемами, обладают набором характеристик, которые они проецируют на внешний мир, преобразуя опыт человека, одна из которых – динамизм. Культурные константы – это, скорее, сценарии, которые когнитивные психологи понимают как развернутые во времени культурные схемы [11, c. 110]. И действительно, **человек культуру не созерцает, он в ней действует**. В результате наложения культурных констант на воспринимаемый человеком опыт, мир предстает ему как арена действия. Немецкий психолог и культуролог Эрнст Бош полагал, что сама «культура – это поле действия, содержание которого определяется объектами, созданными и используемыми людьми в целях поддержания институций, идей, и мифов. Будучи полем действия, культура предлагает возможности, но также и предусматривает условия для действий,.. устанавливает рамки правильного, возможного, а также отклоняющегося действия. Отношения между различными составляющими культуры, а также идециональное содержание культурного поля действия имеет системный характер, т.е. изменения в одной части системы могут иметь последствия в любой другой ее части» [40, с. 29]. Глядя на мир сквозь культурные константы, человек снова и снова становится перед ситуациями, побуждающими его к действию. Культурные константы способствуют тому, что человек вольно или невольно оказывается внутри сценария, в котором он не может оставаться бездейственным. Катрин Нельсон полагала, что «сценарии, подобно культурным схемам … служат руководством к действию» [50, с. 109].

Дело тут даже не в каждой из культурных констант по отдельности. Важно, что в своей совокупности они составляют некую динамическую ментальную конструкцию – систему процедуральных схем, которая описывает арену действия человека. При посредстве культурных констант те или иные объекты, данные в опыте, начинают восприниматься как «источники добра» или «источники зла», «покровительствующие силы» или «противодействующие силы», «силы, представляющие собой условия действия». Так формируется «мы-образ» как образ коллектива, способного к действию, и представления о способе действия. Все культурные константы взаимосвязаны, и важно то, что они, будучи системой, накладывают свойства системы и на мир, как он дается носителям культуры в их восприятии. Те объекты, на которые культурные константы проецируются и восприятие которых через то получает некоторую коррекцию, выстраиваются в определенную диспозицию друг по отношению к другу.

О системе культурных констант, каждая из которых может рассматриваться как ментальная динамическая схема, мы будем говорить как об **обобщенном имплицитном** (неосознаваемом) **культурном сценарии**, некоем каркасе, который лежит в основе культуры. Он, конечно, не просто сумма культурных констант, его системность имеет особую природу, которая в свою очередь, объясняет динамические черты и эвокативную[[7]](#footnote-7) функцию в каждой отдельно взятой культурной константе. На происхождении динамической системности культурных констант в картине мира мы сейчас и остановимся.

Мы говорили о культурных константах как о результате специфической для каждой культуры коррекции врожденных способностей человека к категоризации. А что представляет собой их динамическая система, которая и есть обобщенный культурный сценарий? Это некое культурообусловленное представление о действии и взаимодействии. Представитель направления культурной психологии Ричард Шведер обращается тут к понятию интенциональности, которое соотносит с культурной сконструированностью, и говорит о так называемом «интенциональном действии», то есть культурно сконструированном действии [60, с. 101]. Динамическая схема – сценарий интенционального действия и взаимодействия – в значительной мере основана на прошлом опыте человека, если конкретнее, на опыте социализации человека в культуре, но в полной мере продуктом интериоризации прошлого опыта, в его хрестоматийном понимании, отнюдь не является. Сама интериоризация – это процесс, построенный одновременно на благоприобретенных и врожденных механизмах. Так культурный сценарий формируется посредством наложения культурноспецифических, приобретенных человеком в процессе социализации черт на врожденную основу, подобную той, которой являются врожденные протокатегории, о которых пишет Дж. Брунер (мы уже говорили об этом). Такой же врожденной является способность к направленному действию и взаимодействию – **протоустановка, на которой основан протосценарий**: ментальный каркас, который ранжирует сами культурные константы, выстраивая их в динамическую конструкцию. Способность к такому ранжированию является универсальной, тогда как конструкция получается культуроспецифичной.

Если врожденный протосценарий – это первичная схематизация (то, что служит врожденным орудием восприятия мира человеком), то культурные константы и интегрирующий их обобщенный имплицитный культурный сценарий являются тогда вторичной схематизацией от культуры. Последняя связанна с формированием моделей действия, на основании которых в каждой конкретной культуре происходит категоризация воспринимаемых – в процессе активности человека в мире – объектов и явлений. Так врожденный протосценарий инициирует способность человека к взаимодействию. В свою очередь, обобщенный культурный сценарий формирует представления о внешнем мире как об арене человеческой деятельности. Как полагал Дж. Брюнер, «восприятие непосредственно свя­зано с процессом категоризации, поскольку все, что мы воспринимаем, относится к некоторому классу и через это отнесение приоб­ретает некоторое значение» [2, c. 14].

Мы только что говорили об обобщенном культурном сценарии как об интегральной системе культурных констант. Теперь попытаемся несколько развести эти явления, представить условно как разные срезы единого комплекса, который соединяет в себе восприятие и действие в рамках культуры.

Культурные константы, будучи ментальными схемами, определяющими восприятие человеком внешнего (и внутреннего) мира, стимулируют видение им мира в качестве динамичной системы, подталкивают человека к действию именно через то, что мир видится как требующий человеческого вмешательства. Система культурных констант лежит в основе адаптивной функции культуры. Имплицитный культурный сценарий в своей основе идет от предустановки человека к действию в мире, он лежит в основе регулятивной функции культуры, обеспечивая согласованность взаимодействия носителей той или иной культуры, и может рассматриваться как некий стержень, который способствует соотнесенности разнообразных общественных институций в рамках единой культуры. Встроенные в рамки обобщенного культурного сценария культурные константы перестают быть просто перцептивными комплексами, а становятся перцептивно-эвокативными, ибо содержат в себе одновременно как парадигмы восприятия, так и установки к действию, определяемые этим восприятием.

Культурные константы, наполняясь содержанием, формируют на основе обобщенного имплицитного культурного сценария некоторые культурные конфигурации, характерные только для данного временного периода или в той или иной локальной вариации, этакие частные субсценарии культуры. Условно назовем их «этосами культуры» в парафраз «этосу культуры» у Рут Бенедикт, которая подразумевала под ним некий код, который обеспечивал единство всей культурной системы [38]. Наш этос культуры обеспечивает (пусть и относительную!) согласованность различных компонентов культуры и взаимодействий носителей культуры в разное время и при разных ситуациях. Об имплицитном обобщенном культурном сценарии и об этосах культуры мы будем еще говорить, когда обратимся к вопросам функционирования социального организма и формированию традиции. Пока же мы продолжим речь о культурной картине мира и культурных константах.

Как грамматика того или иного языка реализуется на материале лексики этого языка, так и культурные константы той или иной культуры реализуются через ее артефакты – материальные, социальные, идеальные. Сама по себе схема – культурная константа – это, говоря словами Е.Я. Режабек и А.А. Филатовой, «просто скелет, который требует наращивания контек­стуального содержания. В процессе познания человек соотносит элементы схемы с элементами феноменального "потока материала" ("material flow") [термин Роя Д’Андрада – С.Л.], избегая тем самым столкновения с хаосом разно­родных впечатлений» [26, с. 142]. Другими словами, культурные константы проецируются на объекты культуры, которые тем самым превращаются из периферийных в ключевые культурные артефакты. Мы назовем такое проецирование **трансфером**. Объекты трансфера в восприятии человека получают те характеристики, которые были закодированы в спроецированных на него культурных константах (ментальных схемах).

Это, конечно, не автоматический процесс, «индивиду тем не менее приходится проделать немалую работу по интерпретации, решая, какие схемы применимы в каких обстоятельствах и каковы пути их эффективного использования» [11, с. 154]. Но постольку человек живет в рамках культурной традиции, картина мира, которая в целом у него складывается, соответствует той, что заложена в сетке его культурных констант.

Попытаемся пояснить функционирование культурных констант на относительно простой аналогии. Скажем, в некоем литературном жанре по его законам должны иметься те или иные персонажи: злодей, рыцарь, дама и т.д. В каждом конкретном произведении эти персонажи имеют собственные имена и индивидуальные черты, но при этом сохраняется тот набор характеристик персонажей и моделей отношений между ними, та динамика сюжета, которая требуется спецификой жанра. В общем и целом, культура и создает подобный канон восприятия мироздания. Она задает такие парадигмы восприятия, что все объекты или проявления внешнего мира либо встраиваются в выработанные ею «образы», непременно подвергаясь при этом более или менее значительным искажениям, либо вовсе не воспринимаются человеком в данной культуре.

Меняются условия существования социокультурной системы, меняются культурные, политические, экономические условия, в которых живет народ. А значит, меняется и тот привносимый опыт, который народ должен воспринимать и упорядочивать. Возникает как бы новая пьеса, написанная в соответствии все с тем же каноном, но на новом материале. «Картины мира» будут сменять друг друга, но благодаря «культурным константам» их структура в своем основании будет оставаться прежней. Один культурно сконструированный мир сменит другой, но общая их подоплека останется той же, внелогической, построенной на все тех же «культурных константах» все в той же их диспозиции, – сохранится все тот же «скелет» культуры, только вот «мясо», которое покроет этот «скелет», будет уже другим.

«За десятилетие папуас может полностью отойти от традиционного представления о космосе, принятого в его племени, пройдя при этом несколько этапов. Так, миссионер может убедить его, что источником могущества белого человека является Библия... Через пять лет папуас уже голосует за кандидата в депутаты палаты представителей, становится совладельцем грузовика и узнает о высадке человека на Луну, которую он еще десять лет тому назад воспринимал как тотемное божество. Остается загадкой, *как человек может справиться с такими хаотичными сдвигами в области сознания и не сойти при этом с ума?*» – задавались вопросом (может быть основным для культурологии) антропологи отец и сын Р. и Ф. Киссинги [48, с. 357]. А потому и не сходит человек с ума, что сдвиги эти могут быть вовсе не хаотичные. Они могут касаться вещей, не относящихся к каркасу данной культуры. «Скелет» культуры «папуаса» остался прежним, сменились только те компоненты, подвижность которых допускается его культурой. И неважно, что внешнему наблюдателю изменения представляются глобальными, – у каждой культуры свои приоритеты и логика.

Нам тут надо указать, что, возможно, культурные константы накладываются на элементы, которые уже имеют в культуре значения, акцентируя те или иные их аспекты и вписывая в новый контекст. Поясним!

Как правило, в культуре в результате связки некоей ментальной схемы с неким объектом, возникает значимая система, как говорил Рой Д’Андрад [43], или артефакт, как говорил Коул[[8]](#footnote-8). Артефакт, по Коулу, всегда имеет две составляющие – материальный объект и то значение, понятие, которое с ним сопрягается [11, с. 141]. Но в культуре все может быть несколько сложнее. В качестве субстрата, на который проецируется схема, корректирующая значение предмета, мы можем иметь артефакт, уже имеющий определенное значение. И это новое откорректированное или даже видоизмененное значение оказывается более или менее общим для всех носителей культуры. Так, Д’Андрад на примере принятого в США свадебного ритуала, объясняет, что такое культура. Как человек в США воспринимает свадьбу? Он видит, что собралась большая компания, которая вместе весело ужинает. Это так, действительно многолюдный ужин имеет место, и только он и наблюдается. Но то, что человек видит, это далеко не все. Происходит нечто более важное, что не так очевидно внешне, но что хорошо знают как все участники ужина, так и внешние наблюдатели, а именно: рождается новая семья [43, с. 109]. Так происходит и при конденсации на объекты или явления культурных констант: имеется объект (или явление), который что-то значит, но все носители данной культуры знают, что он значит нечто еще другое, имеет дополнительное значение, которое может первоначальное значение изменять или даже аннулировать.

Когнитивные антропологи, как правило, говорят о культурных схемах на индивидуальном уровне. Но, конечно, они хорошо знают, что однонаправленная коррекция значений свойственна так или иначе всем носителям той или иной культуры, и все они переносят одни и те же ментальные схемы на одни и те же культурные объекты. Как антропологи это объясняют? Конвенциональностью, то есть тем, что носители культуры как бы договорились считать объект А за объект Б.

Так, свадьба, о которой шла речь выше, – это символ, который, по мнению Д’Андрада, является культурно созданным, и его восприятие связано с конвенциональными правилами, такими, например, как распределение ролей участников события и исполнение ими ритуализированных действий. Свадебный ритуал устанавливает систему правил, которую индивиды знают, которую разделяют и которым следуют. Это касается самых различных культурных явлений: все они подразумевают как понимание символических значений, так и следование конвенциональным правилам. Семья, собственность, девиация, престиж, раса, национальность – все это создано «социальным соглашением», о том, «что за что считается». Системы конвенциональных правил Д’Андрад называет культурными институциями. Эти правила предполагают, что «Х следует понимать как У в контексте С» [43, с. 110].

Такой подход предполагает, что все значения привнесены людьми более или менее сознательно. На самом деле это не так. Прежде всего многие вещи, которые перечисляет Д’Андрад, не являются конструкцией, а существуют объективно, в соответствии с теми логосами, которые заложены в объекты и явления Творцом. Тогда же, когда происходит культурная коррекция значений – а она в падшем мире неизбежна, – она, конечно, не есть результат «договора», а следствие культурного механизма, в соответствии с которым формируются и функционируют культурные константы. Культурные константы, являющиеся ментальными схемами, формируются на основании врожденных способностей человека к категоризации и культурному восприятию действительности, врожденной предрасположенности к культуре, и конденсируются они на объектах помимо человеческого сознания, являясь компонентой процесса восприятия.

Тут нуждается в пояснении вопрос о том, как происходит смещение значения объекта или явления при наложении на него культурной константы. Культурная константа значения в себе не несет, но она корректирует параметры уже имеющегося. Наложение новой процедуральной схемы на артефакт приводит к изменению той рамки, в которую значение встраивается. Так, опять вернемся к нашей иллюстрации, при соблюдении канона жанра, качества человека остаются теми же, но они встраиваются, скажем, в образ рыцаря, а значит – проявляются уже по-новому. Происходит переформатирование значения.

Эти переформатированные значимые системы актуальны только внутри той или иной культурной традиции, именно в ее рамках они и становятся таковыми, а с отмиранием данной традиции вновь превращаются в «поток материала» – неосознаваемый внешний мир. Значения как ментальные артефакты существуют не разрозненно, а всегда в контексте. Контекст этот может представлять собой систему, где значения взаимообуславливаются. Майкл Коул трактует контекст как переплетение [11, с. 159-160]. Картина мира выступает как переплетение значений, взаимно являющихся контекстом друг для друга.

Структура, заложенная в системе культурных констант как динамическая макросхема, переносится на реальный опыт и определяет способ действия людей («интенциональное действие»). Люди действуют в соответствии с перенесенными ими на себя качествами, в рамках представлений о коллективе, его внутренних качествах и связях. Переинтерпритация артефактов (материальных, социальных, ментальных), ставших объектами для трансфера культурных констант, ведет к трансформации всей системы значений в культуре: из «материального потока» черпаются новые необходимые элементы, ранее остававшиеся незамеченными, игнорируемыми, и они становятся «значимыми системами», иные же, что раньше составляли содержание «значимых систем», а теперь утратили свою актуальность, отбрасываются, как бы сливаются обратно в «материальный поток».

Такие сцепления процессуальных схем восприятия со значениями – трансферы культурных констант – могут быть в культуре довольно устойчивы. Порой они могут сохраняться до тех пор, пока данный культурно-психологический комплекс может нести смысловую и адаптивную нагрузку внутри картины мира, а опыт носителей культуры не начинает явно расходиться с реальностью. Тогда последует новый трансфер на другой объект.

Проиллюстрируем проявления культурных констант в жизни русского народа.

Русский *«образ себя»* (мы-образ) существует как бы в трех ипостасях, но всегда очень связан с образом себя как *носителя добра*. Эти три ипостаси можно представить следующим образом: *хранители и возделыватели* добра – это крестьянская община, созидатели «великих строек» и творцы космических ракет и т.д.; *миссионеры-просветители*, готовые всегда нести «свет миру», в чем бы он ни заключался; *воины*– это защитники добра, борцы со «злодеями» и покровители народов, которым зло угрожает. Осознание себя в образе покровителей и защитников очень четкое, как у Лермонтова в «Мцыри»: «И Божья благодать сошла на Грузию. Она цвела, не опасаяся врагов, под сенью дружеских штыков». Любые вошедшие в сферу Российской империи или СССР народы, даже завоеванные, считаются освобожденными. Русских невозможно обидеть сильнее, нежели пренебречь их покровительством, и невозможно дискредитировать в русских глазах идею сильнее, чем если представить ее плодом внеморального расчета.

*Поле действия* мыслится как пространство без границ и препятствий. Какое именно пространство представляется «потенциально русским», определяет доминирующая в данный момент *культурная тема.*Это пространство в принципе может охватывать весь мир: «чтоб землю в Гренаде крестьянам отдать».

Это пространство без границ и препятствий, тем не менее, имеет неоднородную, иерархическую ценностную структуру. Пространство «пустое» выступает для русских прежде всего пространством колонизации, заполнения этих пустот самими собой, а вот пространство, заполненное другими народами, оценивается в зависимости от возможностей осуществления над ними покровительства. Есть векторы наибольшего притяжения, как в прошлом веке это Проливы-Константинополь-Палестина. Выделяются и места, имеющие особое значение в рамках доминирующей в данный момент культурной темы: Иерусалим, Константинополь. Значимыми являются места поселения народов, нуждающихся в защите от чего бы то ни было. Места расселения «злодеев» имеют значение только в контексте защиты от них покровительствуемых народов.

