



**STUDIA
CULTURAE**

4(30)

**2016
SAINT-PETERSBURG**

STUDIA CULTURAE

Выпуск 4 (30)

STUDIA CULTURAE TOM 4, № 30, 2016

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР	Евгений Соколов (Россия) СПбГУ
ЗАМ. ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА ЗАМ. ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА	Александр Колосков (Россия) СПбГУ Лариса Морина (Россия) СПбГУ
УЧЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ	Юлия Мальцева (Россия) СПбГУ
ПРЕДСЕДАТЕЛЬ НАУЧНОГО СОВЕТА	Борис Соколов (Россия) СПбГУ
ЗАМ. ПРЕДСЕДАТЕЛЯ НАУЧНОГО СОВЕТА	Дмитрий Прокудин (Россия) СПбГУ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Райганат Абакарова (Россия); Анатолий Алексеев–Апраксин (Россия); Бартоло Гарильо (Италия); Ральф Беккер (Германия); Олег Борисов (Россия); Александр Величенко (Украина); Серик Джунусбаев (Казахстан); Людмила Клюкина (Россия); Павел Мартысюк (Белоруссия); Леон Миодоньский (Польша); Арто Хаапала (Финляндия).

НАУЧНЫЙ СОВЕТ

Татьяна Акиндинова (Россия); Тициана Андина (Италия); Александр Апыхтин (Россия); Володимир Бутров (Украина); Юрий Доманский (Россия); Александр Замалеев (Россия); Ян Красицкий (Польша); Игорь Ларионов (Россия); Мария Могилевич (Россия); Никита Ноговицын (Россия); Надежда Орлова (Россия); Артём Радеев (Россия); Андрей Сергеев (Россия); Майя Соболева (Германия); Александр Соловьев (Россия); Эрдэнэцогт Сонинтогос (Монголия); Екатерина Сурова (Россия); Елена Устюгова (Россия).

ISSN печатной версии: 2225–3211

ISSN он–лайн версии: 2310–1245

Издание выпуска осуществлено при поддержке гранта РГНФ 16-03-00566

Информация о журнале размещена на сайте: <http://iculture.spb.ru>

Публикуемые материалы проходят процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Журнал входит в базу данных РИНЦ.

© Studia Culturae, 2016

© Авторы статей, 2016

STUDIA CULTURAE VOLUME 4, № 30, 2016

EDITOR-IN-CHIEF	Evgeny Sokolov (Russia) SPBU
DEPUTY CHIEF EDITOR DEPUTY CHIEF EDITOR	Alexander Koloskov (Russia) SPBU Larisa Morina (Russia) SPBU
EDITORIAL ASSISTANT	Julia Maltceva (Russia) SPBU
CHAIRMAN OF ADVISORY BOARD	Boris Sokolov (Russia) SPBU
VICE CHAIRMAN OF ADVISORY BOARD	Dmitry Prokudin (Russia) SPBU

EDITORIAL BOARD

Rayganat Abakarova (Russia); Anatoly Alekseev–Apraksin (Russia); Bartolo Gariglio (Italy); Ralf Becker (Germany); Oleg Borisov (Russia); Alexander Velichenko (Ukraine); Serik Dzhanusbayev (Kazakhstan); Lyudmila Klyukina (Russia); Pavel Martysyuk (Belarus); Leon Miodonski (Poland); Arto Haapala (Finland).

ADVISORY BOARD

Tatyana Akindinova (Russia); Tiziana Andina (Italy); Alexander Apykhtin (Russia); Volodimir Bugrov (Ukraine); Yury Domansky (Russia); Alexander Zamaleev (Russia); Jan Krasitski (Poland); Igor Larionov (Russia); Maria Mogilevich (Russia); Nikita Nogovitsyn (Russia); Nadezhda Orlova (Russia); Artyom Radeev (Russia); Andrey Sergeyev (Russia); Maya Soboleva (Germany); Alexander Solovyov (Russia); Erdenetsogt Sonintogos (Mongolia); Ekaterina Surova (Russia); Elena Ustyugova (Russia).

