

**А.А.Пископнель**

## **Культурунаследническая деятельность и проблемы ее «объекта»**

Совершенствование концептуального аппарата, способного обеспечить развитие той или иной научно-практической области социально значимой деятельности, невозможно без перманентного обсуждения его теоретико-методологических оснований. В частности, вполне очевидно, что результаты оценки содержания, смысла и значения тех или иных концептов в сфере проблем сохранения нашего исторического наследия непосредственно зависят от используемой интерпретации таких базовых понятий, как культура и культурное (культурно-природное) наследие. Тем более, что по преимуществу и прежде всего эти концепты существуют в качестве теоретико-методологического дискурса вокруг их объектно-онтологического и теоретического содержания и смысла, а сама эта интерпретация тесно связана с тем подходом к социокультурным явлениям, который выбран в качестве ориентира и канона, в соответствии с которым строится теоретико-методологический дискурс.

Об одном из таких возможных подходов, выработанных в СМД-методологии, неоднократно шла речь на страницах сборников из серии «Этнометодология». Он выбран потому, что, на наш взгляд, именно в его рамках предложен, с одной стороны, всеобщий, а с другой – конструктивный взгляд на культуру в целом и ее место в социуме [Щедровицкий Г.П., 1996, 2004; Культура..., 2001; Пископнель, 2004 а, б].

Напомним исходные идеи методологического каркаса этого подхода к явлениям социокультурной действительности.

Для него характерно исходить из принципа онтологической первичности деятельности и ее воспроизводства, задающего процессуальную и структурно-функциональную организацию *пространства деятельности*. В соответствии с ним в пространстве деятельности выделяются два относительно автономных фундаментальных *подпространства*: 1) трансляции образов и эталонов деятельности, норм, нормативных предписаний и описаний, знаний, представлений, понятий, проектов и т.д., выполняющих нормативные функции в деятельности (*подпространство трансляции культуры*); и 2) ситуативной реализации образов, эталонов и норм в живой деятельности, в мышлении и в коммуникации (*подпространство реализации*). А наряду с ними еще одно особое подпространство *обучения и воспитания* – усвоения и присвоения культурных значений в качестве механизма воспроизводства индивидуально-личностных общественных субъектов деятельности.

Подпространство социетальных реализаций образует множество *актов* деятельности и мышления, с одной стороны, представляющих собой реализацию тех или иных культурных значений (транслируемых единиц культуры), а с другой – осуществляемых по-разному в соответствии с особенностями тех ситуаций, где происходит эта реализация деятельности. Причем каждый акт – это завершенное и всегда единичное, строго индивидуализированное явление. Отдельные акты связаны в социетальном пространстве за счет разнообразных отношений и связей субординации и координации.

За счет такой топика удается конструктивно снять известный парадокс существования культуры, когда она, с одной стороны, выступает как нечто достаточно авто-

номное и своеобразное в ряду других общественных явлений, а с другой – оказывается неотличимой от всего общественного как такового – «всем» в общественной жизни и следовательно эпифеноменом<sup>1</sup>. Именно невозможность разрешить это противоречие заставляет делать утверждения типа: «Культура это все, что есть в обществе: и что человек ест, и что человек думает. Нет «места культуры» в обществе, есть «структура культуры» общества. Конечно некоторые предпочитают называть «культурой» только те явления, которые нравятся им лично, а остальное именовать «бескультурьем» или «одичанием», но это не серьезно» [Гаспаров, 2000, с.87]<sup>2</sup>.

Приоритет деятельного существования проявляется в требовании рассматривать те или иные предметно заданные или полагаемые сущности в качестве организованных той или иной предметно порождающей деятельности, т.е. в качестве ее предметизаций и объективаций. Таким образом исходным в таком контексте является не предметное существование культуры как таковой и не культурное наследие как таковое, а коррелятивные им виды и формы деятельности.

Причем, в соответствии с категориальной парадигмой системного подхода социокультурные, деятельностные единицы (системы) рассматриваются здесь в нескольких категориально разных планах – как: процесс(ы); функциональная(ые) структура(ы); организованность(и) материала или морфология(и); «чистый» материал, или субстрат. Соответственно на каждом категориальном уровне допустима лишь имманентная логико-онтологическая операторика.

Для СМД-методологии характерно также рассматривать любые системы деятельности как результат взаимодействия двух принципиально разных механизмов детерминации: искусственного (И), регулируемого сознательно поставленными целями и сознательно используемыми нормами, и естественного (Е), описываемого и фиксируемого с помощью законов и закономерностей. А в качестве базовых процессов, конституирующих любые социокультурные объекты, – процессы *артификации* (обискусствления) и *оестествления*, порождающие те или иные естественно-искусственные организованности деятельности.

Из принципиальных особенностей такого подхода непосредственно следует, что исходным функциональным определением культуры (как функциональной структуры) оказывается здесь положение, согласно которому к культуре принадлежит то в общественной жизни, что транслируется (в историчес-

<sup>1</sup> «Подпространство трансляции культуры» исторически выступает в разных одеяниях, в частности, как область «сакрального» в отличие «профанного» – «подпространства реализации» (Щедровицкий 2004). Ср., например, у М.Элиаде: «Известно также, что музыкальные инструменты, архитектура, транспортные средства (животные, повозки, суда и т. д.) первоначально имели характер сакральных предметов и занятий. Надо полагать, в мире не существует ни одного сколь-нибудь важного животного или растения, которое бы никогда за всю историю человечества не приобрело сакрального значения.

... обратим внимание на то, что большинство действий, совершаемых человеком архаической культуры, суть по его убеждению ничто иное как повторение первобытного акта, совершенного в начале времен божественным существом или мифической фигурой. Действие имело смысл лишь в той мере, в какой оно и было воспроизведением трансцендентного образца, архетипа. Цель этого повторения состояла также в том, чтобы обеспечить нормальность действия, узаконить его, придав ему онтологический статус; реальным оно становилось лишь постольку, поскольку воспроизводило архетип.» (Элиаде 1999).