Отсюда, к примеру, «матрешечная» геополитическая иерархия «зрелого соцлагеря», строившаяся именно по «степеням защиты». Россия и вокруг «пятнадцать республик-пятнадцать сестер» – это центр пространства (в нем, впрочем, тоже есть высшая степень защиты – Москва). Следующая зона – «социалистическое содружество», это уже не «Союз нерушимый», но совокупность привилегированных подзащитных. Затем – страны «социалистического выбора», вроде Анголы, Мозамбика или Никарагуа, по отношению к которым формальных обязательств нет, зато есть моральные обязательства. И, наконец, миролюбивые и демократические страны, вроде Индии и ей подобных, – тоже подзащитные, но уже не по долгу, а по дружбе. Эта пространственная структура не закрыта, не имеет замкнутых контуров, поскольку к каждому из составных уровней может быть что-то «привинчено» и круг подзащитных может расшириться в любой момент (вспомним, что последние «подзащитные» – Афганистан – появились у СССР чуть более чем за десять лет до его падения).

*Условием действия* является *защита себя* и всех своих многочисленных подопечных – *покровительство*. Любая война истолковывается как оборонительная, любое внешнеполитическое действие является «вынужденной самозащитой», любое действие на чужеземной территории – «освобождением» или «помощью». Идея «интернационального долга» намного старше позднесоветской доктрины – вспомним русско-турецкую войну 1877-78 годов, истолковывавшуюся «образованным обществом» как помощь «братьям славянам», а простым народом – как заступление за «грека» (то есть православных вообще, а не славян). *Условием действия* является осознание себя как могущественной и самой правой (справедливой) силы. «Бог не в силе, а в Правде» – такова установка, проходящая от древней пословицы к новейшему «брату» (Данила Багров в фильме «Брат»). Напротив, блокирование этого условия, как то произошло в Афганистане и в «первой чеченской», автоматически лишает русских дееспособности, они теряются, поскольку утрачивается основание для действия.

*Способом действия*, при таком условии, является *«служба»*, *«служение»*, то есть то, что представляется русским выполнением какого-то нравственного долга перед Высшим добром. При этом, в данной службе нет никакого элемента «стоицизма», элемент самопринуждения очень слаб – логику этой константы хорошо передают строки Дениса Давыдова: «я *люблю* кровавый бой, я *рожден* для *службы* царской». «Служба» идет скорее в удовольствие, точнее службой считается то, что нравится и соответствует устремлениям человека. Безудержный порыв крестьянской колонизации, которая на внешнем уровне была типичным *бегством от государства*, самим крестьянам представлялся исправлением царской службы, некими таинственными «царскими работами», для которых «народушко российский» зовут на новые земли. Действие как служба может быть организовано в целую цепочку провокативных действий. Так, с одной стороны, русские вполне могут кого-то втравить в самую дерзкую авантюру: для того, чтобы потом спасти, защитить и послужить (искусственно создается ситуация, комфортная для действия русских, а потом уже действие разворачивается). С другой стороны, через механизмы службы, или помощи, легитимизируются в глазах русских те действия, которые неприятны и тяжелы: будь то «государево тягло», воинская служба или что-то еще в том же роде (но здесь всегда есть угроза обмануться, та или иная служба может быть не признана, распознана как обман).

*Образ врага* у русских ситуативен, он определяется не какими-то неотъемлемо присущими ему чертами, а через постановку себя в оппозицию русским. Враг это тот, от которого надо защищаться, или, в еще большей мере, тот, от кого надо защищать. Иногда при этом подзащитным оказывается свой собственный народ, которого государство защищает, например, от «тлетворного влияния Запада» и «внутреннего врага». Есть, впрочем, у «образа врага» одна черта, которая прощупывается не сразу и не всегда, но вполне отчетливо, – это, если так можно выразиться, «конкурентный мессианизм», с претензией на представление добра в большей степени, причем добра «более доброго», чем есть уже у русских. Носитель подобной претензии сразу попадает в русском космосе в положение «антихриста» – будь это Наполеон, Гитлер или кто еще. Русские порой оказываются готовы перекреститься в «чужую веру», но вот поставить их в рамках этой веры на положение людей второго сорта означает гарантированную и активную враждебность.

*Образ покровителя* может быть передан емкой пушкинской метафорой – *«русский Бог»*, тот самый Бог, который «не выдаст». Через этот образ передается уверенность в благожелательности, комплиментарности мироздания по отношению к русским. Русским не приходится быть «против всего мира», потому что как раз «мир» обычно оказывается за них. Для сравнения: в картине мира финнов мироздание, природа, это грозный противник, с которым финн борется и побеждает, обуздывая и окультуривая хаос природы; русский же природу переигрывает. В.О. Ключевский в своем знаменитом этнопсихологическом очерке очень точно подметил, что природа России «часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта наклонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский "авось"» [10]. Однако условие покровительства – это действие. При бездействии покровительство отсутствует. Когда действовать нет необходимости, лучше – лежать на печи, сохранней будешь. В процессе же действия наступает некий переломный момент (активизация образа покровителя), когда русским начинает «идти карта».

Проигрывая по мелочам (и даже не по мелочам), русские уверены, что в «большой игре» они все равно не останутся в накладе. Это очень важное уточнение ко всей характеристике глубинных основ «русского действия». Оно может показаться безнадежно альтруистичным, лишенным ориентации на прагматическую выгоду. «Русским ни от кого ничего не нужно, они хотят только принести себя в жертву», – считал немецкий философ Вальтер Шубарт (цит. по [1, с. 213]). Но такое впечатление русские скорее стремятся создать у других (образы *«рубахи-парня»* или *«жертвы несправедливости»* чаще всего используются русскими в качестве *«образа себя для других»*).

Мы говорили, что схемы – культурные константы – имеют эвокативную составляющую, но не говорили о мотивационной. Дело в том, что сами по себе культурные константы не содержат представления о направленности действия и его моральной оценки. Направленность и цель действия в культуре может задаваться господствующей в ней ценностной конфигурацией. Тогда культурные константы и ценностные доминанты, можно представить: они соотносятся как способ действия и цель действия, соответственно.

Когда мы говорим о ценностной конфигурации, то понимаем ее в самом широком смысле – как выражение различных значений культуры. И здесь перед нами встают вопросы о соотношении когнитивного и ценностного или когниции и значения. До сих пор мы рассматривали когнитивные схемы (и культурные константы, в частности) с точки зрения их способности опосредовать восприятие внешнего мира и побуждать к действию, то есть их когнитивно-репрезентативно-эвокативную функцию. Эта функция является базовой и происходит от врожденных способностей человека, таких как: (1) первичная способность к категоризации, которая затем, усложнившись в результате приобретения человеком опыта, предстает в виде способности к восприятию и репрезентированию внешнего (и внутреннего) мира, а также (2) способности к порождению и формированию культурных установок (что является следствием врожденности протосценария). Но это все процедуральные предпосылки культуры. Культура же невозможна без значений. Действие в культуре – мотивированное, это не просто побуждение к действию, но направленное, субъективно значимое действие. Откуда берутся значения? Откуда берутся мотивы и смыслы культуры?

Никак не из культурных констант. Значения с константами сопрягаются, сопрягаются с ментальными схемами, но это не значит, что они всегда становятся их составной частью. В некоторых случаях схемы могут иметь моральную составляющую – это особый тип схем, и сейчас мы о нем не говорим, ведь существует множество схем (в том числе и те, которые входят в число культурных констант), моральной компоненты непосредственно не содержащие. Тем не менее, из этих условно внеморальных схем выстраиваются модели действия, имеющие моральную направленность. Как это происходит?

Тут нам необходимо остановится и прояснить, что такое значение в культуре. В своем самом глубоком основании значение – это логос вещи, каким он был (если был) у нее в раю. Если на вещь смотрит православный святой, который наделен даром прозорливости, он имеет возможность видеть вещи правильно, в соответствии с их логосами. В падшем мире смыслы, которые: (1) вкладываются в мир духовными силами – Богом, ангелами или же, наоборот, духами злобы поднебесной – и человек преломляет эти смыслы, (2) творит человек, поскольку ему дан дар со-творца (но эти человеческие смыслы склоняются к Богу или к дьяволу, в мире нет ничего, что было бы полностью нейтральным, обессмысленным, просто смыслы не всегда очевидны). Будучи в человеческом мире всегда человеческим субъективным преломлением, смыслы являются проекцией на предмет ментального содержания – человеческим преломлением логосов вещей или их антилогосов (если речь идет о бесовских смыслах). Эти преломления мы и называем значениями, они субъективны в своем актуальном выражении, но объективны по своему исходному происхождению. Значения сопряжены с понятиями и идеями, то есть в нашей терминологии они – ментальные артефакты. Ментальные же артефакты, включая в первую очередь как раз значения, имеют ценностную и эмоциональную составляющую, ибо с духовной точки зрения, которая лежит в их подоснове, все оценивается на соответствие Тому, Кто есть Мера всех вещей (или Его обезьяна), даже если это самая простая бытовая вещь или явление природы, – все в мире соотнесено с Творцом и, значит, может быть с этой точки зрения оценено. Человек также все оценивает с точки зрения преломлений Божественных (или бесовских) смыслов в своем сознании, в соответствии с интенциями его личности и условий падшего мира. Поэтому, придавая вещи значение, он придает ей и оценку.

Когда значения накладываются на поток материала, превращая его элементы в артефакты, они актуально или потенциально предполагают отношение человека к этим артефактам, ведь значение артефакта для человека – это то «название», которое человек, получивший от Творца дар давать имена, дает вещи. И здесь на земле он может дать истинные или ложные названия-значения, но они всегда имеют личностный смысл. Личностный же смысл всегда придает мотивацию к осмысленному действию (или отказу от него), иными словами, цель действия или бездействия. Мотивация всегда есть выражение свободной воли человека, которую также можно рассматривать как своего рода личностный смысл: тот смысл, который придает человек вещи, есть частное выражение свободной воли человека. Трансфер культурных констант также является результатом выбора, не в том смысле, конечно, что люди могли бы самопроизвольно выбирать тот или иной объект трансфера, а в том, что его направленность зависит от общих интенций человеческой личности, ее целеполагания. Соответственно, система объектов трансферов культурных констант взаимодействует с ценностно-эмоциональной системой личности-носителя культуры, в личностной ценностно-эмоциональной сфере провоцируя отклик, через личность превращаясь в новую когнитивно-эмоционально-ценностную систему. Значение, эмоция и ценность в артефакте-объекте трансфера культурных констант становятся устойчивым комплексом, который и возбуждает мотивацию человека к действию в рамках сценария культуры, порожденного проекцией на объекты трансфера имплицитного обобщенного культурного сценария. Значение в артефакте подвергается личностной интерпретации, которая высвечивает те или иные его грани, которые и закрепляются в культуре как культурные смыслы.

Вернемся к затронутой выше теме установки, ибо личность характеризует прежде всего установка. Согласно советскому психологу Д.Н. Узнадзе, установка определяет «субъекта, как целого, который, вступая во взаимоотношения с действительностью, становится принужденным прибегнуть к помощи отдельных психических процессов. Конечно, первичным в данном случае является сам субъект, а его психическая активность представляет собой нечто производное» [33, с. 39-40, 169]. Установка по Узнадзе является модусом целостной личности, связанным с категорией деятельности, выражающейся в готовности к определенному действию. Как утверждает ученик Узнадзе – Ш.А. Надирашвили, – при возникновении установки на действия в определенном направлении человек «под ее влиянием замечает и учитывает лишь те предметы и явления, которые каким-то образом связаны с этой установкой. Предметы и явления индифферентные, не имеющие значения для установки, остаются незамеченными им. Указанное положение было обосновано множеством экспериментальных данных ... У человека всплывают в памяти лишь те мысли и содержания сознания, которые находятся к какой-либо связи с его установкой» [23, с. 12]. Сопоставив это с концепцией Роя Д’Андрада о «потоке материала» и «значимых системах», мы увидим, что речь идет о весьма похожих явлениях. Но Надирашвили говорит, по сути, о том, как элементы «потока материала» (будем тут использовать термины Д’Андрада) становятся «значимыми системами» через посредство комплексов восприятия, порожденных установками. Функция установки состоит в том, чтобы выбирать из окружающей человека действительности, из его собственного прошлого опыта «необходимые для осуществления поведения объекты, содержания сознания, его опыт и знания в целом» [23, с. 12]. Так установка определяет и действие, его направленность, что является неотъемлемой функцией значения, но одновременно и корректирует перцепцию – восприятие, – то есть затрагивает когнитивную схему. Действие и восприятие выступают в неразрывном единстве, будучи определяемыми одной общей установкой, которая в свою очередь определяется тем, что Узнадзе называл «модусом личности».

Именно **установка, как средоточие личности** (функция ее свободной воли), **привносит в элемент внешнего мира** («потока материала») **значение**. Установки «отфильтровывают» «поток материала», что-то возводя в «значимые системы», а какие-то в прошлом «значимые системы» возвращая обратно в «поток материала». Установка тут представляет собой направленность человеческой личности, сформированную и действующую в культурных рамках, выражаясь в мотивации сделать что-то определенным способом (в соответствии с определенным культурным паттерном). И эта потребность может быть фиксированной. О фиксированной установке писал Узнадзе как о принципиально неосознаваемой, но мы с своих целях будет опираться на понимание фиксированной установки Надирашвили, для которого она может быть и осознаваемой, по крайней мере – не принципиально бессознательной, как у Узнадзе. Но, что важно: по Надирашвили, «в процессе фиксации установок выявляются определенные законы, способствующие формированию личности определенного направления» [23, с. 13], то есть **для личности фиксированной становится склонность к «синтезированию» тех или иных «значимых систем», значений, а также образов перцепции (образов восприятия человеком реальности) и мотивация на определенную деятельность, которые задаются его культурой.**

Говоря о культурных схемах, с их эвокативной составляющей, мы отталкивались от понятия врожденной предустановки, которая проявляется через культурную схему, являющуюся элементом имплицитного обобщенного сценария культуры (производного от врожденного протосценария). Мотивационная функция свойственна артефакту-объекту трансфера, который, обладая значением, может задавать направление действия. Установка в культуре сопрягает в себе готовность к действию (производную от предустановки) со значением, содержащим в себе цель действия. Поскольку культурная схема и значение создают прочный комплекс, то и побуждение к действию фактически неотрывно от его направленности – мотива.

О культурных константах можно говорить как о перцептуально-эвокативных комплексах, единстве восприятия культурного объекта и побуждения к действию по отношению к этому объекту. Как установку понимал Узнадзе, она не имеет ни ценностной составляющей, ни мотива, поскольку мотив – это не только стремление совершить то или иное действие (тем более, стремление неосознаваемое, как у Узнадзе), но и стремление совершить его ради чего-то по той или иной причине. А установка по Надирашвили сопровождается осознанной – хотя осознанной порой и в искаженном виде – мотивацией. И тут мы уже переходим к когнитивно-мотивационным комплексам (или когнитивно-мотивационно-оценочным, ибо мотив, как мы говорили, всегда бывает оценочно окрашен), а это уже объекты трансфера культурных констант и их значения, трансформировавшиеся под воздействием наложения на них культурных констант.

***Функционирование социокультурного организма***

Темой этой главы является понятие социокультурного организма[[9]](#footnote-9). Действительно, философы иногда пишут о социальной системе как об организме. Например, так ее видел академик В.С. Степин, полагая, что содержащиеся в социальной системе особые информационные структуры, служащие ее саморегуляции, – это своеобразные аналоги генетических кодов в биологии (ДНК, РНК). В обществе как целостном социальном организме аналогом генетических кодов выступает культура [30]. Но нам понятие социального организма близко, скорее, в свете интересного рассуждения о социальном и культурном психолога Д.А. Леонтьева, который отталкивается от рассуждений советского психолога П.Я. Гальперина о биологическом и органическом. Культурное и социальное, по мысли Леонтьева, «часто рассматривают как по сути синонимичные… Более строгое их разведение представляется возможным, если признать, что социальное относится к культурному так же, как биологическое к органическому… Социальное определяет способ существования, так же как биологическое определяет биологические формы функционирования. Напротив, культурное, наподобие органического, – это то, что может встраиваться в более высокие закономерности» [12, с. 27][[10]](#footnote-10).

Культура действительно преображает социальные связи, придавая коллективу, который является их носителем, черты органической целостности и определенной взаимоувязанности взаимодействия его компонентов. Мы видим причину этого в заложенном в основу функционирования общества культурном сценарии. Сценарий наполняет социальные взаимодействия скрытым смыслом, заставляя их подчиняться определенным алгоритмам, которые и делают возможной синхронность во взаимодействии социальной системы, придавая ей органическое единство.

Конечно, сценарий не регулирует всех взаимодействий. Более того, он не регулирует подавляющее большинство взаимодействий, которые являются выражением личностей, групп и подгрупп, социальный коллектив составляющих. Но не зря культурные антропологи использовали термин «культура» в значении «общество, скрепленное единой культурой». Нам представляется сомнительным, что общество имеет какой-либо информационный код, и культурные аналоги ДНК-РНК применительно к обществу остаются метафорой. Но культура ставит общество в определенную рамку, где обобщенный культурный сценарий служит ограничителем. Нам представляется иной механизм регулирования жизнедеятельности человеческого сообщества.

Характер ограничений, которые сценарий наносит, можно сравнить с синтаксисом языка, раз мы выше уже начали сравнивать парадигмы языка и парадигмы культуры как основанные на врожденных началах. Часто говорят о том, что образный ряд языка влияет на мышление, но обычно такое влияние преувеличивают. Гипотеза языковой относительности Сепира-Уорфа о том, что языковой строй детерминирует мышление [28] при всей ее кажущемся правдоподобии оказалась ошибочна. Язык, как выяснилось, более универсальное средство, и возможны адекватные переводы с языка на язык, с одной системы значений на другую. Сами системы значений в культурах не всегда стабильны, их смысловые поля могут меняться. При этом и после существенной трансформации культурных смыслов, когда вроде бы уже нельзя говорить о преемственности, культура все равно будет сохранять свою идентичность, пусть и осознавая произошедшие перемены. Так, став советской, русская культура осталась русской, только сильно переиначенной: смыслы изменились, а субъектность – осталась.