ISSN (printing version): 2225–3211

ISSN (online version): 2310–1245

Published with the support of RFH 16-03-00566

Official site of the journal: <http://iculture.spb.ru>

The published materials undergo procedure of reviewing and expert selection

The journal is indexed by RISC

© Studia Culturae, 2016
© Authors of the issue, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ACADEMIA

А.М. АЛЕКСЕЕВ-АПРАКСИН
СТАРШЕЕ, МОЛОЖЕ МЛАДШЕГО
(ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО БУДДИЗМА)
A.M. ALEKSEEV-APRAK SIN
OLDER, YOUNGER THAN JUNIOR
(TRADITIONS AND INNOVATIONS OF RUSSIAN BUDDHISM).....9

А.И. БРОДСКИЙ
АНАТОМИЯ ТРАДИЦИЙ
A.I. BRODSKY
ANATOMY OF TRADITION.....18

Е.А. ОВЧИННИКОВА
МОРАЛЬ И ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ
ПОРЕВОЛЮЦИОННОГО ПЕРИОДА (20-Е ГГ. XX ВЕКА)
E.A. OVCHINNIKOVA
THE MORAL AND ETHICAL THEORY IN DOMESTIC CULTURE-REVOLUTIONARY PERIOD
(20TH YEARS OF XX CENTURY).....30

АЛЬБЕРТО ПИРНИ
THE IDENTITY PRICE: LINES FOR A ROUTE BETWEEN INTEGRATION AND
MISRECOGNITION
ALBERTO PIRNI
IL PREZZO DELL'IDENTITÀ:
LINEE PER UN PERCORSO FRA INTEGRAZIONE E MISCONOSCIMENTO.....41

SIMPOSIUM

Л.Е. АРТАМОШКИНА
L.E. ARTAMOSHKINA
ПАМЯТИ ВАСИЛИЯ ВАСИЛЬЕВИЧА РОЗАНОВА (1856-1919) ВСТУПЛЕНИЕ.....50

В. В. БЕЛЯЕВ
КОНСТРУИРОВАНИЕ ПАМЯТИ КАК КУЛЬТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ
V.V. BELYAEV
CONSTRUCTION OF THE MEMORY AS A CULTURAL AND POLITICAL PROJECT52

А.В. МАЛИНОВ
КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ В ИНСТИТУТЕ ФИЛОСОФИИ СПБГУ
A.V. MALINOV
COMMEMORATIVE PRACTICES IN INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF ST. PETERSBURG
STATE UNIVERSITY.....61

Ж. В. НИКОЛАЕВА
АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР СОВРЕМЕННЫХ ИТАЛЬЯНСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ПАМЯТИ
ZH. V. NIKOLAEVA
ANALYTICAL REVIEW OF ITALIAN CONTEMPORARY MEMORY CONCEPTIONS.71

К. А. ОЧЕРЕТАНЬИЙ

*ТЕХНОСПЕКТИВА: АСПЕКТЫ ПРОИЗВОДСТВА КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ В
ТЕХНИЧЕСКИХ МЕДИА*

К.А. OCHERETANYU

TECHOSPECTIVE: ASPECTS OF CULTURAL MEMORY IN THE TECHNICAL MEDIA.....81

К. П. ШЕВЦОВ

СТРУКТУРА ВОСПОМИНАНИЯ

К. P. SHEVTSOV

STRUCTURE OF RECOLLECTION90

Н.В. ШЕЛКОВАЯ

ВСТРЕЧИ С В. РОЗАНЫМ

(ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ РАКУРС)

N.V. SHELKOVAYA

MEETINGS WITH V. ROZANOV (EXISTENTIAL PERSPECTIVE).....99

И.О. ЩЕДРИНА

ДОСТОИНСТВО АВТОБИОГРАФИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ «ОПЫТА О ЧЕЛОВЕКЕ»

Э. КАССИРЕРА)

I.O. SHCHEDRINA

THE SELF-INTEGRITY OF AUTOBIOGRAPHY (BASED ON «AN ESSAY ON MAN» OF

E. CASSIRER).....108

Л.Ю. ЯКОВЛЕВА

МЕТАФОРОЛОГИЯ И ТОПОЛОГИЯ ГЕОБИОГРАФИИ

L.I. IAKOVLEVA

METAPHOROLOGY AND TOPOLOGY OF GEOBIOGRAPHY.....113

CONVENTUS

А.В. АПЫХТИН

С.А. ГАШКОВ

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ПРАКТИКА ОТ «КОНЦА ВЕКА» ДО НЕОАВАНГАРДА:

ПО ТУ СТОРОНУ РЕАЛЬНОГО

A.V. APYKH TIN

S.A. GASHKOV

ARTISTIC PRACTICE FROM THE «END OF THE CENTURY» TO NEOAVANGUARDIA:

BEYOND THE REAL123

Е.И. БУЛАТОВА

МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ПРОЦЕССЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ:

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

E.I. BULATOVA

CULTURAL INTERACTION AND GLOBALIZATION PROCESS: CHRONOLOGICAL ASPECTS

.....130

С. М. КАРЫМОВА

*ВЛИЯНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НА ВЕЩЬ В СОВРЕМЕННОЙ
ЯПОНИИ*