<sup>2</sup> Ср. так же «Под культурой понимается вся совокупность творческой деятельности конкретного общества – от производства материальных благ, до мифологии и художественных идеалов». (Каждан 1968, с.5)

ком горизонте из *поколения в поколение*) и реализуется в актуальных процессах жизнедеятельности, детерминируя тем самым (в качестве своеобразного эквивалента естественных законов) их ситуативное осуществление. Этой функциональной характеристике созвучна *культурная практика* – как реальный процесс, поддерживающий в целом, на уровне всеобщности, определенный *образ жизни* (жизнедеятельности) того или иного сообщества с его интегративными качествами *полноты и целостности*.

Вместе с тем в так очерченных границах культура выступает лишь как ставшее бытие (т.е. в рамках процесса функционирования), вне и помимо культурной динамики (процессов происхождения, развития, преобразования, упадка и т.п.). Соответственно имманентными составляющими (единицами) культуры (в функциональном смысле) оказываются здесь лишь те «организованности» деятельности, которые обладают свойствами-функциями трансляции и реализации. Предметным же выражением таких процессов (в рамках указанной парадигмы) является изменение их транслятивно-реализационных свойств-функций.

Тематика же и проблематика *наследия* непосредственно связана с социокультурной динамикой. Существует много разных способов концептуализации этого тематизма, его категориально-понятийной интерпретации. На наш взгляд, продуктивно противопоставлять *наследство* и *наследие* в качестве базовых феноменологических категорий, характеризующих процесс исторической преемственности поколений. При этом «наследство» подразумевает всю совокупность условий, результатов, следов, останков жизнедеятельности предшествующих поколений, универсум которых естественно наследуется последующими поколениями, а «наследие» – только определенную его часть.

Смысл этого различения в том, что наследство не выбирают, оно нам «достается» от жизнедеятельности предшествующих поколений, оно может быть – и частично всегда бывает – дурным, обременительным или разорительным (скажем, в виде разрушений, социокультурной деградации, демографических или экологических катастроф вследствие войн, революций, социально-экономических кризисов и т.п.). Как предельно емко выразил свое отношение к такого рода наследству поэт – времена не выбирают, в них живут и умирают. И если с первым его утверждением нельзя не согласиться, то со вторым нельзя не спорить. И с разрешением этого спора так или иначе связано понятие наследия, подразумевающее тот или иной выбор, *артификацию* процесса наследования. Эта артификация предполагает не пассивное принятие наследства, а занятие по отношению к нему (к его многообразным сторонам и составляющим) активной, деятельной *позиции*. И в этом отношении наследие – это и характеристика такой позиции (вернее даже пространства таких позиций). Это то деятельное пространство, в рамках которого осуществляется процесс «приватизации» части наследства, особый вид деятельности – деятельности «наследнической» (см. [Пископнель, 2004; Рокитянский, 2004; Щедровицкий Л.П., 2004]).

В данном контексте речь в основном идет не столько об универсальном (всеобщем) наследстве и наследии общества или его сообществ как таковых, а о *культурном наследстве и наследии*, причем представленными через

призму того понятия о культуре, о котором шла речь выше. Смысл этого уточнения в том, что одно дело, скажем, утрата, изнашивание, перерождение и т.п. каких-то культурно значимых предметов и условностей жизнедеятельности, а другое дело – утрата или разрушение самих способов их порождения или поддержания. В первом случае потеря легко восполнима, а во втором – отнюдь не всегда, а часто и вообще не восполнима<sup>3</sup>. Именно это обстоятельство и это различие фиксируются теоретико-методологическими средствами. Такая утрата образцов или разрушение самих способов порождения или поддержания значащих предметов и условностей и есть, на этом языке, изменение их свойств-функций (прекращение трансляции и/или реализации).

Наследническая деятельность, в рамках которой должен осуществляться целенаправленный выбор и происходить артификация процесса культурного наследства типологически, по своему смыслу и результату относится к деятельности преобразовательной, технической. Как деятельность культуротехническая она, с одной стороны, надстраивается над деятельностью культуропрактической, поскольку ассимилирует и преобразует ее и ее продукты – значащие предметы и условности, а с другой – противопоставлена деятельности культурологической – объективирующей культурную практику в форме содержания знания о ней. Причем, если культурная практика как их общая подоснова не испытывает нужды в каких-либо трансцендентных этой практике культурологических знаниях, то деятельность культуротехническая, с одной стороны, со стороны употребления, существенным образом от таких знаний зависит, а с другой, со стороны потребностей и идущих от них требований, их определяет.

Культуротехническая деятельность по своим целе-ценностным установкам ориентирована в будущее и озабочена преобразованием наличной культуры, ее обновлением и развитием. Как вид социокультурной деятельности в пространстве культуры и *над* ним она полиморфна и полисубъектна. В частности, она имеет дело с социокультурным материалом разной временной ориентации. Наследническая деятельность – как вид культуротехнической деятельности – предметно ориентирована на «прошлое» как свой специфический материал и озабочена забвением и утратой культурных ценностей этого прошлого<sup>4</sup>. Отсюда распространенное противопоставление живой культуры и культурного наследия. Смысл этого противопоставления, очевидно, в том, что культурное наследие – это «неживая» культура. Вполне вероятно, что ориентируясь на подобный смысл П.Флоренский называл музеи «кладбищами культуры».

Но что значит «неживая» применительно к культуре? Как и почему те или иные культурные организации становятся неживыми, оставаясь, в

<sup>3</sup> В качестве конкретного примера можно указать на утрату так называемых традиционных технологий обработки тех или иных материалов, которые не удастся восстановить несмотря на всю мощь современных средств научного исследования и развитой индустриально-технологической базы.

<sup>4</sup> Ср., например: «Возникает задача разработать оптимальную концепцию развития культурных ландшафтов, в основе формирования которых лежит сохранение традиционной культуры и природной среды». (Веденин, 2003. с.14).

частности материально, вполне сохранными? Ответ на подобные вопросы существенным образом зависит от представления о жизни самой культуры и соответственно ее места в общественной жизни.

Существует широкое разнообразие источников общественных изменений. Однако, каковы бы ни были каузальные или телеологические связи между ними, в общем случае изменения, происходящие в общественной жизни (жизнедеятельности) того или иного сообщества, неизбежно приводят к изменениям в его образе жизни и соответственно в культуре, поддерживающей этот образ жизни. Это – отношение взаимное и реципрокное. Естественно это могут быть изменения разного масштаба – в зависимости от масштаба источников таких изменений, шкала которых чрезвычайно широка: от планомерно-уничтожения культурной самобытности поработанного народа или перелицовки под «титульный этнос» этнонациональных меньшинств до имманентного «мутация» культурных значений. Применительно к единицам культуры, ее организованностям это будет изменения их свойств-функций.