Субъектность связана не со значениями культуры, а с ее формальной стороной, не с культурной «лексикой», а с культурным синтаксисом. То есть с когнитивно-эвокативным оснащением, которое и зиждется в имплицитном культурном сценарии, действие которого так или иначе распределяется на всех членов общества. Тут не легко понимаемая связь между носителями культуры. Проще всего их сравнить с языковой группой, где все члены мыслят и поступают по-разному, но говорят на одном языке: когда-то в детстве в уме каждого из них произошел запуск грамматики одного и того же языка на основе универсальной грамматики, заложенной в них Творцом генетически или как-то иначе. (Конечно, используя грамматику, которая однажды запустилась в их уме, люди тем не менее говорят, что им вздумается и не всегда оглядываются в этом друг на друга.) Под культурной группой, которую мы назвали организмом, мы понимаем сообщество людей, в уме каждого из которого когда-то в детстве актуализировалась одна и та же система когнитивно-эвокативных ментальных схем, которые и накладывают ряд ограничений на их восприятие и мышление, опять же не мешая им мыслить что и как угодно. Вопрос тут, прежде всего, в структуре мышления, в его синтаксисе, а в значениях и мотивациях – уже во вторую очередь, они в культурном плане производны.

Аналогично, культура накладывает ограничения и на поведение человека, но не просто предписывая ему, что можно, а что нельзя. Нет, культура задает определенные синтаксические структуры взаимодействия, некоторые формальные аспекты его, которые позволяют людям, в чьем уме актуализированы данные культурные парадигмы, понимать поведение друг друга, более или менее адекватно его считывать и адекватно на него отвечать, то есть быть понятными другим носителям культуры. Эти же единые синтаксические структуры поведения, тесно и непосредственно увязанные с когнитивно-эвокативными их структурами, обеспечивают систему их взаимодействия. С близкого расстояния мы может быть и не увидим никакой особенности, но сама повторяемость некоторых моделей взаимодействия, как на частном, так и на историческом уровне, будет показывать, что носители культуры как-то неожиданно тесно связаны между собой. Связаны именно через модели действия, но далеко не всегда через мотивацию действия.

О такого рода связи, построенной на общем синтаксисе действия, писал востоковед и социолог Люсьен Пай в своей книге по истории Бирмы 1950-х годов. Здесь он дает описание явлению, названному им «чувством ассоциации», которое проявляется в том, что «члены определенного общества, каждый своим собственным образом, и без эксплицитного согласования, вырабатывают способ отношения между собой, который будет способствовать эффективности целого. Оно делает возможным эффективную организационную жизнь, направленную к процветанию, даже среди людей, которые не принимают друг друга и могут выражать значительное чувство агрессивности друг по отношению к другу» [51, с. 151]. Именно такая пронизанность синтаксическими связями, которые часто вопреки сознательной воли акторов, делает их действия взаимоувязанными, есть проявление сути социального организма.

Если взять социокультурный организм в целом, то за множеством стертых и случайных черт взаимодействий его членов мы увидим и повторяющиеся реакции, модели восприятия, а главное повторяющиеся структуры взаимодействия. Само общество, скрепленное единой культурой, оказывается, имеет некоторый функциональный рисунок, выражающийся в характере распределения культуры между его членами.

О проблеме распределения культуры писал американский психологический антрополог Теодор Шварц, который справедливо полагал, что ни один носитель культуры не обладает ею во всей ее целостности, а только некоей ее версией, некой индивидуальной порцией, которую Шварц называл идеоверзией. Так же и группы индивидов разделяют некую общую им версию культуры, которая не является всеобщей для всех ее носителей. Таким образом, носители культуры представляют собой целый ряд подгрупп, каждая из которых имеет свою уже не только индивидуальную, но и групповую порцию культуры [55–57]. Концепция культурных констант имплицитного культурного сценария помогает лучше объяснить «распределительную модель культуры» Теодора Шварца, в частности то, почему очень разные, казалось бы, версии культуры все-таки являются не разными культурами, а именно версиями одной: культуру определяют общие культурные константы, которые лежат в основании различных версий культуры, даже конфликтующих и внешне отличающихся.

Если мы говорим о социокультурном организме как построенном на единстве синтаксических характеристик культуры, то обращаемся к некоей естественнонаучной его стороне. Но мы знаем, что народы в Библии (да и в обыденной жизни) выступают как субъекты моральной ответственности. Как это увязать? Так, что именно синтаксическое единство дает основу, которая может породить субъектность народа, превращая его в систему волей или неволей взаимодействующих членов, породить их взаимосвязь, основанную на ряде укорененных в их умах параметров, делающих членов социокультурного организма как бы созданными для взаимодействия друг с другом. Но в чем смысл этого взаимодействия? В результате него между членами социокультурного организма проигрываются смыслы и ценности, совершается выбор, за который и несет ответственность народ.

Социокультурный организм – это своего рода инструмент проигрывания разных смыслов, идеалов и ценностей в общественной жизни. В отсутствие смыслов социокультурный организм не живет. Сами модели взаимодействия социуму нужны, чтобы по этим моделям могли бы обыгрываться смыслы. И вот что парадоксально! Механизмы проигрывания смыслов можно описать как естественные закономерности, но сами смыслы всегда, явно или не очень, сопряжены с духовными доминантами. Социокультурный организм имеет разные социальные срезы – биолого-психологические и духовно-психологические, – которые взаимодействуют между собою. И когда их взаимодействие нарушается, социум переживает смуту [17].

Смысловые и ценностные моменты играют решающую роль в жизни социокультурного организма для поддержания стабильности его существования, влияют на механизмы его изменений. На роли ценностей и культурных тем в социокультурном организме мы сейчас и остановимся.

Социокультурный организм – довольно сложная система. Никогда не бывает, чтобы все члены социума придерживались одной и той же ценностной ориентации, или все служили бы одним и тем же идеалам. Социальный организм всегда разделен на большие и маленькие группы, которые выстраивают свою картину мира вокруг разных идеологем с разным пониманием истории и настоящего, но вот формальные черты этих пониманий могут в значительной мере совпадать. Так, русские, вне зависимости от своих идеалов, будут действовать (и нередко вполне успешно!) на авось, и даже русские атеисты (если они не стали совсем уже «бесами») глубоко в душе верят в русского Бога, Который «не выдаст», а значит, и «свинья не съест».

Наличие у разных членов социокультурного организма и их социально-функциональных групп разных ценностных ориентаций неизбежно ведет к тому, что социокультурный организм не может иметь единую картину мира. Поэтому в рамках единой культурной традиции существует целый комплекс различных культурных картин мира, внешне, вполне возможно, значительно друг от друга отличающихся, но имеющих все один и тот же «каркас» – обобщенный имплицитный культурный сценарий и систему тех же культурных констант.

С картиной мира связан еще один компонент – это культурная тема, которая является центральной для данного общества. «Каждое человеческое общество, – писала еще Рут Бенедикт, – когда-то совершило такой отбор своих культурных установлений. Каждая культура с точки зрения других игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для другой – они основа каждодневного поведения. В одном обществе технология невероятно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же “примитивном”, технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. Одно строит огромную культурную суперструктуру юности, другое – смерти, третье – загробной жизни» [38, с. 36-37]. Социокультурный организм может иметь несколько, но все-таки ограниченное количество культурных тем. Они включаются в картины мира различных внутрикультурных групп, имеющих непохожие ценностные системы, при этом представая в различных, вплоть до взаимопротивоположных, интерпретациях. Так, культурные темы предстают в рамках той или иной культурной общности как совокупность интерпретаций, спорящих одна с другой, и именно на основе взаимодействия этих интерпретаций строится само взаимодействие внутрикультурных групп.

Посмотрим, например, на особое место у русских культурной темы, которую можно условно назвать «комплексом Третьего Рима». Это тема особого предназначения русских в эсхатологической, связанной с концом истории, перспективе. Она по-разному распределяется в русском социокультурном организме, различно преломляясь-интерпретируясь в разных формах: в государственной идеологии, в эсхатологическом строе мышления, у старообрядцев, в коммунистической «модернизации» мессианства, или же в жестком, фанатичном отрицании мессианства, которое вряд ли было возможно в культуре, которая им не тематизирована.

Множественность культурных картин мира в рамках единой культурной традиции помимо важного идеального содержательного смысла имеет также адаптационное значение, поскольку у социокультурного организма в каждый переломный момент истории имеются несколько вариантов кристаллизации культурной традиции, несколько вариантов трансфера. Расщепление культурных тем и взаимодействие различных их интерпретаций делает возможным и феномен **спонтанного самоструктурирования** социокультурного организма. Именно такое расщепление при единстве синтаксической системы общества выступает чем-то вроде пускового механизма самоорганизации социокультурной системы. Если в картине мира реальность предстает человеку как арена действия, то неудивительно, что она представляет собой систему, в которой поддержание равновесия, стабильности возможно только, если она находится в динамическом состоянии, балансирующем на игре значений и смыслов.

Посмотрим в таком же ракурсе на русскую крестьянскую колонизацию. При всей важности для русского государства народной колонизации, в нем идет словно бы игра в «кошки-мышки». Начиная с первого правительственного указа о запрещении переселений и утверждении застав (1683 г.), первыми его нарушителями «были царские же воеводы, о чем хорошо знало и центральное правительство. Воеводы вместо того, чтобы разорять самовольные поселения ... накладывали на них государственные подати и оставляли их покойно обрабатывать землю» [5, с. 11]. Русские, присоединяя к своей империи очередной участок территории, следовали сценарию: бегство народа от государства – потом возвращение беглых вновь под государственную юрисдикцию – и наконец государственная колонизация новоприобретенных земель. Когда же государство все же разрешает переселение официально, оно все-таки не управляет процессом. Так было в XVII веке, так оставалось и в начале XX: «Крестьяне шли за Урал, не спрашивая, дозволено ли им это, и селились там, где им это нравилось. Жизнь заставляла правительство не только примириться с фактом, но и вмешиваться в дело в целях урегулирования водворения переселенцев на новых землях» [32, c. 15].

Динамичность, движение, очевидно, единственно возможный модус жизни общества в падшем мире, противопоставить которому, наверное, можно только созерцательную жизнь пустынников, достигших бессловной сердечной молитвы и живущих уже словно бы вне тела. Динамизм в жизни социокультурного организма носит родовые черты болезненности, тленности нашего бытия, такие как неизбежность конфликтов, которые порой служат пусковыми механизмами социокультурной динамики, а также периодически повторяющиеся смуты как неизбежные функциональные состояния отреагирования системной напряженности, которые нередко принимают самые уродливые формы. Этот процесс неизбежен, поскольку как наше плотское тело живет по законам естественного мира, претерпевая болезни и немощи, как отрок растет, преодолевая конфликты и кризисы, так и наше социальное тело проходит через смуты и распри, без чего оно начинает медленно впадать в гомеостаз, становясь легкой добычей врагов. В условиях мира сего без определенной степени конфликтности общество просто не может существовать, именно конфликтность способствует налаженному действию его защитных механизмов. Социальное тело тоже живет по естественным законам со своими естественными отправлениями. Эти естественные законы превзойдутся только в Царствии Божием, где будет Новое небо и Новая земля, на земле же воин – одна из самых уважаемых для христианина профессий, а духовная брань в аскетике привычно сравнивается с войной благочестивого воинства за веру и отечество.

Динамизм социокультурного организма предзадан уже тем, что в основу его жизни и функционирования заложен имплицитный культурный сценарий, то есть динамическая схема, задающая сами синтаксические правила взаимодействия внутрикультурных групп, а значит – и структуру внутрикультурного конфликта, который необходим для поддержания обязательного для выживания тонуса социокультурной системы. Это означает, что внутрикультурный конфликт функционален. Представляется, что каждая из групп, действуя сама по себе в своем культурно сконструированном мире, делает что-то свое, по внешней видимости с благом целого никак не связанное и даже ему как бы противоречащее, противодействуя одна другой. Акт за актом как бы разыгрывается драма, каждое действие которой кажется изолированным и не имеющим отношения к целостной структуре, но все вместе они (вспомним «чувство ассоциации» Люсьена Пайя!) приводят к созданию новых общественных институций, дающих социокультурной системе в целом возможность конструктивной жизнедеятельности. Поскольку в картине мира реальность всегда в определенной мере искажена, то и действия людей могут представляться со стороны «не прямолинейными» и вовсе алогичными. Человеческое действие, становясь культурным феноменом (артефактом) и вписываясь в общую структуру бытия, рационально может быть полностью понято и объяснено только внутри рамок логики данной культуры.

Возьмем опять пример о народной колонизации. По точному замечанию историка Л. Сокольского, бегство народа от государственной власти составляло все содержание народной истории Россиим [29, с. 1]. Вслед за народом шла государственная власть, укрепляя за собой вновь заселенные области и обращая беглых вновь в свое владычество. Впрочем, интенсивность колонизационного движения была столь велика, что, даже когда государство разрешило колонизацию и попыталось взять ее под свой контроль, оно не смогло ей управлять. Переселенческое Управление не руководит процессом колонизации, и его дело «сводится к неполному удовлетворению спроса» [4, c. 136]. Притом конфликт этот функционален. Так, например, толки русских крестьян, уходивших на новые «забранные» земли, показывали, что они понимают, что служат государству, от которого же бегут. В них доминировал мотив «царского призыва» на «государевы работы». Любая официальная бумага, касающаяся переселенческих вопросов, воспринималась народом как царский клич на переселение. Так, среди сибирских переселенцев многие ссылались на выставленную в волост­ном управлении бумагу, «на какой-то “царский указ”, приглашавший якобы переселяться; эта бумага оказалась циркуляром, имеющим целью удер­жать крестьян от необходимости переселения... В Могилевской губер­нии в 1894 г. на рост числа переселенцев сильно повлияло опубликова­ние правил переселения, весьма стеснительных. Действие этой ограни­чительной по цели публикации было весьма неожиданным: со всех кон­цов губернии в Могилев потянулись люди, чтобы получить разрешение на переселение. Одно слово, исходившее от властей, вызывало пожар... Пошли обычные фантастические толки, например, что государыня купи­ла себе в Сибири большое имение и вызывает теперь крестьян» [9, c. 105].

Модель функционального внутрикультурного конфликта, осмелимся так выразиться, технологична. Она задает алгоритм взаимодействия различных внутрикультурных групп, может реализовываться на самом различном материале, и за разными ее реализациями не всегда легко увидеть единое основание. Порой люди действуют в соответствии с этой моделью потому, что им удобно действовать именно так, а не иначе. А уже постфактум они тем или иным способом, возможно, обосновывают свои действия.

В процессе человеческого взаимодействия в культуре происходит обмен смыслами, взаимодействие смыслов. Поскольку речь идет о человеческом обществе, нельзя говорить о чисто социобиологических взаимодействиях – такие относятся только к миру животных. Человеческая социальность строится на смыслах. Сам обобщенный имплицитный сценарий человеческого общества изначально предрасположен именно для нанизывания на него смыслов, он служит культурным механизмом интерпретации культурных значений и символов в человеческом взаимодействии, для проигрывания смыслов в общественной жизни.

Ключевой для русской истории функциональный конфликт разворачивается не между конкурирующими идеологическими группами, а между народом и государством, и основан он на разном понимании «способа действия», то есть служения мессианскому идеалу. До ХХ века, в течении столетий, это был конфликт между русским государством и русской крестьянской общиной. Крестьянство соотносило «образ мы», прежде всего с самим собой, с «народушком российским», а значит, считало необходимым нести свое служение исключительно по своему разумению. Московское, а затем имперское государство видело цель существования всего русского государственного организма в служении высшему идеалу, ради которого никаких вольностей в отношении служения себе не признавало. Крестьянская община, бывшая для себя самодостаточным «миром», для государства была просто удобным инструментом. Наиболее отчетливо этот конфликт заметен в механизмах русской народной колонизации, а именно: крестьяне бегут от государства на окраины, сами про себя думая, что в этом-то и состоит их служба государю, а государство пытается восстановить над крестьянами формальный суверенитет, и через то расширяет сферу своей экспансии на все новые и новые регионы.

Для каждой из вовлеченных в функциональный конфликт групп, выстроенная ею на основе констант и культурной темы картина мира, кажется единственно возможной и самодовлеющей. Так, крестьяне мыслили всю «Русскую Землю» как федерацию самоуправляющихся крестьянских миров. Все, что есть хорошего в остальных группах, понимается по аналогии (например, крестьяне представляли себе царя таким же землепашцем), а все остальное воспринимается как безобразие, отступничество и «ересь» – откуда, собственно, и конфликтность.

Для устойчивости этнической системы необходима фигура, которая в ходе конфликта всеми или почти всеми записывается в «свои», фигура, которой приписываются суверенитет над этнической системой и исключительно высокая ценность. Для дореволюционной России это была фигура царя, падение ее значения, отвержение царя как универсального медиатора и суверена в рамках системы передало его роль значительно более расплывчатому образу народа, от имени которого кто только не выступал и не выступает.

Вся культурная история народов – это игра смыслами и отбор смыслов на основании исторического, нравственного и мистического опыта народов. Ведь смысл функционирования социокультурного организма именно в обретении и отборе опыта, который позволяет сообществу людей и каждому человеку в отдельности, как носителю данной культуры, сделать свой собственный выбор, в конечном итоге – это выбор между Богом и дьяволом. «Игра» смыслами, «ценностями» выступает важной компонентой культурного процесса. И когда смысл жизни народа теряется, а это, конечно, иногда происходит, наступает период более или менее затяжной смуты.

Состояние смуты для социокультурного организма – яв­ление вполне заурядное. Более того, в его жизни практи­чески нет периодов, когда бы так или иначе не проявлялись, хотя бы в отдельных слоях общества, определенные черты смутного состоя­ния. Любой трансфер культурных констант не может вполне удовлетворять адаптивным потребностям социокультурного организма и избавлять его от всех дисфункций.

