



ХАРИЗМА: РЕПЛИКАЦИЯ ВОСПРИЯТИЯ

Б.Н. Пойзнер

Почему феномен харизмы заслуживает внимания социосинергетики? Как изменилось содержание понятия «харизма» от античности до наших дней? В чем особенность восприятия харизмы в русской культуре? Как выглядит окружение харизматика через призму нелинейной динамики? Автор стремится ответить на подобные вопросы, исходя из положения: распространение мнения о некоей личности как харизматической - типичный случай репликации культурного образца. Автор опирается на работы по синергетике, культурологии, социологии, лингвистике, истории науки, философской антропологии, примеры стиля публицистов.

В первой части статьи харизма была описана как психологическое явление, восходящее к первобытному обществу. Касаясь этимологии слова «харизма», автор выявлял неизменные и вариативные значения понятия. Удалось сравнить контексты, в которых используется понятие «харизма» в христианстве, иудаизме, восточной философии. Освещены различные смысловые оттенки этого понятия в русском, французском, английском языках.

Часть 2

Во второй части статьи сопоставляются трактовки харизмы в шаманизме, христианстве, современной культурной практике. Показывается тенденция вульгаризации этого слова. Сравниваются понятия «харизматик» и «гений». Обсуждается репликация структур человеческой активности как основа культуры и механизм ее самообновления. Примеры иллюстрируют репликацию отношения к харизматику.

3. Харизматик и гений: восприятие сообществом

Ко мне на грудь садится черным вороном
И карканьем зовет свою подружку,
Абсурдную Арину Родионовну,
Бессмысленный и беспощадный Пушкин.

Вс. Емелин

Мы начали обсуждение феномена харизмы с обращения к архаическому мировоззрению. К сказанному следует добавить наблюдения сибиреведов, изучавших социальные аспекты шаманизма. Например, у нганасан, самых северных обитателей России (устаревшее название - самоеды, тавгийцы), в антропологическом облике и культуре которых обнаруживается влияние

палеоазиатской основы, шаман (как и у других народов) выступает в роли медиатора, то есть посредника между миром людей и миром духов. От последних он - после «шаманской болезни», благоприятного исхода испытаний в мире духов и произведенной ими трансформации его тела - получает дар врачевания и прорицания [137, с. 98-99, 101]. Согласно автобиографиям шаманов, обретение дара может иметь разные причины: наследование от предков, случайный контакт с духами, наследование в сочетании с ранним взаимодействием с духами (во младенчестве или даже в пренатальном периоде!) [137, с. 88-89]. Разработка шаманами причин своего избранничества духами вызвана необходимостью поддерживать свой авторитет из-за «конкуренции в борьбе за влияние на соплеменников» как с подлинными, так и ложными шаманами [137, с. 102]. По мнению этнографа Л.Я. Штернберга (1927), «дар шамана приобретается не по воле последнего, обычно - наоборот, против его желания, а высокий дар этот принимается, как тяжкое бремя, которое человек приемлет, как неизбежное, покоряясь ему с тяжелым сердцем обреченного. Не шаман избирает духа-покровителя, а дух избирает шамана. Для получения дара шамана необходим особый момент призывания. <...> С этого момента начинается шаманское служение» (цит. по [137, с. 102]). Разрабатывая этический аспект поведения харизматической личности, было бы интересно сравнить это наблюдение Л.Я. Штернберга с характеристиками святости в сочинении Г.П. Федотова [138], написанном в эмиграции (1931), и с исследованием С.М. Климовой [139], демонстрирующим процесс перекодирования святости страстности как сферы человеческого переживания и самопреодоления в концепт русской (православной и светской) культуры.

В христианской традиции харизма рассматривалась прежде всего как знак божественной избранности. Ее носители играли ведущую роль в отправлении культа на протяжении того периода, когда клир еще не отделился от массы мирян. Сегодня подобное понимание встречается в оценках лиц, выделяющихся своими духовными достижениями. «Солженицын не только писатель <...>, он одарен еще пророческим даром, пророческой харизмой», - считает Н.А. Струве [140, с. 530]. Харизматиком также часто воспринимался тот, кто был чем-то отмечен: увечьем, редкой болезнью, стигмами (от др.-греч. *στίγμα* - «клеймо, пятно»), то есть особыми знаками, *etc.* Напротив, ветхозаветная, античная, древнегерманская культуры (повлиявшие на христианское Средневековье) отличались земной ориентацией системы моральных ценностей и норм, соотнося болезнь и страдания со шкалой отрицательных значений. Поэтому в глазах представителей этих культур больные и инвалиды имели меньшую социальную значимость, чем здоровые. Христианство принципиально изменило аксиологический статус болезни, утверждая ее осмысленность и оправданность в силу включенности страданий в общий замысел Божий. «Из беды и неудачи болезнь превратилась в благо, поскольку по воле Господа ведет к благодати, укрепляя духовные силы христианина и направляя его взор к вечности» [141, с. 143-144].

В традиционных культурах и к юродивым относились как к носителям благодати [9, с. 88; 137, с. 98-99; 142; 143, с. 120]*. Разъясняя юродство как культурный феномен, возникший в средневековой Руси, А.М. Панченко пишет: «"Благодать почитает на худшем" - вот, что имеет в виду юродивый» [142, с. 394]. Для древнерусского сознания непосредственный контакт монарха с юродивым возможен и даже обязателен. В восприятии наших предков эти два статуса равносильны: царь - помазанник Божий, а юродивый - сосуд благодати, Божий

* Ссылки с [1-136] см. в библиографическом списке статьи Б.Н. Пойзнер. Харизма: репликация восприятия. Часть 1 // Изв. вузов ПНД, 2004. Т. 12, № 1-2. С. 80.

избранник [142, с. 402, 405]. Действительно, контакт столь полярных фигур закономерен, если они обе оцениваются народом как харизматики. А.М. Панченко (отсылая к «Золотой ветви» Дж. Фрезера) выявляет в их демонстративной близости культурный архетип, отождествлявший царя и изгоя - раба, прокаженного, нищего, шута. Модификации этого архетипа проникли в наши придворные обычаи через Византию. Ее император, появляясь перед подданными, держал в руках не только символы власти, но и «акакию» - мешочек с пылью, напоминавший о ничтожестве брэнного человека [142, с. 404] (от др.-греч. *акакия* - «незлобие, невинность»).

Еще одну грань сходства с харизматическим лидером, нуждающимся в публичных представлениях, открывает следующая квалификация: «Юродивому нужен зритель, которому предназначена активная роль. Ведь юродивый - не только актер, но и режиссер. Он руководит толпой и превращает ее в марионетку, в некое подобие коллективного персонажа. Толпа из наблюдателя становится участником действия, реагирует непосредственно и страстно. Так рождается своеобразная игра» [142, с. 394].

Игровое это начало без перерыва сохранилось до начала XX в. Историк Н.Н. Баженов, словно предвидя феномен Гр. Распутина, писал в 1909 г. о юродивых: «Станным на первый взгляд и необъяснимым представляется, что явно слабоумный, сверх того, внушающий своей нечистоплотностью отвращение, был окружен таким ореолом популярности, и что к нему, как к пророку, стекались толпы, и не только темного люда, но и более культурных классов. Чтобы понять это, нужно учесть то потенциальное напряжение веры в сверхъестественное, в потустороннее, то искание откровений будущего, которое так разлито в человечестве и которое составляет фонд всяческих суеверий» (цит. по [144, с. 206]). В петербургский период сложилось явление, которое А.М. Панченко называет светским вариантом юродства. Оно определило бескомпромиссную совесть русской классики [142, с. 407; 16, с. 60-118]. Установление коммунистического режима придало актуальность нонконформизму юродства. Вероятно, намекая на средневековую европейскую традицию шутовских выборов «короля», воспроизводившую упомянутый культурный архетип, О. Мандельштам в «Стихах памяти Андрея Белого» (1934) пишет: «На тебя надевали тиару - юрода колшак...» [145, с. 82]. Функцию светского юродства более или менее успешно исполняла радикальная часть художественной богемы (примеры имеются в [31; 38; 67; 71]). Когда же тоталитарная система пала, то есть светским юродивым стало некого обличать, они разом превратились всего лишь в «притворно беснующихся» (аттестация, идущая от Петра I [142, с. 407], приложима и к энтузиастам акционизма, «прямого действия», арттерроризма *etc.* [146, с. 120-121]). А их поведение сделалось безопасным и часто прибыльным занятием, то есть пародией на «самоизвольное мученичество».

В социально-психологическом отношении показательным также существование «движения харизматического возрождения» в 1960-х гг. в среде католиков и протестантов экуменической ориентации. Оно восходит к американской секте пятидесятников, возникшей в начале XX в. Ее члены практиковали экстатический ритуал «крещения Святым Духом», во время которого на достойных людей якобы нисходит благодать. А признаком ее оказывается легендарная глоссолалия - способность пророчествовать на иных языках. Напротив, по словам ортодокса, «дары Святого Духа не открываются тем, кто пребывает вне православной Церкви» [147, с. 215-216].

Секуляризация европейской культуры и жизни («разволшебствление мира», по слову М. Вебера), заметно ускорившаяся в XIX в., проявилась и в изменении представлений о существе харизмы. Уход религиозного смысла из концепта можно

обнаружить, обратившись к лексиконам эзотерических терминов [2; 148]. Даже в них происхождение понятия «харизма» связывается с социологическими теориями начала XX в. А разъяснения они дают противоречивые. «В наше время принято считать, что у всякого популярного лидера есть “харизма”. Но на самом деле этим качеством обладали только личности такого масштаба, как Моисей, Иисус или Наполеон» [148, с. 514]. Более того, в современной христианской публицистике этот концепт нередко имеет сугубо социологический смысл. Так, в обзоре А. Кырлежева [149] читаем про «особые политические “харизмы” у церковных лидеров». А философ истории Е.Б. Рашковский ассоциирует с феноменальной личностью Махатмы Ганди «харизматический опыт ненасильственной освободительной борьбы» [150, с. 88].

Вот пассаж из политологического текста: «Харизма Чкалова должна была вернуть органам [НКВД] утраченный авторитет, а Берии предназначалась руководящая работа в роли заместителя» [151, с. 53]. Описывая выморочность форм российской жизни 1990-х гг., политолог констатирует: «СМИ способны создать подобие харизмы, они же могут ее разрушить» [152, с. 363]. Действительно, харизма общественного деятеля является не столько проблемой выбора им идеологической платформы, сколько «способом ее преподнесения» [9, с. 92]. Рациональные советы публичному политику даны, например, в [9; 11]. Но то, что позволено ему, в демократическом обществе не запрещено и простому смертному. Его призвано выручить, например, произведение [153] (из серии «Сам себе психолог»), оперирующее простенькой категорией «энергетическое излучение человека». Аннотация сообщает, что автор «дает детальные рекомендации, как развить в себе те способности, благодаря которым однажды вас назовут харизматической личностью, а сами вы обретете все, о чем пока только мечтаете»...