Насколько многомерна и многообразна общественная жизнь, настолько многомерна и многообразна и конституирующая ее культура, и с разными населяющими ее организованностями могут происходить разные изменения. Ведь само появление в составе культуры новых культурных значений, предметных условий и значащих условностей уже приводит к тем или иным изменениям в образе жизни и в самой общественной жизни по этому образу, а значит, и к изменениям самой области реализации культурных значений – ее сужений или полном исчезновении, происходит их «архаизация»<sup>5</sup>.

Существует много возможных типологий «процессов изменения». Для нас здесь значимой является типология, исходящая из различения и соотношения естественно-искусственных начал таких изменений. Скажем, в СМД-методологии различаются четыре типа деятельностных изменений: естественная *эволюция*, искусственное *развертывание*, искусственно-естественное *развитие* и естественно-искусственное *становление*. Эта общая типология в равной мере может характеризовать и изменения культурных значений.

Независимо от того, возникает ли дисфункция естественным, эволюционным путем или сугубо искусственно, в результате культурных инноваций, такие открытые «культурные радикалы» оказываются тем самым вне границ культурной практики, поскольку эта граница и есть граница между безусловным (естественным) и условным модусами существования в пространстве культуры.

Однако такое «выбытие» или «выталкивание» из состава наличной культуры и соответственно культурной практики тех или иных культурных значений не является необратимым процессом. А значит, по отношению к ним может быть поставлен вопрос о вторичной функционализации<sup>6</sup>. Такую регуляр-

<sup>5</sup> Так, скажем греческая система счисления вытеснила вавилонскую шестидесятеричную, а современная десятиричная на основе арабской, в свою очередь, греческую.

<sup>6</sup> Наиболее расхожий глобальный пример – эпоха Возрождения, возвращение и утверждение в жизни средневекового общества античных образцов жизнедеятельности в сфере политической жизни, философской мысли и искусстве, наглядно демонстрирующий какие новые горизонты открываются в этом случае как для социального целого, так и в пространстве самой культуры.

ную вторичную функционализацию – аккультурацию прошлого, превращающую его в особую форму наличного бытия – и должна осуществлять деятельность, претендующая на то, чтобы быть *наследнической*. Она не может не быть искусственно-технической, направленной на возвращение из прошлого в настоящее культурных значений, по тем или иным причинам поставленных историей «на износ», т.е. должна выполнять роль специфического, сугубо искусственного *канала культуры*, надстраиваемого над культурной практикой. При таком ее истолковании сам концепт наследия обозначает особую культурную форму, в которой это прошлое возвращается в наличное состояние культуры.

Отличие способа существования наследнической формы в наличном состоянии культуры от тех форм, которые конституируют «живую» культуру, заключается очевидно, в том, что она содержит в себе искусственные компоненты в их активном, деятельностном залоге. Именно они обеспечивают трансляцию и реализацию, поновление архаических культурных значений, возвращают открытым «культурным радикалам» утраченную целостность. Таким образом, возвращение культурных ценностей в форме наследия в некотором смысле является дефицитным возвращением, нуждающимся в непрерывных усилиях по утверждению и поддержанию их статуса. Полнообъемное возвращение становится возможным, если на их существовании в форме культурного наследия процесс возвращения не завершается, а завершается (если завершается) возвращением в саму регулярную культурную практику – в оестественный режим функционирования, характерный для культурных организованныхностей «живой» культуры.

Все эти различия имеют в виду наследническую деятельность в ее всеобщей, родовой форме и направлены на выяснение предельного смысла концепта наследия и методологических оснований для его полагания в качестве регулятивного средства интеграции широкого разнообразия сложившихся и складывающихся видов конкретной социально значимой деятельности. Таким образом речь идет о направленности процессов формирования этой деятельности и ее горизонтах как качественно особенной «сферы деятельности».

В пределах этого горизонта вполне осмысленным является вопрос о смысле и значении культуранаследнической деятельности, о ценностном наполнении этой деятельности, т.е. вопрос о том, зачем и для чего осуществляется (или может осуществляться) подобная вторичная аккультурация, если не исходить из априорного полагания ее в качестве самоценной. И существует широкое разнообразие квазиэмпирических мотивировок, указывающих на место и значение культурного наследия в нашей жизни и тем самым косвенно отвечающих на вопрос о смысле наследнической деятельности. Обычно это – указание на воспитательное значение исторических культурных ценностей в деле сохранения специфичности и тем самым культурного разнообразия вообще и воспроизведение чувства национальной идентичности, в особенности. Отнесение культурного наследия к национальному «богатству», определяющему место и значение той или иной страны и народа в мировой истории. И вплоть до его роли в деле определения устойчивого экономического развития страны.

Когда же речь идет о самоценности, то она так или иначе сопряжена с идеей сферы деятельности как такого ее состояния, в котором деятельность существует сама для себя, а не в качестве средства достижения иных, трансцендентных ей целей. Однако в отношении деятельности наследнической подобный взгляд позволяет осуществлять лишь мысленное примеривание, дистанцированное от исторически конкретного бытия. Речь здесь может идти не о предельном состоянии как таковом, а лишь о необходимых условиях его (состояния) достижения, т.е. об условиях осуществимости и осмысленности. Очевидно, к этим условиям прежде всего относится мыследеятельностное (мыслительное и практическое) отношение к истории, историческому процессу.

Ранее были предложены две идеально-типологические интерпретации смысла того «свидания с историей», которое предполагается наследнической деятельностью. Первая из них (см. [Пископнель, 2004 б]) исходила из противопоставления таких типов исторического мировоззрения (сознания), для которых в качестве основания различия использовался локус полагания источника необходимости в истории, ее основного регулятивного принципа – в виде «начала», «конца» или самого «течения» исторического процесса.

Тип исторического мировоззрения, в котором этот источник-идеал (идеальное состояние человеческого общежития) *явлен* во всей своей полноте уже в самом начале истории (ценность только в начале), а вся последующая история рассматривается как история искажений и уклонений от этого явленного идеала, т.е. как *вечное возвращение* к этому идеалу, отождествлялся с *традиционалистским* мировоззрением (сознанием).