В русской истории состояние смуты было периодически повторя­ющимся явлением, функциональным кризисом, вызванным, в част­ности, несовпадением народных и официальных государственных ус­тановок. Русский «мир» в условиях крепостничества существовал при дискомфортных для себя обстоятельствах, по сути, в рабском положении. Это служило причиной накопления в системе напряжения, а поводов для срывов было достаточно. Начиная с XVIII века, даже в те периоды, кото­рые не отмечены крупными крестьянскими волнениями, не было ни одного года, который бы обошелся без локальной смуты где-либо. Но в каждом случае система возвращалась к равновесию, поскольку оставалась при церковном приходе. И не прекращающиеся то там, то здесь кри­зисные состояния крестьянского «мира» долгие десятилетия, столетия не приводили к глобальной для России катастрофе.

Русская крестьянская деревенская община, крестьянский «мир», существовали в двух своих ипостасях – как поземель­ная община, то есть в качестве особой социальной институции, и как церковный приход, то есть в качестве духовного сообщества. В периоды смут, которые были в России нередки, социальные связи нарушались. Нарушалось также и непосредственная связь общины с церковным приходом. Внутри общины как по­земельного союза нарушения носили сложный характер: крестьяне не выпадали из общины – их действия и в период смуты продолжали носить общинный, «мирской» характер. Однако сама поземельная община извращалась, нарушалась ее внутренняя структура, менялась иерархия авторитетов, нормы отношений, значимые понятия, символы. Внут­ри общины как церковного прихода никаких сложных нарушений не происходи­ло. Часть крестьян (иногда и подавляющее большинство) просто переставало быть членами прихода, поскольку их поведение в период смуты ставило их вне Церкви. Меньшинство продолжало составлять собой приход, внутренняя структура которого, будучи в принципе предельно простой, оставалась неизменной.

Этот «остаток» сохранял те ценностные доминанты, которые и были присущи общине как приходу. Даже незначительное число лю­дей, сохранивших эти доминанты, делали возможным для остальных возврат к прежним формам. И раскаяние в содеянном во время сму­ты возвращало человека в приход и делало его вновь носителем преж­них ценностных доминант. Резкое противоречие между традиционными ценностными доминантами (а они ведь в огромном большинстве случаев и не от­брасывались сознательно, а только замутнялись, отходили на периферию сознания) и теми действиями, которые совершались в период смуты (а они также не были результатом сознательного выбора, а скорее инерцией, следованием порочному кругу событий), подталкивали че­ловека к возвращению в свою обычную, традиционную, систему ценностей. Ему не требо­валось переосмыслять свой собственный опыт, искать приемлемые доминанты взамен «замутненных». В обществе еще оставались те, кто мог ему напомнить его собственные ценностные доминанты.

Поскольку «опьянение» смутного времени проходило, постольку люди возвращались в приход. Приход же, будучи достаточно тесно слитым с общиной, со своим социальным носителем, сохранял память о нормальной, традиционной, иерархии общинных отношений. Через приход восстанавливался «мир», община.

Состояние смуты может быть определено как кризис самоидентификации: люди не могут правильно определить «образ себя», адекватно маркировать опасность и вписать ее в ту структуру бытия, которая так или иначе присутствует в их традиционном сознании. Происходит нарушение трансферов культурных констант. Смута (замутнение) нарушает правильность их про­екций на реальный мир, и правильная связь между культурными константами и объектами трансфера на время исчезает, структурообразующие элементы картины мира теряют свой смысл, и вся система оказывается на грани распада. Смута – это период случайных трансферов, быстрой их смены, не обоснованной ни структурно, ни адаптационно, ни ценностно, и как результат – наступает психологическая усталость традиционного общества и апатия. Но если остался костяк социума, носитель его идеалов и ценностей (наподобие тех верных прихожан общины-прихода в России, о которых мы говорили выше), он напоминает пер­воначальные связи – те, которые были затемнены в период смуты, – и оставляют системе возможность вернуться в первоначальное состояние, восстанавливая правильные трансферы.

У смуты есть и функциональное значение, относящееся к тому срезу социума, где он выступает как нечто не просто социальное, но и отчасти естественнонаучное. В этом аспекте смута является функционально необходимым элементом меха­низма трансформации культурной картины мира (мы еще вернемся к этому). Но в жизни человеческого общества социально-природное и идеальное всегда тесно переплетены, ибо и то, и другое являются характеристиками культуры, в частности, ее социального преломления. На материале естественно-функционального (телесно-психического, собственно культурного) реализует себя идеально-духовное – то, что связано с духовным миром, то есть Горним миром или, наоборот, с миром падших ангелов. В каждом человеческом акте истории – великом или совсем малом, пусть на уровне одной заброшенной деревни – идет борьба между Богом и дьяволом, и идет она в сердце каждого участника событий.

Выходом из смуты может быть возврат системы к своему статус-кво благодаря активности тех людей, которые сохранили верность базовым ценностям того или иного социума в рамках устоявшейся картины мира. Но может происходить и корректировка картины мира. Есть две основные причины этого. Первая – естественно-функциональная – корректировка адаптационных механизмов социума, например, при изменении природной, социальной, политической среды бытования общественного организма. Вторая – смена идеально-ценностных установлений в свете приближения или удаления от Горнего мира, а также значений и смыслов, «проигрывающихся» социокультурным организмом в ходе присущих ему взаимодействий его членов. Так, та смута, которая постигла Россию в конце десятых годов ХХ века была результатом уже задолго до того наметившейся смены православных доминант на инфернальные. В истории народов случаются, конечно, и менее радикальные варианты, и смена культурной картины мира при сохранении прежних культурных констант – явление нередкое.

При изменении культурной картины мира происходят новые трансферы культурных констант на реальные объекты и кристаллизация новой картины мира социокультурного организма. Неизменными остаются основные формальные парадигмы восприятия мира и себя в мире, «образа себя», включающие представления о коллективе, способном совершать действия, и о прин­ципе действия людей в мире. Механизм такой трансформации может быть различным. Однако в каждом случае он связан с прохождением периода смуты с перестроением взаимодействий между и внутри внутрикультурных групп.

Скажем несколько слов о тех людях, которые выводят социум из смуты, об идеало-ориентированных членах общества[[11]](#footnote-11). Какое особое значение они имеют для культуры – те, кто, казалось бы, сами мало подвержены влиянию культуры как детерминирующей силы? Но прежде мы должны поставить вопрос о соотношении культуры и идеало-ориентированной личности или, точнее, что в культуре действует на человека детерминирующе, а что, напротив, способствует его свободе и самоответственности.

Социокультурных организм – это единство биолого-культурного и идеально-культурного (или можно сказать: духовно-культурного). Он подвластен как естественным закономерностям, так и духовным (существуют ведь и духовные законы, которые действуют не только в духовной жизни человека, но и в обществе). К биолого-культурному мы отнесем адаптационные и регулятивные сферы (те, о которых культурологи порой пишут, проводя параллели между человеком и социальными животными, что у человека культура тут заменяет животный инстинкт [21, с. 63]). В этой сфере культурная картина мира действует как коллективно интегрирующий, регулирующий и программирующий инструмент. И вот что важно. **Культурой человек адаптируется не только к природному и социальному миру, но и к миру идей и ценностей.** Идеи и ценности становятся в культурной картине мира культурно-сконструированными или культурно-искаженными настолько, чтобы быть встроенными в картину мира как ее органичный элемент. Не всякая идея в картину мира может встраиваться без ее переиначивания, порой упрощения, а некоторые в своем подлинном, исходном виде для нее бывают и опасны. Ведь идеи могут быть ближе к Богу или дальше от Него, и исключительно социальными они быть не могут.

У каждого человека есть духовное начало, хотя иногда он его и прячет под спуд, и он не действует исключительно как социально-культурный автомат. Тем не менее, у большей части членов социума в первую очередь проявляются биолого-культурные аспекты, те, что задаются потребностью в адаптации и социальной регуляции. Эти аспекты важны для каждого человека, ибо как телесное и социальное существо человек не живет вне естественных и, тем более, естественно-культурных, биолого-культурных законов. Каждый имеет потребность и в психологической защите, и в экономии психо-интеллектуальных ресурсов, что естественно и непредосудительно, если не становится доминирующей культурной функцией человека. Но и при доминировании естественно-культурных начал человек может жить, подчиняясь нравственным добродетелям: постольку поскольку они – часть традиции, в которой он живет. Очевидно, что для такого человека сбои в адаптационных или социорегулятивных сферах культуры ведут к нарушениям и в идеальных сферах, ибо последние у него не вполне автономны, а привычно детерминированы культурой. И как следствие, порождаются смута, растерянность, неадекватность в поведении.

Для другой части людей, как правило, меньшей, немалое значение имеет как раз идеально-культурная сфера. Речь идет о том, что у них есть потребность производить символы и значения предметов и явлений, усваивать и воплощать идеи, даже если они этого непосредственно не осознают. Мы говорим об этом преломлении культуры как о духовном, поскольку значения и идеи так или иначе связаны с миром духовных сущностей. Но это могут быть не только Бог и его Ангелы, но и духи злобы поднебесной, поэтому говорить априорно, что такие люди нравственнее или умнее тех, кто живет более в естественно-культурном измерении, не стоит. Они отличаются тем, что идеалы для них не орудия адаптации к социуму и не средство к тому, чтобы быть уважаемыми членами общества, а ценность сама по себе, они дорожат идеалами, распространенными в их культуре (а бывает – и чуждыми их культуре). Именно эти люди, если их идеалы соотносятся с ценностями, встроенными в картину мира социума, поддерживают его доброкачественность и устойчивость его идеальной сферы, а при определенных условиях именно они меняют культурные картины мира и связанные с ними культурные традиции.

Однако идеально-культурное (и даже духовно-культурное), тесно переплетаясь с биолого-культурным и социорегулятивным, играет в культуре свою функциональную роль. Это важно подчеркнуть, поскольку мы говорим не о сообществе животных, которое регулируется инстинктами – пусть и весьма премудро Господом устроенными, – но о людях, имеющих свободную волю, чья культура в падшем мире пусть иногда внешне и соотносится с инстинктами, в действительности же всегда имеет вплетенную в нее духовную подоплеку.

Именно с помощью идеало-ориентированных членов общества социум выходит из смуты, возвращается в свое нормальное состояние. Эти же люди производят изменения в социуме, хотя часто вовсе не бывают политиками, но порождают идеи и значения. Чтобы показать это, нам надо обратиться прежде еще к одной проблеме, а именно: как взаимодействуют внутрикультурные группы в социокультурном организме, ведь идеало-ориентированные люди как члены социума, как правило, взаимодействуют с другими его членами в соответствии с естественно-культурными закономерностями.

Чтобы объяснить, как через взаимодействие личностей и внутрикультурных групп могут возникать крупные общественные институции, нам понадобится упомянутая выше концепция функционального внутрикультурного конфликта. Уточним мы и понятие культурной традиции. В качестве таковой мы определим систему взглядов и моделей поведения, которые во всем социуме взаимоувязаны, ибо зиждутся на едином стержне – преломлении обобщенного имплицитного культурного сценария для некоей вариации культуры, который мы назовем этосом данной культурной традиции. Традиционный социум именно тем и отличается от любого другого, что имеет этос – сценарий-принцип, сценарий-костяк, – который увязывает различные стороны его жизни, его частные подсценарии, касающиеся присущих ему многообразных, но взаимосогласующихся явлений. Традиционный социум имеет в целом единую картину мира, и модели поведения, идеи, особенности восприятия членами социума действительности, и все компоненты картины мира структурируются вокруг этого сценария-этоса традиционного общества. Синтаксическая структурированность имеется в каждом социокультурном организме, и мы не противопоставляем традиционное общество другим типам общества. Более того, мы категорически не считаем традицию чем-то архаичным и далее покажем, что традиционным может быть и современное общество. Мы покажем, что традиция может зарождаться и в настоящее время. Традиционность – это, скорее, качественная характеристика для общества, этноса, которая может быть присуща ему на протяжении как нескольких столетий, так и всего лишь нескольких десятилетий, когда общество отличается бóльшей жесткостью его структуры, бóльшей привязанностью ее компонентов к единому для него сценарию-костяку.

Что для нашей темы важно подчеркнуть? Именно в традиционном обществе единая культурная картина мира разделяется подавляющим большинством его членов, и в нем проявления культурных констант наиболее «правильное», то есть они действительно взаимоувязаны и трансферы их совершаются согласованно и синхронно. Мы можем говорить о традиционном обществе как о едином социокультурном организме по преимуществу. Все перечисленные качества существуют и у социумов, которые мы не относим специальным образом к традиционным, но у тех они находятся в более вариативном и не сбалансированном состоянии.

Говоря о трансформации социокультурного организма, к чему мы сейчас приступаем, мы подразумеваем традиционный социум, который может формироваться и разрушаться в те или иные кризисные эпохи. Рассуждая о механизмах трансформации социокультурного организма, вернемся и к понятию основной культурной темы. Первоначально, в период формирования социокультурного организма как традиционной культурной общности, культурная тема выступает в своей синтетической целостности и, насколько это возможно, едина для социума. Она лишь постепенно разделяется на внутренние альтернативы, то есть разные свои истолкования. Разделение социокультурного организма на внутренние альтернативы приводит к внутрикультурному конфликту, как правило, функциональному. Вот такой функциональный конфликт служит основой и началом для трансформаций социокультурного организма и его системы институций. Адаптивно-функциональная составляющая культуры приводит к тому, что через конфликт между теми, кто несет идеи как личностные ценности (то есть между идеало-ориентированными членами социума), а от них через общественный конфликт между представителями разных внутренних культурных альтернатив социума, происходит изменение видения мира и поведения членов социума – к благу ли или ко злу с духовной точки зрения, но до поры до времени – к большей устойчивости социума,.. до очередного катаклизма и смуты.

Функциональный внутрикультурный конфликт развивается вокруг культурной темы социокультурного организма и встраивается в рамки его имплицитного культурного сценария: взаимодействия внутрикультурных групп в процессе реализации конфликта происходят в соответствии с заложенными в культуре синтаксическими моделями взаимодействия. Функциональный внутрикультурный конфликт служит механизмом трансформации общества.

Модели такой трансформации могут быть разными. Покажем их кратко.

* *Эволюционное изменение традиционного социума.* Внешнему наблюдателю этот процесс представляется как акцентуация тех или иных фрагментов прежней традиции, принятие культурной или идеологической инновации, отмирание ряда черт, ранее присущих данной традиции. Процесс замещения оказывается почти в чистом виде результатом деятельности идеало-ориентированных членов общества, находящихся внутри традиционного социума. Однако непрерывность такой перестройки традиции только кажущаяся. Несмотря на то, что изменения в традиции накапливаются постепенно, закрепление новых трансферов (а следовательно, и кристаллизация новой культурной традиции) происходит в результате более или менее явной общественной смуты, расшатывающей старые связи и делающей систему подвижной. Новые «названия» – новые значения и смыслы – придаются системе в моменты кризиса самоидентификации.
* *Смена внутренних альтернатив традиционного социума.* Поскольку в рамках единой культуры может быть несколько внутрикультурных групп с различающимися ценностными ориентациями, в социуме неизбежно происходит борьба между различными его внутренними культурно-ценностными альтернативами. Она ведется обычно между идеало-ориентированными членами общества. Победа той или иной стороны вызывает массовое перемещение общественных ресурсов от одной альтернативы к другой. Происходит как бы «подпитывание» одной из альтернативных традиций и, наоборот, блокирование других, в их числе и прежде доминантных. Представители прежней господствующей альтернативы, хотя и продолжают существовать в почти неизменном виде, при смуте оказываются уже не способными вернуть социум в исходное состояние.
* *Изменение традиционного социума, вызванное катастрофой.* Когда прежняя культурная картина мира резко и непримиримо противоречит реальности, а альтернативных традиций, обладающих бóльшими и лучшими в условиях кризиса адаптивными свойствами, у социума нет, он должен суметь создать, скорее всего, совершенно новую культурную традицию. В этом случае порой происходит спонтанное самоструктурирование социокультурного организма, которое можно назвать одним из самых удивительных явлений жизни общества. Социум, не способный к спонтанному самоструктурированию, погибает при исторических катаклизмах. Наиболее простой и часто встречающейся элемент спонтанной самоорганизации представляет собой стихийное воспроизведение членами социума в момент угрозы того комплекса действий, реакций, чувств, которые дал им в прошлом возможность пережить похожую ситуацию с наименьшими потерями, пытаясь воспринимать происходящее в рамках принятой им картины мира. Но если реальность уже не укладывается в традиционную картину мира во всех ее вариациях, то чтобы найти приемлемые варианты трансферов культурных констант, социокультурный организм должен существенно трансформироваться сам. Будучи не в силах изменить мир так, чтобы иметь возможность спроецировать на него свою систему культурных констант привычными трансферами, социум меняет принципы своей организации и, как следствие, образ самого себя в своей культуре. При неудаче со спонтанной самоорганизацией в таких катастрофических условиях социокультурный организм погибает.

Возможны два механизма спонтанной самоорганизации при изменении исторических условий существования социокультурного организма, отчасти они действуют одновременно, но, тем не менее, в каждый конкретный период преобладает тот или иной из них и разные этносы, как правило, отдают предпочтение все же одному из них.

Первый путь,назовем его *консервативным,* приводит к образованию такой внутрикультурной институции, которая устанавливала бы между социокультурным организмом и внешним миром некие заслоны, позволяющие большей части членов социума игнорировать изменения условий своего нового исторического существования, словно в мире все осталось по-старому. Эта организация формируется в результате новой особенной стратификации социума. Та социальная страта, на которую ляжет вся тяжесть внешних контактов, создает собственный, особенный вариант модификации культурной традиции, вследствие воспринимаемой новой ценностной системы, остающейся не приемлемой для большинства членов социума внутри, но обеспечивающей таки внешнюю коммуникацию. Ценностный обмен между стратами и обособленными внутрикультурными группами, становится порой минимальным. Но общество, словно нервными нитями, пронизано некоторыми общественными институтами, особо значимыми для всех модификаций традиции, хотя толкование их в контексте разных вариаций культурной картины мира может значительно различаться.

