

---

# КУЛЬТУРА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

---

*И. П. Смирнов,  
профессор кафедры ЮНЕСКО*

## ИСТОКИ ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ РОССИИ: К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ

1. Одной из главных помех, препятствующих толкованию отечественной культуры как не сводимой только к одной «национальной идее», было почти безраздельное преобладание в русской мысли культурософии над культурологией, продержавшееся вплоть до начальных десятилетий XX в. Под культурософией (в отличие от культурологии) следует понимать такой подход к культуре, который основывается на ее дихотомизировании. Культурософия имеет целью достижение некоего высшего и окончательного знания о культурах, которые в дизъюнктивном порядке рассматриваются или как ложные, или как истинные. Научная теория культуры (культурология) постепенно вызревает в лоне культурософии и сменяет ее.

Дань культурософии отдало большинство лучших русских мыслителей. Каждому из них посвящена обширная научная литература. Однако русский дихотомический взгляд на культуру обсуждается как явление длительной преемственности только в двух работах: 1) R. Grübel, I. Smirnov, *Die Geschichte der russischen Kulturosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert // «Mein Russland». Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen (= Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 44), München 1997, 5—18; 2) Dirk Uffelmann, Die russische Kulturosophie. Logik und Axiologie der Argumentation, Frankfurt am Main e. a. 1999.*

Русская культурософия начинается в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона (середина XI в.). По двоичному принципу Иларион различает ветхозаветную национально-государственную культуру, базирующуюся на запрете (= «законе»),

и новозаветную надгосударственную, спасительную культуру «благодати». Русь представлена как с запозданием усвоившая себе христианство, как место, где подытоживается его распространение, откуда апокалиптические мотивы в «Слове...», нашедшие многократное эхо в позднейшей русской культурософии (особенно у Вл. Соловьева и Бердяева).

Второй этап в истории древнерусской культурософии — «Послания» старца Филофея (вторая половина XVI в.), сформулировавшего после падения Константинополя (1453) идею Москвы, вечно Третьего Рима, призванного спасти другие государства. Вечная культура противостоит преходящей (Риму и Константинополю) как не допускающая никакого самовластия субъекта (он не имеет права на занятия философией и науками, на чрезмерное накопление собственности, на сексуальные отклонения от нормы и т. д.). Человек в вечной культуре должен всецело уповать на всегдашнюю божественную мощь.

В развитии культурософии в Новое время решающим периодом стал романтизм. Он переворачивает все традиционные ценности: «свое» (= традиция) уступается «чужому». В первом «Философическом письме» (1829) Чаадаев признает значимость одного только католицизма (с которым боролся антифилософ Филофей), восхищается первым Римом и противопоставляет его немаркированной культурно России (она «пустое место», «lacune»). Католицизм иерархически единоклестен (т. е. организован), Россия же пребывает в разрозненности. Еще одно свойство романтизма состоит в том, что он переворачивает и предпринятый им

переворот ценностных норм: в «Апологии сумасшедшего» (1837) Чаадаев во многом отрекся от своих исходных взглядов и тем самым оказался влиятельной фигурой сразу и для западников, и для (в несколько меньшей мере) славянофилов.

Там, где романтизм ищет «свое», оно на деле оборачивается «чужим». Такова подоплека раннеславянофильской культурософии И. В. Киреевского. В статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) Киреевский упрекает Запад: в односторонности, анализме, рационализме, индивидуализме, партийной разобщенности, вмения России, с другой стороны: многосторонность, синтетичность, господство особого мистического познания, коллективизм, единоецелостность социальной жизни. При этом та двоичная типология, которая выстроена в статье «О характере просвещения...», в основном была перенята ее автором из культурософии Фридриха Шлегеля («*Philosophie der Geschichte*», 1829), концептуализовавшего историю в виде постоянной борьбы между тенденцией к расколу («*Zwiespalt*») межчеловеческой общности и патриархальным стремлением человека к единству с Богом и себе подобными.

Из сочинений Хомякова для развития культурософии в России особенно важны его «Записки о всемирной истории» (начаты в 1838 г. — не закончены), но также его статьи (в частности, «О возможности русской художественной школы» (1847) и др.). В «Записках...» Хомяков различает «иранство» (примат духовного начала) и «кушитство» (примат материального начала). Эта дуалистическая картина культурной истории затем усложняется и замутняется Хомяковым: разные национальные культуры реализуют оба принципа не в чистом виде («иранство» и «кушитство» могут смешиваться, подчиняться друг другу, существовать в «снятом» состоянии и т. д.). Мы опять же имеем дело с романтическим «своим», слабо дифференцированным от «чужого». Можно по-

думать, что Хомяков ставил себе задачей преодолеть элементарную двузначную логику культурософии. Но это не так. Конечной целью истории он считал возвращение к изначальности и провозглашал миссией России возрождение «иранства» в чистой форме (что напоминает рассуждения Бл. Августина о «земном» и «небесном» градах, бытующих во взаимопроникновении, которое должно быть отринуту при скончании времен).

В эпоху реализма-позитивизма начинается постепенный отход от культурософии, который, однако, вовсе не делает ее полностью irrelevantной. Первые ростки культурологии проглядывают в культурософском труде Данилевского «Россия и Европа» (1869). За основу для дифференциации культур Данилевский берет четыре, с его точки зрения фундаментальные, способа творчества: политику, религию, экономику, собственно культуру (похожий подход на Западе — у Якоба Буркхардта). На следующем уровне моделирования Данилевский обращается к комбинаторному методу. Разные нации либо концентрируются только на одном из этих способов, либо смешивают их. Однако ни одна нация не комбинирует сразу все возможности творчества, которыми в принципе располагает человек. В этом пункте Данилевский покидает сферу наукообразной таксономии — он предвидит, что России выпадет на долю объединить в себе сразу все культурные типы (мысль Достоевского о «всеотзывчивости» русских восходит к этому положению его старого соратника по пропаганде фурьеризма). В конечном счете Данилевский отступает от новаторского плюрализма к давнишней культурософской двоичности: Россия есть позитивный аналог остального мира.