Противоположный тип мировоззрения и исторического сознания конституирует идеал (идеальное состояние человеческого общежития), помещенный (*явится*) в самый «конец» истории (ценность только в конце), а само ее течение в этом случае рассматривается как *вечное преодоление* на пути к этому идеальному состоянию, вечное изживание исторических пережитков. Такой тип мировоззрения и исторического сознания был отождествлен с *прогрессистским* мировоззрением и историческим сознанием.

Третий тип мировоззрения связывался с помещением такого идеала в локус самого течения истории, где он уже не *явлен* и не *явится*, а *является* в «здесь и теперь» исторического процесса. Такая история, ее течение, есть *вечное порождение*, творение ее самой. В этом типе исторического мировоззрения противопоставлялось два его подтипа. Первый подтип – *утилитаристский*, исходящий из равноценности всего исторического и, в конечном счете, из отрицания ценности как таковой (т.е. предпочтительности и иерархичности ценностного порядка), в отличие от самого исторического бытия. Второй подтип – *историцистский* – отождествлялся с историческим сознанием, которое рассматривает историю как перманентный процесс ценностного выбора и самоопределения, а прошлое – как историю таких выборов и предпочтений.

Исходя из такого различия идеальных типов мировоззрения утверждалось, что осуществление и осмысленность наследнической деятельности и наследия как особенной культурной формы непосредственно связаны лишь с одним из них – с историцистским. Ни в рамках традиционалистского сознания с его *иммобилизмом*, ни в рамках прогрессистского сознания с его *транс-*

мобилизмом фактически нет места ценности (самоценности) исторического как такового. Все историческое здесь есть лишь необходимое ограничение (условие, средство) доступности идеала, а деятельность наследнического типа может иметь лишь поучительный и сугубо подчиненный характер.

Напротив, в рамках *мобилизма* исторического сознания – историцизма – прошлое, история рассматриваются не только как одномерная линия раз и навсегда осуществленных выборов (так называемого исторического развития), но и как пространство альтернативных возможностей, несостоявшихся в конкретных условиях, но тем не менее все еще существующих «выборов», не «снятых» раз и навсегда единым и единственным ходом истории. Именно в этом случае смыслы, цели и результаты наследнической деятельности оказываются востребованными. «Они, в культурной форме наследия, способны превращать «отвалы» истории в рефлектируемые основания, увеличивающие определенность и многомерность новых исторических выборов, артифицировать прошлое» (см. [Лископпель, 2004 б, с.147]). Это происходит (если происходит) за счет осредствления этих исторических выборов, поскольку новые деятельные возможности связаны с появлением новых средств для человеческой активности. Причем, в данном случае не случайных и эпизодических, а культурно фундированных.

В.Р.Рокитянский, исходя из общности различий культурных наследия и наследства, предложил симметричный, но иной вариант типологии и возможный взгляд на смысл и значение наследнической деятельности, глядя из «традиционалистской перспектив», настаивая на преимуществах рассмотрения и практикования наследнической деятельности именно в ее рамках (см. [Рокитянский, 2004]).

В этом варианте типологическими переменными стало 1) отношение к прошлому в виде *почитания – утилизации*; 2) уровень его освоения в виде *рефлектированности – нереклектированности*. Идеальными типами в этом случае оказываются «нереклектированный традиционализм» (нереклектированное почтение), рефлектированный традиционализм (рефлектированное почтение), футуризм (нереклектированная утилизация), рефлектированный футуризм (рефлектированная утилизация).

В основе этой типологии – представление о «традиции», как реальном «субъекте» всякой деятельности (в том числе и наследнической). Схематично этот взгляд можно представить в виде следующих положений:

- Традиция является самодостаточной реальностью; ей свойственно универсальное самовосприятие; все, что вне ее, рассматривается как хаос;
- Традиция состоит из трансцендентального «ядра», сущностно важного, определяющего лицо традиции – сакрума (святыни), – и «периферии», его исторических рецепций.
- Жизнь традиции состоит в сохранении связи с сакрумом через его исторические рецепции и в осуществлении за счет этого самоидентификации;
- Наследие в рамках отдельной традиции – не присвоенные и не освоенные, не актуализированные (не познанные, не понятые, не нашедшие применения или недоступные для применения – резервные) в ней возможности – сакра-



лизованное содержание; т.е. совокупность ее святынь – сакрум.

- Социокультурный мир в традиционалистской перспективе выступает как мир вырожденных традиций.

- Разные традиции могут находиться друг с другом в сложных отношениях пересечения, включенности, генетической связи.

Исходя из подобных базовых предпосылок, В.Р.Рокитянский полагает, что понятие «наследия» обретает свой специфический смысл в современной ситуации сосуществования множества вынужденных принимать друг друга во внимание традиций (в мультитрадиционном мире) и по отношению к общему наследию многих традиций. Соответственно целью наследнической деятельности оказывается присвоение «чужого» наследия и интеграция «чужого» со «своим».

Сравнивая две типологических схемы он отмечает, что при известной близости типологических таксонов только по-видимости историцизм можно приравнять рефлексированному традиционализму. «Между тем, различие велико. С точки зрения тех критериев, которые положены в основание нашей типологии, историцизм неотличим от прагматизма: идеал произвольно творимый и произвольно пересматриваемый – это, на наш взгляд, все равно, что его отсутствие; прагматизм и историцизм равно предполагают рефлексированное и утилитарное отношение к прошлому. Вопрос, конечно, в том, что понимать под утилитарностью – возможны весьма сублимированные представления о пользе, – но это равно справедливо для того и другого. Иное – традиционализм, для которого важно прошлое с его собственными ценностями и диалог с прошлым относительно понимания судеб традиции и ее аутентичной сути – сакрума».

С утверждением В.Р.Рокитянского о том, что различие интерпретаций образованных таксонов велико, нельзя не согласиться, за ними стоит различие онтологических картин универсума – философско-методологической и религиозно-философской. «Диалог» между ними длится, по крайней мере, последние 2500 лет, и здесь, очевидно, нет смысла обсуждать его ход и итоги по существу – каждый останется при своем. Имеет смысл лишь высказать свое отношение к конкретному выражению этой позиции применительно к обсуждаемой проблеме наследия.