Замечание Ю.С. Степанова о том, что термин «харизма» и его производные воспринимаются русским слухом как неологизмы [13, с. 590], находит подтверждение и в эссе поэтессы Юнны Мориц. (Его название «Даешь харизму!» (журнал «Столица». 1993. № 11) пародирует лозунг-штамп большевистского Агитпропа.) Играя изощренной лексикой, Ю. Мориц выявляет мотивы, антипатии, ассоциации, из-за которых неизбежно отторжение массой подозрительного словечка из лексикона власти: «<...> для простолюдинов с их заботами простолюдинскими и дикорастущим юмором в слове “харизматический” - одни только хари маразматических вождей и фанатиков, харизматерно посылаемых в их подземные города <...>. Харизматики коммунизма хотят победы любой ценой <...>. Народ весьма харизматерно посылает всю эту харизматю <...>. О да, если наши отечественные кошмары плюс ко всему увенчаются президенткой-харизматичкой - тут уж, как говорится, так рванет, что мало не покажется».

Комментируя позицию поэтессы, социолингвист Г.Ч. Гусейнов пронизательно подмечает, что та «с самоотверженностью матери, защищающей дитя-язык, бросилась на вопедшее в моду в 1990-х гг. слово <...>. Человеку не нравится то время, когда толпа рыщет в поисках “харизматических типов”, и тогда сам образ времени и людей отливается в уродливых превращениях немилослого слова». Причем «игра на созвучии греческой “харизмы” и “наших отечественных харь” попадает в тот же поэтический континуум» и у других авторов. Г.Ч. Гусейнов диагностирует: «Слово-раздражитель (в данном случае - харизматический лидер) действует как отхаркивающее средство для подсознания, заставляя носителя языка произносить десятилетиями томившие его сгущения слов, эсхрофемически (от др.-греч. αίσχρολογία - “сквернословие” + φημι - “говорить”. - *Авт.*) смазывая при этом поток своей речи» [154, с. 220].

В социологическом плане свойство харизмы относительно нейтрально к

роду деятельности ее носителя и морально-этическому содержанию деятельности [9, с. 87]. Эта закономерность помогает некоторым писателям освежить банальный культ низменных инстинктов. Так, осенью 2002 г. увидел свет роман Леонида Каганова «Харизма». Цитируем рецензента: «Текст, понятное дело, харизматический, никаких рамок не допускающий в принципе» [155]. А вот и голос читателя. В разделе «Мой любимый анекдот» полубульварного еженедельника студент педагогического вуза изрекает: «Харизматическая личность - это личность, чья харя ничего, кроме мата, не вызывает» [156]. (По М. Фасмеру, просторечное «харя» преобразовано из слова «ухаря» (от «ухо»), то есть ушастая маска, или «личина» [86, с. 225-226].) Ассоциацию с матом уверенно укрепляет томский журналист, видимо, не обремененный познаниями в филологии. Сообщая о реакции на стиль проведения выборной кампании, он рассказывает о планируемой скандальной акции, «которая сводится к написанию на избирательном бюллетене харизматического слова из трех букв» [157, с. 1].

Сколь долго харизматик воспринимается в контексте живой современности? Не будем касаться легендарных основателей религий, память о которых сохраняется, благодаря усилиям оптимизированных за столетия церковных институций и финансовой поддержке верующих. Обратимся к русской словесности. Например, с конца 1920-х до середины 1930-х гг. в Москве - в частном порядке - действовал «Кружок читающих “Евгения Онегина”». В нем состояли: литераторы (Г.И. Чулков, Ю.Н. Верховский, В.В. Вересаев, И.А. Новиков), филологи-пушкиноведы (М.А. Цявловский, Л.П. Гроссман), артисты МХТ, художники. Почти еженедельно они собирались «для бесед о творчестве поэта» [158, вклейка перед с. 385, с. 463]. В 1937 г. массовые мероприятия в СССР, приуроченные к столетию гибели Пушкина, - несмотря на обстановку террора, придававшую «всенародному празднику» характер фантазмагории, - воспринимались просвещенной публикой как продолжение отечественной традиции [159]. Не менее значимыми были пушкинские торжества для русской эмиграции, организовавшей всемирное чествование своего поэта [160]. По наблюдениям филолога и переводчика М.Л. Гаспарова, 200-летний юбилей того или иного корифея литературы обычно совпадает с периодом перехода его из актуального автора в редкочитаемого классика. Не была ли «истерическая пышность» недавнего празднования 200-летия Пушкина «бессознательной попыткой скрыть, что Пушкин для нас тоже отодвигается в музейные ценности?» [161, с. 14]. Возможно, что именно так. Во всяком случае, организуя и проводя празднества, посвященные Пушкину, его соотечественники невольно «выдают» то, что кроется в их бессознательном. И потому - «страшен русский юбилей, бессмысленный и беспощадный» [162, с. 509].

Для понимания эволюции концепта «харизма» важна мысль Ю.С. Степанова о соотношении этого развития с динамикой концепта «гений» и взаимосвязи их. Понятие о гении (на определенном этапе, не в начале своего пути) выражает какую-то одну сторону духовной личности человека. Поэтому такая квалификация требует конкретного уточняющего определения: литературный гений Толстого, поэтический гений Гете и т.д. Лишь в конце своего пути понятие о гении начинает означать всего одаренного человека: Пушкин - гений, Рембрандт - гений. Напротив, понятие о харизме сначала означает неделимый духовный дар вообще, а позднее - различные конкретные проявления этой благодати в человеке: скажем, согласно новозаветной градации, их девять [13, с. 591]. Случай такого употребления понятия находим в газетном очерке о творчестве Рикардо Мути: «Его <...> итальянский темперамент сочетается с <...> потрясающей харизмой - тем, что невозможно объяснить словами, но без чего великий дирижер состояться не может» [163]. Кстати, и Гидон Кремер называет искусство дирижера

«харизматической профессией» [164, с. 30]. А филолог А.К. Жолковский в своих мемуарных виньетках описывает, как он, живя в Калифорнии, разговаривал с Микельанджело Антониони, «наслаждаясь красотой антуража, неброской харизмой моего собеседника и сознанием причастности к моменту» [165, с. 377].

Попутно напомним, что концепт «гений» (от лат. *genius* - «дух-хранитель, сопутствующий человеку и влияющий на него») занимал существенное место в европейской эстетике второй половины XVIII - начала XIX вв. Исследователь подчеркивает, что внимание к концепту демонстрировали самые различные школы и направления. Вопрос о природе гения принадлежал одновременно к сфере эстетики, философии и эмпирической психологии, а позднее - еще и этики. Указанный период духовной истории Европы примечателен в социокультурном и социально-психологическом плане тем, что в синергетике называют сильной неравновесностью. Вот как описывает эту пору историк литературы: «Общая атмосфера начала XIX в., пронизанная хилиастическими (от др.-греч. χιλιασμος < χίλιοι - “тысяча”, то есть относящимися к религиозному учению о тысячелетнем “Царстве Божьем” на земле перед Страшным Судом и концом света. - Прим. авт) и мессианскими (от др.-евр. *мешиах* - “царь, букв. помазанник”, то есть царь эсхатологических времен, предшествующих появлению нового мира (в иудаизме); спаситель, ниспосланный с неба, Иисус Христос (в христианском богословии) [2, с. 220-221]. - Прим. авт) ожиданиями, придала идее гения мощный аспиративный (от лат. *aspiratio* - “дуновение, веяние; чаяние”. - Прим. авт) потенциал». Так например, йенские романтики и Шеллинг связывали скорое возвращение Золотого века и наступление Царства Божия с возрождением идеальной поэзии: задача, разрешить которую предстояло гениям - идеальным гражданам будущего мира.

В этом контексте следует понимать и известное определение Гоголя: Пушкин - это «русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет» [166, с. 55-56, 93]. Знаменитая эта формула подвергнута деконструкции Борисом Парамоновым, историком русской философии, эмигрировавшим в 1970-е гг. в США. Из его провокативного эссе «Пушкин - наше ничто» (1999) можно вынести иную дефиницию гения и ценностно значимой харизматической личности: «Пушкин - русское будущее в смысле времени мифа: не будущее и не прошлое, а вечное настоящее. <...> О будущем можно говорить только в отношении России - сможет ли она увидеть и оценить Пушкина как свободного человека, ничему и никому не учившего; сможет ли она жить по-пушкински - хорошо делать свое дело и не напрягаться» [167, с. 424]. Здесь Б.М. Парамонов связывает культурный образец восприятия харизматика с перспективой целой страны.

Для контраста, помогающего осознать универсальность феномена харизмы, приведем наблюдение над современным надгробием. Особенность его символики обусловлена тем, что в постсоветской России общественный культ памяти был перенесен в новое пространство. Поэтому для многих граждан «тело Ленина лишилось своей харизматической силы» [168, с. 75]. Но, воистину, свято место не бывает пусто. Грубое политическое насилие большевиков, в конце концов, сменилось насилием уголовников. И теперь «не тело одного Ленина, а коллективное тело целой социальной группы - мафии - стало объектом бальзамирования». Как показывает семиотический анализ, стиль роскошных захоронений российских бандитов 1990-х гг. отражает перемену в нашей общественной идеологии: раньше она опиралась «на власть харизматического Вождя», а теперь она признает только власть денег [168, с. 76].

Последний сюжет иллюстрирует известный тезис Х. Ортеги-и-Гассета: активизация усредненного человека толпы, или «восстание масс», является отличительной особенностью современного общества. Тон в нем задает человек

массы - тот, у кого стереотипное мышление, кто не способен сам генерировать новые культурные образцы. Отличительной чертой процесса «омассовления» является усвоение массами образцов поведения, привычек и вкусов, ранее считавшимися изысканными, так как они были достоянием немногих [169, с. 124-126]. Массовость - это не количественная, а качественная характеристика, возникающая вследствие тиражированности, рутинизации данного культурного образца. И харизма - не исключение: ведь «харизматиком может стать каждый, пока не докажет обратного» [9, с. 90]. В этом смысле харизматик нынче превращается в выразителя типичных черт человека массы. Вспомним, как острил Гр. Зиновьев: Сталин - самая выдающаяся посредственность в партии.

Омассовление ведет к тому, что меняется восприятие людьми культурных образцов, включая и содержание концепта «харизма». Понятие это, относившееся ранее к ряду самых «высоких», в результате тиражированности снизило свой ранг. Харизма становится делом ремесленной техники и, можно предполагать, переходит в разряд стандартного явления, что выражает общую тенденцию десакрализации содержания многих концептов. Но и такая «девальвированная» харизма проявляется в виде качеств, которые воспринимаются приверженцами как особые и значимые. Харизматику не обязательно иметь сверхъестественные способности, ему важнее создать у его последователей впечатление обладания особыми качествами. То есть важно казаться собственником харизмы, а не быть им. Иллюстрацией здесь оказывается, например, иронический заголовок рецензии (на сервильное сочинение Р. Медведева о политике, вышедшем из чрева КГБ): «Харизма, порожденная действием» [170].