В брошюре К. Н. Леонтьева «Византизм и славянство» (1876) зачаточная «реалистическая» культурология принимает эволюционно-эсхатологический характер. Все культуры, по Леонтьеву, проходят три стадии: «простоты» — «цветущей сложно-

сти» — «вторичного упрощения» (упадка). «Вторичное упрощение» чревато энтропией, оно выражается в том, что каждый участник культуросозидания становится хаотически свободным в своих действиях. Леонтьев, по-видимому, первым (не только в России) предложил использовать (ранее медицинский) термин «семиотика» при изучении культур. Как и остальные «реалисты», Леонтьев не удержался на уровне небинарного мышления. Вывод, который он сделал из своего эволюционизма, состоял в следующем: эгалитарный Запад переживает фазу «вторичного упрощения»; чтобы не повторить его судьбу, Россия, со свойственной ей радикальностью, обязана иметь абсолютную (деспотически-самодержавную) власть, каковая есть власть формы (эстетики, «византизма») над силами хаоса. Россия у Леонтьева, если бы она только пошла по пути радикальной государственности, могла бы стать оппозитивной не только западным культурам, но и эсхатологическому эволюционизму культур как таковому.

«Философию общего дела» Федорова (два ее тома были опубликованы впервые посмертно в 1906 и 1913 г.) можно было бы рассматривать как имплицитную автодеконструкцию культурософии. Идеальная культура достижима, если человек добьется необходимого для него, по Федорову, но невозможного с точки зрения здравого смысла воскрешения отцов. Вместе с тем в статье «Музей, его смысл и назначение» Федоров — в духе позитивистской теории прогресса — намечает этап постепенного перехода к чаемой им культуре. Этим предидеальным периодом должна явиться реализуемая здесь и сейчас организация культурной жизни вокруг музея-храма, где будет совершаться «евхаристия знаний». Федоров разлагает надвое один из членов в культурософском дуализме: неистинной («небратской») культуре он противопоставляет и максимум желаемого (воскрешение отцов), и минимум (власть музея).

Свои культурософские воззрения Вл. Соловьев изложил наиболее полно в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878—1881) и в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899). Соловьевым завершается «реализм» и начинается символистская эпоха (им самим, впрочем, не принятая). Как еще «реалист» Соловьев рисует человека в «Чтениях...» с прогрессистской позиции. «Всечеловеческий *организм*», или София (из гностической теории двух Софий, «низшей» и «высшей»), Соловьев усвоил себе представление в первую очередь о «тварной», так сказать, эмпирической Софии), запрограммирован уже в природе и постепенно, проходя через множество последовательных стадий, в конце концов объединяется с Богом. Как уже-символист, культурософ Соловьев поляризует историю (вместе с ее многообразными, частноопределенными национальными культурами) и постисторию, в которой должно произойти создание вселенской теократической культуры.

Во времена символизма культурософия переживает невиданный расцвет. Эта ее небывалая актуальность во многом объясняется тем, что в символистском мышлении доминировала идея «вечного возвращения». Сознание символистов было, таким образом, глубоко антиисторическим и неизбежно предпочитало упрощающую мир дизъюнктивность сложной темпоральной градуальности. Разумеется, стремление вернуться к истокам было свойственно и другим эпохам, прежде всего, романтизму (особенно в его славянофильском варианте). В отличие от романтизма символизм понял попятное движение, реверс истории не как одну из возможностей бытия-во-времени, реализация которой зависит от волеизъявления субъекта, но как объективно данную необходимость этого бытия.

Одной из центральных фигур в культурософии символизма был Вяч. Иванов («О веселом ремесле и умном веселии» (1907), «О русской идее» (1909), «Два склада

русской души» (1916), «Переписка из двух углов» (в соавторстве с Гершензоном, 1921) и др.). В статье «О русской идее» Вяч. Иванов подразделяет культуры на «органические» (= отсутствие разрыва между творцом и народом) и «критические» (= замкнутость креативной элиты на себе), считая, что Россия находится в «критической» стадии и требуя от русской интеллигенции восстановления «органической» культуры. Будущий художник рисуется Вяч. Ивановым в манифесте «О веселом ремесле и умном веселии» в виде нового средневекового мастера, исполняющего заказ общины.

Там, где Флоренский занимался не только конкретными проблемами мировой культуры (которой он собирался посвятить фундаментальный труд «У водоразделов мысли»), но и культурософскими построениями, он, подобно Вяч. Иванову, пропагандировал возвращение к архаике (как, например, в работе «Обратная перспектива» (1919), где ренессансная прямая перспектива рассматривалась в качестве мировидения, свойственного буржуазному «собственнику», тогда как иконопись — в качестве адекватно учитывающей самоценность объекта). Культурософия Флоренского покоится на особой, выработанной им в «Столпе и утверждении истины» (1914), логике (возможно, представляющей собой полемический ответ на трактат Бертрانا Рассела «Mysticism and Logic», 1910). Логика Флоренского «снимает» антиномию между законом тождества и законом исключенного третьего ( $A = A$  и  $A = \text{не-}A$ ), т. е. являет собой объединение знания (о конечном) и веры (в бесконечное), науки и религии. Синтетическая культура, которая зиждется на этой логике, и предшествует, и последует аналитической, разъединяющей знание и веру.

Сказанное о символизме отнюдь не покрывает всех индивидуальных вариантов его культурософской идеологии. Но здесь не место стремиться к эмпирической полноте обзора. Важнее, чем она, методически-экспланаторная сторона выдвигаемых по-

ложений. Потороплюсь поэтому перейти к своеобразию постсимволистской культурософии, которое заключалось в физикализации «истинной» культуры. «Евразийцы», к примеру, поставили русскую культуру в зависимость от ее географического расположения, более выгодного, по их мнению, чем место возникновения и становления «романо-германской культуры» (это смазанно-расширительное понятие они заимствовали у Данилевского). Эмигрантское движение «евразийцев», постепенно превратившееся в политическую партию, было создано несколькими выдающимися культурософами (Савицкий, Карсавин и др.), среди которых первую роль, как известно, играл лингвист с мировым именем Н. С. Трубецкой. В сборнике статей «К проблеме русского самопознания» (1927) он отказался понимать русских как сколько-нибудь беспримесный этнический тип, утверждая, что они и этнически, и культурно вобрали в себя так называемый туранский (угро-тюркско-монгольский) элемент. Эта синтетическая (в терминах Карсавина, «симфоническая») природа русской культуры отличает ее в лучшую сторону от «эгоцентрического самовозвеличивания», свойственного западноевропейскому человеку (следы учения И. В. Киреевского здесь очевидны). Знаменательно, что Н. С. Трубецкой постарался легитимировать свою культурософскую концепцию с помощью научных (лингвистических, фольклористических, музыковедческих) аргументов, каковые — как бы ни были сомнительны многие из них — показывали, что после заката символизма культурософия более уже не могла обойтись без сближения с культурологией, повторявшего на новом уровне ту ситуацию, которая начала складываться в период «реализма».