Второй путь, мы назвали его *креативным,* связан с нахождением новых объектов для трансфера культурных констант, требующий, однако, значительной, если не полной, перемены способа жизни социокультурного организма и создания особых, может быть, очень крупных новых общественных институций, в результате чего трансферы постепенно становятся возможными и адекватными. Само структурирование социума происходит как взаимодействие внутрикультурных групп, имеющих разные ценностные ориентации. Хотя их действия объективно направлены на перестройку внутренней организации социума и создание новых общественных институций, соответствующих новым произошедшим уже трансферам, последние ими не всегда полностью осознаются. Нельзя сказать, что вначале складывается картина мира, а затем реальность перестраивается так, чтобы ей соответствовать. Эти процессы бывают параллельными или перемежающимися. Мир не пересоздается в соответствии с новой культурной картиной мира, а будучи уже перестроенным на основе новых трансферов, узнается как адекватный этнической традиции. Осознаваемые же мотивы действий внутрикультурных групп порой остаются связанными с прежними ценностными ориентациями, что часто приводит их к открытым конфликтам.

Находясь даже в отношениях открытой вражды, каждая из внутрикультурных групп вносит, однако, свой вклад в создание новых институ­ций, в соответствии со своими возможностями и ценностными ори­ентациями. Объяснение же смысла и истории образования новых институций, как правило, происходит уже постфактум, на основе новых значений, смыслов и ценностей.

Поскольку мы собираемся показать, как возникает, формируется и развивается традиция на примере Еревана середины прошлого столетия, то и процесс самоструктурирования социума покажем на ереванском же примере, обратившись ко второй четверти ХХ века. Это яркий пример того, что Люсьен Пай называл «чувством ассоциации».

Уже ко второй четверти ХХ века армянский этнос был расколот на три части:

1. Существовала Советская Армения, огражденная от своих соотечественников за рубежом «железным занавесом», не признающая никакой иной, кроме коммунистической, идеологии, а ее население имело лишь оставшийся клочок родной земли, руки и голову, и кроме того, защиту, покровительство и взаимопонимание с Россией, тогда советской. Так армяне Советской Армении не ощущали себя одинокими в этом мире, что значительно отличало их от армян диаспоры, которые испытывали огромный дискомфорт из-за рассеянного по всему миру и оторванного от исторической родины состояния.

2. Сохранилась на Западе партия Рамкаваров – прагматики, ворочающие немалыми капиталами и считающие, что Армения даже в качестве советской республики все-таки больше, чем ничего, и ей нужно помогать, закрыв глаза на ее большевизацию. Вокруг Рамкаваров группировалось большинство армянской диаспоры, симпатизирующей Советской Армении.

3. Оставалась также партия Дашнакцутюн – исторический носитель армянского героического мифа. В 1930-ые годы дашнаки ненавидели коммунистов больше, чем турок, и не желали, казалось, никаких сделок с большевицкой Россией. Они вполне напоминали некий орден и окружены были, скорее, верующими, чем приверженцами.

Эти три элемента послужили основой создания новой армянской во многом самоорганизующейся структуры в условиях большевицкого тоталитаризма в СССР и страшной разрухи после пережитого ужасного геноцида в Турции. Вера в дружественность России была важна, она оставалась объектом трансфера образа покровителя и не давала армянам отчаяться. Армяне до какого-то времени, пока позволяли советские власти, имели финансовую поддержку рамкаваров, и – что самое главное – прочно укоренившийся в сознании миф, связывающий армянский взгляд на мир и образ действия с героикой, подвигом, привитыми дашнаками.

В 1930-е, 40-е, 50-е годы никакой специальной установки на создание особенного города не было. Армяне просто строили город, чтобы в нем жить. А создали центр собирания армян, раскиданных по всему свету.

Так прагматичная Рамкавар с самого начала, видимо не имея ввиду ничего большего, чем улучшить отношение советской власти к армянам, поддержала идею армянской репатриации, в какой-то момент, возможно, в видах политической конъюнктуры послевоенного мира, зародившуюся в советских спецслужбах. Значительно неожиданнее и интереснее было то, что эту идею в конце 1940-х подхватила и Дашнакцутюн, продолжая находиться в острой конфронтации к советскому режиму. На рубеже 1940-х и 1950-х годов никто ведь не мог поручиться, что зарубежные армяне действительно попадут в Ереван, а не в Сибирь. А если бы армяне исходили из чувства реализма, много ли нашлось бы желающих из Парижа, Лос-Анджелеса или из цветущего еще тогда Ливана испытать свою судьбу в советской социалистической стране? Это был массовый спонтанный порыв.

Эксплицитной идеологической базы репатриации не было, однако, с дистанции прошедших десятилетий можно сказать, что коммунистические руководители Советской Армении каким-то парадоксальным образом впитали в себя и синтезировали в своих действиях как прагматическую, так и героическую альтернативы. Они, рискуя личной свободой и высшей партийной карьерой, добились того, что руководство КПСС закрывало глаза на не вписывающийся в общий ряд советских городов-гигантов стремительно растущий и развивающийся поначалу захудалый Ереван.

***О процессе формирования традиции или сценарий в жизни этноса***[[12]](#footnote-12)

Рассмотрим, как происходил в ХХ веке процесс формирования новой традиции, полноценного традиционного социума, проявляющего все признаки усложнения жизни. Я изучала его на примере формирования советского Еревана, как этнокультурной общности, где всего за 30-40 лет, по мере стремительного роста численности населения (от нескольких десятков тысяч до миллиона) и масштабной индустриализации, шли процессы обратные тем, которые, как принято считать, во всем мире сопровождают урбанизацию и индустриализацию.

С 1960-х годов по мере роста размеров города, по мере его индустриализации (во всяком случае, параллельно с ней) социальная среда Еревана становится все более замкнутой и консервативной. По наблюдениям социологов, в армянской столице вырабатывались новые образцы поведения, этикета, обрядности, незнакомых армянам ранее, но быстро воспринимавшихся всем населением города. Приме­чательно, что «представители умственного труда и возрастной группы 18–29 лет более стойко придерживаются этих норм, чем представители физического [труда и более старших возрастных групп – пояснено мной, С.Л.]» [6, c. 30]. В межпереписной период 1959–1979 гг. был зафиксирован процесс укрупнения семей в Ереване и в республике в целом [8, с. 126]. В итоге, по данным переписи 1989 г., средняя армянская семья насчитывала 4,7 человека, так что по этим показателям Армения и Ереван лидировали среди всех не­мусульманских республик бывшего Союза и их столиц [24, с. 37]. Причем укруп­нение среднестатистической семьи происходило параллельно с весьма существенным падением естественного прироста городского населения: показатель прироста уменьшился с 27,4% в 1960 г. до 15,1% – в 1987 г. и 8,9% – в 1988 г. [25, c. 70]. Это означает, что среднестатистическое укрупнение армянской город­ской семьи совершалось не за счет естественного прироста, а путем усложнения ее структуры. Этот процесс также является обратным по отношению к тем, ко­торые, как считается, сопровождают урбанизацию и индустриализа­цию. Оставаясь пока еще малой, армянская семья, тем не менее, проявляет тягу к усложнению своей внутренней структуры, к превращению в семью, объединяющую два-три поколения. В Армении не только был относительно велик удельный вес сложных семей, но и зафиксирован самый низкий в столицах бывшего СССР процент одиночек и бездетных пар [7, c. 80-81]. Здесь, наконец, наименьший по стране показатель разводов [27, С. 5]. «Для современной армянской семьи, хотя она и является по своей структуре малой, характерны исключительно крепкие родовые связи» [31, с. 89].

Статистика, демографические и социологические данные свидетельствовали о том, что идет бурный внутрикультурный процесс, формируется новая социальная среда, которая усложняется и становится более плотной. Выше я цитировала фрагменты из книги «Формирование Еревана» 1986 года издания, которая вся была посвящена тому, как развивалась, переливаясь красками, социальная среда Еревана. Но даже авторы книги не поняли сути явления, не поняли, что формировался новый социум. Когда я прочитала эту книгу, то оттолкнувшись от нее, написала свой очерк «Феномен Еревана»[[13]](#footnote-13) о том, как почти из ничего, на месте глухой провинции возникла новая жизнь, новая цивилизация. В свою очередь, авторы «Формирования Еревана» были удивлены, прочитав мою статью. Социолог и этнограф Рубен Карапетян, автор ряда глав книги, признался, что ее авторы вплотную подошли к пониманию произошедшего, но последнего шага так и не сделали, не поняли, какое громадное качественное, а не количественное изменение произошло с армянским этносом. Я рассказываю это к тому, что армяне отлично понимали, что происходят большие изменения, что их жизнь преображается, но они не поняли, что сформировалась новая армянская традиция. А формировалась она у всех на глазах. Процесс, мы видим, отчасти рефлексировался, но не до конца, масштаб его не осознавался. То, что произошло – формирование новой традиции, – было стихийным процессом, и как стихийный я его и покажу. И это поистине золотая жила для культуролога: редко кому удается наблюдать, как формируется культура[[14]](#footnote-14).

Становлению современного Еревана предшествовал глубочайший упадок в жизни армянского народа. Массовый геноцид армян в Турции 1915–1922 годов, массовое беженство, война с Турцией, в результате которой территория Армении сократилась до 10 тысяч квадратных километров. Приход Красной Армии, которая вернула часть территории, но установила тоталитарный режим с массовыми политическими репрессиями. Народ, казалось, морально был уничтожен. Ничто не предвещало возрождения …

Как больной, только начинающий поправляться, вдруг словно случайно проявляет к чему-то интерес, так возник интерес у ереванцев к плану строительства города, который был начертан архитектором Александром Таманяном еще в 1920-х (тогда Ереван насчитывал едва лишь 29 тысяч населения и имел только одну по-настоящему городскую улицу – Астафьевскую) и который начал активно воплощаться в конце 1940-х. Началось массовое строительство, и возможно, размах его пробудил в армянах старинный стереотип: армяне традиционно веками считали себя строителями, и вот теперь представилась возможность вновь реализовать себя на этом поприще. С тех пор в мечтах своих ереванцы жили уже не в старом городе, а как бы внутри еще не реализованного до конца плана. Например, площадь Абовяна называли (и так называют до сих пор) «Плани глух» («Голова Плана»), имея в виду, что на чертежах Таманяна она располагалась на самом верху генплана.

А ведь жизнь, могло показаться, шла под откос… Преступность в городе росла и становилась «профессиональной», не было, казалось, никаких устоев, никаких правил по ее пресечению, а власти сражались будто с ветряными мельницами. Для обуздания преступности они пошли на создание дворовых отрядов самообороны (их называли «гвардейцами»): нечто вроде народных дружин, которым даже разрешено было носить оружие. Но «гвардейцы» быстро сами превратились в легализованные банды, поделив город на зоны. И власти бросились бороться уже с «гвардейцами» …

Ереван полнился «городскими сумасшедшими», странными личностями, «чудаками» … Еще больше увеличивали смуту огромные потоки мигрантов – из армянских деревень, из городов различных республик СССР, прежде всего – Грузии и Азербайджана. Из-за границы приезжали те, кого называли репатриантами.

Собственно репатриацией это не было, поскольку Армения в границах Армянской ССР никогда не была родиной предков приезжающих – выходцев из Западной Армении. Но у зарубежных армян была заветная идея – построить Советскую Армению. Тянулись из самых разных стран – Сирии, Ливана, Греции, Франции. Все со своими обычаями, нравами, устоями, взаимным недопониманием.

«В Ереван стекался очень разнородный люд, не объединенный пока ни новым образом жизни, ни образом новой малой родины. Контраст между приехавшим из деревни Сисиан и бывшим парижанином был пока настолько велик, что работа на одном заводе не приводила к их дружескому сближению. Отсутствовал и какой-либо доминирующий образец, которым обычно становится уклад жизни старожилов… Отсутствие общественного образца поведения постепенно становилось источником бытовых конфликтов. Что, однако, было характерно – стороны конфликтов предпочитали не подчеркивать своего происхождения и не приводить уклад своего прежнего места в качестве аргумента. Значимость таковых порядков, это все понимали, была сомнительна. Невозможность приложить к оценке бытовых эпизодов какой-либо значимый для всех образец породила анекдот, которому суждено было войти в поговорку.

… В некоем селе был обычай: выставлять в праздник на сельской площади ночной горшок. Какой-то чужак, проходя по селу ранним утром, обнаружил этот горшок и – использовал по его прямому назначению … Проснувшись, селяне возмутились и хотели побить чужака. Остановил их старейшина, сказав:

– Не бейте его! Наш обычай – выставлять на площади горшок. Кто знает, может то, что сделал чужак – это тоже обычай. Обычай *его* деревни!

“Может *у них* в деревне такой обычай”, – эта поговорка-шутка стала как бы обязательством Еревана не принимать какие-то обычаи в качестве данности и, более того, уважать чужие обычаи даже на своей территории … »

Складывается некий особый политес в общении ереванцев, особая вежливость, необходимая при отсутствии традиционного регулирования отношений между людьми и при их южном горячем нраве, особый «ласковый» стиль общения, который сам же и создавал общую единую ереванскую среду. Это был первый шаг к интеграции горожан. И появляется первый городской миф, который родился вместе с фильмом 1956 года – «Песня первой любви». Это фильм о взаимной любви всех горожан, любви даже к кажущимся не самыми лучшими ереванцам.

И вот это был момент истины! Был создан первый миф, отражающий основу взаимоотношений членов возникающего социокультурного организма. Появилась точка отсчета. Миф рукотворный, сценарист и режиссер вложили в фильм идею нарождающегося традиционного социума: взаимную любовь. Это не проходная идея, ибо создавалась новая традиция на осколках прежней цивилизации армян, когда армяне оказались в положении отверженных, скитальцев на земле, сирых и отчаявшихся. Ереван, ранее захудалый уездный городок Эривань, изначально возникал как **дом**, пристанище, для разбросанных и изгнанных армян, и так он осознавался. Эта идея была заложена в его основание.

«Уже в 1944 году в гимне Армянской ССР появились такие довольно необычные слова: “Советская свободная страна Армения […], строительница! Храбрые сыны твои отдали свои жизни за тебя, чтобы стала ты матерью-родиной армян”. Стать матерью-родиной – только на это могла претендовать для всех армян маленькая Армянская ССР! То же самое позже стали петь о Ереване: “Ереван – пристанище всех армян”».

Ереван (и вся крошечная Советская Армения как, по сути, его пригород) становилась маленьким армянским миром под защитой России – убежищем и надеждой. Очевидно, что идеал любви между нашедшими в Ереване приют остатками почти перебитого народа утешал и вдохновлял, Ереван строился на идее воскресения народа, радости и праздника. Мы увидим в разных проявлениях ереванского этоса две взаимосвязанные составляющие: гипертрофированную, может быть, социальность, подчеркнутое, порой даже чуть навязчивое услаждение взаимной любовью, от которой порой не убежать, и услаждение радостью, праздником жизни.

Все формирование нового традиционного социума шло на этой волне восторга от простого присутствия друг друга, возможности быть вместе таким разным армянам, общаться, радости от возможности раскрепоститься, домашнего уюта, общего праздника, подчеркнутой нарядности, может быть, даже несколько излишне блестящей мишуры, украшающей дом в день торжества. Ереван – дом, где затянулся на годы праздник нового дня рождения. Русские говорят: «Будет и на твоей улице праздник». Армяне начали с того, что нашли ту самую улицу, где перманентный праздник. И ее взяли за образец формирования всей своей новой традиции.

Формирование традиции началось с того, что произошло узнавание настоящего, аутентичного Еревана в одном культурном образце из той палитры, что предлагал разрастающийся город. Таковым стала одна из улиц города – улица Саят-Нова, – первая заимевшая свой особенный стиль. «Вот это и будет Ереван», – наконец-то поняли люди, собравшиеся в незнакомой среде большого города из глухих деревень и разных стран.

«… Посреди города с домами тяжелой туфовой архитектуры протянулся проспект, устланный (впервые!) бетонной плиткой «в клеточку». Через каждые две сотни шагов его украшали маленькие декоративные фонтанчики из меди с миниатюрными бассейнами, какие-то небывалые стелы с мозаикой. В начале улицы стояло кафе с цветным портретом поэта [Саят-Нова – С.Л.] на глиняной плите, выполненным в таком доселе невиданном “стиляжном” стиле, что люди поначалу боялись поднимать на него взгляд. Красавец придворный поэт был изображен с кяманчой (смычковый музыкальный инструмент) рядом с длиноокой ланью. Роскошные для того времени краски кафе дополнял декоративный бассейн с большими живыми золотыми рыбками. От кафе вдоль проспекта тянулись газоны, сплошь засаженные алыми и белыми розами (любимыми цветами поэта-лирика) и фруктовыми деревьями: в основном – черешней … По осевой линии улицы тянулся ряд алюминиевых колпачков. Часть из них скрывала лампочки для ночной разметки проезжей части. Другая часть колпачков – это специальные фонтанчики, которые включались ранним утром и поливали улицу. На остановках были предусмотрены и вовсе фантастические устройства: метровой высоты фонарики с кнопками — для остановки такси (вместо поднятия руки). И, конечно, освещение… Вдоль улицы то там, то тут стояли светящиеся столбики – цилиндры высотой от полуметра до метра, собранные из разноцветных пластмассовых колечек. Светились они на всю высоту — от земли до колпака. Кромка тротуара возле остановок подсвечивалась спрятанными под бордюром люминесцентными лампами.

Вместе с улицей построили всего два новых дома. Дома были украшены “модерновым” орнаментом из медных проволочных “бубликов”. Необычные дома тут же окрестили “бубличными домами”. Завершался проспект Саят-Нова сквериком в модном стиле. В центре сквера был большой декоративный бассейн в форме озера Севан, где плавали белые и черные лебеди. Бассейн назвали Лебединым озером. Чудеса царили и на этом озере, и вокруг него. По берегам стояли все те же чудные “светящиеся столбики”. Остров на озере, который соединялся с берегом выгнутым мостом, был сложен из грубых камней, в расщелинах которых по вечерам светились цветные лампочки. Еще более удивительной была скульптура, которую расположили на берегу: обнаженная девушка, играющая на арфе. И снова – тот же непривычный «модерновый» стиль, да и необычный материал – литой алюминий.