Настоящая харизма, по М. Веберу, является «природным даром, присущим объекту или лицу, обрести который невозможно никакими усилиями». Решающий признак настоящего харизматика - личное призвание. Его миссия не поручена им кем-либо, а узурпирована. Пророческое откровение означает, прежде всего, для самого пророка, а затем для его сторонников единое видение жизни, обретенное путем сознательного единого осмысленного отношения к ней. Функция харизматика - формулировка и проведение в жизнь новых, общих для всех ценностей [6, с. 124]. Иными словами, харизма оказывается фактором повышения когерентности сообщества, придания ему идеологической или иной однородности.

Согласно К.Г. Юнгу, носитель харизмы представляет собой проекцию коллективного бессознательного сообщества его приверженцев. Харизматик - это вождь в силу власти, спроецированной на него людьми. «... Для всякого немца Гитлер является зеркалом его бессознательного, в котором не для немца, конечно, ничего не отражается. <...> Власть Гитлера не политическая, она магическая» - диагностировал К.Г. Юнг в октябре 1938 г. [171, с. 176]. Действительно, для шведа или француза фюрер был фигурой малопривлекательной или даже комичной. Подобным образом Герберт Уэллс в очерках «Россия во мгле» (1920) пытался разгадать причину популярности Ленина, которого он снисходительно именовал «кремлевским мечтателем». Но по нынешней оценке, тот «был, прежде всего, непримиримым антиутопистом-теоретиком и при этом коварным прагматиком, использующим утопизм в своей тактике захвата власти» [38, с. 177]. (Надо заметить, что в оценке, вынесенной Г. Уэллсом большевистскому эксперименту, немало парадоксального и многозначно интерпретируемого (см., например, [172])). Следует также учесть влияние утопических романов Г. Уэллса на сознание читателей в России [38, с. 167, 169].) Или такое впечатление дипломата: «Для меня загадка - массовое обожествление Сталина. Ведь никакой видимой харизмы не было видно в этом человеке» [173, с. 101]. Напротив, мемуары «железного наркома» Л.М. Кагановича [174] - образчик мышления, характерного для обитателя магического мира. К несчастью, и - поведения. В середине 1940-х гг.,

«когда брат Лазаря Кагановича Михаил застрелился, в Киеве арестовали его другого брата [по приказу кремлевского горца, конечно. - *Авт.*]. Из Киева Лазарю позвонил взволнованный родственник: “Лазарь, спасай брата!” Каганович ответил: “У меня нет брата. Мой брат - товарищ Сталин”» [175, с. 430].

4. Репликация структур в социокультурной среде

Только нереальное обладает шансом превратиться в реальную силу.

Ю.М. Лотман

Чем больше масса, тем недостойнее индивид.

C.G. Jung

М. Вебер интересуется, в первую очередь, не качествами харизматической личности как таковой, а результатами ее деятельности [6]. Будем следовать его подходу и, описывая самоорганизацию в сообществе приверженцев харизматика, обратимся к понятиям «репликация» (либо «репликатор»), оперируя ими в рамках объяснительной схемы «порядок из хаоса» И. Пригожина и И. Стенгерс [176, с. 216-265].

В биологии репликацией (от лат. *replicatio* - «развертывание») называют спонтанное самовоспроизведение структуры цепных молекул. Она обеспечивает передачу наследственной информации. Репликацию осуществляет репликатор - самовоспроизводящаяся и способная к изменчивости единица информации, например, ген [177]. В физике репликатор процессов в автогенераторах - флуктуация физического поля (квант спонтанного излучения в случае лазера и мазера, вызывающий лавину актов вынужденного испускания). В программировании, очевидно, это - компьютерный вирус.

Из содержания понятия репликации непосредственно следует, что оно помогает раскрыть смысл и описать процессуальную природу фундаментального явления коммуникации. Подтверждение этому мы находим, например, у американского лингвиста Эд. Сепира. В его классической статье (1931) сразу подчеркивается, что базис коммуникации составляет самовоспроизводство неких социокультурных форм. «Общество, - указывает Эд. Сепир, - только кажется статичной суммой социальных институтов: в действительности оно изо дня в день возрождается или творчески воссоздается с помощью определенных актов коммуникативного характера, имеющих место между его членами» [178, с. 210]. Однако такая - минимальная по масштабу - репликация культурных форм не обрекает человеческое общество на простое движение по кругу. Напротив, оно, бесспорно, эволюционирует. Анализируя важнейшие теории социокультурной эволюции и опираясь на схему «порядок из хаоса» [176, с. 216-265], а также на историко-культурную интерпретацию ее, данную Ю.М. Лотманом, Н.А. Хренов склоняется к важному заключению. «В истории, - констатирует он, - происходит постоянное чередование периодов детерминированных, стабильных, стационарных и периодов нестабильных, демонстрирующих неустойчивость, неравно-вешенность, отсутствие детерминизма» [179, с. 18]. Постоянство этого чередования дает основание видеть в нем проявление репликации некой - максимальной по масштабу - многомерной информационной целостности. Ее самовоспроизводство вызвано свойствами человеческого сообщества, образованного взаимодействием множества людей, которые объединены в

многообразные социокультурные системы: государства, федерации, экономические, образовательные, религиозные и прочие организации.

Гуманитариями термин «репликатор» еще почти не употребляется (среди исключений - американский философ науки Д. Дойч, определяющий репликатор как объект, который побуждает определенные среды его копировать). Но фактически гуманитарии оперируют им в самых разнообразных контекстах - обычно, когда описывают некую образно-смысловую конструкцию. Так, в этнографии репликатор - традиция. В социальной культурологии репликатор - *cultural pattern* (у А. Кребера), или культурный образец (у Н.С. Розова), то есть объект в сфере культуры, с которым люди соотносят свое мышление и поведение при решении стандартных проблем. Репликатором является также *habitus* (от лат. *habitus* - «внешность, наружность»), термин М. Мосса [180, с. 66], семантику которого дополнил П. Бурдьё [18]. Согласно содержательному определению П. Бурдьё, габитус есть «системы <...> структурированных структур, предназначенных для функционирования в качестве структурирующих структур (*i.e.* в качестве принципов, которые порождают и организуют практики и представления <...> и не требуют особого мастерства), <...> при этом они могут исполняться коллективно, не будучи продуктом организующего действия дирижера» [181, с. 17-18]. В «смыслогенетической культурологии» А.А. Пелипенко репликатор - ритмическая структура, благодаря которой осуществляется «рутинизация» [182, с. 17]; в теории М.Г. Савина это - «культурон», то есть «космический носитель культуры» [183, с. 172]; в концепции «второй памяти» культуры Г.С. Кнабе - «преобразованное воссоздание» некогда изжитых и на время забытых социокультурных форм [184, с. 4]; в журналистском изложении социосинергетики - «медиавирус» [185]. В социологии русских формалистов репликатор - литературный быт и литературное поведение, трактуемое Б.М. Эйхенбаумом в 1929 г. как «практика письма в контексте существующих литературных институций» [186, с. 222]. Приведенный перечень неполон (см. [187, с. 127-132]).

Для данной статьи существенно, что в психологии репликатор - символ и юнговский архетип [188, с. 116-117, 122]. (Получно упомянем «репликационную» формулу Ю.М. Лотмана: символ - «ген сюжета» [189, с. 115; 190].) На наш взгляд, в учении З. Фрейда репликация представлена понятием повторения (*Wiederholen* либо *Wiederholungszwang*). Согласно комментаторам, это «навязчивое повторение неприятного и даже мучительного опыта выступает как неопровержимый аналитический факт» [191, с. 235, 236]. Аналогично, в философской теории Антропологической Границы С.С. Хоружего фундаментальный для личности и культуры «Первоимпульс неприятия смерти» *de facto* также оказывается содержанием репликатора. Действительно, этот Первоимпульс «реализуется в процессах, носящих характер циклического повторения некоторого динамического стереотипа, паттерна (повторение, *Wiederholen* <...> по Лакану, напомним, отличаемое от воспроизведения, *Reproduzieren*). <...> Эта психоаналитическая парадигма символически представляется Лаканом как циклическое движение вокруг пустоты отсутствующего в горизонте опыта, недостижимого Объекта <...>» [192, с. 45].

В перечисленных сюжетах простейшая модель акта репликации есть универсальная логическая операция (называемая импликацией): *if A, then B*, где *A* - некие условия, *B* - предпринимаемое в них действие либо новые условия. Описывая взаимодействие репликаторов, можно строить графы [193, с. 321], то есть сети и разветвления операций *if A, then B*, тем самым моделируя многомерную природу процессов самоорганизации в реальных системах.

Известны ли первые в истории модели репликации? По-видимому, одной из

них была идея метемпсихоза, то есть переселения душ [194], присущая архаическим культурам. По словам религиоведа, «идея переселения душ в ходе длинной цепочки перерождений является составной частью многих широко распространенных верований, засвидетельствованных с древнейших времен» [195, с. 49]. (Кстати, по данным опроса в Москве [196, с. 63], на пороге XXI века «треть школьников и половина предпринимателей верят в переселение душ».) То есть в этом сюжете мы имеем дело с разветвленной и многократной репликацией самой модели репликации.

К феномену репликации, пожалуй, приложимы слова Ж.-П. Сартра: «Бытие может породить лишь бытие, и если человек вовлечен в этот процесс порождения, он произведет на свет то же бытие» (цит. по [197, с. 263]). Анализируя понятие репликации и внося его в контекст объяснительной схемы «порядок из хаоса» [176, с. 216-265], можно сделать ряд выводов.

1. Репликатор правомерно трактовать как самовоспроизводящуюся, самодовлеющую, структурированную, относительно изменчивую (подверженную мутациям) информационную целостность. Следовательно, репликация неотделима от человеческого общения. Действительно, оно предполагает, что получатель сообщения (более или менее правильно) воспроизводит его содержание, то есть смысл, подтекст *etc.*, сформированное отправителем. Например, так происходит с идеями харизматического персонажа и со связанной с ним мифологией в среде его поклонников (но только в этой среде). Если же в сознании адресата не происходит репликации содержания послания, то и акт коммуникации не совершается.

Евангельский зачин: «В начале было Слово», - можно толковать как осознание репликационной основы культуры, в которой слово, *λογος* - средство объяснения/изменения реальности. Кстати, этимология слова *cultura* восходит к индоевропейскому корню **cuel* - «вращаться, двигаться». А вращение - наглядная (механическая) модель репликации, метафорически выражаясь, - колеса истории. Очевидно, что примордиальным (от лат. *primordium* - «первое начало, происхождение») репликатором оказывается слово. Действительно, согласно русскому философу Г.Г. Шпету, «это - знак всеобщий, универсальный. На него возможен перевод с любой другой системы знаков, но не обратно: нет такой другой системы знаков, на которую СЛОВО можно было бы перевести полностью. <...> И потому-то оно и есть выражение и объективация всего культурного духа человечества: человеческих воззрений, понимания, знания, замыслов, энтузиазмов, волнений, интересов и идеалов» [198, с. 1133].