Процесс окончательного расставания с культурософией начинается, собственно, только в московско-тартуской школе. Культурология, сменившая культурософию, развертывалась по преимуществу в двух на-

правлениях: одним из них было построение теории культуры как антропологического (т. е. помимощенностного) явления (см. такие выступления Ю. М. Лотмана, как «Феномен культуры» (1978), «Асимметрия и диалог» (1983) и т. д.); другим явилась разработка многосоставной, плюралистической типологии культур (предпринятая уже в статье Ю. М. Лотмана «Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI—XIX вв.», 1970). Интересно, однако, что одной из предпосылок этого отхода от русского культурософского дискурса оказалось проецирование конституировавшего таковой дуализма на саму русскую культуру, которая была изображена в знаменитой работе Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского «Роль дуальных моделей в динамике русской культуры» в виде фатально воспроизводившей якобы имманентную ей двоичную организацию: «Наблюдения над историей русской культуры /.../ убеждают в отчетливом ее членении на динамически сменяющие друг друга этапы, причем каждый новый период — будь то крещение Руси или реформы Петра I — ориентирован на решительный отрыв от предшествующего. /.../ Дуальность и отсутствие нейтральной аксиологической сферы приводили к тому, что новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена всего /.../ Изменение протекает как радикальное отталкивание от предыдущего этапа»<sup>1</sup>.

Как я постараюсь показать ниже, русская культура не только отрицала себя по ходу истории. Восточнославянский ареал был также полем действия устойчивых традиций, тянущихся вплоть до Новейшего времени. В своей разноречивости эти традиции обуславливают полиморфизм русской культуры, создают в ней внутренние напряжения, объясняют возникающие в ней идейные прения и социальные конфликты. Ясно, что нельзя концептуализовать традицию без обнаружения ее генезиса. Чтобы выработать альтернативу культурософскому дуализму, дающему себя знать

даже в московско-тартуской семиологии, необходимо заняться поисками тех источников, откуда происходит многоликость национальной культуры<sup>2</sup>.

2. Одна из традиционных составляющих русской культуры — консерватизм ее неофициальной, полуофициальной, альтернативной, протестующей против господствующих в обществе настроений и т. п. части.

Это течение берет начало во время татаро-монгольского ига. В тех обстоятельствах, когда русские князья и православные церковные иерархи были вынуждены отправляться в Орду, дабы легитимировать их светскую/сакральную власть, когда в литургию был включен молебен за здоровье татарского хана (царя), когда проповедники (Серапион Владимирский) призывали прихожан учиться нравственности у иноплеменников, когда местные властители (Александр Невский) подавляли народные восстания против чужеродных сборщиков дани, когда темой воинских повестей стала гибель национальных героев, когда летописи толковали апокалиптические пророчества как сбывшиеся в настоящем, на Руси активизировалась запасная низовая культура, которая стремилась предотвратить потерю этнической идентичности, угрожавшую культуре верхушечной. Речь идет, прежде всего, об эпическом фольклоре.

Понятно, что параллельное существование фольклора и литературы в Раннем Средневековье не является только восточнославянским феноменом. Специфичным как раз для раннесредневековой Руси был тот факт, что фольклорный героический эпос выступил здесь не в виде застылого, реликтового искусства, лишь удерживающего дохристианское прошлое в христианском настоящем, но в качестве субститута христианской культуры, заключающего в себе отклик на актуальные исторические события. Былины так называемого Киевского цикла часто изображают победу богатыря над татаро-монголами и приурочивают это действие к началу христианства на

Руси (неважно, какого Киевского князя они имеют в виду — Владимира Святого или Владимира Мономаха). Былина превращается в симулякр христианской письменности, конструирует мир, альтернативный тому, который моделируется официальной культурой и имеет место в действительности (поражение татаро-монголов наступает в устном героическом эпосе до того, как они напали на Русь).

Итак, неофициальная, дополнительная культура зародилась на Руси по причине того, что господствующая более не могла недвусмысленно удовлетворять идею национальной идентичности. Этот неофициальный корпус текстов оказался ориентированным пессимистически, ибо прошлое было для него позитивной противоположностью дефицитного настоящего; он был занят идеализацией старины на уровне описания действительности и представлял собой пересадку архаики на современную почву в качестве жанрового образования. Выявив тем самым свою жизнестойкость в конкуренции с книжной словесностью, фольклор — почти беспрецедентным в европейской культуре образом (если не считать южных славян) — остался актуальным, многообразным и широко распространенным искусством в России едва ли не вплоть до наших дней.

Неофициальная русская культура в ее дальнейших проявлениях продолжала быть революционной на консервативный манер, контрастировала с официальной не как новое, но как обновленное старое.

«Стригольники» возрождали, несмотря на практикуемую ими имитацию монашеского поведения в миру, языческие ритуалы, исповедуясь Земле. «Жидовствующие» сосредоточились на чтении Ветхого Завета, отбросив Новый. Духовные стихи, дублировавшие церковные службы (Страшному суду и пр.) за стенами церкви, вне добавшего для исполнения литургии места, сочетали литургическую проблематику с фольклорной песенной формой и пользова-

лись к тому же языческими мотивами, вплетенными в христианские, — ср. сближение богородичного культа с культом матери-земли в одном из текстов этого ряда:

Чюдная Царице Богородице!  
Услыши молитву раб своих /.../  
*Земля еси, земля, сыра-матерая!*  
*Всем еси ты, земля, отец и мать.*  
Гроби есте, гроби, колоды дубовые!  
Всем нам есте вы, гроби, домовища...<sup>3</sup>

Неофициальный традиционализм, либо не принимавшийся легитимированными социальными институтами, либо, со своей стороны, не признававший их, присутствует на всех стадиях развития русской культуры. Этот способ мышления подхватывается в XVII в. старообрядцами, в период Просвещения Щербатовым (который ратовал в своей утопии «Путешествие в землю Офирскую» (1786), опубликованной столетие спустя после написания, за возвращение столицы из Петербурга в Москву), в начале XIX в. (романтизм) ранними славянофилами, во времена символизма авторами сборника «Вехи», а в 1960—80-х гг. Солженицыным.