На проспекте Саят-Нова закипела совершенно новая жизнь. Например, сразу привыкли, что розы рвать нельзя, а рыбок в бассейне нельзя не только пугать, но и пытаться кормить. Сразу решили, что, когда деревья начнут плодоносить, рвать с них фрукты разрешено будет только детям. Дети получили и еще одну привилегию – лазить на остров в Лебедином озере через мостик».

Вот на этом пространстве и формировалась новая армянская всеохватывающая социальность. Именно плотная, может быть даже, гипертрофированная социальная среда, и стала выражением и источником счастья тем, кто еще недавно был отверженным, беженцем, еще недавно забившимся в свою скорлупу, часто от безотчетного страха, скрывавшим свою национальность (хотя, собственно, армян по миру нигде уже и не преследовали).

Теперь они создавали свой социум, как будто играя. Армяне действительно веселились, создавая все заново, все с чистого листа, формируя новый комплекс обычаев и норм, представлений о прошлом и будущем. Но игра создавала плотное переплетение норм и смыслов, плотную ткань значений, и, не переставая быть игрой, превращалась в пространство жизни. Но само создание этой ткани для членов становящегося традиционным социума было развлечением! Демографические процессы явно отражали объективное существенное усложнение социальной системы, но происходило это как всенародная потеха … Причиной тому был именно исходный миф нового социума, где взаимная любовь и радость возводились в культ. Миф нового города, новой родины армян, это – миф разрыва с трагическим прошлым, его преодолением. А пока ереванцы продолжали играть в традиции ...

Впрочем, это была не просто игра. Без игры, как будто, ничего и не получалось. Тут «требовалось, во-первых, как-то словесно оформлять передачу между собой новых правил поведения, а во-вторых, максимально обезличить их источник. И возникла шутка, которая навсегда вошла не только в речь, но и в способ построения мотивации практически любого армянина. “Почему нельзя?” – “Ну что ты, братец, это же стари-и-и-нная армянская традиция!”. Соль шутки была в том, что “старинной традицией” соблюдение, к примеру, правил уличного движения быть никак не могло!

Все правила были новыми, ничего старинного в них не было. И ереванцы забавлялись тем, что объявляли все, буквально все, “старинными традициями”. За год-два это занятие стало не то, что расхожей шуткой. Гораздо больше! Это стало повседневной всенародной потехой, увлечением, хобби. Своеобразное освоение меняющейся жизни путем шутливого поиска “традиций”. Никакой информации о реальных традициях у большинства людей не было. Традиции родной деревни или общины… в их “армянскости” или “всеармянскости” ереванец, во-первых, сомневался, а, во-вторых, их приложимость к городской жизни была очень спорной».

Но в новую традицию включались и артефакты, извлеченные из прошлого. Им придавалось новое значение в новой традиции. Для того сложился определенный путь… нет, не возвращения, не возобновления прежних традиции, но формирования новой культуры, на основании артефактов прошлых эпох. За всей исторической и этнографической традицией нового Еревана стоят конкретные имена ученых и деятелей культуры. Но за ними стоят и ереванцы, воспринявшие новые артефакты из уст исследователей и художников и сделавшие не менее важную «работу» – они «вмонтировали» артефакты в каркас армянской культуры. Всему творчеству по формированию традиций сопутствовала высокая игровая активность как ученых и деятелей культуры, с азартом искавших артефакты для культуры, так и масс ереванцев, с увлечением занятых интерпретацией их. Механизм этого культурного феномена, между тем, не был скрыт от глаз. В основе его лежал «культурный энтузиазм» ереванцев 1960-х, которые в процессе адаптации к городской жизни во всю искали, восстанавливали, а то и сочиняли «старинные армянские традиции». В этом процессе сыграла свою роль и та часть интеллигенции, которая занималась действительной историей и этнографией. Подобно тому, как «поэт в России больше, чем поэт», в Армении – историк больше, чем историк. «Внимание к работе историков и этнографов в 1960-е годы в Ереване можно сравнить с переживаниями массы болельщиков за горячо любимую команду.

Стоило в Академии наук, или Институте языка, или Университете собраться какой-нибудь теоретической конференции – по истории, литературе или даже по геологии – на улице перед зданием собирались любопытные. Они просто жаждали немедленно узнать, “что сказали ученые” об их истории, их поэте Туманяне или об их полезных ископаемых (как любили тогда говорить – “об армянском камне”). Узнанное у ученых в тот же вечер передавалось из уст в уста: от одного кафе к другому, от двора к двору… Факты, отвоеванные историками у времени, мгновенно становились “народным знанием”, так аккуратно встраивались в мозаику народной жизни, как будто неприкосновенно лежали в ней веками. Те же фрагменты, которых недоставало, без промедления присочинялись.

В 1960-е годы произошло удивительное. Так и хочется сказать: “Откуда вдруг взялось то огромное богатство, которое мы наблюдали в 1960-е, просто непонятно … ” За это десятилетие армяне оказались обладателями сотен старинных и новых армянских песен, танцев, совсем не похожих на песни и танцы соседних народов, не говоря уже о собственном стиле во всех областях деятельности: в архитектуре, живописи, музыке, кино … Музыка обрела совершенно определенное, четко опознаваемое звучание. Бытовые танцы – очень характерный рисунок, который отразился даже на походке, мимике людей».

Создавался канон армянского, чему все другие образцы должны были соответствовать. Представление об «армянскости» теперь пронизывало всю культуру: от примеров высокого искусства до обычных бытовых форм поведения.

Чтобы стать традицией, прежний артефакт, давно превратившийся в историю, вновь должен стать значимым в новой системе координат, фактически возродиться и стать новым артефактом. Получается не столько объективная преемственность традиции, сколько субъективная. Процесс в своем инструментальном плане был всецело спонтанным, это было массовое творчество, но идеало-центрированные члены социума задавали его мифологию. Само это разноцветье исторических, этнографических, геологических и тому подобных артефактов, встраивавшихся в структуру новой традиции, задавало **новую интерпретацию армянской истории и современности**, которые становились достоянием членов нового социума, которые реинтерпретировали их, встраивая в свой уклад жизни. Носители нарождающегося традиционного сознания берут силу от идеало-ориентированных членов общества. Модели поведения, образцы культуры с их имплицитным содержанием перерабатываются личностью, превращаясь в новые артефакты, а те, в свою очередь, провоцировали новые модели действия и порождали новый сценарий-этос.

И самое удивительное! Традиции формировались не постепенно, а вдруг, как результат словно бы «энергетического взрыва» в обществе. Их формирование сопровождалось атмосферой праздника. Впоследствии эти креативные составляющие становятся консервативными составляющими, помогающими сохранить новые традиции, стабилизировать социум и очерчивать его границы.

Почему развитие системы традиций оказывается порой столь стремительным? Это происходит вследствие формирования сценария-этоса культуры. Он стремится проникнуть во все лакуны, распространиться на все сферы жизни социума. Нормы, правила, обычаи – все становится в начальный период становления традиции проекцией нового культурного сценария-этоса. В последующие периоды общество уже не будет иметь такой целостности.

Вот тут и формируется система социальности. Она была новой, незнакомой для армян, не имевшей аналогов в их прошлом, была порождением новой традиции. И в соответствии с этосом ее социальность была поистине всеохватывающей. Тщательно проработанная, тонко сплетенная социальная среда Еревана почти не оставляла прорех. Она всемерно поддерживала каждого своего члена – была мощной компенсацией за годы потрясений и одиночества. Была воплощением идеи всемерной взаимной любви, проникающей в каждую щелку, защищающей как материнская утроба, – среда, где «в жертву», однако, придется принести какую-либо возможность уединения: ереванцы не делают особой разницы между одиночеством и желанием просто побыть одному. «Один – значит несчастен!». И десятки людей кидаются «спасать» такого беднягу.

В Ереване возникла система социальных сред – «шрджапатов», – построенных на неформальных отношениях, отчасти пересекающихся и охватывающих все ереванское общество. В системе этих шрджапатов воплотилось базовое представление ереванца о коллективности.

«“Шрджапат” переводится буквально как “окружение”. Но это не тот случай, когда перевести – значит объяснить. Шрджапат – это не круг общения: ты можешь не общаться и с десятой долей собственного шрджапата. Это не родственный клан, поскольку любой ереванец входит одновременнно в разные шрджапаты, а граница шрджапата почти подчеркнуто не определена, размыта. Почти ни о ком с достоверностью нельзя сказать, что он – вне твоего собственного шрджапата. Сказать такое вслух было бы почти наверняка вызывающим проявлением неприятия или враждебности к человеку, а не констатацией какого-то реально возможного положения вещей. Если ты имеешь дело с человеком, то вы оба имеете в виду, что входите в шрджапат друг друга – пока между вами нет конфликта.

Долговременные лидеры в шрдапате нетипичны, чаще это временные лидеры: “хозяин дома” или “виновник торжества”, или даже виновник скандала. При таком “рыхлом” устройстве шрджапатной группы удивляет почти стопроцентная готовность члена шрджапата подчиниться “временному лидеру”, независимо от лидерских качеств последнего. Подчиниться шрджапату – значит подтвердить свое членство в нем. Хотя каждый ереванец входит в несколько шрджапатов, и сами шрджапаты редко кого отторгают (только подчинись правилу, и никто тебя не оттолкнет), но самый страшный сон ереванца – отсутствие шрджапата, хоть какого-нибудь! Но жизненно важно, чтобы шрджапат у тебя был. И чем он больше, тем лучше …

Конечно, для личностного общения у человека есть друзья. Шрджапат – более широкий круг, помогающий скорей разрешать ситуации неприятные. Например, конфликты. Поэтому в шрджапат чаще всего входят люди не только приятные для общения, но и наоборот – далекие от твоих взглядов. Зато, возможно – близкие по взглядам к твоим оппонентам. Это поможет, в случае необходимости, найти через таких людей контакт и разрешить конфликт без большого ущерба.

По мнению ереванца, иметь дело с человеком чисто “по служебной надобности” почти оскорбительно. Если один человек выполняет просьбу или поручение другого человека, то здесь ереванец не обойдется без того, чтобы прежде словесно декларировать свой мотив: ты, мол, дружище, приходишься тем-то и тем-то человеку, которого я уважаю, поэтому я для тебя это делаю. С такой же декларации своих мотивов начнет и просящий или приказывающий. Чем ближе, весомее будет названная им связь, тем больше гарантий, что в просьбе ему не откажут (а приказ – выполнят). В крайнем случае можно сказать: “Ты из Киева? У меня сестра бывала в Киеве”.

Конечно, понятие шрджапата использовалось и для разграничения, отстранения от чужих людей: “У тебя свой шрджапат, у меня – свой”; “Иди в свой шрджапат”. Если сказать это без соблюдения неких правил вежливости – это откровенный конфликт. С проявлением уважения к собеседнику, в мягкой форме, наоборот, – возможность избежать почти любого конфликта. Подчеркнуть, что у тебя за спиной стоит твой круг, и одновременно дать знать, что признаешь за собеседником право на собственную позицию, поддерживаемую его кругом.

Ереванец – это член любого ереванского шрджапата. Вот и все. Где бы он ни жил, какого возраста или национальности бы он ни был, достаточно было иметь что-нибудь общее с кем-нибудь в Ереване, чтобы тебя здесь принимали. Проявлять себя в своей “шрджапатной” роли – это приветствуется, тогда как выпячивание своего “официального” положения воспринимается как постыдное. Ереванец мог быть “стилягой”, “рокером” или “панком”, милиционером или академиком. Но это все – “не страшно”. Он постарается как-нибудь подчеркнуть, что это не так серьезно. Стиляга подчеркнет преданность друзьям-стилягам, во имя дружбы с которыми он принял такой образ поведения. Одновременно он будет самым милым и преданным сыном своим родителям, чтобы не подумали, что к своему “внешнему” образу он относится слишком серьезно. Если у человека есть шрджапат, то его поведение не опасно. Разнообразие образов, наоборот, очень приветствовалось.

Платой за “вхожесть” в тот или иной круг для ереванца становилась огромная психологическая нагрузка, тонкая работа по поддержанию отношений со множеством людей – под угрозой того, что разрыв отношений с кем-то дальним может не то, что повлечь отдельные неудачи, а просто привести всю жизнь в тупик, вызвать цепную реакцию развала, поставить человека вне общества. К такому печальному результату могло привести не только твое личное поведение, но и поведение кого-то из близких. Поэтому за поведением близких ревностно следили, за них всегда беспокоились».

Система шрджапатов пронизывала всю ткань ереванского общества, почти не оставляя прорех. Поведение индивида в Ереване предельно социализировано. Ереванец практически не может принять роль, которая уменьшала бы его обязанности перед коллективом, снижала бы степень социальности и подконтрольности коллективу. При этом, исходя из образа «я», ереванец не стремился укрыться от шрджапатов. Сложившееся в праздничной мажорной обстановке «в стиле улицы Саят-Нова», ереванское общество в период своего возникновения было воплощением своеобразия, неформальности межчеловеческих отношений. В период же после кристаллизации культуры оно обеспечило плотность городской среды, пресекающую возможность чужеродным элементам проникать в нее и мешать стабильности социума.

Плотность социальной среды порождает ощущение стабильности. Ощущение стабильности давно неведомое армянам, пережившим «Мец Егерн» (по-армянски Великую Катастрофу), Геноцид, за которым последовали десятилетия безвременья. Но что здесь нам важно! Возникшее ощущение стабильности, представляется, не исключительной особенностью Еревана 1960-х–1970-х годов – времени кульминации становления Ереванской цивилизации, – а характерной чертой самого феномена становления новой традиции.

Да, для Еревана ощущение стабильности было апофеозом базового мифа новой традиции – мифа о доме. Дом был в лоне покровительницы-России:

«Мне сказали тогда, погляди,

Как близка к Еревану граница,

Стоит только Аракс перейти,

И твой город, твой дом загорится.

Я сказала: не сыщут путей,

Слишком времени минуло много,

От турецкой земли до моей,

Чрез Москву пролегает дорога», –

писала поэтесса Сильва Капутикян.

Но, полагаем, в самом феномене традиции заложено ощущение глубокой устойчивости. И тут есть глубокий парадокс: наиболее глубоко ощущение внутренней стабильности присутствует в самый динамический период формирования традиции. Один из самых динамических периодов своей истории люди начинают воспринимать как самый ровный. После краткого бурного периода формирования традиции наступает ее первичная консервация. Она сопровождается возникающим ощущением, будто это новое, только что появившееся, было всегда, сложилось исторически давно. Так появляется и самоощущение традиции, традиционного в общепринятом значении, как нечто давно устоявшегося. Консервативные элементы традиции сочетаются с творческими, креативными. В какое-то время может происходить балансирование на грани этих двух начал, когда свобода самовыражения (креативное начало) ощущается уже как устоявшаяся традиция (консервативной начало). Новая традиция (все помнят время, когда ее еще не было!) начинает восприниматься как давняя, протяженная во времени.

Сочетание очень быстрой, стремительной трансформации культурных форм с субъективным ощущением их укорененности – это, полагаем, характерная черта нарождающейся новой культуры. Появляется ощущение, что за традицией стоят поколения и поколения. **«Древность», «неизменность» – основная иллюзия новой традиции, вследствие структурирования сценарием-этосом не только пространства, но и времени.** Так, появляются легенды о «золотом веке», из которого, может возникнуть ощущение, традиция и ведет свое происхождение.

Креативный и консервативный периоды существования традиции могут быть выделены только условно. С момента возникновения традиции в ней действует и консервативное начало, а во все время жизни традиции в ней можно проследить креативное начало. Однако в относительно краткий период формирования традиции, креативное начало в ней кажется особенно активным. И это понятно, ведь в этот период формируется ядро традиции – имплицитный обобщенный культурный сценарий, распространяясь на все сферы культуры. Но менее ли активно консервативное начало? О степени его активности можно судить по тому, как в период своей максимальной подвижности культура может казаться поистине незыблемой.

Консервативным элементом является, в первую очередь, социальность. При этом, чем динамичнее социальность, чем объективно лучше действуют ее механизмы, тем консервативнее она субъективно. То же относится и коммуникативному коду. Чем он гибче, подвижнее, тем меньше конфликтов вызывает, тем более стабильное и устоявшееся впечатление он производит. Несколько утрируя, можно сказать, что чем моложе традиция, тем более консервативной и старинной она кажется. В объективно старинной, но хорошо отлаженной традиции, активно действуют и креативные начала. От того она субъективно кажется подвижной, изменчивой, словно вовсе и не традицией в обычном, общепринятом смысле слова.

Ереван породил свою легенду о «Золотом веке». Город, который еще несколько десятилетий назад был хиреющим уездным городишком, ощутил себя старше Рима! Появился еще один миф, логически завершающий формирование новой картины мира, дающий перспективу всей истории и современности. Ереванцы вспомнили о раскопках древней урартийской крепости Эребуни, расположенной тогда на окраине Еревана, и историю последней, молодой армянской столицы погрузили в века и тысячелетия. Акцент переносился с трагической истории когда-то великих, но затем потерянных армянских земель, на ту землю, на которой насадил сады древний царь Аргишти и которая теперь принадлежала ереванцам! « … Построив Ереван, превратив Армянскую ССР в развитую промышленную страну, армяне одержали моральную победу над Турцией, которая во многом оставалась полуграмотной сельской страной. Эта была та самая победа, о которой мечтали армяне. И эту победу следует датировать именно 1960-ми годами… Мечта армян о своем городе была в большой мере именно промышленной. В знаменитом стихотворении «Кудрявый мальчик» Егише Чаренц представлял «зеленый город, где рядом жилые дома и заводы.