Для него отмеченное типологическое сходство – естественное следствие того, что «профанные аналоги имеются в каждой вырожденной традиции (и нередко носят заимствованные от сакральных традиций имена)». Для нас оно точно так же естественно, поскольку традиция, сакрум, сакральное – функционально то же самое, что и культурно значимое (обладающее культурным значением), а священное – историческая форма значимых предметов и условий в их предельном, абсолютном выражении – не более, но и не менее (см. [Щедровицкий, 2004])<sup>7</sup>. Точно так же естественно, что упраздняется различие между отсутствием идеала и его исторически творимыми формами (между истори-

<sup>7</sup> Т.е. здесь «священное» – суть атрибут *отношения*, а не *субстанции*. Соответственно появление «освященного» («сакрального») рассматривается как результат соответствующей субстанционализации.

цизмом и утилитаризмом), поскольку идеал здесь вообще несотворим и является собой трансцендус – потустороннее и вмененное<sup>8</sup>.

Однако в оценке и самооценке упомянутых типологий применительно к наследнической проблематике налицо двойная бухгалтерия, и здесь позиция В.Р.Рокитянского нам представляется непоследовательной или, вернее, компромиссной. Ведь из этого же бесконечного сакрального далека вырожденная традиция – это и не традиция вовсе, это нечто выделанное и утилизированное из традиции как материала. А пресловутый «рефлектированный традиционализм» – лишь формула, прикрывающая это низведение традиции до эстетически рафинированной мифопоэтической реальности. Ведь, как справедливо отмечал В.Р.Рокитянский (см. выше), традиция является самодостаточной реальностью; ей свойственно универсальное самовосприятие; все, что вне ее, рассматривается как хаос, сиречь «материал». Поэтому, с аутентичной традиционной точки зрения, т.е., по сути дела, изнутри традиции, никаких таких других «сакрумов» быть не может – нельзя одновременно молиться богу и маммоне. Ведь быть сакрумом и быть хаосом *с одной и той же позиции* невозможно. Это с очевидностью демонстрирует даже история христианского экуменизма. А значит, с этой, внутритрадиционной точки зрения не может быть такой цели – присвоение «чужого» наследия и интеграция «чужого» со «своим»; здесь это эквивалентно интеграции «истинного» с «ложным», «святого» с «профанным», «бесконечного» с «конечным».

Естественно, что для того, чтобы подобные утверждения могли иметь право на жизнь, В.Р.Рокитянскому необходимо сменить позицию и перейти из традиционной позиции в мультитрадиционную, а на самом деле – внутритрадиционную. Такую смену позиции диктует сама жизнь, поскольку для рефлектирующего себя и свое окружение человека очевидно, что современный «социокультурный мир в традиционалистской перспективе выступает как мир вырожденных традиций»<sup>9</sup>.

Если вернуться к различию интерпретации таксонов «рефлектированного традиционализма» и «историцизма», то нам, со своей стороны, оно представляется существенным по иному основанию. Это различие – в отношении статуса и применимости здесь категории *развития*. В так называемой «традиционалистской перспективе» ей просто нет места, она явно избыточна. Если она здесь и используется, то метафорически, так как невозможно развиваться

<sup>8</sup> Собственно говоря, такое присвоение исторически более ранних версий в качестве своих собственных предпосылки вполне в духе традиционализма. Разве использование откровений торы и миссии иудаизма в качестве предшествующей стадии, пролога и провозвестника христианства и ислама и соответственно признание этих откровений и миссии «избранного народа» преодоленными и завершенными новыми откровениями и миссиями не следовало той же самой логике?

<sup>9</sup> «В наше время мы видим, как китайцы или турки, которые на нашей памяти были связаны по рукам и ногам конфуцианскими и исламскими социальными традициями, перенимают не только материальные, технические методы Запада (индустриальную систему и все, что ей сопутствует), воспринимают не только внешние приметы нашей культуры (мелочи вроде фетровых шляп и кинотеатров), но и наши общественные и политические институты: западный статус женщины, западную систему образования, западную структуру парламентского представительства и управления» (Тойнби 2003, с. 331)

вперед-назад – к изначально явленному во всей своей полноте идеалу (сакруму)<sup>10</sup>. По отношению к такому «развитию» справедливо утверждение, высказанное в отношении действительности исторического развития в гегелевской концепции мирового духа: «здесь все развитие мира происходит в кулаке», т.е. речь идет не о *развитии*, а об *обнаружении и проявлении* уже существующего, делании его зримым<sup>11</sup>.

Традиционность и традиционализм созвучны неразвивающемуся или медленно развивающемуся миру; в мире, обреченном на развитие, они сами по себе вряд ли жизнеспособны. А это и означает неизбежную смену культурного статуса традиционности – переход ее из режима существования в качестве живой культуры в режим культурного наследия; это и есть, на наш взгляд, реальная «традиционалистская перспектива» с «историцистской» точки зрения.

Как уже отмечалось выше, наследническая деятельность, в рамках которой происходит артификация процесса культурного наследства, предполагает целенаправленный *выбор и отбор* в качестве культурно-значущих тех или иных предметов и условностей, ставших или становящихся принадлежностью только прошлого. Здесь не действует тот принцип, что история сама покажет, что подлинно, а что обладает лишь мнимой ценностью. Культурно-наследническая деятельность в определенном смысле есть деятельность противоисторическая в отношении истории как эволюционного процесса изменения, деятельность артифицирующая историю и переводящая ее в искусственно-естественный режим в отношении предметов и условностей своего ведения. Она возвращает в историческое настоящее то, что историей как естественным процессом «поставлено на износ». Такой сознательный выбор предполагает *опознание и оценивание* тех или иных предметов и условностей в качестве значимых, искусственное установление их культурной *ценности*. А значит и вопрос о субъектах такого ценностного отношения.

В контексте регулярной культурной практики и культурного наследства вопрос о «субъектах» культуры если и значим, то в сугубо познавательном

<sup>10</sup> Ср. например: «Неподвижность иератических форм, воспроизведение жестов и движений, практиковавшихся в самые давние времена, были заложены в теологии, которая рассматривала космический порядок как сугубо божественное творение и в любых переменах видела опасность возврата к хаосу и, следовательно, к торжеству демонических сил.

Тенденция, которую европейские ученые обозначили как «иммобилизм», заключалась в сильнейшем стремлении сохранить нетронутым первоначальное творение, ибо оно было совершенным с любой точки зрения — космологической, религиозной, социальной, этической. Последовательные фазы космогонии ярко воспроизводились в различных мифологических традициях.