Консерватизм и реставраторство — во все не единственное содержание русской неофициальной культуры. В ней проглядывают и иные тенденции. Один из самых распространенных методологических просчетов, сопровождающих этнокультурные исследования, совершается тогда, когда специфика национального сознания сводится лишь к какой-то одной *idée fixe*. Такова, в частности, попытка Бердяева редуцировать «русское» к эсхатологизму<sup>4</sup>. При этом, однако, мне менее всего хотелось бы утверждать, что апокалиптичность не была свойственна русскому сознанию. Национальность культуры результирует в себе сложную соотнесенность разных (в том числе и разновремененно возникших) традиций, связывает в некую констелляцию несколько устойчивых видов мышления, идеологичности. Отдельные традиции в одном ареале могут совпадать с традиция-

ми, бытующими в другом. Ареально-специфичным является сочетание, комбинация традиций.

Проясню теперь само понятие неофициальной культуры. Лучше всего сделать это, став на формально-коммуникативную точку зрения. Циркулирующие в обществе тексты, вне зависимости от их медиально-семиотического статуса (будь то письменная или устная, иконическая или вербальная, поведенческая или литературная трансляция смысла), могут становиться неофициальными двояким образом.

Во-первых, эту роль текст получает в том случае, если он попадает от отправителя к получателю по какому-либо неинституционализованному каналу распространения информации, т. е. путем, не контролируемым и не санкционированным со стороны данного социума как потенциального или реального *целого* (простейшие примеры — «кружковая семантика», эмигрантская литература и публицистика, «самиздат»). В этом смысле эпический фольклор, безусловно, неофициальное искусство, раз он никак не фиксируется теми, обычными для средневековья, средствами, которые делали информацию — в принципе — общедоступной (рукописи, проповеди, граффити на стенах храмов, литургия). Между тем на Западе архаический героический эпос уже очень рано начинает передаваться в записях (ср. «*Nibelungenlied*»).

Во-вторых, текст делается неофициальным и тогда, когда он входит в обращение официально, но затем подвергается табуированию, препятствующему тому, что информацией *может* обладать *каждый* член данного общества. Формы такого рода запретов бывают разными. Сюда относятся не только государственная и церковная цензура, но и диктат общественного мнения. Поэтому сборник «Вехи», критикованный самыми несхожими между собой социально-идеологическими группами, следует причислить, по меньшей мере, к полуофициальной культуре. Табуирующая

реакция общественной мысли на этот том статей о первой русской революции вполне понятна, коль скоро «Вехи» отрицательно оценивали как государственное, так и антигосударственное социальное сознание. С. Н. Булгаков замечал в статье «Героизм и подвижничество»: «Горько думать, как много отраженного влияния полицейского режима в психологии русского интеллигентского героизма, как велико было это влияние не на внешние только судьбы людей, но и на их души, на их мировоззрение»<sup>5</sup>.

В коммуникативной перспективе раскол культуры на официальную и неофициальную не задан раз и навсегда, относителен. Текст, который передается по неинституционализованному информационному каналу или изымается из числа рекомендованных для потребления, может быть включен впоследствии — при изменившихся социально-исторических условиях — в институционализованный коммуникативный процесс. И наоборот: даже целая огосударствленная культура, безраздельно господствовавшая в стране в течение длительного времени, может оттесняться в новом контексте в сферу неофициальности (как это случилось в значительной степени со сталинистским дискурсом и изобразительным искусством во время хрущевской «оттепели»).

Если исходный пункт неофициального традиционализма в России был и впрямь таковым, каким он здесь распознан, то отсюда напрашивается гипотеза о том условии, которое формирует всякую национальную традицию. Этой причиной, по всей видимости, должно явиться переживаемое национальной культурой крушение ее самотождественности. Национальные культуры отвечают на событие, ставящее под вопрос коллективную идентичность (в нашем случае на военное поражение) тем, что они используют для самосохранения одно из средств, которыми они владеют в текущий период интернациональной культурной истории. Так, Раннее Средневековье, которое не отбрасывало вовсе до-

ставшееся ему языческое наследие, но и приспособляло его к сосуществованию с христианством (например, совмещая народные праздники с церковным календарем), предоставляло восточным славянам возможность обратиться к фольклору для создания эрзакультуры, компенсирующей наступление татаро-монгольского ига. Выход из кризиса идентичности отыскивается в усилении данного, в *гипертрофировании идентичности* — в сведении к минимуму многообразия манифестаций, которые находятся в распоряжении национальной культуры, в ограничении ее признаков лишь несколькими — жестко фиксированными.

Рассуждая подобным образом об этнической специфике, трудно отделаться от аналогий с психоаналитическими представлениями, согласно которым идентичность персонального порядка выступает как следствие травмы, полученной человеком в детстве. Не буду вдаваться в очень непростой параллелизм между этнической и индивидуальной психикой. Скажу только о том, почему именно травма конституирует характер людей как в их совместной принадлежности к нации, так и в их отдельности. В травматической ситуации субъекту, коллективному или одиночному, не достает бытия, с которым он привык себя ассоциировать. Субъект присутствует в этой ситуации, как бы отсутствуя. И группы, и личности потому и вынуждены в дальнейшем развитии устойчиво возвращаться к некоторому первоначальному для них присутствию-в-отсутствии, что в травме префигурируется прерывистость бытия вообще — его историчность. В своей инерционности психика рекуррирует к какому-то рано ею зарегистрированному нарушению бытийной инерции. В своем коллективном проявлении психика повторяет частный опыт составляющих коллектив индивидов. Особенно высокой релевантностью традиции становится в моменты местных катастроф, будь то радикальные реформы (вроде церковных нововведений патриарха Никона,

вызвавших к жизни идеологию старообрядчества), народные восстания и революционные брожения («Путешествие в землю Офирскую» было написано Щербатовым вскоре после Пугачевского бунта; «Вехи» были реакцией на революцию 1905—1907 гг.); уступки, пусть даже временные, национальной территории чужеземным захватчикам (интервенция наполеоновских войск дала толчок славянофильству).