S.M. KARYMOVA

TRADITIONAL OUTLOOK ABOUT THE THING AND MODERN JAPAN135

М.Н. МОГИЛЕВИЧ

Т.А. БАЛАКИРЕВА

*АНАЛИТИКА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА В КИНЕМАТОГРАФЕ НА ПРИМЕРЕ
ТРИЛОГИИ К. КЕСЬЛЁВСКОГО «ТРИ ЦВЕТА»*

M.N. MOGILEVICH

T.A. BALAKIREVA

ANALYTIX OF IMAGE IN TRILOGY OF K. KIESLOVSKI «THREE COLOURS».....141

Н.О.НОГОВИЦЫН

СТАТУС ВЕЩИ В КОНТЕКСТЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

N.O. NOGOVITSYN

THE STATUS OF THINGS IN THE CONTEXT OF INFORMATION CULTURE151

А.А. ПУЧКОВСКАЯ

ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ В ЭПОХУ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

A.A. PUCHKOVSKAYA

SOCIAL SCIENCES IN THE ERA OF SOCIOCULTURAL TRANSFORMATIONS160

METHODICA

Ж.В. НИКОЛАЕВА

ZH.V. NIKOLAEVA

*УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ПО ДИСЦИПЛИНЕ
«КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НАЦИИ: ПРИМЕР ИТАЛИИ»*

«CULTURAL IDENTITY OF A NATION: ITALIAN PATTERN».....169

A c a d e m i a



А.М. АЛЕКСЕЕВ-АПРАКСИН

*Доктор культурологии, доцент кафедры культурологии,
философии культуры и эстетики
Санкт-Петербургский государственный университет*

**СТАРШЕЕ, МОЛОЖЕ МЛАДШЕГО
(ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО
БУДДИЗМА)**

В статье выявляются три типа традиционности российского буддизма и три типа присущей каждому из этих типов инновационности. Автор рассматривает культурные основания понятий традиция и новация, а также их философскую относительность. Проблемы встреч традиций и новаций в отечественном буддизме предлагается снимать при помощи логического анализа. Общий вывод: традиции и новации – это универсальный бинарный код развития любой культуры. Лишь благодаря активности по сохранению найденного – до наших дней сохранились древние буддийские традиции. Именно благодаря смелости решившихся на новации – стало возможно развитие буддизма во всем мире, в том числе на Западе и в России.

Ключевые слова: российский буддизм, традиции, новации, культурный код

А.М. ALEKSEEV-APRAKSIN

*Doctor of Cultural Studies
Saint Petersburg State University*

**OLDER, YOUNGER THAN JUNIOR
(TRADITIONS AND INNOVATIONS OF RUSSIAN
BUDDHISM)**

Author exposes three types of traditionalism of Russian Buddhism and three types of innovation intrinsic of them. In the article, the cultural foundations of the concepts tradition and novation are considered, as well as their philosophical relativity. It is offered to replace the problem of traditions' encountering novations in Buddhism of this country with logical analysis. The general conclusion of the article: traditions and novations are a universal binary development code of any culture. Only due to the activity of keeping the found, the ancient Buddhist traditions have survived. It is due to the bravery of those who brought themselves to novations that development of Buddhism became possible all over the world, including in the West and Russia.

Keywords: Russian Buddhism, tradition, modernity, cultural code

Казалось бы, проблема того, что есть традиции и что считать традиционными религиями России, уже решена. Ничего парадоксального здесь быть не может. Буддизм наряду с другими мировыми религиями – христианством и исламом всюду признан традиционной конфессией. Однако, буддизм многолик. Сегодня, наряду с привычными (сформировавшимися, на просторах отечества) монгольскими версиями тибетской традиции Гелуг, в России получили развитие многие другие буддийские направления. Тибетские Кагью, Ньингма, Сакия и Дзочен, японский и корейский дзен, различные версии традиций махаяны и тхеравады. Для непосвященных в буддийскую специфику отметим, что наличие множества традиций передачи учения (санскр. дхармы) для буддизма – это норма. Так было всегда. Буддисты говорят, что дхарма разнообразна, поскольку разнообразны проблемы живых существ. Каждый из методов не случаен. Оттачивался веками. Ценен. Поэтому, вопреки молве, буддисты никогда не образуют сект. Нет в буддизме и ортодоксии. Зато есть основанный на логике открытый философский дискурс, передача знаний и медитативного опыта от квалифицированных мастеров к ученикам и сочувственное отношение ко всем чувствующим существам. Всё ясно и прозрачно. Однако в реальной жизни этих сведений почему-то не хватает, для установления полного взаимопонимания, не только с иноконфессиональной средой, но и среди самих буддистов. Одно из знамен взаимного непонимания – это вопрос о традициях. В частности, восприятие полученной передачи не как наиболее подходящей для себя, но представление об этой традиции как самой проверенной, чистой и эффективной. Что же касается традиционности и инновационности тех или иных школ и направлений, то парадокс, в том и заключается, что подавляющее большинство буддистов России традиционны и инновационны одновременно, но по-разному.