Восходящее к Апостолу Павлу толкование харизмы широко практикуется и в наши дни для квалификации выдающихся творческих возможностей. Математик (хирург, педагог, шахматист, живописец и т.д.) *милостью Божьей* - принято говорить в подобных случаях. Кто же воспринимается - почти в любой культуре - главным носителем дара свыше? Из сказанного следует: поэт, то есть распорядитель слов, пускающий в оборот (**cuel!*) их новые смыслы и формы. Подтверждение нашему мнению находим у Д. Бетеа, современного американского слависта. «Для великого ума, - пишет он, - образ и слово неразделимы, это и есть средоточие “харизмы”, вдохновения: одновременная обработка живых впечатлений и не менее ярких идей, ими вызванных» [104, с. 45].

2. Репликатор конкурирует с себе подобными за максимальное число самовоспроизведений в неравновесной нелинейной системе, но пока она устойчива, активность множества некогерентных актов репликации образует лишь слабый хаотический фон.

Иллюстрацию к этому выводу можно взять из доклада А.Д. Синявского «Анекдот в анекдоте» (1978): «В отличие от других фольклорных жанров, рассчитанных на многократное повторение и закрепление в народной памяти,

каждый конкретный анекдот быстрее сходит со сцены, замещенный новым, более острым, актуальным откликом. В новизне - его соль, живучесть, подвижность, всепроницаемость, историчность. Здесь же и его быстротечность. Он мигом вспыхивает, но скоро сгорает, забывается. Хотя мы и любим порою вспоминать старые анекдоты, нам хочется всегда услышать какой-то новый, еще неизвестный, самого последнего выпуска» [21, с. 241].

Другой пример: положительное отношение к некоторому носителю харизмы со стороны его приверженцев. Численность сообщества (включающего и этих приверженцев), в мышлении и поведении которых может - в принципе - самовоспроизводиться позитивное отношение к харизматику, всегда ограничена. Иначе говоря, ограничен ресурс репликации такого отношения. В данном сообществе может формироваться скептическое отношение к этому лидеру либо поклонение одновременно и другому потенциальному харизматику. В любом из этих двух вариантов реальный ресурс репликации почтения к носителю харизмы уменьшается (по сравнению с полной численностью сообщества), поскольку в сознании части сообщества самовоспроизводится альтернативный репликатор.

3. В точке бифуркации (при утрате устойчивости системы и/или в переходном слое на границе с другой подсистемой [199]) один из репликаторов, случайно опередивший конкурентов, оказывается инициатором процесса самоорганизации, начальная стадия которого носит лавинный характер из-за наличия богатого ресурса репликации. В случае социокультурных процессов размер последнего может быть близок к взрослому населению государства или даже целого региона. Вспомним, что в 1917-1918 гг. идеями революционного радикализма заразились обитатели Российской империи, а от них - граждане Баварии и Венгрии.

А долговечность репликации некоторой идеологемы в сообществе может, в свою очередь, служить симптомом того, что сложившаяся историческая ситуация «возродила», активизировала забытое умонастроение и/или определенный культурный архетип. Вот, скажем, идея России как «третьего Рима». Не раз звучавшая из уст харизматических персонажей, она дискутируется и сегодня [48]. Идея возникла в XV в., в период ассимиляции византийской культуры. Согласно Г.В. Флоровскому, вначале она не была общенародной, а составляла достояние образованного меньшинства, постепенно проникая в более широкие слои. Причиной утраты духовной устойчивости стало падение столицы Византии Константинополя (1453), воспринятое на Руси в апокалиптическом духе: как примета конца света. (Специфика переживания средневековым человеком подобных событий иллюстрировалась ранее комментарием медиевиста [105, с. 228].) В обществе быстро распространяются эсхатологические ожидания. В атмосфере социокультурной бифуркации, «когда рушится одно царство и рождается новое царство, к жизни вызывается идея “третьего Рима”, первоначально возникшая в сознании инока Елеазарова монастыря Филофея. Проблема заключается в том, - пишет исследователь, - что эта идея утверждает себя не как идея монаха-маргинала, к усвоению которой общество не готово. Наоборот, она мгновенно подхватывается правящей элитой, получая распространение в народе» [179, с. 7]. Пожалуй, особой проблемы здесь нет, поскольку действует универсальный механизм «порядок из хаоса» [176, с. 216-265], а репликатором, иницирующим процесс самоорганизации в древнерусском обществе, оказывается своевременная и не имеющая серьезных конкурентов идеологема. Почему своевременная? Это разъясняет историк культуры: «Притягательность теории Филофея связана с эсхатологическими настроениями массы переходной эпохи, чему способствовали последствия монгольского ига, междоусобицы князей, эпидемии, пожары, голод, ереси, связанная с

централизацией Московского государства жестокость. Все это определяло сознание ожидающих близкую кончину мира русских людей, формировало особую социальную психологию» [179, с. 7].

Правомерно думать, что в нашем отечестве «воскрешение» и репликация древней идеи Филофея коррелирует с обстановкой бифуркации. Вот и Н.А. Хренов заключает: «Видимо, апокалиптика сопровождает любой переход», - приводя коллекцию характеристик социальных и культурных рубежей [179, с. 8-12]. Но случайно ли идея «третьего Рима» дискутируется в наши дни? Очевидно, нет. Приведем его диагноз: «Помимо того, что Россия включена в эпоху перехода от модерна к постмодерну, она находится в ситуации раздвоения между двумя типами цивилизации - традиционной и либеральной. <...> Как это имело место еще в средневековой Руси, современная Россия тяготеет к инверсионному принципу функционирования, или шараханью от одной крайности к другой. Это означает что так называемая «срединная» культура, которая в России утверждалась с пушкинского времени и могла служить основой либеральных ценностей, здесь не имеет столь важного для окончательной победы либерализма статуса. <...> Последние столетия русская история вообще превращается в затянувшийся переходный период» [179, с. 9-10].

4. Вовлечение всего ресурса репликации в когерентные акты самовоспроизводства приводит к тому, что внутри системы доминирует новый порядок. Он поддерживается благодаря восполнению ресурса репликации за счет источника неравновесности и благодаря массовому самовоспроизводству содержания господствующего репликатора. Последним часто служит ядерный культурный образец (терминология Н.С. Розова), на котором зиждется социально-политическая мифология победившего харизматика. С нею часто связаны проекты исправления мира [38; 200, с. 104-113].

5. Воцарившийся в системе порядок обеспечивает когерентность процессов в ней на фоне слабого хаоса, которая нарушается при очередной потере устойчивости. Например, успешный харизматический персонаж и его приверженцы (ре)структурируют социокультурное пространство. Публичное поведение харизматика задает его новым сторонникам ориентиры для построения системы культурных образцов: позитивных норм, ограничений, эталонов рассуждения, ценностных приоритетов *etc.* Борис Пастернак, присутствовавший в гуще восторженных слушателей вождя, свое впечатление от его речи выразил весьма точно: «Он управлял течением мысли / И только потому - страной» [201, с. 244]. Источником влияния лидера служит подтверждение его харизматических качеств «чудесными» событиями, победами и т.д. Харизма является значимой в глазах приверженцев до тех пор, пока вождю сопутствует успех.

6. Вблизи точки бифуркации шансы на победу в конкурентной борьбе имеет репликатор, обладающий наибольшими преимуществами в отношении темпа и массовости распространения в среде.

Применительно к конкуренции культурных образцов в сообществе едва ли не главным оказывается преимущество в эффективности коммуникации [187, с. 142-162; 202]. Вот в романе «Война и мир» (Т. I, Ч. 2, X), описывая талант дипломата Билибина (прототипом послужил поэт Федор Тютчев), Лев Толстой, походя, определил условие успешной репликации. Читаем: «Разговор Билибина постоянно пересыпался оригинально-остроумными, законченными фразами, имеющими общий интерес. Эти фразы изготовлялись во внутренней лаборатории Билибина, как будто нарочно портативного свойства, для того чтобы ничтожные светские люди удобно могли запоминать их и переносить из гостиной в гостиную» [203, с. 146] (подчеркнуто нами. - *Авт.*).

Уменьшение количества информации, составляющей содержание

репликатора, то есть упрощение его трансляции, восприятия и самовоспроизведения, способно повлечь устойчивый рост ресурса репликации. Подобное, насколько можно судить [204, с. 100-102], произошло некогда, благодаря изменению аутентичного вероучения Христа (по-видимому, вышедшего из кругов талмудических мыслителей). Решившийся на это Апостол Павел сформировал «иудаизм на экспорт» (выражение историка Л.Е. Гомберга; см. также [121, с. 119-128]), то есть доктрину, ориентированную на обращение в новую (по сравнению с талмудическим иудаизмом) веру преимущественно язычников-неевреев. Оказалось, что в их среде восприятие и усвоение этой доктрины имеют высокий темп самовоспроизводства, а число потенциальных неофитов практически не ограничено.

Очевидно, что в обстановке почитания харизматического лидера созданные или «освященные» им культурные образцы имеют среди его сторонников исключительное преимущество. Менее очевидно, что здесь проявляется стадный инстинкт, характерный для сообществ животных с иерархической организацией и обучением молодняка. У обезьян, например, относительно длительный срок обучения всей популяции вызван тем, что первыми обучаются молодые обезьяны, последние в иерархии, а старые, стоящие во главе стада, не спешат это делать. Причина в том, что у обезьян не принято воспринимать опыт молодых, даже если он, безусловно, полезен. Напротив, когда какую-то новинку в поведении продемонстрирует доминирующий самец, то «все члены стада с подобострастным восторгом перенимают эту методику» [177, с. 10-11].

7. Репликация (в частности, редупликация, то есть удвоение молекулярных и субклеточных структур, лежащее в основе деления клеток) служит необходимым условием перехода от низшего этапа эволюции к высшему. Согласно теории метасистемного перехода В.Ф. Турчина, на каждом этапе эволюции биологическая система имеет подсистему, которая выполняет функцию высшего управляющего устройства, имея наиболее позднее происхождение и наиболее высокую организацию. Переход на новый этап происходит путем размножения этих подсистем (путем многократной редупликации), а затем объединения их в одно целое с образованием (по методу проб и ошибок) системы управления. Во главе последней стоит новая подсистема, являющаяся теперь высшим управляющим устройством на новом этапе эволюции. Поскольку новая система оказывается метасистемой (от др.-греч. *μετα* - «после») по отношению к прежней, то описанный переход называют метасистемным [205, с. 59].

8. Репликация составляет необходимое условие «избыточности» человеческого генома, мозга и социокультурных структур. Согласно концепции С.Д. Хайтуна, мнимая избыточность возникает не ради повышения надежности структур, а «сама по себе, чисто эволюционно, и происходит это в ходе саморазвития материи под давлением взаимодействий в сторону интенсификации процессов превращения друг в друга разных форм энергии (точнее - разных форм взаимодействий) посредством прогрессивных самосборок с возрастанием энтропии». За счет образования новых типов структур появляются новые виды превращения взаимодействий, то есть происходит эволюционное усложнение с наращиванием новых уровней структурности материи [206, с. 94].