3. Национальная традиция может сложиться на любом, достаточно раннем, этапе общей культурной истории, если в это время этническая идентичность подвергается прежде не испытанной опасности. Ниже я прослежу, увы, бегло, одну из линий официального сознания, которая началась в Московском государстве в XV в., вслед за заключением Флорентийской Унии и падением Византии, захваченной турками в 1453 г. В результате обоих названных событий Русь лишилась своего главного партнера по межгосударственному диалогу, необходимому для выработки и сохранения национальной идентичности; более того: отправителя информации, задавшей восточнославянскому ареалу его православный характер.

Это положение дел было чревато дестабилизацией восточнославянской культуры, травматичным. Примечательно, что именно во второй половине XV в. на Руси получает хождение текст, предупреждающий о том, что нарушение завета ведет к самоистреблению национальной культуры, — «Притча о Вавилоне граде». Она может быть прочитана как аллегорическое выражение того страха, в котором Русь пребывала, потеряв отправной пункт самораспознаваемости. История о том, как сын Навуходоносора, Василий, погибает от заповедного меча, не раз выручавшего его отца, но им же и запрещенного к употреблению в новых битвах, являет собой, если ее обобщить, критику *самовольного* поведения, даже если оно воспроизводит прецедент, к которому восходит.

Путь к преодолению кризиса национальной идентичности, обусловленного отпадением Москвы от Византии и падением Константинополя, был найден на исходе позднего средневековья в том, что русская государственность присвоила себе место, занимавшееся византийской. Москва начала играть сразу две роли — свою и чужую, избавившись тем самым, пусть и в имажинативном порядке, от недостачи коммуникативного партнерства. Московские государи переняли себе обычаи, геральдику и ритуалы византийских, Москва была титулована «вторым градом Константина», за русскими было признано право на грядущую власть в Византии, как это предсказывал Нестор Искандер в «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г.».

Поскольку Русь, как неоднократно отмечалось исследователями, осталась в описываемой ситуации почти единственным православным государством на свете, постольку она рассматривала себя не как одну из многих хранительниц ценностей высшего ранга, но как обладающую монопольным правом на владение истиной, заимствованной извне и, следовательно, не являющейся истиной только Московского царства. Эта тенденция в государственном мышлении стала особенно явной в XVI в. Филофей, проводивший в «Послании о злых днях и часах» эквивалентность между Москвой и Римом, одновременно уравнивал Рим с миром, ссылаясь при этом на апостола Павла. Таким образом, в XV—XVI вв. русская официальная культура прониклась идеей государственного мессианизма, выдвинула на передний план мысль о том, что ее авторитет абсолютен и что ей предназначено спасти мир, что в ней осуществляется вторичная (п-кратная) актуализация важнейших мировых ценностей<sup>6</sup>.

Русская официальная культура не исчерпывается государственным мессианизмом, являясь, как и неофициальная, полигенетичным образованием. Неофициальный традиционализм и официальный мессианизм

взаимодополнительны в самых разных аспектах<sup>7</sup>, в том числе, и как программы действий и операций. Первый рекомендует культурный изоляционизм — стране и погруженность в себя — личностям. Второй занят поисками выхода из изоляции.

Автореконструкция, авторефлексия, интроспекция, припоминание себя, возвращение субъекта к себе, — вот тот круг понятий, посредством которых можно описать установку неофициального традиционализма, когда бы и кем бы он ни пропагандировался. И. В. Киреевский следующим образом восхвалял в уже упомянутой статье начавшееся в конце XVIII в. изучение русской старины: «Тогда русские ученые, может быть в первый раз после полутора лет, обратили беспристрастный, испытующий взор внутрь себя и своего отечества...»<sup>8</sup> И наоборот: знание, не направленное вовнутрь субъекта, оценивается ранним славянофильством пейоративно; по определению Хомякова, «рассудок» — это «...сила разлагающая, а не живительная, сила скудная потому, что она может пользоваться только данными, получаемыми ею извне...»<sup>9</sup>

Самодостаточная, замкнутая в своем мире личность не имеет эквивалента, не заместима никем; славянофил следующего за романтиками поколения, Страхов, отстаивал эту идею в некрологе, посвященном К. С. Аксакову: «...Как писатель, как русский публицист, он не имел себе равного, и его никто не заменит. Мы говорим здесь о *внутреннем* значении Аксакова, о его нравственном складе, в нем воплощавшемся, о том чувстве, которое подсказывало его речи и светилось в них...» (подчеркнуто в оригинале. — И. С.)<sup>10</sup>.

Сказанное о славянофилах сохраняет свою силу в приложении к авторам «Вех». Приведу только одну выдержку из этого сборника, хотя число примеров, подходящих к случаю, было бы легко умножить: «Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства, т. е. возложим на себя ответствен-

ность и перестанем во всем винить внешние силы» (Н. Бердяев, «Философская истина и интеллигентская правда»)<sup>11</sup>.

После всех этих примеров не будет удивительным, что вожди старообрядчества, Аввакум и Епифаний, отчасти также дякон Федор, отдали жанровое предпочтение автобиографии и что Щербатов локализовал свою реставраторскую надежду на возвращение русской столицы в Москву в утопическом — оторгнутом от остального мира — пространстве<sup>12</sup>.

В отличие от неофициального традиционализма, государственный мессианизм интернализует в одно другое, имитирует билатеральное отношение, которое не оставляет места в-себе-бытию. Он привносит в данное инобытийность и тем самым бывает склонен раскалывать социум надвое, наподобие архаической фратриальной организации общества. Со всей очевидностью это содержание официального мессианизма проявляет реформаторская деятельность Ивана Грозного.