... Все сущее, от природных явлений до религиозных и культурных реалий (планы храмов, календарь, письменность, ритуалы, царские эмблемы и т.п.), имеет оправдание и ценность постольку, поскольку было создано в начальный период.

... Поскольку эта эпоха представляет собой сумму образцов, которым следует подражать, ее воспроизводят снова и снова. Коротко говоря, цель обрядов, метящих в демонические силы, — это восстановление первоначального совершенства. (Элиаде 2001, с. 83)

<sup>11</sup> Относить же это развитие к полноте усвоения этого идеала-сакрума – мол историческое развитие состоит во все большем его раскрытии и усвоении в полноте и целостности – было бы чистым интеллектуализмом. А вот что касается его воплощения в жизнь, то тут, на наш взгляд, речь должна идти скорее о регрессе, чем о прогрессе.

отношении. Иначе обстоит дело в рамках наследнической деятельности. Ничейного наследия не бывает, оно всегда результат субъективации – практической реализации интереса. Поэтому, если от условий осуществимости и осмысленности наследнической деятельности «вообще» обратится к более конкретным представлениям о социокультурных целостностях и к их носителям – тем или иным общностям, – то вполне актуальными становятся вопросы о *чьей* истории (прошлом), *чьим* наследии и т.п. идет речь.

Естественно, для разных субъектов таких «историй» и «наследий» оказывается множество – от семейных до мировых. И здесь становятся возможными самые разные драматические взаимоотношения между соответствующими субъектами по поводу значащих предметов и условностей – от семейных ссор вплоть до военных конфликтов. Это превращение символического противоборства в реальную социальную борьбу связано с тем, что сама та или иная историческая субъективация, практическое полагание и осуществление себя в качестве исторического субъекта, напрямую зависит от целенаправленной идентификации с «собственной» историей, «собственным» наследием. Другими словами, наследническая деятельность выполняет здесь роль механизма исторической идентификации, полагания себя в истории, а такое *освоение* истории, ее *присвоение* (т.е. вбирание ее в себя в качестве своей в той или иной форме – от мифологической до утопической) и делает ту или иную общность исторической.

Очерчиваемая здесь общая проблемно-тематическая рамка вокруг феномена наследия предполагает, что происходящие обсуждения и выработка общезначимого содержания понятия наследия вызваны сложившейся социокультурной ситуацией в этой сфере, процессами ее роста и самоопределения, когда разные виды и формы исторически сложившейся заботы о состоянии памятников архитектуры, истории и культуры, сохранении самобытности территорий, народных промыслов и обычаев, уникальных природных оазисов и т.п. начинают рассматривать себя в качестве составных и неотъемлемых частей некой единой культуротехнической (наследнической) деятельности. Подобная культуранаследническая рефлексия является необходимой предпосылкой выработки общей культурной политики и обеспечивающих ее программ реализации, способных координировать усилия в этой области деятельности и создать действенные формы институциональной и организационной кооперации.

Именно с подобным обстоятельством связан поиск специфического и целостного объекта для подобной деятельности, например разработка теоретической концепции «культурного ландшафта», авторы которой исходят из представления «о наследии как фундаментальной категории, определяющей возможность формирования самобытного, устойчивого и разнообразного культурно-ландшафтного пространства»<sup>12</sup>. Тем самым категориальное понятие «наследие» призвано обеспечивать интегративную функцию собирания и упорядочивания взаимоотношений между разными видами и формами наследнической культуропрактики.

<sup>12</sup> См. [Экология культуры 2000].

Обсуждая содержание понятия «культурный ландшафт» в рамках идей «ноосферной концепции ландшафта» и предлагая его на роль ведущего понятия, Ю.А.Веденин изначально апеллировал к социотехнической проблеме улучшения среды обитания человека и связанной с ее постановкой и решением необходимости организации комплексных междисциплинарных научно-исследовательских программ<sup>13</sup>. Т.е. фактически выдвигал на первый план оргдеятельностный (оргтехнический) смысл этого понятия как инструмента обеспечения междисциплинарной коммуникации и интеграции широкого круга исследований и разработок.

В качестве основания для подобного предложения выступило то обстоятельство, что «широкий» подход к интерпретации содержания понятия «ландшафт» в географии предлагает «включать в ландшафт» наряду с природными составляющими и созданные человеком предметы материальной и духовной культуры<sup>14</sup>.

Для такого подхода характерен «широкий» же взгляд на культуру, в соответствии с которым объем понятия о ней включает в себе всю совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человечеством за исторический период развития. С такой, «ноосферной», точки зрения оказывается, что «культура входит в ландшафт не только через результаты, но и через процессы деятельности, через потоки энергии и информации, которые связывают природу с культурой. Результаты этих процессов воплощаются в морфоструктуре культурного ландшафта, и эти же процессы составляют его динамическую структуру, определяя типические и специфические черты функционирования и развития ландшафта» [Веденин, 1990: 6].

Взаимосвязь природы и культуры в морфологии ландшафтного пространства реализуется здесь за счет различения природных и культурных «слоев» и «пластов», в частности пластов *культурного наследия* и *современной живой культуры*, и в зависимости от соотношения тех или иных компонентов в подобных слоях и пластах предлагается типологизировать культурные ландшафты, рассматривать процессы их формирования и развития. На основе подобных различий и по отношению к определенным их типам ставить задачу разработать такую концепцию развития культурных ландшафтов, в основе формирования которых лежит сохранение традиционной культуры и природной среды. Решение подобной задачи рассматривается здесь в качестве необходимого звена выработки полнообъемной и целостной стратегии преобразования биосферы в ноосферу.

Подобное представление о культурных ландшафтах используется в контексте темы *сохранения культурного наследия* за счет введения представления об *информационном слое* таких ландшафтов и условиях его формирования и развития. При этом полагается, что по мере эволюции культурного ландшафта

<sup>13</sup> Ср.: «Именно географический ландшафт мог бы стать тем ключевым понятием, которое будет положено в основу комплексных междисциплинарных исследований взаимодействия природы и общества» (Веденин, 1990: 6).

<sup>14</sup> Откуда, в частности, следовало, что в этом случае сама человеческая деятельность выступала в качестве одного из наиболее мощных процессов, определяющих функционирование и развитие земной поверхности.