… В 1968 году Ереван бурно отпраздновал свой 2750-летний юбилей. К празднику отстроили новые фонтаны и целый бульвар с 2750-тью фонтанчиками! В дни празднования воду подкрасили фуксином и марганцовкой – из фонтанов потекло “красное вино”. Символы Эребуни – “знак вечности”, два стилизованных льва со скипетрами (или с мечами), двузубец крепостной стены с факелом посередине, наконец, сам камень с клинописью – мгновенно полюбились, стали армянскими символами, буквально за считанные месяцы повторились в каменных фонтанах и фонтанчиках, в картинах, чеканках, гравюрах, в детских рисунках, мозаиках на стенах домов, книгах, коврах, на сигаретных пачках, брелоках. Слова “Эребуни”, “Арин-берд”, “Аргишти”, “Урарту” сразу стали названиями кафе, кинотеатров, пансионатов, гостиниц … »

Социокультурный организм не может обходиться без дисфункций, и смута – типичное для него проявление. Та идиллическая картина, которую мы представили выше, сама по себе – миф. Социальное тело, как и физическое, не может существовать без болезней. В случае же формирования нового традиционного социума болезни неизбежны вот по какой причине. В момент зарождения традиции социокультурный организм един, но, чтобы функционировать, развиваться – обществу необходимо разнообразие, – необходим динамизм, а для него нужно, чтобы сложился функциональный внутрикультурный конфликт. И, наблюдая за Ереваном, за тем, как в нем складывается система-традиция, мы замечаем и то, как начинает развиваться антисистема.

В Ереване антисистемой стал так называемый «рабиз». На первом его этапе – это движение асоциализированных (в результате стремительной миграции из деревни в город) городских низов, преимущественно молодежи, за якобы патриархальный быт и мораль. Они создали свою параллельную «культуру»: моду, юмор, песни, живопись, быт, вот уж действительно, надуманный, поскольку такого быта в прошлом нигде не было.

«Так случилось, что до 70-х годов миграция в Ереван захватывала людей с одним исторически сложившимся менталитетом, как бы ни были они разнообразны, а с начала 70-х – совсем с другим. Теперь это были по преимуществу жители горных районов Армении. Для ереванцев характерна была пространственная триада взаимотношений “cемья прежде всего, тут я царь и бог” + “эгалитарные отношения в шрджапате” + “нейтралитет во что бы то ни стало по отношению к другим шрджапатам”. Город был приспособлен для обеспечения этого многослойного мирного сосуществования. Для новых мигрантов была более привычна схема “большой родственный клан со строгой иерархией” + “единое общество, разделенное на больших начальников и маленьких людей” + “взаимопомощь всех маленьких людей”. Город, думается, казался им холодным и опасным, и они старались достучаться до чужих людей, создавая то и дело разнообразные “аварийные” ситуации, когда нужно “спасать-выручать”. И обращались за этим к людям незнакомым. Тут должен был сработать ереванский рефлекс мгновенной концентрации ереванцев вокруг ситуативного лидера, и провокатор оказывался таким лидером …

В Ереване появились молодые люди, поведение которых выглядело очень странно. Подчеркнуто неряшливо одетые, непричесанные, с выражением тоски и муки на лице … В городе, где демонстрация своих страданий и забот чужим людям была признаком “безшрджапатности”, неприкаянности, появились откровенные нарушители. Спектакль разыгрываемый рабизом на улице не скрывал, а, наоборот, выпячивал их истерический, акцентированный характер. Ища хоть какого-то контакта с местными жителями, некоторые молодые мигранты превращались в “уличных приставал”, нарывались на конфликты – в транспорте, в магазинах, в кино, на футбольных матчах … Постепенно их образ поведения распространился среди коренной молодежи с низким уровнем образования, в рабочих районах города. Вскоре провокационная деятельность отдельных мигрантов стала образом поведения для большой массы коренной молодежи …

Традиции заменялись самодельными “законами”. Обнаружив, что, играя на дурных приметах и угрозе сильной обиды можно вынудить людей выполнять даже противные им правила, рабизы стали развивать уже чуть не моральные системы, касавшиеся всех сторон жизни. Это занятие, как ни странно, оказалось заразным настолько, что захватило уже чувствительную часть населения! Когда-то ереванцы придумали “старинные армянские традиции”, теперь рабизы навязывали всем “древние народные адаты”. Традиции уважают, а адаты – их следовало соблюдать из страха …

Когда поветрие коснулось и старшего поколения (а многие отцы того времени подыграли молодежи, видя какую выигрышную роль предлагает им патриархальная модель), то рабизная стратегия вынуждена была отойти от криминального, задиристого образа. На смену ему пришла модель депрессивная. Рабиз имитировал (а в случаях, когда это был действительно параноидальный тип, действительно испытывал) тяжелую, непрерывную муку от собственной неполноценности. Эта новая подсознательная стратегия рабиза состояла в том, чтобы постараться снизить тонус активности окружающих, чтобы получить какую-то фору. Осознанно «терял лицо», изображая «убогого», беззастенчиво пресмыкался ... Депрессивная сентиментальность охватила почти весь город. Люди, встречаясь, жаловались на угнетенное, безысходное настроение».

Антисистема разъедала Ереван, как раковая опухль. Выходом стало включение рабиза в общеереванскую культуру, что придало ему неопасную, театрализованную форму, и рабизы были распределены по ереванским шрджапатам. За 70-е и начало 80-х годов из рабиза сложилась особая китчевая субкультура, которая была уже готова сосуществовать с другими. К середине 80-х и рабизный жаргон, и песни, и манеры приобрели уже форму самопародирования. Социокультурных организм справился с глубоким кризисом, произошла регенерация традиционного социума.

Если традиционная система позитивна, жизнеутверждающа, то антисистема депрессивна, уныла и агрессивна. Так, при проникновении в традиционный социум антисистемных, псевдотрадиционных элементов, его охватывает депрессия. Даже основной культурной теме, насколько она вообще еще поддается реинтерпретациям, придается унылое истолкование, и она все меньше служит для проигрывания и реинтерпретации разными внутрикультурными группами, утрачивая свою многозначность, яркость красок. Она упрощается и перестает быть интересной для членов социокультурного организма, задевать своих носителей за живое. А это само уже ведет к дисфункции общества и смуте: для здорового и живого внутрикультурного конфликта нужен полноценно функционирующий культурный сценарий-этос.

Еревану удалось, пусть с определенными потерями для себя, нейтрализовать рабиз как антисистему. Однако развитие культурной темы, этоса традиции, становится актуальным вопросом, особенно после окончания периода бурного становления традиции. Культурная тема Еревана на первом этапе была во многом компенсаторной: это была тема дома для армян. Армянский миф был по-детски эгоцентричен и имманентен. В таком виде он не мог существовать долго, поскольку требовался выход за свои пределы – к трансцендентному. Однако религиозность армян, хотя даже и в советские времена демонстрировалась довольно открыто, превратилась в оболочку. Может быть, века несчастий и гордый нрав в самой глубине выжгли душу народа, и ее как бы приземлили?.. Да и новый «ереванский миф» был красив, но своей темой Эребуни он переносил точку притяжения современника с Небесного опять же к земному, на свои земные атрибуты, такие как древность истории, и уводил от Вечного.

Однако к 1970-м начинается очень острое новое осмысление своего существования вместе с русскими, прежде всего – через тему Великой Отечественной войны.

«Могла ли такая перекличка чувств с русскими возникнуть до 1960-х годов? Однозначно можно сказать – нет. В 1960-е годы жителями Армении только началось самоосознание себя как субъекта взаимоотношений между народами большой страны. Будь иначе, не было бы и того неожиданного переосмысления и повторного переживания Великой отечественной войны, которое вдруг понадобилось ереванцам в 1960-х – 1970-х годах. На экран чуть ни ежегодно стали выходить кинокартины, в которых, так или иначе звучала тема прошедшей войны. Если быть точнее, именно «иначе»: это были фильмы-воспоминания о годах, в которых запечатлелись неброские лица людей невыразимой душевной красоты. Людей, которые ушли и не вернулись … Вот русский солдат делится хлебом с армянской семьей. Вот уходит на фронт застенчивый кузнец Мко, а за ним уходит санитаркой его жена – тихая судомойка Люба … Вот жители армянского села ставят памятник односельчанам, и герой-фронтовик добавляет в список на памятнике фамилию погибшего русского друга … Рядом с русскими, вместе с русскими – один из лейтмотивов кино того времени. Кинокартины “Терпкий виноград”, “Хлеб”, “Последний бросок”, “Подснежники и эдельвейсы”, “Треугольник”, “Мосты через забвение”, “Памятник”, “Ущелье покинутых сказок”, “Солдат и слон”… Фильм “Невеста с севера”… Долгие годы этот фильм служил чем-то вроде забавного справочника по общению армян и русских и стал для жителей Армении долгожданной экскурсией по русским характерам. А уж насколько хотелось зрителям в Армении услышать теплые слова из уст русского человека в ответ на свою симпатию к России! При первых показах этого фильма даже ходил слух, что монолог дедушки об Армении был включен в фильм вне сценария, что в России к съемочной группе действительно подошел такой дед и все это сказал, и его просто попросили повторить это перед камерой … »

Социум, по ряду своих формальных и содержательных характеристик соответствующий традиционному, живет порой недолго, несколько десятков лет. Тогда и не обращают внимания на то, что в нем были все элементы традиционного сознания. На заре его формирования нельзя сказать, сколь длительной будет жизнь новой традиционной культуры: краткой, как вспышка молнии, или она просуществует века, став традиционной в общепринятом, привычном смысле. Отчасти это зависит от внешних обстоятельств, но не только. Важно и то, как традиционная культура переживает кризисы. Они, конечно, неизбежны, как внутренние, так и внешние. Но насколько деструктивно будет их влияние, зависит от ряда причин, внутренних для культуры. А это значит, что **есть культуры, предрасположенные к длительному существованию, а есть почти обреченные на быстрый распад.**

Первая причина, ведущая к дисфункции традиционного социума, связана с нарушением адаптивного баланса системы, вторая – с нарушением моделей социальности. Но, вероятно, самой главной является проблема жизнеспособности культурной темы традиционного социума. Тут есть вопросы функциональные, естественнонаучные. Скажем, невозможность живого и многогранного проигрывания превращает любую тему в испорченную схему, которая механически переносится на реальность, а **реальность, лишенная возможности быть приемлемо интерпретированной в рамках данной культуры, быстро перестает соответствовать совершившимся ранее трансферам культурных констант.** Кроме функционального значения культурной темы имеется и ее содержательное, смысловое значение. Она должна касаться важнейших аспектов человеческого бытия, относиться и к душе человека**. Традиционный социум состоит не просто из членов коллектива, люди остаются образом Божиим, согласны они с этим или нет, понимают или нет. А потому тема, лишенная смысла для души человеческой, не будет пригодной и для долгого функционирования традиции.**

Ереван не успел выйти к подобным темам, касающимся души и Вечности. Это скорее не вина, а беда новой «ереванской цивилизации», которая возникла в одном из малых советских городов большой советской страны. Кроме того, видать, действительно выжжена была душа армян… Та культура, о которой мы здесь рассказали, могла создать для ожесточившегося было народа тихую гавань, дать время на заживление ран. Этого времени оказалось не достаточным… Безрелигиозная же культура, каковой и была, собственно, ереванская цивилизация, может немало подпитать гордыню, что только затрудняет социокультурному организму выход из кризиса, каким для армян стало крушение СССР и Карабахская война. То, что культурная тема армян ереванской цивилизации была внерелигиозной, имманентной, ограничивало ее функциональность, препятствовало ее развитию в сменившихся исторических условиях, когда вовсю разбушевались страсти. Такой высокохудожественный этос, каким был ереванский, применительно в среде бытования, социальности, не помог найти выражения в условиях трагических Победы и Поражения. **Именно содержание культурной темы и ее интерпретации в рамках сценария-этоса определяют возможность культуры к существованию в условиях конфликтов и кризисов, каковые неизбежны в этом мире. Пасует перед ними культурная тема, не устремленная к Небу.**

***Несколько слов в завершение***

Трансформация социокультурного организма, превращение его в традиционный социум или разрушение традиции всегда связано с взаимодействием двух рядов закономерностей. Как мы уже говорили, с одной стороны, это социальные закономерности, приближающиеся к естественно-биологическим, такое как адаптивная и регулятивная, с другой – это закономерности жизни личности и применительно к личности духовные закономерности, что непосредственно сказывается и на жизни коллектива. Синтез этих двух составляющих применительно к человеческому обществу и выражает социальную культуру. В социальной культуре естественно-культурный и идеально-духовный срезы взаимно дополняют друг друга.

Влияние естественного фактора на человеческую социальность (социальную культуру) велико. Хотя человеческая адаптация, равно как и человеческая социальная регуляция, далеки от животной, поскольку строятся не на инстинкте, а на культуре с ее информационной структурой, но, полагаем, нельзя провести четкой грани между инстинктом и культурой. Человеческая социальность (включая ее адаптивные и регулятивные составляющие) принципиально отличается от животной не функциями, не структурой, не несущими компонентами, а тем, что включает личностный фактор: человеческую свободу воли и способность к символизации духовного, посредством чего на социобиологические явления воздействует Горний мир или мир духов злобы поднебесной. И духовное в человеческой социальности проявляет себя, как правило, не непосредственно, а через закономерности, в том числе, и социобиологические.

Сказанное относится ко всем социокультурным явлениям, нами рассмотренным. Культурную искаженность и сконструированность картины мира, в основе которой лежат культурное константы как когнитивно-процедуральные схемы, можно рассматривать в естественнонаучном ключе, как естественное адаптационное средство. Вряд ли подобное есть у животных, но оно вполне может быть понято как специфическое для человека как животного. Культурные константы, однако, будучи процедуральными схемами, заострены на то, чтобы сопрягаться со значениями, которые являются чисто человеческими феноменами, то есть связанными с духовным. Через процедуральные схемы в картину мира проникает естественно-адаптационное, биологическое, но через значения с неотрывной от них оценочной функцией – духовное. Таким образом, можно сказать, что картина мира – это явление, в котором присутствует и биологические, и духовные составляющие, и потому именно мы говорим о картине мира как о культурном феномене.

Обращаясь к функционированию культурной картины мира, в основе которой лежит культурный сценарий, мы отмечаем трехчленную иерархию последнего:

1) врожденный протосценарий, который основывается на первичной способности человека к символизации,

2) имплицитный обобщенный культурный сценарий, в который встроены культурные константы наподобие энергетических сгустков, он стабилен и присущ культуре на долговременной основе,

3) культурный сценарий, присущий каждой конкретной традиции, ее этос. Все сценарии-этосы в жизни общества восходят к своему протосценарию, который есть Дар Бога человеку как существу способному к социальной деятельности.

Социальность, хотя и тоже падшая в падшем мире, восходит к Божественной социальности – Церковности. Именно такая социальность замысливалась Творцом, когда он повелевал человеку плодиться и размножаться, составляя человечество. Такая социальность будет в Царствии Божием. Человеческое общество должно быть иконой Царствия Божия, что подразумевается и в церковной гимнографии, когда говорится в Рождественской стихире (написанной гимнописицей инокиней Кассией в IX веке):

«Августу единоначаствующу на земли, многоначалие человеков преста, и Тебе вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися, под единым царством мирские гради быша, и во Едино Владычество Божества языци вероваша»[[15]](#footnote-15).

Стихиру эту порой понимают как апологию империи, но ведь и империя имеет свой культурный сценарий.

Распределение культуры в обществе и ее функционирование посредством внутрикультурных групп сопряжено с ценностными доминантами личностей, реализацией их выбора и свободной воли. Тут особо важно, как ценностное сопрягается с естественным в процессах восприятия и зарождения установок и мотивации. Любые трансформации социокультурного организма не могут происходить без людей – идеало-центрированных членов общества, – которые имеют психологию, не детерминированную социумом. Без таких людей немыслимы социальные процессы: социальное само по себе не порождает социального.

Но вот что интересно! Деятельность идеало-центрированных членов общества – тех, кто мало подвержен жесткому социальному детерминированию и ближе к миру духовному (кстати, не обязательно Горнему, нередко, напротив, бесовскому миру), – укладывается в определенные закономерности, приближающиеся к естественнонаучным. Так же можно сказать и о формировании традиции, о ее кризисе и упадке – традиция всегда подпадает под закономерности, которые, кажется, не могут регулироваться волей человека, и подобны социобиологическим, но всегда, тем не менее, традиция связана с деятельностью определенных личностей с их свободным выбором, и без них она не может ни сформироваться, ни долго существовать. И потому о формировании традиции мы говорим как о культурном феномене, имеющем и естественнонаучные, и духовные составляющие.

Мы делаем такой вывод о самом феномене культуры: она потому есть особый и исключительно человеческий феномен, что преломляет и преобразует разные природы – телесно-биологические, социальные, психологические, духовные, – позволяя им выступать синергетически: духовное низводя к биолого-социальному и телесно-психологическому и делая его доступным падшему человеку, а биолого-социальное и телесно-психологическое поднимая к духовному, одухотворяя. Изучение культуры в проекции на социальный организм в свете социокультурных процессов позволяет нам увидеть культуру как механизм, который совершает соединение несоединимого, слияние неслияемого, проекцию, в которой биологическое и духовное, применительно к человеческому бытию, существуют ***неслиянно и нераздельно***.

***Библиография***

1. Аннинский Л. Русский эон Вальтера Шубарта // Дружба народов. 2020. № 8. С. 213–223.

2. Брунер Дж. Психология познания. За пределами непосредственной ин­формации. М., 1977. 413 с.

3. Выготский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка // Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с. С. 1039–1129.

4. Драницын Д. Колонизационные задачи в Закаспийской области // Вопросы колонизации. СПб., 1910, т. 7. С. 117–139.

5. Дуров А.В. Краткий очерк колонизации Сибири. Томск : тип. Губ. правл., 1891. 58 с.

6. Карапетян Р. Формирование населения Еревана // Население Еревана: этно-социологическое исследование. Ереван, 1986. 261 с.

7. Карапетян Э.Т. Предисловие // Население Еревана: Этносоциологическое исследование. Ереван, 1986. 261 с.

8. Карапетян Э.Т. Этнические особенности семьи // Этно-социология Еревана. Ереван.: Изд-во АН Арм. ССР, 1986. 261 с.