Введение опричнины стало основой для создания государства в государстве, причем имеющего квазисакральную форму (пародирование и воспроизведение монашеских порядков в Александровской слободе), принимающего к себе на службу иностранных наемников и предписывающего русским опричникам порывать с родом, т. е. высвобождающего их из родоплеменных уз. Если учесть при этом, что Иван Грозный мотивировал казни стремлением не повторять на Руси ошибок «без вести» исчезнувшей «власти греческой» («Первое послание к Курбскому»), что в 1561 г. он был провозглашен в письме константинопольского патриарха «государем православных христиан во всей вселенной», что включение русским царем Казани в пределы Московского государства понималось современниками как аналог завоевания Царьграда<sup>13</sup> и многие иные сходные данные, то можно будет допустить, что для опричного правителя, который был и для себя и для других

восприемником и охранителем византийского наследия, квазисакральная и квазиинациональная опричнина выступала неким подобием второго Рима.

Назначение царем земщины татарина Симеона Бекбулатовича как бы отбрасывало Русь в то состояние, в котором она пребывала во время татаро-монгольского ига — до падения Византии. С другой стороны, управление опричниной из своего рода монастыря превращало власть в Александровской слободе в институцию, византийскую по своему на Руси происхождению (напомню, что жизнь в Киево-Печерском монастыре была организована по константинопольскому студийскому уставу).

Собираясь ввести опричнину, Иван Грозный забрал из московских церквей иконы и реликвии и свез их в Александровскую слободу; этот поступок придал обратный ход переносу сакральных ценностей из византийской Корсуни в Киев, предпринятому при крещении Руси князем Владимиром. Желание Ивана Грозного основать опричную столицу в Вологде, как и его жизнь в Александровской слободе, соответствовали перемещению государственного центра, осуществленному Константином Великим. Увенчав опричный замок на Неглинной двуглавыми орлами, Иван, конечно же, использовал уже давно заимствованную русскими царями византийскую государственную эмблематику; мне важно, однако, что она была приспособлена для отличия именно опричного строения.

В XVII—начале XVIII в. традиция официального мессианизма возрождается Петром I. Разительные параллели между реформами Ивана Грозного и Петра уже были предметом разбора в статье А. М. Панченко и Б. А. Успенского<sup>14</sup>. Сюда относится обожествление (царской/императорской) власти, раздел страны на две зоны — экспериментальную и сохраняющую прежние нормы, двоевластие (соправителем Петра был «князь-кесарь» Ромодановский) и т. д. В работе Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенско-

го «Отзвуки концепции “Москва — Третий Рим” в идеологии Петра Первого» были эксплицированы римские элементы в петербургском проекте<sup>15</sup>. Остается добавить ко всему этому следующее:

Петербург закладывался не только по римскому, но и по константинопольскому образцу. Одно из первоначальных названий новой российской столицы, «Петрополь», корреспондировало со словообразованием топонима «Константинополь». Петербург был основан 16 мая, на Троицу, почти в тот же день, когда Царьград праздновал дату своего освящения (11 мая). Вслед за Константином Великим Петр выбрал время для переноса столицы своего государства через 13 лет после начала правления, в 1703 г. (если вести этот отсчет от осени 1689 г., когда закончилась власть царевны Софьи). Петербургские морские укрепления воспроизводили константинопольское местоположение, на что давно указал Н. Г. Устрялов: «В уме его (Петра. — *И. С.*) блеснула мысль: построить на Котлине сильную фортецию и на пушечный выстрел от нее, к югу, при самом фарватере, соорудить другую крепость, чтобы защитить Петербург с моря как бы Дарданеллами»<sup>16</sup>.

Построение Петром дополнительной к Москве столицы восходит, следовательно, к тому же, что и прочие явления русского мессианизма, моменту — к прекращению византийско-московского партнерства. Предпринятая в петровскую эпоху европеизация России была легитимирована русским мессианизмом, всегда претендовавшим на право экспроприировать чужеземные ценности.

Мне придется опустить здесь рассмотрение остальных фактов, свидетельствующих о неиссякаемости русского официального мессианизма, в том числе и столь выигрышный пример, каким бы мог стать в данной серии сталинизм — с его узурпированием западной идеологии, достигавшимся в борьбе с марксизмом социал-демократов, и присвоением себе мировых научно-

технических открытий (вплоть до похищения секрета атомной бомбы), с его претензией избавить человечество от ложно направленного (капиталистического) развития; с его «фратриальной» организацией социума, в силу которой значительная часть общества (по разным причинам — традиционная часть) очутилась в концлагерях; с его прямым подхватом древнерусско-византийской культуры (Э. Саркисьянц констатирует, что именование Сталина «отцом и учителем» воспроизводило обращение к константинопольскому патриарху, принятое в старой Москве<sup>17</sup>). Но на одном из последовавших за петровскими реформами эволюционных вариантов мессианизма все же хотелось бы коротко остановиться, чтобы дополнить излагаемую теорию культурных традиций.

Во второй половине XIX в. официальный мессианизм перекочевал из сиюминутной практики социокультурного строительства и обслуживающих ее сочинений в тексты, проектировавшие грядущее русской культуры, в умозрительство *par excellence*. Леонтьев утверждал о России как идеальном образовании, что «чисто славянское содержание слишком бедно для ее всемирного духа»<sup>18</sup>.

В уже разобранным сочинении Данилевский полагал, что всякий народ «изживается»<sup>19</sup> и что разные народы и межнациональные единства фиксируются на одной из общечеловеческих возможностей (евреи — на религиозности, древние греки — на «культуре», римляне — на политике, германо-романские нации — на «культуре» и политике), и называл Россию «богоизбранной», подобно Израилю и Византии, — предрекая ей всечеловеческую будущность<sup>20</sup>.

Воображаемое как реальность, как воплощаемое на деле, переродилось в рамках русского мессианизма во второй половине XIX в. (почему бы то ни было) в воображаемую — отодвинутую в будущее — реальность. Только будучи традиционной, национальная культура и может мыслить себя имеющей конечную цель. Традиция диктует национальной

культуре ее идеал, т. е. тот ее образ, который не зависит от ее участия в надрегиональном диахроническом процессе.

4. Образуясь по ходу кризиса национальной идентичности, традиция позднее сама может попадать в кризисное положение, в мертвую точку, где ей грозит обрыв. В этом случае одна традиционная национальная субкультура берет на себя функцию другой — той, чье развитие приостанавливается. Благодаря такой субституции традиция, обнаружившая свою дефектность, спасается. Но в то же время зарождается новая традиция, так или иначе соединяющая в себе идеи субституирующей и субституируемой. Перенос функций с традиции, находящейся на грани исчерпания, на традицию, пока еще вполне способную к дальнейшему существованию, означает совершение переворота в данном этноидеологическом мире. Это и есть *революция*.