Например, увеличение генома одноклеточных путем наращивания некодирующих (и в этом отношении кажущихся избыточными) частей ДНК «произошло как прогрессивная самосборка в направлении требуемого законами эволюции наращивания интенсивности метаболизмов» [206, с. 94-95] (метаболизм (от др.-греч. *μεταβολη* - «перемена») - обмен веществ в клетке). Как выражается С.Д. Хайтун, появление кроманьонца было «избыточным», с точки зрения примитивного неандертальца. А ведь кроманьонец породил (добавим - благодаря

феномену репликации, обеспечившему закрепление в культуре успешных форм практики и мышления) все знакомые нам социальные структуры высочайшей сложности. И тем самым сделал невозможным существование самого неандертальца [206, с. 94].

9. Устойчивая репликация культурных образцов нередко далека от оптимальной деятельности или даже имеет иррациональную природу. В этом пункте мы сталкиваемся с фундаментальным противоречием. По нашему мнению, его точно выразил современный философ Эрнест Геллнер, противопоставив культуре разум [207]. Пожалуй, можно поставить вопрос о (бес)сознательной репликации людьми культурных образцов как базисе (ир)рациональности в культуре. Богатый исторический материал для такого анализа сосредоточен также в [38; 54-56], но мы ограничимся несколькими примерами.

Петр Великий и сегодня сохраняет для многих государственных мужей харизматическое обаяние. Но «стержневая идея петровских реформ - идея использования некоторых готовых средств, технологий», когда «европейская культура оценивалась реформатором как источник средств для достижения сложившихся целей». Порок такой модернизации состоял в том, что она делала ставку не на развитие почвеннической инициативы, но на заимствование *готовых* культурных образцов [55, с. 302-303]. Разве не то же самое отношение к Западу у постсоветских политиков? И не та же беспомощность в стимулировании культуротворческих начинаний в нашем отечестве?

Сошлемся и на обобщение, принадлежащее филологу-античнику О.М. Фрейденберг, изучавшей рудименты античной культуры в современной организации общества. Вяч. Вс. Иванов считает, что ее исследование «представляет собой детальную семиотическую критику всех институтов современной цивилизации. Фрейденберг показывает, что они сохраняются тысячелетиями без всяких на то рациональных оснований» [208, с. 689]. Упомянутая многовековая репликация идеи переселения душ - вопреки отсутствию объективных доказательств его - один из случаев этой иррациональности. Некритическое, аффектированное [171, с. 176] следование за харизматическим лидером - еще один сюжет.

Поэтому правомерно интересоваться: в какой мере (ир)рациональной репликацией некоторых устойчивых структур обусловлены образы и проекты будущего, равно как и формирующая их культурная память человечества? Для поиска ответов на первую часть вопроса, видимо, не обойтись без обзора утопических учений. Их самовоспроизведение в русском общественном сознании идет со времени принятия христианства. Тревожный итог этой репликации - «упорная ностальгия по утопии, бесконечное разнообразие форм утопизма, питающее русскую культуру <...>. Представить мир, и тем более Россию, без утопизма - значит создать еще одну утопию» [38, с. 242]. Ряд этих доктрин связан с деятельностью харизматических фигур. Вторая часть вопроса предполагает выявление систем репликаторов, которые определяют строение и содержание «исторического воображения» (ключевая категория, выдвинутая американским мыслителем Х. Уайтом [209]) и «конституирующего воображения». Последнее понятие введено французским историком античности П. Веном, желавшим подчеркнуть, что «люди не находят истину: они ее творят, как творят они свою историю, и культуры вполне позволяют им это делать» [210, с. 6]. При таком подходе харизматик есть продукт конституирующего воображения, одинакового - в главных чертах - у членов некоторого сообщества. В свою очередь, история (*historia rerum gestarum*), то есть повествование о прошлом («просто правдивый рассказ», как насмешливо выражается П. Вен [211, с. 7]), выступает сводом моделей мышления и деятельности, воспроизводя которые, люди воспринимают,

толкуют, оценивают настоящее и грядущее. Надо ожидать, что для сообщества, скажем, историков-христиан фондом самовоспроизводящихся структур исторического сознания служит Священное Писание. Подтверждение нашей догадке обнаруживается, например, в объяснительных схемах, посредством которых русские летописцы XII-XIV вв. раскрывали смысл монголо-татарского нашествия. «"Язык Библии" <...> оказывался универсальным инструментом, позволявшим в рамках религиозного мировосприятия отображать события окружающей действительности, давать им адекватные оценки». Ясно, что «без выявления этого языка невозможно понять те цели, которые ставили перед собой древнерусские авторы, те системы образов, которые ими создавались, те проблемы - художественные и морально-нравственные, - которые они решали» [212, с. 58].

На одно из следствий подобного репликационного механизма указывает формула нидерландского философа Ф.Р. Анкерсмита: наша история есть наша идентичность [213, с. 14]. Наверное, его слова можно перефразировать применительно к харизматикам, пользовавшимся признанием в России. С 1990-х гг. культурная идентичность составляет у нас предмет напряженного анализа и острого спора. Следовательно, стоит взглянуть на основные версии отечественной истории с учетом упоминавшихся концепций исторической науки и представлений о репликации. Иными словами, целесообразно осознать и разработать репликационное измерение исторического сознания, если воспользоваться емким названием философского труда Р. Арона (1961) [214].

Тем не менее, репликация устаревшего культурного образца не исключает получения ценного творческого результата. Любой физик знает, что один из тех, кому мы обязаны открытием второго принципа термодинамики, - французский инженер С. Карно. Но не всякий вспомнит, что в брошюре «Размышление о движущей силе огня и о машинах, способных развивать эту силу» (1824) он исходил из теории флогистона (то есть «начала горючести»), предложенной в XVII в., но отвергаемой с конца XVIII в. [51, с. 244].

10. Благодаря долговременной и многократной репликации культурных образцов и архетипов, «любая действительность выражает действительность бытующих в обществе мифов». В кавычки взят вывод К.А. Богданова [215, с. 112], специалиста по фольклору, подкрепленный многими примерами из сферы мифологии повседневности.

Да это так, поскольку устойчивость и целостность социокультурной системы покоятся на бесперебойной репликации ядерных и связанных с ними периферийных культурных образцов (терминология Н.С. Розова). В основе большинства ядерных лежат социокультурные архетипы, восходящие к архэ (от др.-греч. αρχή - «начало, основа»), то есть определенному действию, которое, «с точки зрения мифа», совершило когда-то некое божественное существо (Афина, Посейдон *etc.*), «и с тех пор это событие идентично повторяется» [216, с. 122]. Как же человек осваивает «содержание» и «строение» социокультурной действительности? Очевидно, через формальное и неформальное образование, то есть через передачу ядерных культурных образцов, давным-давно сконструированных и уходящих центральным корнем в архетип, в миф. Структуры восприятия и рецепции «нормального» человека формируются - взаимодействием с обществом - так, чтобы обеспечивать самовоспроизведение человеком ядерных культурных образцов в мышлении, поведении, воображении (вплоть до автоматизма). В этом отношении реальная социокультурная сфера оказывается для такого человека именно действительностью бытующих в обществе мифов. Естественно, приверженцы харизматика воспринимают и объясняют действительность, а также

ведут себя в ней согласно содержанию мифологии, связанной с предметом их поклонения.

Амортизация, износ смысла из-за многократной репликации, видимо, подчиняется некоему аналогу второго начала термодинамики, поскольку приводит к деградации, снижению ценности содержания. Скажем, перевираание поэтических строк, неизбежное при частом исполнении вслух (тем более экспромтом) различными чтецами, на первый взгляд, относится всего лишь к издержкам популярности текстов. Но пристальное внимание А.К. Жолковского к подобным оговоркам позволило ему сформулировать по существу одно из положений рецептивной эстетики. «Такое смазывание тонкостей оригинала показательно, - настаивает он, - ибо, возвращая структуру назад к ее преодоленным банальным источникам, наглядно демонстрирует, в чем именно состоял острабяющий творческий ход» [165, с. 462-463]. Остранение (от слова «странный», то есть внесение непривычного для читательского восприятия элемента) как средство усиления художественной выразительности первым обосновал теоретически В.Б. Шкловский (1916) [217]. Репликационный аспект приема остранения рассматривается в [218]. Не становится ли благоговение перед харизмой - подвергнутое многократному воспроизведению в обществе - жертвой вульгаризации? Кажется, ответом может служить наблюдение филолога: «Массовое потребление всегда склонно стащить новое, да и вообще особенное, с его котурнов и вернуть в общую колею» [165, с. 463]. Феномен художественного кича (от нем. *verkitschen* - «удешевлять»), то есть мировоззренчески-стилистического атрибута массовой культуры, обычно автоматически связан с восприятием некой персоны как харизматической либо расчетливо эксплуатируется ею. Самовоспроизводство положительного отношения к кичу, например, эстетических запросов широкой публики, предполагает, что репликаторы отвечают определенным критериям: узнаваемости, интеллектуальной доступности, модности и пр.

11. Существует ряд механизмов порождения и обновления культурных образцов [219, с. 98]. Один из механизмов противоположен по своему содержанию устойчивой репликации (рассмотренной в п. 9). Человек, с одной стороны, стремится к скрупулезному выполнению предписаний традиции, к социальному мимезису (др.-греч. μιμησις - «уподобление, подражание»), то есть к репликации без каких-либо отклонений. С другой же - человек изопрется в создании новых репликаторов и преобразовании или уничтожении старых либо «неправильных». Фигура генератора репликаторов опознается в мифах о культурном герое [220]. Он отнюдь не идеален и часто явлен как трикстер (от нем. *trick* - «трюк, уловка»), то есть плут и обманщик [221, с. 338]. Сходную функцию выполняет и харизматик, действующий в точке бифуркации. Последствия творческой активности изобретателей репликаторов удачно выразил Ф.А. Хайек: «Большинство шагов в эволюции культуры было сделано индивидами, которые порывали с традиционными правилами и вводили в обиход новые формы поведения. Они делали это не потому, что понимали преимущества нового. На самом деле новые формы закреплялись лишь в том случае, если принявшие их группы преуспевали и росли, опережая прочие» [222, с. 237].

Среди древних и мощных регулятивов новаторской деятельности выделяется страх влияния, то есть боязнь воздействия, которое оказывают принятые в сообществе культурные образцы, регламентирующие восприятие, мышление, поведение и воображение человека. Здесь мы следуем книге «Страх влияния» Гарольда Блума, американского литературоведа конца XX в. Стремление индивида «избежать принудительного повторения» чужих (а порой и собственных, созданных ранее) культурных образцов [223, с. 18], то есть уклониться от

рутинной репликации, навязанной обстоятельствами, оказывается стимулом творчества в литературе, искусстве, социогуманитарных науках. Г. Блум выявил ментальные репликаторы, присутствующие в античной философии, Ветхом и Новом Завете, гностических апокрифах, Каббале, поэмах Дж. Мильтона, трудах Э. Фрейда, М. Бубера, социал-демократа Э. Бернштейна, выступавшего в конце 1890-х г. с ревизией доктрины К. Маркса, *etc.* [223, с. 318]. Очевидно, что указанный мотив, будучи осознан, способен стать контрсуггестивным (от лат. *suggestio* - «внушение») средством, позволяющим человеку «избежать принудительного повторения» культурных схем, внушаемых ему при межличностном общении, через СМИ и т.д., в том числе - по поводу чьей-либо харизмы.