9. Кауфман А.А. Переселение и колонизация. СПб.: Типография т-ва “Общественная польза”, 1905. 349 с.

10. Ключевский В.О. Курс русской истории. СПб., 1904. 1146 с.

11. Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. 431 с.

12. Леонтьев Д.А. О некоторых аспектах проблемы «культура и личность» // Культурно-историческая психология. 2013. Том 9. № 1. С. 22–31.

13. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Аспект-пресс, 1997, 1998. М.: Академический проект: 2004. 624 с.

14. Лурье С.В. Историческая этнология. Видеолекции. Алма-Ата. 2019. <https://openu.kz/ru/courses/istoricheskaya-etnologiya?fbclid=IwAR2MKrZq-dB20WyDXw2NvOcNhc-GasF8dQVvL6OuoeZMWXEZ0yRtSYWmgfc>

15. Лурье С.В. Культура и ее сценарий: имплицитный обобщенный сценарий как внутрикультурный феномен // Общественные науки и современность. 2017. № 2. С.153–164.

16. Лурье С.В. Об особом классе культурных феноменов (Православная культурология путем советских психологов-марксистов) // Тетради по консерватизму, 2021, № 2. С. 173–207.

17. Лурье С.В. Опыт переформатирования дисциплины: культурология на основании православной антропологии // Тетради по консерватизму, 2021, № 2. С. 105–140.

18. Лурье С.В. К вопросу о теории трех систем: культура и психология Опыт американской антропологии применительно к православной культурологии, 2021, № 2. С. 148–172.

19. Лурье С., Давтян А. Ереванская цивилизация. Palmarium Academic Publishing,2012. 296с.

20. Льюис К.С. Принц Каспиан // Льюис К.С. Хроники Нарнии. Часть II. М.: Гендальф-Мет, 1992. 575 с. С. 5–154.

21. Маркарян Э.С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив Университетская книга Москва, 2014. 656 с.

22. Минеи. Декабрь. 25-й день. Рождественские стихиры.

<https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-dekabr/25>

23. Надирашвили Ш. Психология пропаганды. Тбилиси: “Mecniereba”, 1974, 170 с.

24. Народное хозяйство в СССР в 1989 г. Статистический ежегодник. М., 1990. 766 с.

25. Население СССР. 1988: Статистический ежегодник. М., 1989. 704 с.

26. Режабек Е. Я., Филатова А.А. Когнитивная культурология. Санкт-Петербург:Алитея,2010. 316 с.

27. Сборник статистических материалов. М.: Финансы и статистика, 1989. 244 с.

28. Сепир, Э.  Язык. Введение в изучение речи. М.: Издательство Юрайт, 2020. 211 с.

29. Сокольский Л. Рост среднего сословия в России. Одесса: тип. Е. Хрисогелос, 1907. 16 с.

30. Степин В.С. О «генах культуры» и главной задаче философии и социально-гуманитарных наук // Экология и жизнь. 2012, № 11 (132). С. 4–12.

31. Тер-Саркисянц А. Е. Современная семья у армян. М.: Наука, 1972. 207 с.

32. Трегубов А.Л. Переселенческое дело в Семипалатинской и Семиреченской областях: Впечатления и заметки чл. Гос. думы А.Л. Трегубова по поездке летом 1909 г. Санкт-Петербург. 1910. 78 с.

33. Узнадзе Д.Н.  Экспериментальные основы психологической установки. Тбилиси: Издательство АН Гр. ССР.: 1961. 210 с.

34. Фодор Дж. Модульность психики. Когнитивная психология: история и современность. Хрестоматия. Под ред. М. Фаликман, В. Спиридонова. М., 2011. С. 47–54.

35. Фрейд А. Психология Я и защитные механизмы. СПб.: Питер, 2018. 160 с.

36. Хомский Н. Язык и мышление. М.: Издательство Московский университет, 1972. 122 с.

37. Щюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 1056 с.

38. Benedict R. Patterns of Culture. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934. 291 р.

39. Bock Ph.K. Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1980. 288 p.

40. Boesch E. Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. Berlin, Heidelberg, NY, L., Paris, Tokyo, Hongkong, Barselona, Budapest: Springel-Verlag, 1991. 387 p.

41. Cole M. Culture and Cognitive Science. Talk Presented to the Cognitive Science Program, U.C. Santa Barbara: 2003. [Электронный ресурс]

<http://www.researchgate.net/publication/278406542_Culture_and_Cognitive_Science>

42. D’Andrade R. Cognitive Anthropology, In: New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1994. Pp. 47–58.

43. D’AndradeR. Cultural Meaning systems. In: Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984. Pp. 107–119.

44. D’Andrade R. The Development of Cognitive Anthropology. Cambridgeе: Cambridgeе University Press, 1995. 272 р.

45. Duijker H.C.J., Frijda N.H. National Character and National Stereotypes: Confluence. Amsterdam: North-Holl Publishing Company, 1960. 238 p.

46. Eisenstadt Sh. Tradition, Change, and Modernity. New York, Sydney, Toronto: John Wiley, 1973. 367 p.

47. Inkeles A., Levinson D. National Character: The study of Modal Personality and Sociocultural Systems. In: Lindzey C. and Aronson E. (eds.). The Handbook of Social Psychology. Vol. IV. Massachusetts (Calif.), London, Ontario: Addison-Wesley, 1969. Pp. 3–123.

48. Keesing P.M., Keesing F.M. New Perspectives in Cultural Anthropology. New York: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.XIV, 457 p.

49. Lourié S.V. Culture as a Field of Human Action (An Essay Concerning the Construction of Psychoculturalogical Theory) // Journal of Sibirian Federal University. Humanities and Social Sciences, 2016, vol. 9, N 9. Pp. 837–853.

50. Nelson K. Cognition in a Script Frammework. In: J.H. Flavell and L. Ross (eds.) Social Cognitive Development. New York: Cambridge University Press, 1981. Pp. 97–118.

51. Pуе L.W. Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity. New Haven and London: Yale University Press, 1962. 307 p.

52. Riggs F. Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic So­ciety. Boston: Houghton Mifflin Co, 1964. 477 p.

53. Rouce A.P. Ethnic Identity: Strategies of Deversity. Bloomington, 1982. 247 p.

54. Rudolph L., Rudolph S. The Modernity and Tradition: Political Development in India. Chicago, London: University of Chicago Press, 1967. 306 p.

55. Schwartz Th. Anthropology and Psychology. In: New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press: 1992. Pp. 318–349.

56. Schwartz Th. The Structure of National Cultures. In: Understanding Of USA: A Cross-Cultural Perspective. Tubingen: Gunter Narr Verlag.: 1989. Pp. 110–149.

57. Schwartz Th. Where is the culture? In: The Making of Psychological Anthropology. Berkeley: University of California Press, 1978. Pp. 217–267.

58. Shils E. Centre and Periphery // Polanyi M. ( ed.). The Logic of Personal Know­ledge: Essays. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. Pp. 117–130.

59. Shils E. Tradition. London; Boston, 1981. 334 p.

60. Shweder R. Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, 1991. 404 p.

1. Вплоть до 1960-х годов научный взгляд на понятие «традиция» определялся тем подходом, который был сформулирован Максом Вебером и сводился к жесткому противопоставлению категорий традиционного и рационального. Традиционные институты, обычаи и способ мышления рассматривались как препятствие к развитию общества. В первой половине 1960-х годов взгляд на традицию как на застывшую форму был поставлен под сомнение. Но к 1960-м годам ученые-страноведы, востоковеды и африканисты, непосредственно изучавшие те самые общества, которые принято было называть традиционными, поставили под сомнение взгляд на традицию как на застывшую форму (см, напр. [54]). Тогда происходит переход от статического восприятия традиции к ее динамическому рассмотрению [52]. Появляется понятие «исторического стиля», который допускал гибкие и вариативные формы традиции, при сохранении некоего неизменного костяка [53, c. 137]. Почти классическим оказался подход Эдварда Шилза, согласно которому следование традиции, по сути, является реализацией различных вариаций на воспринятую от предыдущих поколений тему [59, c. 13]. Шилз предлагает очень плодотворную концепцию центральной зоны культуры как не изменяющегося стержня культуры, состоящего из ценностей и верований, вокруг которых сосредотачивается подвижная, изменчивая культурная «периферия» [58, c. 117]. Другой оригинальный зарубежный ученый – Шмуэль Айзенштадт – полагает, что традиция – это неотъемлемый элемент любой социальной культуры, как традиционной, так и современной [46, с. 124]. А современность всего лишь частный случай традиции. Рассматривая определенные внутренние противоречия, заложенные в самой традиции, Айзенштадт подробно разбирает отношения традиции и харизмы в обществе, анализируя «харизматический призыв» и природу социальной ситуации, когда народ становится особенно чувствительным к харизматическому призыву. То, что становится традицией, изначально было компонентой харизматического призыва, культурные модели перетекают из харизматической сферы в традиционную и там стабилизируются и институциализируются. И центральная зона культуры обладает упорядочивающей и смыслополагающей функцией [46, с. 139]. Советский культуролог Эдуард Саркисович Маркарян предложил для науки, изучающей традицию, термин «традициология». Традицию Маркарян рассматривал как механизм организации общественной жизни и полагал ее принципиально подвижной. Традиция определяется им как «любой коллективный (групповой) стереотип деятельности, базирующийся на научении» [21, с. 479], надбиологический механизм организации общественной жизни, представляемый им «как функциональный эволюционный эквивалент клеточной организации биологической жизни» [21, с. 486]. В этом качестве традиция выступает как механизм культуры или «одно из средств культуры» [21, с. 484], в то время как культура «является специфическим способом самоорганизации общественной жизни людей, универсальной технологией человеческой деятельности» [21, с. 484]. Культурная традиция, «охватывая всю систему культуры, буквально проникает во все ее “поры” и является универсальным механизмом функционирования общества» [21, c. 87]. [↑](#footnote-ref-1)
2. Особенно настойчиво поиски ментальной культурной специфики велись в рамках такого направления в культурной антропологии, как «исследования национального характера». Существование культурной специфики, имеющей самые различные формы выражения, – факт, который, казалось, не должен бы вызывать споров. Широко распространившееся было убеждение, что «члены различных наций имеют в целом некоторые общие психологические характеристики» [39, c. 107] могло стать неоспоримым, если бы между учеными существовало хоть какое-то согласие, о каких, собственно, «некоторых психологических характеристиках», здесь может идти речь. Наблюдение же, что народы различны, всего лишь общее место. Но все же «без ответа остается вопрос: являются ли эти характеристики специфическими для нации, то есть разнятся ли они от одной нации к другой?» – писали антропологи Х. Дайкер и Н. Фрейда [45, c. 31]. И уже в конце 1960-х А. Инкельс и Д. Левинсон вынуждены были признать: «При нашем нынешнем ограниченном состоянии познания и исследовательской технологии нельзя утверждать, что какая-либо нация имеет национальный характер» [47, c. 428]. [↑](#footnote-ref-2)
3. Наиболее известна моя работа об этнической культуре – «Историческая этнология», выдержавшая четыре издания, последнее – в 2004 году [13]. Дальнейшее развитие моего подхода выражено в статьях 2016-2017 гг. [49] [15]. В них культура выступает как жестко детерминирующее начало. В последствии я попыталась смягчить свою концепцию, учесть в ней духовное измерение человека и его свободу воли, что нашло выражение в видеолекциях для Открытого университета Казахстана [14]. Но и этот мой подход перестал удовлетворять меня, поскольку содержал некоторые моменты, не вполне соответствующие православной антропологии. [↑](#footnote-ref-3)
4. Артефакт мы трактуем в широком смысле, понимая под ним не только материальный культурный объект, но все – будь то материальное, идеальное, социальное или психологическое, – на что повлияла культура, что оформлено культурой. К артефактам мы относим также идеи, выработанные при участии культуры, и культурные модели поведения, и даже психологические установки человека, если они сформированы культурой. Прошедшее через горнило культуры содержание человеческой психики мы называем ментальной культурой. О разных типах артефактов, от материальных до духовных, см. [16]. [↑](#footnote-ref-4)
5. Сравним с описанием опыта обыденной жизни австрийским философом и социологом-феноменалистом Альфредом Щюцем: «Для него [для человека окружающий мир – С.Л.] – это космос, и притом организованный, поскольку в нем содержится всё то удобное оснащение, которое делает его повседневную жизнь и повседневную жизнь его собратьев рутинным делом … Он содержит в себе самые разные типы знания, находящиеся в крайне рассогласованном и спутанном состоянии. Ясные и отчетливые переживания перемешаны в нем со смутными догадками; предположения и предрассудки соседствуют с хорошо проверенными сведениями; мотивы, средства и цели, а также причины и следствия сплетены воедино при отсутствии у индивида ясного понимания их реальных связей. Повсюду имеются пропуски, пробелы, несостыковки. Внешне присутствует своего рода организация, строящаяся на привычках, правилах и принципах, которые мы регулярно и успешно применяем. Однако происхождение наших привычек почти не подпадает под наш контроль; правила, применяемые нами, являются эмпирическими и приблизительными, и их достоверность никогда не проверялась … Нигде нет гарантии надежности всех тех допущений, которыми мы руководствуемся. С другой стороны, нам достаточно этих переживаний и правил, чтобы справляться с жизнью. Как правило, нам приходится действовать, а не рассуждать, чтобы удовлетворить требования текущего момента, с которыми необходимо справиться, а потому мы не питаем интереса к «поиску определенности» … Идеал повседневного знания – не достоверность и даже не вероятность в математическом смысле, а всего-навсего правдоподобие … Такого рода знание и его организацию я бы назвал, по аналогии с кулинарным искусством, «знанием рецептов». Поваренная книга содержит рецепты, списки ингредиентов, формулы их смешивания и наставления по приготовлению блюд. Это все, что нам нужно, для того чтобы приготовить яблочный пирог; и это все, что нам нужно, для того чтобы решать рутинные проблемы повседневной жизни.

   … Для такого рода знания значима лишь сама регулярность событий внешнего мира и безразлично ее происхождение. Благодаря этой регулярности можно резонно ожидать, что завтра утром взойдет солнце. Столь же регулярно и, следовательно, столь же резонно я могу ожидать, что автобус доставит меня до места моей работы, если я правильно выберу маршрут и оплачу своей проезд [37, с. 75-76, 78-80]. [↑](#footnote-ref-5)
6. Необходимо, однако, уточнить, что исследование Фодора лежало в рамках разработки теории искусственного интеллекта, и касалось схематизации работы мозга пригодной для его переноса на иной, нежели биологический носитель, а потому к данной схеме следует относиться весьма осторожно. Кроме того, она ни в коей мере не является культурологической. [↑](#footnote-ref-6)
7. Эвокация в психологии – это направление своей личной энергии на объекты внешнего мира.  [↑](#footnote-ref-7)
8. Майкл Коул, отметим, называл порой процессуальные схемы, когнитивные инструменты когнитивными артефактами [41], но мы принципиально отличаем схемы от артефактов, в частности и от ментальных артефактов, то есть от понятий и значений, которыми человек оперирует. Культурные константы и значения – это совершенно разные по своему происхождению, по своим свойствам, по своим функциям явления. [↑](#footnote-ref-8)
9. Говоря о социокультурном организме, мы будем говорить преимущественно об этносе, но о тех его характеристиках, которые, тем не менее, не являются исключительно этническими, то есть всегда присущими только этносу как целому. Эти характеристики могут быть присущи и локальной общине, и полиэтническому социуму, где этнические группы выступают по отношению к целому как внутрикультурные группы. Тут нам важно подчеркнуть не этнический, а социокультурный фактор. [↑](#footnote-ref-9)
10. Если останется некоторое сомнение в подобном сравнении, то вот несколько иная интерпретация его. В природе биологический организм состоит из отдельных органов, которые, каждый исполняя свою функцию, функционируют взаимосвязанно и слаженно вполне благополучно, пока не изменятся настолько внешние условия для организма в целом, что понуждают его прибегать к дополнительным защитным действиям, благодаря выработанным инстинктам. (Например, впадать в зимнюю спячку.) На более высоком уровне, отдельные организмы в природе собираются в социальные сообщества, в которых жизненные функции распределяются между членами этой социальной организации тоже на уровне, но более высоком, инстинктов. В человеческом обществе функцию подобных инстинктов исполняет культура с ее разнообразием культурных сценариев действия. Так культуры человеческих сообществ в разных климатических, природных и социально-политических условиях проявляются по-разному, с разной вариативной способностью реагировать на любые изменения окружающей сообщество среды. *(Ред.)* [↑](#footnote-ref-10)
11. В других работах я называла таких людей носителями личностного [13] или самоответственного [14] сознания, то есть это те, кто имеет ценности общества в качестве лично осознанных ценностей, а не только навязанных социумом доминант, люди без жесткой социальной детерминации сознания. Ни один этот термин мне не нравится вполне, и здесь я предлагаю другой его вариант. [↑](#footnote-ref-11)
12. В этой главе используются и активно цитируются фрагменты, как мои, так и написанные Арменом Давтяном (с его любезного позволения), из нашей совместной с ним книги «Ереванская цивилизация» [19] (тексты, непосредственно относящиеся к этой книге выделены тонированием, а цитаты от А. Давтяна всегда выделены кавычками). [↑](#footnote-ref-12)
13. Очерк «Феномен Еревана» написан в 1989 году. В новых редакциях он получил название «Ереван: воплощение героического мифа» и вошел в качестве главы в мою книгу «Историческая этнология» [13]. [↑](#footnote-ref-13)
14. Когда я взялась за исследование формирования новой традиции, это была еще совсем недавняя история, имевшая множество свидетелей. После ряда попыток самой восстановить ход событий, я взяла за основу версию, описанную Арменом Давтяном, так ставшим моим соавтором. [↑](#footnote-ref-14)
15. Перевод на русский: «Когда Август стал единственным правителем на земле, прекратилось человеческое многовластие: Твоим же воплощением от Пречистой Богородицы, уничтожилось языческое многобожие. Под одной царской властью все государства были, и во владычество Единого Бога все народы уверовали» [22]. [↑](#footnote-ref-15)