С большой степенью условности, свойственной любой типологии, в современной России можно выявить три весьма представительных типа буддийских сообществ. Только часть из них принято относить к традиционным. Это буддийские общины Бурятии, Иркутска, Читы, Ангарска и другие, придерживающиеся этнической религиозной идентичности. Уходя корнями в российскую историю, буддизм здесь сегодня выступает основой этнонациональной консолидации. На фоне унифицирующей всё и вся глобализации – это очень серьезный ресурс для сохранения культурной самобытности, который, к сожалению, локален. Его практически невозможно применить в других регионах, но в Бурятии и, например, в Калмыкии он оказался весьма эффективен и в некотором смысле инновационен. Большинство общин данного типа входят в объединение, известное как «Буддийская традиционная сангха России»,

которую возглавляет Пандито-хамбо лама Д. Б. Аюшев. Он же, как ни странно, представляет весь отечественный буддизм на официальных государственных мероприятиях, наряду с иерархами православной, исламской и иудейской общин страны.

Другой тип буддийских сообществ, среди которых сегодня немало представителей той же Бурятии, а также множество общин Калмыкии и Тувы демонстрирует традиционность другого типа. Её последователи ориентируются сегодня на тибетский первоисточник, на «исторический буддизм», передачу которого в современном мире осуществляет Далай-лама XIV и ассоциированная с ним транснациональная сеть буддийских институтов и организаций. На этот тип неэтнической традиционности ориентировано «Центральное духовное управление буддистов», значительная часть общин «Объединения буддистов Калмыкии», десятки общин республики Тыва, российские центры международного Фонда поддержания махаянской традиции и другие. Инновационность этого типа буддистов состоит не только во включенности в глобальную транснациональную сеть коммуникации, но и в масштабной просветительской активности, социальной ответственности, а также в наличии моделей взаимодействия, трактуемых аналитиками как «мягкая альтернатива глобализму» [1; С. 98].

Наряду с вышеперечисленными, в современной России (в особенности на западных территориях и в крупных городах) распространился не менее традиционный буддизм, который не ассоциирует своё развитие с активностью Далай Ламы. Он пришел в отечество, по большей части посредством западных стран. Представленный сегодня в широком разнообразии школ и передач учения (тхеравады, махаяны и ваджраяны) он явил собой ещё один многоликий тип «традиционного» отечественного буддизма. Последнее тем более верно, что ряд пришедших заново традиций, например, Кагью, имела (столетиями ранее) распространение среди наших соотечественников, ойратов [3]. Инновационность этого типа буддизма в том, что он, так же, как и вышеописанный тип транснационален. Благодаря активной жизненной позиции мирян-последователей (никогда не занимающихся миссионерством), он, тем не менее, служит широкому распространению буддийских образов, понятий и концепций во всех сферах современной культуры. Что же касается выдвигаемого в отношении данного типа буддистов тезиса о принадлежности к «еврояне» или «новояне», то он, строго говоря, не корректен. Полагаю, это очевидно и для авторов данных терминов, поскольку никакой новой «колесницы - учений» (санскр. яны) европейцы пока не основали. Развивающиеся сегодня традиции так называемого «западного» или «молодого буддизма» как правило, имеют непрерывные столетние, а то и тысячелетние передачи дхармы. Среди них есть даже направления, которые

передают знания, записанные на древних пальмовых листьях. Всё что касается передаваемых практик, западные буддисты бережно сохраняют, остальное действительно претерпевает значительные культурные трансформации.