Революцию творит не отход от традиций, но их рекомбинирование. В известном смысле: революция вдвойне традиционна, сверхтрадиционна, ибо она происходит от сплетения воедино разных ментальных линий, характеризующих национальную самобытность. Революционна обретаемая традицией возможность стать «своим собственным Другим». Национальная революция не имела бы шансов состояться, если бы национальная культура не располагала *внутренними* ресурсами для осуществления переворота.

Все приведенное рассуждение обобщает тот исторический опыт, которым Московское государство обогатилось в конце XVI—начале XVII в., когда неофициальный традиционализм перенял себе содержание, бывшее свойственным государственному мессианизму, когда была запущена в ход традиция русского неофициального (революционного) мессианизма. «Древней» русская культура вправе называться лишь до этого момента — пока ее традиции находились в стадии формирования и (в какой-то мере) не зависимо друг от друга разви-

тия, пока они не вошли в отношение революционного субституирования.

Из-за прекращения царской династии, наступившего вместе с гибелью царевича Дмитрия и смертью бездетного Федора Ивановича, официальному мессианизму более не была гарантирована органическая преемственность. Неофициально-консервативное сознание предложило себя культуре вместо терпящей крах государственной традиции. В качестве восстанавливающего преодоленное прошлое оно опиралось в своей всегдашней защитно-спасательной роли на сей раз на миф о возвращении умершего царя-избавителя<sup>21</sup>; в качестве покушающегося занять позицию официального мессианизма оно реализовало эту архетипическую схему в самозванстве. Массовым самозванство смогло стать в России XVII—XVIII вв. как раз по той причине, что в этом типе поведения скрещивались (взаимоотменяясь) сразу обе пресуществовавшие ему культурные традиции.

Нельзя не согласиться с Б. А. Успенским, называющим две предпосылки самозванства: во-первых, сакрализацию власти на Руси (что делало власть, в принципе, доступной для всякого индивида, верящего в свою избранность) и, во-вторых, появление на троне лиц (Борис Годунов, Василий Шуйский), не владеющих наследственными правами на царский престол (что давало возможность понимать их как узурпаторов и оспаривать их полномочия)<sup>22</sup>. Но этим еще не объясняется, почему, собственно, самозванцы должны были скрывать их личную призванность, их персональную избранность под маской чужой сакральной идентичности. Решение этой проблемы состоит в том, что самозванство было порождено продолжением государственной традиции средствами неофициального традиционного и традиционалистского сознания, принужденного тем самым к созданию мистификаций, ложных официально-сакральных образов, что оно было, так сказать, самозванством традиции — низовой, народной,

выдвинувшей в претенденты на престол выходцев именно из народной массы — от Лжедмитрия I до Пугачева.

Несмотря на возникновение новой субкультуры самозванства, обе предшествовавшие ей традиции в их исходном значении не потерялись в русской истории, как я старался показать это выше. Но и революционный мессианизм, каким он был задан самозванством, отнюдь не сошел в дальнейшем с исторической сцены. Смысл неофициального мессианизма определяется тем, что у него с самого начала не было имманентного ему содержания, что как таковой он был пуст, что представители этого типа сознания зачеркивали себя, отрекались от их «я»-образов, дабы захватить (сакральную) власть. Эта сущность неофициального мессианизма точно схвачена в народных песнях, которые, вопреки фактической истории, приписывают Гришке Отрепьеву самоубийство:

А Гришка Расстрига втапору догадлив был,  
Бросался он со тех чердаков на копыя остры  
Ко тем стрельцам, удалым молодцам.  
И тут ему такова смерть случилась<sup>23</sup>, —

и находит одно из позднейших выражений в совмещении самозванства и оскпления (основатель секты скопцов, Кондратий Селиванов, объявил себя и Христом, и Петром III) или, по меньшей мере, самозванства и самоизнурения (хлысты).

Самоотрицание, присущее ранним носителям неофициального мессианизма, наложило неизгладимую печать на всю русскую революционность Нового и Новейшего времени<sup>24</sup>. Русская революционность в самых разных ее толках инвариантно представляет собой явление *автонегативности*, будь то: совершение восстания, заведомо обреченного на неуспех (декабристы и Пестель); или готовность бунтарей к раскаянию,

пусть даже временному, тактическому (ср. хотя бы знаменитую «Исповедь» Бакунина, адресованную им Николаю I); или уверенность радикально настроенной части общества в том, что обновление социуму несует готовые, искони наличествующие формы социальной жизни (апология крестьянской общины у Герцена и др.); или заговорщицкое мистификаторство, выдающее за реальность несуществующие подпольные организации, — революционная деятельность, для которой ее пустота преодолима лишь посредством лжи (лучшие примеры — Нечаев, обманывавший Бакунина, и П. Г. Заинчевский, распространивший в 1862 г. от имени баснословного «Центрального революционного комитета» прокламацию «Молодая Россия»<sup>25</sup>); или сотрудничество террористов с Охранным отделением (Азеф и др.); или отказ ниспровергателей режима признать мотивированность и своевременность уже состоявшегося захвата власти (Плеханов); или уступка ими же достигнутых революционных идеалов (введение Лениным нэпа). Сталинские показательные процессы не были бы запущены в производство, если бы самоотречение не составляло сущности русского революционера.

Насколько обсуждавшиеся традиции русской культуры еще актуальны для нее, покажет то ее состояние, в которое она придет по мере своего развития, представляющего собой в последние два десятилетия поиск идентичности, каковая могла бы то ли *ad contrariam*, то ли *per analogiam* возместить ту, что потерпела крушение вместе с распадом тоталитарной империи. Речь идет именно о поиске, о пробах и ошибках, о выборе образа, оптимального для страны, ибо в русской прошлом уже имелось множество ответов на то, как национальная культура может преодолеть кризис.

#### **ПРИМЕЧАНИЯ**

1. Труды по русской и славянской филологии. Т. XXVIII. Литературоведение (= Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 414). Тарту, 1977. 4—5.