12. Преобладающий тип репликации ядерных культурных образцов взаимно обусловлен интенсивностью коммуникации между людьми. Она зависит, в частности, от роста их численности в сообществе. В малочисленных и слабо взаимодействующих с другими сообществах основное требование к репликации - максимальная точность копирования. Так, священные тексты и связанные с ними комплексы культурных образцов (передаваемые устно или письменно), сформировались в малых общинах, нередко изолированных от остального мира либо уклоняющихся от «обмена» культурными образцами. В подобных коллективах (например, традиционных обществах) одна из миссий вождя - строго следить за точностью репликации, более того, придавать самой этой точности сакральный смысл. Условно говоря, это - «репликация статики», система с отрицательной обратной связью.

По мере роста размеров сообществ и развития как внутренних, так и внешних коммуникаций (приблизительно с эпохи Пред- и Возрождения) все более значимой становилась изменчивость культурных образцов, проявлялась их потенциальная подверженность мутациям. Развитие коммуникаций демонстрировало многообразие оснований, на которых построены «другие» культуры, и ускоряло распространение новаций, а многочисленность населения (особенно городского) затрудняла контроль за точностью воспроизведения надлежащих культурных образцов и исключением из оборота всех иных. Ренессансный культ творчества, по-видимому, означал, что в процессах культуронаследования приоритет отдается изменчивости, а не постоянству. Доля первого во всем необозримом массиве репликаций постоянно увеличивалась, подстегиваемая демографическим фактором и прогрессом техники коммуникаций. Чтобы опередить конкурентов, харизматику (равно как и писателю, композитору, художнику, ученому, кутюрье) приходится искать непредсказуемую пропорцию старого и нового. В случае успеха как раз и воспроизводится эта пропорция, но в каждом акте по-новому, то есть, условно говоря, это - «репликация (квази)регулярной динамики», система с положительной обратной связью при наличии шумов.

Известно, что на рубеже XX-XXI вв. ширится распространение глобальных сетей и начался демографический переход. Так именуют возникшее в 1989 г. - впервые за всю историю - замедление роста народонаселения мира и тенденцию к стабилизации численности человечества на уровне 10-11 млрд. человек. Согласно модели А.В. Подлазова, максимальное число людей на планете обусловлено не ограничениями земных ресурсов, а пределом развития жизнеспасающих технологий [224, с. 330-331]. Под ними понимают любые культурные образцы, репликация которых способствует спасению человека от смерти или продлению его жизни. Это не только медико-биологические методики, охрана материнства и младенчества, мероприятия по обеспечению безопасности жизнедеятельности *etc.*, но также институты семьи и права, религиозные и моральные запреты на

убийство, гуманное отношение к слабым, предупреждение войн и т.п. Изобретение жизнеспасающих технологий позволило выжить человеку в период первобытного общества, а в дальнейшем увеличить свою численность в 100 тысяч раз. Но через несколько поколений человечество «вступит в принципиально новую фазу своего развития». Она опасна фундаментальным противоречием, с которым человек еще не сталкивался. С одной стороны, прекратится рост эффективности жизнеспасающих технологий. Это означает, что - впервые - дальнейший прогресс не будет биологически обусловленным, то есть вызванным приростом населения. С другой же стороны, технический прогресс будет продолжаться исключительно высокими темпами. «В этой связи современную цивилизацию можно уподобить экспрессу, несущемуся на полных парах вперед, несмотря на то, что рельсы уже кончились» [224, с. 344]. Продолжая метафору, можно сказать, что отсутствие рельсов означает метасистемный переход (в смысле В.Ф. Турчина [205] - см. п. 7), ожидающий человеческую культуру.

Дальше этой бифуркации заглянуть нельзя, но симптомы современности склоняют к двум предположениям. Характер репликации культурных образцов станет иным. Триада режимов системы (статика - регулярная динамика - детерминированный хаос) подсказывает, что культуронаследование станет преимущественно детерминированно-хаотическим, «турбулентным», когда культурные образцы фактически воспринимаются *всеми от всех*. (В этом смысле их передача была наиболее «ламинарной» на заре истории и в эпохи «тотальности мировосприятия (мировоззрения), образа жизни и различных практик» [5, с. 2].) Не только характер репликации, но и спектр содержания ядерных культурных образцов изменится. Вероятнее всего - по принципу рокировки: центр станет периферией *et vice versa*. Здесь можно обратиться к идеям С.С. Хоружего. Рассматривая ведущие тенденции и характерные проявления современной личности, он построил философскую концепцию «Границы Человека». С.С. Хоружий исходил из того, что «упорное непреодолимое влечение человека к своей Границе - определяющая черта сегодняшней антропологической ситуации». При построении «антропологии Границы» философ использовал синергетическое объяснение самоорганизации, полагая человека «открытой системой» [192, с. 39, 42]. Переход маргинальных культурных явлений в центр выражается, например, в упоминавшейся «девальвации» харизмы.

13. Что касается ценностной стороны репликации вообще, а тем более восприятия харизмы сообществом, то у репликации, на наш взгляд, имеется минимум одно негативное свойство. Очевидно, что репликация придает когерентность процессам в системе, то есть согласовывает их пространственно-временные ритмы, обеспечивает единство формы и/или содержания структур человеческой деятельности - от восприятия мира и себя самого до фантазий о том, каким может быть либо должно стать бытие, и т.п.

Разумеется, в этом - положительная черта феномена репликации. Рискнем предположить, что одним из импульсов к рождению земной цивилизации оказалась репликация (такая догадка согласуется, например, с современной теорией эволюции [75]), а именно: репликация приемов производства каменных орудий. До этого рубежа человек умелый, *Homo habilis*, изготавливал так называемые галечные орудия. Особенность их, кроме примитивности - «разнообразие: нет устоявшейся формы, стандарта в размерах <...>. Но вот около полутора миллионов лет назад происходит резкий скачок, на смену человеку умелому приходит архантроп (питекантроп, по старой терминологии). Он уже умеет изготавливать более совершенные орудия - ручные рубила <...>. Эти орудия более стандартны, симметричны и даже отличаются своеобразным изяществом» [177, с. 11]. По мнению Б.М. Медникова, такой скачок вызван качественным изменением

знаковой системы, то есть возникновением человеческого языка. Продолжая его мысль, естественно считать, что появление языка и, следовательно, надежной коммуникации открыло возможность передачи, совершенствования и все более широкого распространения жизненно важных технологических приемов. В процедуре обучения содержание любого приема укладывается в структуру логической операции *if A, then B*. Но ведь она, как уже говорилось, есть модель акта репликации. А материальным воплощением репликации и вызванной ею когерентности процессов изготовления каменных инструментов стала их «стандартность».

Однако когерентность снижает степень разнообразия, порождаемого эволюцией в изменчивой среде. Очевидно, что не во всех социокультурных ситуациях единообразие - благо. Скажем, еще не исчезло такое явление, как «морально-политическое единство советского народа». Рудимент его - демонстрации в дни 7 ноября и 1 мая, на которых несут портреты грозных когда-то и отнюдь не человеколюбивых харизматиков. Для понимания негативной стороны репликации привлечем тезис К. Леви-Строса. «Цивилизация, взятая в своей совокупности, - пишет он, - может быть описана как в высшей степени сложный механизм, в котором нам хотелось бы увидеть шанс нашей вселенной на выживание, если бы его функция не состояла в производстве того, что физики называют энтропией <...>. Каждое произнесенное слово, каждая напечатанная строчка устанавливают связь между двумя собеседниками, делая неподвижным тот уровень, который ранее характеризовался разной степенью информации, то есть более высокой организацией» (цит. по [104, с. 24]). Унификация, которая немислима без репликации определенных структур, опасна тем, что обедняет оперативный запас культурных образцов, пригодных для решения проблем, то и дело встающих перед сообществом.

Поэтому необходим критический анализ явления репликации в свете принципа необходимого разнообразия Эшби, известного в теории систем, и деятельностного подхода, разработанного Г.П. Щедровицким с его коллегами и учениками. Согласно этому подходу, одну из фундаментальных проблем всех деятельностных систем составляет напряжение между разнообразием и нормативностью [225, с. 22], которая, очевидно, осуществляется благодаря репликации норм. Причем «очень важно описывать не только выявляемые и предъявляемые правила и нормы, но также скрытые и спрятанные не твердые, но мягкие структуры, такие, например, как значения в оппозицию личностным смыслам, которые внутренне регулируют действия» [225, с. 22]. Описание и выявление подобных норм не обязательно ограничивает процессы диверсификации (от лат. *diversus* - «разнообразный» + *facere* - «делать»). Дело в том, что на практике нормы (то есть репликаторы) «часто оказываются не выраженными и существуют лишь имплицитно (от англ. *implicit* - «подразумеваемый, невыраженный» - *Авт.*), и потому остается не выраженным пространство для выявления разнообразия. В подобных практических ситуациях обнаруживаются лишь псевдовариации вместо подлинного разнообразия» [225, с. 22]. Следовательно, «работа с разнообразием предполагает работу с нормативностями» [225, с. 27], то есть с явлением самовоспроизведения культурных образцов.

Если обратиться к отдельной личности, то правомерно рассматривать ее как совокупность многих процессов репликации, в которых она (бес)сознательно участвует. Не все из этих процессов идут ей во благо. Ведь для многих организаций и социальных структур каждый человек *ценен лишь как ресурс репликации* определенных форм деятельности, в которой эти организации заинтересованы. В этом смысле фирма, распространяющая пищевые добавки или торгующая телевизорами, религиозная община, администрация стадиона, политическая

партия, профсоюз *etc.* по своей функции ничем не отличаются [200, с. 15-24]. Осуществима ли диагностика содержания (образно говоря, «репликационной начинки») конкретной личности, опирающаяся на выявление и опознание спектра наиболее значимых репликаторов? Да, диагностика репликации возможна, причем двоякая: извне и изнутри. Действительно, так называемый дискурсивный анализ речи или письменных текстов позволяет выяснить: какие объяснительные схемы, оценки, идеологемы, художественные образы, понятия и прочие культурные образцы мышления воспроизводятся, обеспечивая движение мысли автора [154; 162; 165; 178; 184; 188; 209-214]. Аналогично, семиотический анализ, тоже осуществляемый извне, позволяет «разложить» поведение человека на совокупность актов репликации тех или иных структур. Обычно по ним можно судить о происхождении, жизненном пути, воспитанности, ценностных предпочтениях, претензиях, психологических параметрах и т.п. Здесь уместно вспомнить тематику «Пигмалиона» Б. Шоу. Некоторые стереотипы повседневной деятельности имеют мифологическую подоплеку [137; 168; 180; 186; 196; 200; 215; 216], и порою харизматики ловко используют ее.