Исследуя современные транснациональные формы буддизма, следует обратить внимание, что они получили официальное распространение в России уже более четверти века назад. Во времена принятия законов «о свободе совести» и «свободы вероисповедания». Наиболее восприимчивым к этим формам буддизма оказались университетские интеллектуалы и творческая молодежь мегаполисов, не верящая ни в бога, ни в материальность сознания. На правах признанной в мире старой мудрой философии буддизм открыл им новую реальность, в которой я, мне, моё – не является высшей целью. Который показал, что существует не только внешний мир, требующий от каждого внимания к тому, что от него не зависит (биржа, санкции, цены на газ и жкх), но и мир внутренний – развитие которого находится «в руках каждого». Буддизм дал новую интерпретацию любви как механизма идентификации с миром. Дал понимание того, что чужое знание личностью не делает. Убедил в необходимости равностного отношения ко всем чувствующим существам. Продемонстрировал ценностные ориентиры и глубочайшее понимание психических процессов. Логичный и не догматичный, он покрыл многие мировоззренческие дефициты. Продемонстрировал свою востребованность и жизнеспособность. Нашел свои социокультурные ниши. Начал обретать новый этнокультурный облик. Сформировал особый стиль жизни и когерентную глобальным процессам культурную позицию. Изменил ли он при этом своим ценностям и ломает ли он своим появлением российские культурные устои? Ответить на оба эти вопроса можно одним словом – нет, но односложно не ответить на другой резонный вопрос: что позволяет признать происходящие с ним культурные трансформации работой по сохранению традиций?

Казалось бы, определить, что есть традиции, а что новации не сложно. Традициями мы называем определенные образцы, нормы, ценности, институты, идеи, стили, ритуалы и т.д.: которые воспроизводятся в определенных обществах или социальных группах в течение длительного времени, из поколения в поколение. Рано или поздно, все мы включаемся как современные носители в передачу тех или иных мировоззренческих и социокультурных практик, имеющих свою историю. Происходит это по-разному. Это может быть, неосознанным или поверхностным (как празднование российскими студентами дня Святого Валентина), а может захватывать весь внутренний мир человека. Неслучайно наиболее устойчивые формы традиций обнаруживаются в религиозной сфере. Эта

закономерность распространяется и на западных буддистов. Глядя на них, традиционалисты спрашивают: а совместимы ли традиции с новизной и нужны ли традициям новации? Не разрушительна ли для них новизна?

Мысль, различающая форму и содержание, уверенно ведет нас к заключению, что традиция жива, только когда она находится в развитии, когда она обновляется. Причем обновление, как правило, приходит из активного взаимодействия с новыми жизненными реалиями и всегда связано с утратами. Разумеется, в любой традиции имеется: неизменный содержательный стержень, есть базовые установки и ценности, но адаптация этих ценностей каждым новым поколением, трактовка, обеспечивающая традиции включенность в современную проблематику, неизбежно приводит к её обновлению. В противном случае традиции консервируются и представляют интерес уже исключительно как архивный или этнографический материал. Только обновление делает традицию актуальной для каждого нового поколения. Это понимание подтверждается всей историей буддизма, в частности тибетскими традициями составления терм (сокрытых посланий для будущих поколений), институтом тулку и лам (авторитетных в плане духовной реализации современников) и многими другими практиками, призванными сохранить духовное учение актуальным в любые времена.

Впрочем, наблюдая за религиозной жизнью сограждан и практикой функционирования религиозных организаций, в том числе и традиционных буддийских, мы встречаем и противоположное понимание. Согласно этому пониманию традиции есть нечто неизменное в силу их святости и в силу того, что это подтверждено опытом предыдущих поколений. Как мы уже отмечали, с точки зрения сохранности этнокультурного разнообразия этот подход достоин глубокого уважения. Однако трудно не заметить, что с течением времени, подобный подход способен низвести духовную традицию до обычая. А это опасно. Это влечет за собой мировоззренческие утраты, поскольку как утверждают этнографы - смысл обычая не понимает ни тот, кто его наблюдает, ни тот, кто его соблюдает. Традиции же, напротив, достаточно осознанный способ культурного наследования. Фокусировка носителей традиции на соблюдение формы (обряда, ритуала) чревато утратой сути культурного наследования, либо её постепенной подменой другими содержаниями. Самоценность ритуала может быть оправдана конфуцианством, но не буддизмом, который, в частности, обращает наше внимание на то, что смысловые утраты строго регламентированных и чётко соблюдаемых духовных традиций встречаются повсеместно. Неважно, что практикуется и во что верится, если духовная жизнь превращается в обрядоверие – это самопознанию не способствует. Обращая внимание на суть этой проблемы,

и ограждая западных последователей от восприятия буддизма как этнического восточного обряда, известный многим лама Лопен Цечу Ринпоче, говорил: «буддизм всегда принимает такую форму, которая подходит данной культуре. Его не случайно сравнивают с алмазом. Если алмаз лежит на красной поверхности он становится красным, на синей - синим, но при этом, он всё равно остается алмазом».