дшафта роль информационной его составляющей непрерывно возрастает, а при его рассмотрении как «объекта наследия в качестве основной ценности рассматривается не сам объект как некое материальное тело, а информация, которую данный объект несет в себе» [Веденин, 2003: 7]. На основе такой установки выделяется тип *этнокультурного ландшафта* и ставится задача его сохранения как предпосылки сохранения этнокультурного разнообразия мира, самобытности отдельных народов, стран и регионов. «Именно на реализацию этих целей ориентирована концепция этнокультурных или этноконфессиональных ландшафтов» [Веденин, 2003: 11]<sup>15</sup>.

Смысл и значение выделения в составе географической оболочки земли тех или иных отдельных культурных ландшафтов тесно связан с тем, что в их рамках оказывались представленными «в комплексе» все «базальные» субстанции – «вещества», «энергии» и «информации», – а через их «взаимодействия» в ландшафтном пространстве так или иначе неразрывно связанные с ними и разнообразные науки о природе и обществе<sup>16</sup>.

То, что такая связь научных дисциплин – через эмпирический материал, конституирующий строение «реальных» объектов тех или иных видов социотехнической практики – обуславливает возможность и необходимость использования специализированных дисциплинарных знаний при решении тех или иных социотехнических задач не вызывает сомнения. Но при этом открытыми остаются вопросы: способна ли такая эмпирическая связь сама по себе определять формы комплексных междисциплинарных исследований и разработок или для этого необходимы и другие, специализированные методологические средства? действительно ли понятие культурного ландшафта способно выступить в качестве базового для выделения единиц и объектов действительности культурного наследия? и т.д.

Дело в том, что не только все объекты практики (объекты всех практик) выступают в качестве определенных единств «вещества, энергии и информации», всегда так или иначе пространственно (территориально) локализованных, но и «объекты-оперирования», эмпирические объекты любых собственно научных дисциплин на этом уровне неразличимы. Скажем, только на этом основании нельзя дифференцировать даже такие «науки о Земле», как географию, геологию и почвоведение. Это дифференцирование осуществляется только на уровне тех самых «целостностей», к которым отсылает понятие «культурный ландшафт», и определяется характером подобных целостностей. И у

---

<sup>15</sup> «При рассмотрении культурного ландшафта как объекта наследия прежде всего важно сохранить его традиционные черты, сложившиеся в течение длительного исторического периода обустройства территории конкретной этнической группой. Тем самым мы сохраняем не только самобытность ландшафта, но и ландшафтное разнообразие региона, страны, мира. Выявление и сохранение этнокультурных особенностей ландшафта имеет важное значение для развития нации, ее самосознания, самоуважения» [Веденин, 2003: 12].

<sup>16</sup> Согласно базовому определению «культурный ландшафт может быть определен как целостная и территориально локализованная совокупность вещества, энергии информации, сформировавшихся в результате спонтанных природных процессов, преобразовательной и интеллектуально-созидательной деятельности людей» [Веденин 1990: 6].

каждой такой конкретной целостности есть свое собственное концептуальное выражение.

Следовательно, здесь «культурный ландшафт» вольно или невольно выступает (автонимно) на правах категории из парадигмы системно-структурного подхода, имеющего дело с «целостностями вообще». Но в его рамках уже существует свое терминологическое выражение для членов категориальной парадигмы, более соответствующее ее (парадигмы) «природе». Да и понятие «культурного ландшафта» и по способу своего введения, и по замыслу вовсе не претендует занять какое-либо место в контексте системно-структурной методологии.

Но тогда указания на полагаемую, потенциально объективируемую «целостность» оказывается явно недостаточным, поскольку возникает вопрос о субстанциальной природе целостности, способной объединить и поддерживать единство, включающее в себя «совокупность вещества, энергии, информации» (т.е. проблема системообразующего фактора). А именно: какова субстанциональная (категориальная) природа самой этой целостности – «вещественная», «энергетическая», «информационная»? Или, может быть, она совсем иного рода? Ведь каждая из этих субстанций по самому способу своего онтологического полагания подчиняется своим собственным законам и не зависит от всех остальных. Каким же образом и за счет чего они обретают единство и удерживаются в составе такой полагаемой целостности?

Поиски ответа на подобные вопросы вызываются не только чисто умозрительными интересами. Ведь от них зависит, в какой мере к такого рода действительности применима категория развития, а не, скажем, лишь эволюции, поскольку, например, задача «разработать концепцию развития культурных ландшафтов» рассматривается здесь в качестве одной из приоритетных, а развитие – это ведь всегда саморазвитие. Но далеко не всякая целостность способна к саморазвитию, особенно если учесть, что изначально она выделяется безотносительно к такому процессу. Так, заведомо непродуктивно характеризовать изменения «географического ландшафта» через категорию развития. Поэтому, если и «культурный ландшафт» не способен выступить в качестве целостности по отношению к процессу развития, то у него не может быть своего имманентного закона развития и он может лишь эволюционировать (изменяться) в процессе развития объемлющего целого.

Очевидно, развитие содержания концепции культурного ландшафта неизбежно предполагает разрешение подобного рода теоретико-методологических проблем.

Можно было бы уже здесь наметить различные возможности их разрешения, но полнообъемный и убедительный ответ на подобного рода вопросы требует отдельного серьезного анализа, выходящего далеко за пределы замысла настоящей работы. Тем не менее, заранее ясно, что он вряд ли может быть получен непосредственно в рамках самой ноосферной концепции ландшафта, а предполагает выход в более широкий методологический контекст и обсуждение с помощью метаконцептуальных средств, позволяющих ставить и разрешать подобные вопросы – в частности, тех, которые в явном виде могут различать и противопоставлять оргдеятельностый и предметно-онтологичес-

кий план самого понятия «культурный ландшафт» и за счет этого делать доступной саму реальность разных форм организации комплексных исследований и разработок в области исторического наследства и наследия.

Мы же остановимся здесь лишь на некоторых аргументах предметно-онтологического плана, выдвигаемых в пользу той точки зрения, что концепт «культурного ландшафта» не только представляет один из возможных типов «объектов» культурного наследия, но и может рассматриваться в качестве родового (всеобщего) понятия для представления «объектов наследия» как таковых.