Если же человек изнутри осмысливает свое участие в актах репликации, то иногда он приходит к вечной проблеме самоопределения и духовной самостоятельности [226]. По слову Пушкина, «самостоянье человека - залог величия его». И вывод поэта актуален для наших соотечественников не только в плане восприятия харизматичности. Из него вытекает - в качестве критерия зрелости - способность человека *не вовлекаться* в акты репликации культурных форм, запущенной в чьих-то целях. Конечно, сегодня подростку и молодому человеку весьма сложно противостоять игу недобросовестных СМИ, но стремление к личностной автономии, по крайней мере, не грозит жизни. Контрастным примером расплаты за уклонение от принудительной репликации может служить драматическая судьба Габриеля Акосты (1590-1640). Будучи сыном крещеного еврея из Португалии, он воспитывался в католическом духе. Сомневаясь в истинности христианской догмы о загробной жизни и изучая Ветхий Завет, он решил перейти в иудаизм, для чего приехал в Амстердам. Осуществив свое намерение и столкнувшись с бытом еврейской общины, Уриель (его новое имя) испытал глубокое разочарование. Он стал энергично критиковать евреев за отход от ветхозаветных моральных принципов. Семь лет Уриель идейно противостоял общине и родным. Но не выдержал и согласился на акт отречения от иудаизма. Эта унижительная церемония повлекла его самоубийство [227, с. 98-99]. Напомним, что советская жизнь 1920-1950-х гг. сделала акты публичного отречения рутиной: их самовоспроизведение составляло элемент социальной педагогики.

14. Особую остроту проблеме «самостоянья человека» придает потребность людей в культурно-антропологической идентификации. Она заключается в отождествлении себя с некой социокультурной целостностью: нацией, конфессиональной или профессиональной организацией и т.п., - воспринимая свою причастность к ней как ценность. В лекциях, раскрывающих этот феномен, метко названный «жажда тождества», Г.С. Кнабе указывает, что противоречивый поиск идентификации служит «вечно присутствующим и вечно актуальным фоном общественного и исторического бытия» [228, с. 5]. Очевидно, что идентификация на практике осуществляется репликацией системы культурных образцов, установленных коллективом (порой - мнимым, воображаемым), к традициям которого присоединяется человек. Скажем, к традиции поклонения персоне, считающейся в данном коллективе носителем благодати. Разумеется, чем сильнее потребность человека идентифицировать себя с какой-либо социокультурной общностью, тем податливей он к воздействию хвалебных мнений о харизматике.

Следует ожидать, что у нас дополнительным стимулом к идентификации окажется активизация регионального самосознания как реакция на мировую тенденцию - глобализм. «Идет неизбежная борьба национальных и культурных автономий за свою самобытность, - подчеркивает знаток русской культуры Б.Ф. Егоров. - И чем ярче и глубже “региональность”, тем больше оснований бороться и осуществляться. Как в нынешних ситуациях интеллигенция занимает островное положение в разлитом море мещанства, так и региональные культуры в будущем глобальном равенстве: островки!» [229, с. 9]. А устойчивость таких «островков» зависит от наличия харизматического лидера.

Тяга к стае, часто к стадности, обостряется в эпоху перемен и междоусобицы. К тому же обстановка бифуркации, неустойчивости жизненных форм производит специфический тип человека и среду, которую можно условно назвать «лиминальное общество». Это не совсем неологизм, поскольку еще в 1907 г. А. ван Геннеп, выявив структуру обрядов перехода, пользовался понятием промежуточного состояния, или лиминальной фазы (от лат. *limen* - «порог, вход, выход»). Его идею в 1960-1970-е гг. развивал В. Тэрнер, в частности, разрабатывая концепцию «лиминальных людей». Фундаментальные ритуалы перехода человека (или группы) в качественно новый статус, такие как рождение, инициация, свадьба, похороны, непременно предполагают три фазы: отделение, промежуточное состояние, включение [230, с. 164-166]. В первой фазе поведение личности (или группы) символизирует, что она открепляется от занимаемого ранее места в социальной структуре. Во время промежуточного (лиминального) периода особенности «переходящего» неизбежно двойственны: ведь он проходит через ту область культуры, у которой очень мало (либо вовсе нет) свойств прошлого или будущего состояния. В третьей фазе переход завершается обретением сравнительно устойчивого положения в социокультурном пространстве [231, с. 168-170]. Итак, особую нужду в идентификации (скажем, в приобщении к поклонению харизматику) испытывает *Homo zwischens* (от нем. *zwischen* - «между») [199, с. 464]. Это наш современник - человек, оказавшийся в переходной зоне, колеблющийся в выборе культурных образцов для репликации.

15. В каких же отношениях с феноменом репликации находится харизма, если понимать ее традиционно, то есть как бесспорный (в глазах приверженцев) дар свыше? Не стремясь ответить на этот вопрос в полном объеме, коснемся древнейшей традиции, различающей «благодать» и «закон». Сопоставление этих концептов в отечественной литературе появилось в сочинении «Слово о законе и благодати» Илариона (XI в.) - первого киевского митрополита из русских. Заглавие его восходит к Канону Иоанну Крестителю, содержащему церковное песнопение в честь святого. В древнегреческом оригинале оно начинается словами: *Χαρις τε και νομος...* (Благодать и закон...). В древнерусской христианской книжности сведение вместе этих понятий означало противопоставление двух эпох и парадигм: ветхозаветного (Моисеева) закона, которого держатся иудеи, и христианской (Христовой) благодати, которой держатся «обновленные люди» [232, с. 36]. А символом смены парадигмы служит легендарный Иоанн Креститель. Но по своей природе закон предполагает ограничение воли человека, благодать же - свободу воли. Поэтому, реконструируя трактовку этой парной оппозиции в церковнославянской гимнографии, современный лингвист считает, что в ней «закон уподобляется космосу, а благодать - хаосу» [232, с. 32-33].

Ясно, что различие между ними нельзя абсолютизировать, поскольку космос (возникший при неких условиях из хаоса), потенциально, а иногда и локально хаотичен, то есть чреват возможностью перехода, возвращения к хаосу. Нечто подобное проявляется и в смысловой связи категорий «закон» и «благодать». Согласно исследователям новозаветных и древнерусских религиозных текстов,

благодать не есть закон. Действительно, она не является соблюдением (то есть репликацией) определенных внешних норм, которым надлежит следовать в случае любого (не)писаного закона, распространяющегося на всех людей. А если считать, что закон - это правильный нравственный выбор, совершаемый добровольно или благодаря синергии божественной и человеческой воли? Тогда благодать оказывается регулятором жизни отдельного человека либо сообщества, то есть она есть закон. Значит ли это, что особая среда способна вызвать ее репликацию? Все-таки нет, и вот почему. «Благодать невозможно кодифицировать, она - дух, не имеющий буквы <...>. Кроме того, благодать дается и даруется индивидуально, она может возрастать и умяляться». Ее нельзя отождествить с моральным императивом Канта, поскольку благодать является регулятором, не требующим порядка (хотя и устанавливающим его), а действующим исключительно на добровольной основе. Потому-то здесь уместен оксюморон: благодать - это хаотичный космос [232, с. 40].

Работа выполнена при финансовой поддержке Минобразования РФ, грант № Г02-1.4-377.

Библиографический список

137. *Христофорова О.Б.* Получение дара: рассказы о шаманском становлении у нганасан // *Мировое древо.* 2003. № 10. С. 87-105., с. 98-99.
138. *Федотов Г.П.* Собр. соч. в 12 т. Т. 8: Святыне Древней Руси / Сост., примеч. С.С. Бычков. М.: Мартис, 2000. 268 с.
139. *Климова С.М.* Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб.: Алетейя, 2004. 329 с.
140. *Струве Н.А.* О Гарвардской речи А. Солженицына // *Струве Н.А. Православие и культура.* М.: Русский путь, 2000. С. 530-540.
141. *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб.: Алетейя, 2004. 398 с.
142. *Панченко А.М.* Юродивые на Руси // *Панченко А.М. Русская история и культура: Работы разных лет.* СПб.: Юна, 1999. С. 392-407.
143. *Зайченко А.А.* Юродство // *Античный мир и мы: Материалы межвуз. научн. конф. (22-24 мая 2003 г., Саратов).* Саратов: ГосУНЦ «Колледж», 2003. Вып. 9. С. 119-125.
144. *Янгулова Л.* Юродивые и Умалишенные: генеалогия инкарцерации в России // *Мишель Фуко и Россия: Сб. ст. / Под ред. О. Харахордина.* СПб.; М.: Европейский ун-т в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2001. С. 192-212.
145. *Мандельштам О.* Собр. соч. в 4-х т. Т. 3: Стихи и проза 1930-1937 / Сост. и коммент. П. Нерлер, А. Никитаев. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1994. 528 с.
146. *Файбисович С.* Русские новые и неновые: Эссе о главном. М.: Новое лит. обозрение, 1999. 288 с.
147. *Мистики XX века. Энциклопедия / Под ред. А. Ровнера.* М.: Миф - Локид; 1996. 522 с.
148. *Энциклопедия мистических терминов / Сост. С. Васильев и др.* М.: Локид; Миф, 1998. 576 с.
149. *Кырлежев А.* Церковь и мир: парадокс или синтез? // *Русская мысль (Париж),* 2000. № 4324 от 29.06-05.07. С. 19.
150. *Рашковский Е.Б.* На оси времен: Очерки по философии истории. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 208 с.
151. *Брудный А.А.* Персонетика: проект «Глубокий рейд». М.: Лабиринт, 2003. 256 с.