2. Первые приближения к этой проблематике см.: *Igor Smirnov. Unofficial Traditionalism and Official Messianism (On the Genesis of Two Cultural Traditions in Russia) // Perestroika or History's Turning Point?* Ed. by Lee In-ho, Seoul 1991, 71-88; см. также: *Смирнов И. П. О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории* (= Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 28). Wien, 1991. 169—192.
3. Калики перехожие: Сборник стихов и исследование П. Безсонова. Т. 2. М., 1863. 137.
4. Ср. хотя бы: *Бердяев Н. Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции* (1918). Б. м.: изд-во «Проспект», 1988. 47—82.
5. Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. 38.
6. Наиболее полный обзор научной литературы по русскому мессианизму дается в: *Emanuel Sarkisyanz. Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955. Приурочивая начало русского мессианизма к эпохе, наступившей после завершения византийской истории, я придерживаюсь достаточно распространенного мнения, впрочем, привнося в него новые нюансы; ср. хотя бы: *Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма* (1937). Париж, 1955. 9 сл.
7. Ср. отграничивание раннего славянофильства от мессианизма: *Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков*. М., 1912. 208 сл.
8. *Киреевский И. В. Критика и эстетика*. М., 1979. 254.
9. *Хомяков А. С. Сочинения*. Т. 1. М., 1900. 73.
10. *Страхов Н. Поминки по Аксакову // Н. С. Борьба с Западом в нашей литературе*, Книжка первая. СПб., 1887. 459—460. Обратим внимание на то, что в этом некрологе Страхов характеризует славянофильство как раз и навсегда не признанный обществом (перманентно неофициальный) способ мышления: «...Можно опасаться, что Аксаков будет большинством занесен в историю литературы как писатель /.../, имевший очень вредное влияние. Такой враждою постоянно отзывалась наша образованность на проповедь славянофильства, отзывается и теперь, и будет отзываться впредь» (Там же, 466).
11. Вехи..., 22. Ср. еще: «Экстериоризация — источник рабства. Свобода же есть интериоризация» (*Бердяев Н. О рабстве и свободе человека*. Paris, 1939. 51).
12. При этом Щербатов симптоматичным образом конфронтировал с русским мессианизмом XVI в. — см. подробно: *Артемьева Т. В. Идея истории в России XVIII века* (= Философский век. Альманах, 4). СПб., 1998. 79 сл.
13. Об этом осмыслении Казанского похода см. подробно: *Бадаланова-Покровская Ф. К., Плюханова М. Б. Средневековые исторические формулы* (Москва/Тырново — Новый Царьград) // Труды по знаковым системам. Т. 23 (= Текст — культура — семиотика нарратива). Тарту, 1989. 88.
14. *Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. XXXVII. Л., 1983. 55 сл.
15. *Художественный язык средневековья*. М., 1982. 236 сл.
16. *Устрялов Н. История царствования Петра Великого*, т. 4, ч. 1. СПб., 1863. 249. Ср. к византийским мотивам в петербургской эмблематике: *Вилинбахов Г. В. Основание Петербурга и имперская эмблематика // Труды по знаковым системам*. Вып. 18 (= Семиотика города и городской культуры. Петербург). Тарту, 1984. 49 сл.
17. *Emanuel Sarkisyanz. Russland und der Messianismus...*, 165.
18. *Леонтьев К. Собр. соч.* Т. 5. Восток, Россия и славянство. М., 1912. 19.
19. *Данилевский Н. Я. Россия и Европа*. 5-е изд. СПб., 1894. 92.
20. Там же, 522—525.
21. Как это тщательно изучено в кн.: *Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.* М., 1967.

22. *Успенский Б. А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // *Художественный язык средневековья*. 201—235.
23. *Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым* / Сост. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. М., 1977. 64.
24. О самозванстве как начале русской революционности. См. также: *Смирнов И. П.* Социософия русской революции. СПб., 2004. 223 сл.
25. Об этом случае революционного мистификаторства, самым непосредственным образом, как и нечаевщина, наследующего самозванству, см. подробно: *Козьмин Б. П.* Из истории революционной мысли в России. М., 1961. 222 сл.

*Г. В. Елизарова,*  
*доктор филологических наук, профессор кафедры*  
*методики обучения иностранным языкам*

### КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ОБЩЕНИЕ

В условиях глобализации личные и профессиональные контакты людей, принадлежащих к различным культурам, играют особую роль. Для результативности контактов и всех форм сотрудничества исключительно важно общение. Отношение к общению располагает национальные культуры в континууме от высоко контекстуальных до низко контекстуальных.

Высоко контекстуальные — это такие культуры, в которых значение сообщения заключено не столько в словах и их организации, сколько в контексте высказывания и общения в целом.

Низко контекстуальные культуры — это культуры, в которых значение высказывания заключено в самом высказывании и минимально зависит от контекста общения.

В соответствии с приведенным определением, культуры, принадлежащие к первой группе, характеризуются большой ролью факторов, окружающих общение, таких как место общения, время общения, статус и взаимоотношения участников, их предыдущий опыт и другие. Для понимания истинного значения высказываний в таких культурах важно знание традиций общества и иерархий взаимоотношений, связей участников общения, невербальных элементов коммуникации. Такие культуры характеризуются низкой толерантностью к расхождениям и конфликтам; большим вниманием к формальностям; раздраже-

нием в случае неспособности собеседника «дешифровать» содержание из контекста; эмоциональностью, импульсивностью и частым восприятием деловых отношений как личных.

Для противоположного полюса, то есть для низко контекстуальных культур, характерно пренебрежение контекстом — все значения должны быть эксплицированы вербально и чем детальнее и однозначнее, тем лучше. Для участия в общении в таких культурах не требуется предварительных общих базовых знаний, ибо все необходимое для общения оговаривается непосредственно в его ходе. Широко распространенным является терпеливое отношение к расхождениям и к конфликту как таковому, поскольку он воспринимается как результат недостаточной вербализованности идей, а не малой компетентности личности. Эмоциональность общения не приветствуется и часто расценивается как некоторое несанкционированное вторжение в настроение собеседника, как отсутствие самоконтроля, как проявление неспособности рационализировать опыт и вести себя, не обременяя других своим состоянием.

Среди типичных поведенческих проявлений в культурах первого типа (высоко контекстуальных) «да» часто означает «нет» и, наоборот. Благодаря особой интонации, высказывания в таких культурах могут приобретать характер прямо проти-