Одним из основных аргументов в пользу возможности такой расширенной точки зрения на смысл и значение понятия «культурный ландшафт» является идея, что интеллектуальные и духовные культурные ценности можно рассматривать «не только в качестве одного из эффективных факторов формирования ландшафта, но и как его самостоятельную компоненту», вплоть до того, что «наука, искусство, религия начинают восприниматься в качестве его важнейших элементов, предопределяющих функционирование и развитие ландшафта, отражающих его сущность как особой социокультурной и природной геосистемы» [Веденин, 2003: 7].

То, что те или иные духовные значения могут в процессе предметизации и воплощения формировать ландшафты как в целом, так и в том или ином отношении и предопределять их функционирование и развитие, не вызывает сомнения. Но здесь не они выступают в качестве компонентов культурного ландшафта, а он становится их (значений) единичным выражением и проявлением (компонентом). А вот в каком смысле «наука, искусство и религия», даже если в них и присутствует «отражение сущности» тех или иных ландшафтов, выступают в качестве его (их) элементов?

Если исходить из широкого смысла этой идеи, то возникает вопрос: чем здесь тогда оказывается ландшафт? Ведь отражение есть *присвоение* в форме мысли – мысля некоторый объект мы превращаем его в собственную мысль. В такой интерпретации «культурный ландшафт», способный за счет своего отражения включать в себя то, что его отражает уподобляется античному «Космосу», но Космос был един и единственен и на космосы не делился.

Конечно, «наука, искусство и религия» в качестве социальных институтов и организаций всегда «приписаны» к тем или иным территориально маркированным культурным ландшафтам и обживающим их сообществам, но в качестве креативных субъектов духовных значений не имеют постоянной прописки и от места своей территориальной локализации практически не зависят.

Узкий, более приземленный, смысл имеет в виду не собственно «науку, искусство и религию», а «образы» тех или иных культурных ландшафтов, запечатленные специфическими средствами этих духовных деятельностей, т.е. определенные *продукты* такого рода деятельностей<sup>17</sup>. Естественно, что вклю-

<sup>17</sup> «Ландшафты становятся объектом исследования или источником творческого процесса - героем литературного произведения или той натурой, на базе которой создается произведение изобразительного искусства. В результате этой деятельности вокруг каждого реально существующего объекта формируется некий информационный слой, который не только создает образ данного ландшафта, но и входит в последний в качестве одной из важнейших его составляющих» [Веденин 2003: 7].



чение продуктов какой-либо духовной деятельности в состав тех или культурных ландшафтов на правах их «информационного слоя» далеко не тоже самое, что включение их самих, поскольку имеет к ней опосредованное отношение. Это тем более верно, что «образы» культурных ландшафтов далеко не единственный и вовсе не доминирующий для «науки, искусства и религии» вид духовных значений.

Поэтому, если взять за основу узкий смысл «замысла о культурном ландшафте», то соответствующие духовные деятельности окажутся за пределами такого концепта, как «культурный ландшафт», и соответственно – большая часть их духовных значений, выступающих в качестве интеллектуальных и культурных ценностей, нуждающихся в заботе со стороны наследнической деятельности в ее всеобщей, родовой форме.

Связано это, на наш взгляд, с тем, что по способу своего введения и употребления «культурный ландшафт» категориально выступает прежде всего и по преимуществу в качестве «вещи» особого рода; именно поэтому акцент здесь делается на пространственно-временных характеристиках – как конституциональных для задания любой «вещи». Включение в эту «вещь» информационного слоя представляет собой шаг на пути выхода за пределы «вещного» представления объекта наследия, но, наш взгляд, явно недостаточный для изменения самой исходной категориальной принадлежности.

Тем не менее, представление о культурном ландшафте как о единстве, включающем *прообразы* и *послеобразы* входящих в его состав духовных значений (т.е. об объекте, ассимилированном интенционально ему сопричастными духовными значениями), весьма значимо и продуктивно. Скажем, для СМД-методологии отличительной чертой деятельностных, т.е. социокультурных, «объектов», в отличие от объектов натуральных, природных, как раз и является наличие такого отношения. Оно выражено, в частности, в известном онтологическом принципе, согласно которому появление знания об объекте такого рода ведет к его изменению (это и означает, что в структурно-функциональном плане знание входит в состав такого объекта).

Для нас это означает, что в рамках концепции культурного ландшафта понятие ландшафта не по названию, а по смыслу превратилось из сугубо естественнонаучного в социокультурное. Это позволяет, в частности, сопоставить ему идеальный объект, который на языке СМД-подхода концептуализируется в качестве «системы деятельности». Какого рода следствия можно извлечь из подобной теоретико-методологической интерпретации – вопрос особый и должен обсуждаться отдельно<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Здесь же достаточно просто отметить, что в рамках такой интерпретации «культурный ландшафт» оказывается определенной пространственно-временной «организованностью» процессов жизнедеятельности тех или иных интегративных (групповых), культурно-исторических субъектов.

## Литература

- Веденин Ю.А.* Проблемы формирования культурного ландшафта и его изучения // Известия АН. Серия географическая № 1. 1990.
- Веденин Ю.А.* Информационные основы изучения и формирования культурного ландшафта как объекта наследия // Известия АН. Серия географическая. № 3, 2003.
- Гаспаров М.* Записки и выписки // Новое литературное обозрение. М. 2000.
- Каждан А.П.* Византийская культура. М., 1968.
- Культура и ее понятийное окружение (в рамках системоделятельного подхода) // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 8. М., 2001.
- Пископелъ А.А.* Концепт культуры в контексте теорий постиндустриализма и неоглобализма // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10. М., 2004 а.
- Пископелъ А.А.* Культуронаследническая деятельность и концепт наследия // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10. М., 2004 б.
- Рокитянский В.Р.* К построению понятий «наследие» и «наследническая деятельность» (традиционалистская перспектива) // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10. М., 2004.
- Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. М., 2003.
- Щедровицкий Г.П.* Онтологические основания исследований мыслительной деятельности по решению задач и проблем // Вопросы методологии. №3-4. 1996.
- Щедровицкий Г.П.* Культуротехника и культурология с системоделятельной точки зрения: проблемы и перспективы // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10. М., 2004.
- Щедровицкий Л.П.* К обсуждению содержания понятий «наследие» и наследническая деятельность // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10. М., 2004.
- Экология культуры. М., 2000.
- Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т.1. М., 2001.