152. Булдаков В.П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М.: РОССПЭН, 1997. 376 с.
153. Домбровский Т. Харизма / Пер. с нем. О. Гофман. СПб.: Питер, 2002. 192 с.
154. Гусейнов Г.Ч. Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х. М.: Три квадрата, 2004. 272 с.
155. Бесовская харизма // Книжное обозрение «НГ Ex libris». 31.10.2002. С. 6.
156. «Сад “Буфф”» (Томск), 28.11.2002. С. 16.
157. Соколов А. Выбор на три буквы // Томский вестник: Областная ежедневная газета. 15.03.2004. С. 1
158. Чулков Г. Откровенные мысли / Предисл., публ. и коммент. Н.Ю. Грякаловой // Писатели символистского круга: Новые материалы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 457-499, вклейка перед с. 385, с. 463
159. Молок Ю.А. Пушкин в 1937 году. М.: Новое лит. обозрение, 2000. 232 с.
160. Пушкин в эмиграции. 1937 / Сост., коммент., вступит. очерк В. Перельмутера. М.: Прогрес-Традиция, 1999. 800 с.
161. Гаспаров М.Л. Столетие как мера, или Классика на фоне современности // Новое лит. обозрение. 2003. № 4 (62). С. 13-14.
162. Перельмутер В. Пушкинское эхо: Записки. Заметки. Эссе. М.; Торонто: Минувшее - Library of Toronto Slavic Quarterly, 2003. 512 с.
163. Мак В. Израильские премии Пьеру Булезу и Рикардо Мути // Русская мысль (Париж), № 4321 (8-14 июня 2000). С. 16.
164. Кремер Г. Обертонь. М.: Аграф, 2001. 352 с.
165. Жолковский А.К. Эросипед и другие виньетки. Томск-М.: Водолей Publishers, 2003. 624 с.
166. Мазур Н.Н. Пушкин и «московские юноши»: вокруг проблемы гения // Пушкинская конференция в Стэнфорде, 1999: Материалы и исследования. М.: ОГИ, 2001. С. 54-105.
167. Парамонов Б. Пушкин - наше ничто // Парамонов Б. След: Философия. История. Современность. М.: Независимая Газета, 2001. С. 411-424.
168. Матич О. Успешный мафиози - мертвый мафиози: культура погребального обряда // Новое литературное обозрение. 1998. № 5. С.75-107.
169. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3-4. С. 117-138.
170. Вознесенский А., Лесин Е. Харизма, порожденная действием // Книжное обозрение «НГ Ex libris». 12.02.2004. С. 1.
171. Юнг К.Г. Три интервью из книги «Юнг говорит...» // Аналитическая психология / К.Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббэк; Сост. В.В. Зеленский, А.М. Руткевич. М.: Мартис, 1995. С. 167-198.
172. Поварцов С.Н. Мережковский, Уэллс и красная звезда // Вопросы литературы. 2002. Ноябрь - Декабрь. С. 168-186.
173. Мирский Г.И. Жизнь в трех эпохах. М.; СПб.: Летний сад, 2001. 368 с.
174. Каганович Л.М. Памятные записки. М.: Вагриус, 1996. 572 с.
175. Боров Ю.Б. Сталиниада. М.: ООО «Агентство “КРПА” Олимп». 2003. 461 с.
176. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Под ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича, Ю.В. Сачкова. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
177. Медников Б.М. Аналогия (параллели между биологической и культурной эволюцией) // Человек. 2004. № 1. С. 5-17.
178. Сепир Эд. Коммуникация // Сепир Эд. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Общ. ред. и вступ. ст. А.Е. Кибрика. М.: Прогресс-Универс, 1993. С. 210-215.

179. *Хренов Н.А.* Культура в эпоху социального хаоса. М.: Едиториал УРСС, 2002. 448 с.
180. *Мосс М.* Техники тела // *Человек*. 1993. № 2. С. 64-79.
181. *Бурдье П.* Структуры, Habitus, Практики // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас: Учеб. пособие. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 16-31.
182. *Пелипенко А.А.* Генезис смыслового пространства и онтология культуры // *Человек*. 2002. № 2. С. 6-21.
183. *Савин М.Г.* Культурон - космический носитель культуры // *Человек*. 2002. № 5. С. 165-172.
184. *Кнабе Г.С.* Вторая память Мнемозины // *Вопросы литературы*. 2004. Январь - Февраль. С. 3-24.
185. *Рашкофф Д.* Медиавирус: Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. М., 2003. 368 с.
186. *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: Новое лит. обозрение, 2002. 320 с.
187. *Пойзнер Б.Н., Ситникова Д.Л.* Самообновление культуры и синтез научных знаний. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 184 с.
188. *Введенцова Е.Г.* Архетипы коллективного бессознательного и проблемы становления культуры // *Эволюция. Язык. Познание*. М.: Языки русской культуры. 2000. С. 113-133.
189. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек - семиосфера - история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
190. *Лотман Ю.М.* Повторяемость и уникальность в механизме культуры // *Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры. СПб.: Искусство-СПб, 2002. С. 67-70.
191. *Лапланиш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М.: Высш. шк., 1996. 623 с.
192. *Хоружий С.С.* Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // *Вопросы философии*. 2003. № 1. С. 38-62.
193. *Розов С.М.* Дарвинизм и эпистемология: генетика и меметика // На теневой стороне. Материалы к истории семинара М.А. Розова по эпистемологии и философии науки в Новосибирском Академгородке. Новосибирск: НГУ, 1996. С. 311-338.
194. *Переселение душ*: Сб. ст. М.: АДЕ «Золотой Век», 1994. 426 с.
195. *Юлен М.* Идея переселения душ в XXI в., или Будущее одной иллюзии // *Вопросы философии*. 2003. № 3. С. 49-61.
196. *Жидков В.С., Соколов К.Б.* Искусство и картина мира. СПб.: Алетейя, 2003. 464 с.
197. *Токарев Д.В.* «Воображение мертво воображайте»: «Французская» проза Сэмюэля Беккета // *Беккет С.* Никчемные тексты. СПб: Наука, 2001. С. 257-315.
198. *Шпет Г.Г.* Литература // *Шпет Г.Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы. В двух частях. М.: Памятники исторической мысли, 2002. С. 1133-1136.
199. *Баранцев Р.Г.* Имманентные проблемы синергетики // *Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие*. М.: Наука, 2002. С. 460-477.
200. *Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н.* Рабочая книга по социальному конструированию (Междисциплинарный проект). Ч. 2. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 132 с.
201. *Пастернак Б.Л.* Высокая болезнь // *Пастернак Б.Л.* Стихотворения и поэмы / Вступит. ст. А.Д. Снявского; Сост., подготовка текста и примеч. Л.А. Озерова. М.-Л.: ЛО изд-ва «Сов. писатель», 1965. С. 236-244.
202. *Пойзнер Б.Н., Ситникова Д.Л.* Big bifurcation: рождение математического моделирования // *Изв. вузов. Сер. Прикладная нелинейная динамика*, 2000. Т. 8. № 5. С. 82-97.

203. *Толстой Л.Н.* Война и мир. В 2-х т. Т. I. М.: Худож. лит., 1978. 416 с.
204. *Соснин Э.А., Пойзнер Б.Н.* Социальная виртуалистика. ? Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 118 с.
205. *Турчин В.Ф.* Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. М.: Наука, 1993. 296 с.
206. *Хайтун С.Д.* Феномен «избыточности» мозга, генома и других развитых органических и социальных структур // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 85-96.
207. *Геллнер Э.* Разум и культура: Историческая роль рациональности и рационализма. М.: Моск. школа полит. исследований, 2003. 252 с.
208. *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по предьстории и истории семиотики // Иванов Вяч. Вс. Избр. тр. по семиотике и истории культуры. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 605-812.
209. *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитоновой. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с.
210. *Вен П.* Греки и мифология: вера или неверие?: Опыт о конституирующем воображении. М.: Изд. дом «Искусство», 2003. 224 с.
211. *Вен П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. 394 с.
212. *Рудаков В.Н.* Язык Библии в ранних рассказах русских летописей о монголо-татарском нашествии // Одиссей. Человек в истории. 2003 / Гл. ред. А.Я. Гуревич. М.: Наука, 2003. С. 49-60.,
213. *Анкерсмит Ф.Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
214. *Арон Р.* Избранное: Измерения исторического сознания. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7-176.
215. *Богданов К.А.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб.: Искусство-СПб., 2001. 438 с.
216. *Хьюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
217. *Шкловский В.Б.* Искусство как прием // Шкловский В.Б. Гамбургский счет. М., 1989. С. 58-72.
218. *Пойзнер Б.Н.* О синергетическом измерении искусства // Изв. вузов. Прикладная нелинейная динамика. 2001. Т. 9, № 6. С. 168-189.
219. *Пойзнер Б.Н.* Репликатор - посредник между человеком и историей // Изв вузов. Прикладная нелинейная динамика. 1999. Т. 7, № 6. С. 83-104.
220. *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячью лицами. Киев: София, 1997. 336 с.
221. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Гос. библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.
222. *Хайек Ф.А.* Общество свободных. London: OPI, 1990. 309 с.
223. *Блум Х.* Страх влияния. Карта перечитывания / Пер., сост., примеч., послесл. С.А. Никитина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. 352 с.
224. *Подлазов А.В.* Теоретическая демография. Модели роста народонаселения и глобального демографического перехода // Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие. М.: Наука, 2002. С. 324-345.
225. *Громыко Ю.* Социокультурное разнообразие как оселок деятельностного подхода // Кентавр. 2004. Вып. 33. С. 20-27.
226. *Пойзнер Б.Н.* О стимулах становления человека и смены его ценностей // Высшее образование в России. 1996. № 3. С. 57-60.
227. *Тиллес О.К.* Еврейское время и пространство в Амстердаме // Ремизов и Голландия: Переписка с Б.Н. Рапчинским (1947-1957) / Сост. Т.В. Цивьян; Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов. М.: Наука, 2004. С. 88-136.
228. *Кнабе Г.С.* Жажда тождества: Культурно-антропологическая идентификация. Вчера. Сегодня. Завтра. М.: РГГУ, 2003. 60 с.

229. *Егоров Б.Ф.* О провинциальной культуре и региональном самосознании (Ответы на вопросы Н.В. Серебренникова) // Сибирь в контексте мировой культуры: Опыт самоописания. Томск: Сибирика, 2003. С. 7-9.

230. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.

231. *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 104-264.

232. *Верещагин Е.М.* Благодать: хаотичный космос? // Логический анализ языка. Космос и хаос: Концептуальные поля порядка и беспорядка / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2003. С. 32-40.

*Томский государственный
университет*

*Поступила в редакцию 03.09.2003
после переработки 14.05.2004*

CHARISMA: REPLICATION OF RECEPTION

B.N. Poizner

Why the phenomenon of charisma deserves attention of social synergetics? How the sense of «charisma» concept has varied from antiquity up to now? What is a peculiarity of the charisma reception in Russian culture? How the midst of charismatic looks through the prism of nonlinear dynamics? The author aspires to answer similar questions proceeding from following thesis: propagation of the judgement about some person as a charismatic is typical case of a cultural pattern replication. The author bases on works on synergetics, theory of culture, sociology, linguistics, history of science, philosophical anthropology, examples of publicist style.

In first part of the paper a short description of charisma as a psychological phenomenon going back to the primeval society is done. Etymology of «charisma» concept is revealed, constants and variables of the concept sense are shown. It is suggested to compare contexts in which the «charisma» concept is used in Christianity, Judaism, East philosophy. Semantic peculiarities of the «charisma» concept in Russian, French, English are discussed.

Part 2

In second part of the paper treatments of charisma in shamanism, Christianity, modern cultural practice are compared. Tendency to this word vulgarization is showed. Concepts of «charismatic» and «genius» are compared. Replication of human activity structures as a base of culture and a mechanism of culture self-renewal is discussed. Replication of relation to charismatic is illustrated by examples.



Пойзнер Борис Николаевич - родился в Томске (1941), окончил радиофизический факультет Томского государственного университета. Защитил кандидатскую диссертацию по теории колебаний и волн (1970), доцент кафедры квантовой электроники и фотоники ТГУ. Читает лекции по нелинейной оптике, физике лазеров, принципам управления лазерным излучением, основам синергетики. Область научных интересов: квантовая электроника, применение нелинейной динамики в оптике и материаловедении, прикладная наукометрия, культурологическая теория образования. Имеет много статей по указанной тематике. Инициатор подготовки и редактор семи библиографических указателей (в том числе «Синергетика и сопредельные науки», «Университетское образование и его социальная роль», «Интеллигенция в российском обществе и университете», «Психика и интеллект обучаемого»). Действительный член Всероссийского общества библиофилов. E-mail: Pznr@elefot.tsu.ru