Если рассуждать строго логически, то все традиции производны. Они происходят из множества причин и уже только в силу этого не могут обладать постоянством. Самые устойчивые из живых традиций меняются от момента к моменту. Будь они неизменны и постоянны, они не смогли бы функционировать. Развертывание традиции во времени - это всегда процесс. Этот процесс осуществляют реальные люди, не одномерные Homo Sapiens или социальные млекопитающие, но многоплановые существа, которые и космически схвачены и ситуативно, у которых есть своя биография, предыстория. Вмещающая в себя верх и низ, запад и восток человек захвачен множеством разноплановых процессов. Следовательно, поток его бытия не однороден. Он бьется в разных интенсивностях. Человек влюблен, размышляет о практике бодхисаттвы, удовлетворяет потребности, сидит в очереди, болеет - одинакового ли он воспринимает течение времени? Одинаковы ли тридцать минут в детстве и в зрелости? И пусть современные физики, нам убедительно доказывают, что времени нет. Сами они не забывают, что пришло время спать и время обедать. И они обязательно вдохновят новое поколение физиков, которые, наконец-то увяжут теорию относительности с квантовой физикой, а может и не увяжут. Важно, что когда-то начатая работа будет продолжена, пусть даже и в пересмотренном виде. Для этого потребуется время. Любые традиции меняются, потому что их держат люди, живущие во времени. Люди разные. В чем-то традиционные. В чём-то инновационные. Понимая это, нам необходимо подойти к традициям по-новому. Не как к застывшему предмету, абстрактным сведениям или анализу статистических данных, но как живому, разворачивающемуся во времени процессу. Тем более что разговор о традициях (удержанном прошлом) и новациях (проекции будущего) высвечивает проблему переживания большого времени в настоящем, способном вместиться в жизнь каждого. Это неминуемо выводит нас на путь парадоксального мышления. Наряду с привычными принципами историзма и детерминизма, нам придется также признать, что в непрестанно движущемся мире верно и то, что «младшее - старше старшего, а старшее - моложе младшего». Седовласый мудрец Парменид объясняя это юному Аристотелю, пояснял, что «стать таковыми они не могут, потому что, если бы они стали, то уже не становились бы, а были» [4; С. 392]. Но ведь разговор ведётся о процессе. Эту непростую мысль

А.И. БРОДСКИЙ

*Доктор философских наук, профессор
Санкт-Петербургский государственный университет.
Центр исследования зон культурного отчуждения
При Социологическом институте РАН.*

АНАТОМИЯ ТРАДИЦИЙ

Статья написана при поддержке РГНФ, грант № 16-03-00442 «Терминологический аппарат и методология исследования зон культурного отчуждения».

Физиологические и семиотические основания вытеснения и актуализации в культуре.

В статье сделана попытка рассмотреть традицию как своеобразную форму невротического вытеснения и подавления. Автор утверждает, что в основе культурного богатства и разнообразия человечества лежит патологическая, то есть выходящая за рамки биологической целесообразности, инертность нервно-психических процессов. И этой же инертностью мы можем объяснить зоны культурного отчуждения и подавления.

Ключевые слова: культура, традиция, травма, невроз, навязчивое состояние, семиотика.

A.I. BRODSKY

*Doctor of Philosophy, Professor
Saint Petersburg State University*

ANATOMY OF TRADITION

Physiological and semiotic foundations of actualization and exclusion in culture

The author of the paper makes an attempt to consider tradition as a peculiar form of neurotic exclusion and repression. The author argues that the pathological (i. e. transcending the biological expedience) *inertia* of neural processes is the basis of the humanity's cultural wealth and diversity. This inertia gives us an explanation for the existence of zones of cultural exclusion and repression.

Keywords: culture, tradition, trauma, neurosis, semiotics, impulsive obsessions.

1. Три даты

Английский историк культуры Питер Бёрк в своей недавно переведенной на русский язык книги «Что такое культуральная история?» выделяет две символические даты, которые можно считать началом формирования современной историко-культурологической парадигмы: 1971 и 1983 год [1].

1971 г. – это год произнесения знаменитой инаугурационной лекции Мишеля Фуко «Порядок дискурса», которая последовала за его назначением на кафедру истории системы мысли в Коллеж де Франс. В ней философ определил свою задачу как исследование контроля над мыслью, в том числе изучение способов, посредством которых те или иные идеи, темы и действия *вытесняются* из культуры, т.е. запрещаются, замалчиваются, преследуются и т.п. И действительно, по крайней мере, три фундаментальные работы Фуко – «История безумия в классическую эпоху», «Надзирать и наказывать», «История сексуальности» – были посвящены вытеснению из культуры различных групп людей или форм поведения. С другой стороны, такие работы Фуко, как «Слова и вещи» или «Археология знания» исследовали обратный процесс: что и почему становится в культуре *возможным* в ту или иную эпоху. Тем самым было заложен важнейший методологический принцип изучения культуры, согласно которому любая культура представляет собой «решетку» или «фильтр», пропускающий или, наоборот, отсеивающий ту или иную информацию. Мне кажется, что этот принцип можно назвать *принципом селективности*: любая культура выстраивается на основе селекции смыслов.

1983 г. – это год, в котором вышли одновременно две новаторские книги: книга Бенедикта Андерсона «Воображаемые сообщества» и коллективный труд под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Ранджера «Изобретение традиции». В первой книге впервые человеческие сообщества, прежде всего нации, стали рассматриваться как плод «коллективного воображения»; во второй утверждалась, что многие традиции, которые считаются древними, часто совсем недавнего происхождения и порой созданы искусственно. Обе эти книги положили начало культурно-этническому *конструктивизму*, согласно которому этнические, культурные или религиозные сообщества, во многих отношениях, представляют собой искусственные образования, которым предшествуют определенные формы манипуляции мышлением.

Разумеется, *принцип селективности* и *принцип конструктивности* могут и должны быть объединены. Конструирование сообществ и их традиций заключается именно в «просеивании» и отборе имеющихся в распоряжении людей смыслов и ценностей. Но здесь возникает ряд проблем. Что детерминирует тот или иной характер отбора? Откуда берется для него материал? Какую роль в нем играют биологические и генетически передаваемые факторы? Каковы ограничения процесса конструирования? Ведь, как справедливо замечает П. Бёрк, «дело обстоит, конечно, не так, чтобы можно было в любое время вообразить, что угодно,

чтобы, скажем, группа испанский американцев была вольна придумать любую Аргентину, какую бы им заблагорассудилось» [1; С.155].

И поиск ответов на эти вопросы надо начать с «терминологической точности», о которой говорится в связанной с настоящим исследованием статье С.А. Троицкого «Проблема терминологической точности при изучении зон культурного отчуждения». Например, для процесса исключения того или иного смысла из актуального пространства культуры наиболее подходит именно психоаналитический термин «вытеснение», поскольку *вытесненное* (в отличии от просто *исключенного, выброшенного, вычеркнутого*) – это то, что «постоянно напоминает о себе, присутствует где-то рядом, готовое в любой момент выйти наружу и повлиять на актуальность» [2; С. 71]. А для включения того или иного элемента в процесс культурного конструирования наиболее подходит термин «актуализация», так как он подчеркивает, что включаемый элемент не возник из ничего, а присутствовал латентно и был т. с. «готов к употреблению». Но подобная «терминологическая точность» подводит к мысли, что необходимо выделить еще одну символическую дату становления новой культурологической парадигмы, намного предшествующую двум упомянутым: 1913 год.

1913 год – это год публикации знаменитой работы Зигмунда Фрейда «Тотем и табу», где впервые была проведена аналогия между развитием ребенка и развитием общества. В предельно широкой трактовке, эта идея утверждала, что механизмы развития индивидуальной психики и становления личности аналогичны механизмам образования любого человеческого сообщества: от первобытных родоплеменных союзов до современных наций. И если такая аналогия верна, но мы, учитывая дальнейшую эволюцию воззрений Фрейда, должны включить в методологию исследования культур еще одно важное понятие. Это понятие – «травма».

2. Апология травмы

Учение о психических травмах, разумеется, пронизывает всю историю психоанализа, начиная с работы 1895 года Йозефа Брейера и Зигмунда Фрейда «Исследования по истерии». Но долгое время психоанализ рассматривал травму исключительно в качестве истока различных болезненных симптомов, препятствующих нормальному функционированию психики. Травма вытесняется защищающим себя сознанием в подсознание, но продолжает оттуда свое разрушительное для психического и соматического состояния человека действие, пока не будет выявлена врачом-психотерапевтом и вновь введена в сознание на условиях некоего примирения. Лишь в 1920 году в работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд заявил, что фиксация

на вытесняемом из сознания обуславливает формирование любой психики, сделав тем самым травму универсальным фактором развития личности. Любой человек изначально травмирован разрушением своего симбиоза с матерью, и дальнейшее формирования его характера в той или иной степени детерминировано способами компенсации этой родовой травмы. Сам же Фрейд в своей последней работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939) применил этот «травматический детерминизм» к формированию этно-религиозного сознания, выведя из фантастической истории о поедании братьями своего отца-деспота и их последующим раскаянии монотеистическую религию народа Израиля.

Довольно обстоятельное изложение психологической и культурологической травматологии содержится в недавней статье философа и филолога Игоря Смирнова «В начале была травма» [3]. В этой статье фиксируется отход философов второй половине XX в. от характерного для психоанализа конструктивного понимания травмы. В эпоху постмодернизма проблема травмы превратилась в проблему «ложно устроенного общества», которое либо подвергает репрессии наши тела (Жиль Делёз и Феликс Гваттари), либо непродуктивно привязывает нас к прошлому (Доминик Ла Капра). И даже Жак Лакан, считавший травму важнейшим фактором антропогенеза, видел ее результат в виде некоего набора «означающих» (языка), смысл которых нам неизвестен. В создании смыслов травма, по Лакану, не участвует.

И.П. Смирнов полагает, что необходимо вернуться к психоаналитическому креативному пониманию травмы. Для этого, по его мнению, необходимо соблюсти по меньшей мере два условия: «во-первых, следует, вдогонку за Лаканом ..., признать, что травма антропогенна, что она всеисторична Во-вторых, требуется показать, что этот универсализм травмы не противоречит разнообразию ее результатов, ее способности производить вариативные эффекты, сообразные изменчивости тех локальных и темпоральных обстоятельств, в которые помещает себя человек» [3; С. 233]. Сам Смирнов уже пытался реализовать такой подход на материале истории русской культуры [4; С.197-446], и эта попытка стала для меня отправным методологическим принципом при написании работ о формировании еврейской национальной идентичности на рубеже XIX – XX вв. [5] и польско-русско-украинском мессианизме XIX в. [6]. В статье «В начале была травма» Смирнов предлагает общую конструктивно-травматологическую схему образования этнических сообществ. Люди, изначально травмированные своей смертностью, компенсируют эту травму культом предков и захоронений, создающих коллективную память. Примордиальную группу, сверх кровного родства, спланирует отказ отдавать умерших природе. Сконструированное таким способом защитное устройство дает сбой, когда

отношение сообщества к локализованному в пространстве прошлому (доступ к «дорогим могилам») оказывается по каким-либо причинам прерванным, например, в результате разъединения коллектива или деактуализации прошлого под гнетом катастрофического настоящего. «Так или иначе нарушенное почитание предков должно переоформиться, чтобы коллектив мог восстановить самоидентичность и вместе с ней душевный покой. Возмещение травм, наносимых собирательному субъекту, происходит в сугубо мыслительном пространстве. Тогда как захоронение прикрепляет пекущегося о нем потомка к конкретному месту, компенсация оборванной связи с подобного рода монументами детерриториализует коллективную память, которая отсчитывается теперь от того, что продиктовало ей ставшее суверенным воображение. Так взамен культа предков в действие приводится традиция – идейное наследование, не укорененное в реальном пространстве» [3; С. 244].

Описанная история вполне пригодна для объяснения того, почему запускается в работу селективный подбор смыслов, из которых затем складывается культура. Механизм самого подбора она все-таки не объясняет. Но если мы попробуем вникнуть в физиологические основы этого механизма, то, на мой взгляд, сама идея изначальной антропогенной травмы может оказаться не то чтобы ложной, но излишней.

3. Физиология культуры

В начале прошлого века три различные психоневрологические школы – школа Пьера Жана, школа Ивана Павлова и школа Зигмунда Фрейда – сошлись в том, что основным клиническим проявлением любых нарушений нервной системы человека является *навязчивые состояния*, то есть непроизвольное возникновение в нашем сознании стереотипных переживаний типа навязчивых мыслей (обсессий), навязчивых страхов (фобий), навязчивых потребностей в совершении каких-то действий (импульсов). Обсессии, фобии и импульсы – это не разные синдромы, а различные модификации одного и того же синдрома. У больных они часто существуют совместно или переходят друг в друга. Кроме того, навязчивые состояния универсальны: они встречаются при астении, при депрессии, при истерии и даже при шизофрении (предшествуют и возникновению). Иными словами, навязчивые состояния выражают существо всякой патологии нервно-психической системы человека.

Наверное, в школе Павлова впервые была описана физиологическая основа навязчивых состояний. Невроз человека связан с патологическим усилением *инертности* нервной системы, которая проявляется либо в недостаточно быстром переключении нервных процессов, либо в

STUDIA CULTURAE
ТОМ 4, № 30 2016

- ББК 87 Studia Culturae. 4 (30) 2016. Научный журнал по культурологии, эстетике и философии культуры, 2016. - 196 с.
- S 60 В очередной выпуск журнала вошли научные статьи, посвященные изучению актуальных проблем теории и истории культуры, философии культуры, эстетики и философии искусства, истории и культурологи областничества. Издание предназначено для всех, интересующихся философией, культурой и искусством.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Е.Г. Соколов

МАКЕТ

Ю.М. Мальцева

ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ

Е. Соколова

Издание выпуска осуществлено при поддержке гранта РГНФ 16-03-00566

Подписано в печать 10.12.2016

