

Сканирование и форматирование: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Icq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> ||
update 21.10.05

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Под научной редакцией доктора философских наук, профессора Г. В. Драча

Издание третье

2002



Рекомендовано Государственным комитетом Российской Федерации по высшему образованию в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений

Под научной редакцией доктора философских наук, профессора Г. В. Драча

Издание третье

Ростов-на-Дону

«Феникс»

2002

ББК Р 733

К 90

Научный редактор: д.ф.н., проф. Г. В. Драч

Редакционная коллегия: д.ф.н., проф. Ю. С. Борцов, к.ф.н., доц. В. К. Королев

Компьютерный курс сопровождения: д.ф.н., проф. Ю. С. Борцов, к.ф.н., доц. О. М. Штомпель

К 90

Культурология: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений (издание третье). — Ростов н/Д: «Феникс», 2002. — 608 с.

Учебное пособие «Культурология» содержит три раздела: теория культуры, история мировой культуры, история отечественной культуры. В пособии в соответствии с требованиями государственного образовательного стандарта по культурологии представлена авторская концепция содержания культурологии как учебной дисциплины. В приложение включены тексты по истории и теории культуры.

Пособие предназначено для лекционной и семинарской работы преподавателей, аспирантов и студентов вузов, всех интересующихся проблемами теории и истории мировой и отечественной культуры.

ISBN 5-222-02761-9

ББК Р 733

© Коллектив авторов, 2002

© Оформление, изд-во «Феникс», 2002

Электронное оглавление

Электронное оглавление	3
ПРЕДИСЛОВИЕ	6
РАЗДЕЛ 1. ТЕОРИЯ И КУЛЬТУРЫ	8
1.1. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК СИСТЕМА ЗНАНИЯ	8
1. Теоретический	12
2. Исторический	12
1.2. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КУЛЬТУРЕ	13
1.2.1. Античные представления о культуре	14
1.2.2. Понимание культуры в эпоху средневековья	15
1.2.3. Осмысление культуры в Новое время	17
Литература	18
1.3. СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛЬНАЯ И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	19
История современной зарубежной антропологии	19
Литература:	21
1.4. СОВРЕМЕННЫЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ	22
Литература	34
1.5. ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ	34
Литература	44
1.6. ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ КУЛЬТУРЫ	45
1.6.1. Культура как тип социальной памяти	45
1.6.2. Культура как форма трансляции социального опыта	46
1.6.3. Культура как способ социализации личности	48
1.6.4. О понятии «цивилизация»	50
Литература	51
1.7. ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ	52
1.7.1. Философия и проблема типологии культуры	52
1.7.2. Исторические типы культуры	56
1. Доосевой (именной) тип	56
2. Восток	57
Вторая половина XIX — XX в. характеризуются по-разному	59
4. Россия	59
Литература	60
РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ	62
2.1. КУЛЬТУРОГЕНЕЗ	62
2.1.1. Историческое значение и культурный смысл позднего палеолита	62
2.1.2. Классификация и краткая характеристика культур верхнего палеолита	63
I. Перигорд (35—20 тыс. лет)	64
II. Ориньяк (30—19 тыс. лет)	64
III. Солотре (18—15 тыс. лет)	64
IV. Мадлен (15—10 тыс. лет)	64
2.1.3. Тип цивилизации и первоэлементы культуры	65
Схема соответствия стадий развития культуры морфологического типа и умственно-речевой деятельности гоминид	67
Литература	69
2.2. КУЛЬТУРА ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ	70
2.2.1. Древний Восток в историк мировой культуры	70
2.2.2. Доосевые культуры Древнего Востока	71
2.2.5. Послеосевые культуры Древнего Востока	72
Культура Индии	72
2.2.4. Культура Древней Греции	75
2.2.5. Микены и Гомер	75
Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться,	77
Дар лишь единый тебе даровал хитроумный Кронион:	77
Скипетром власти славиться дал он тебе перед всеми;	77
Твердости (доблести — Г.Д.) ж не дал, в которой верховная власть человека!	77
Муж удивительный, губит тебя твоя храбрость	78
Сын Гипполохов! за что перед всеми нас отличают	78
Местом почетным ж брашном, и полной на пиршествах чашей	78
В царстве ликийском и смотрят на нас, как на жителей неба?	78
И за что мы владем при Ксанфе уделом великим,	78

Лучшей землей, виноград и пшеницу обильно плодящей?	78
Нам, предводителям, между передних героев ликийских	78
Должно стоять и в сражение пылающем первым сражаться	78
Пусть о нем некогда скажут, из боя идущего вида:	78
Он и отца превосходит! И пусть он с кровавой корыстью	78
Входит, врагов сокрушитель, и радуется матери сердце!	78
2.2.6. Культура архаического общества	79
2.2.7. Грани культуры: полис; лирика; Солон	80
Но есть иные — люди, не властные	82
В своих желаниях. Темным страстям служа,	82
Их опозоренные руки	82
Предали город рукам таким же.	82
Литература	82
2.3. КУЛЬТУРА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	83
Литература	91
2.4. КУЛЬТУРА ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ	91
2.4.1. Культура итальянского Возрождения	91
Он наступил как будто на меня,	95
От голода рыча освирепело	95
И самый воздух страхом цепеня ¹⁵	95
Презрев пожар, палящий отовсюду.	95
Его и дождь, я вижу, не смягчит.	95
А тот, поняв, что я дивлюсь как чуду,	95
Его гордыне, отвечал крича:	95
О, знал ли кто-нибудь,	95
Какая нега и мечта какая	95
Их привела на этот горький путь!	95
Потом, к умолкшим слово обращая,	95
Сказал: «Франческа, жалобе твоей	95
Я со слезами внемлю, сострадаю» ¹⁷	95
Я расскажу тебе, изнеженная фея,	96
Все прелести в своих мечтах лелея,	96
Что блеск твоих красот	96
Сливает детства цвет и молодости плод!	96
Твой плавный, мерный шаг края одежд колышет,	96
Как медленный корабль, что ширью моря дышит,	96
Раскинув парус свой,	96
Едва колеблемый ритмической волной. ²²	96
2.4.2. Северное Возрождение	97
2.4.3. Культура эпохи Реформации. Контрреформация	99
Литература	109
2.5. ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА НОВОГО ВРЕМЕНИ	110
2.5.1. Культура XVII века	110
XVII век	110
2.5.2. Искусство XVII века	115
2.5.3. Культура XVIII века	117
2.5.4. Искусство XVIII века	122
Лишь тот достоин жизни и свободы,	123
Кто каждый день идет за них на бой!	123
2.5.5. Европейская культура XIX века	124
Наука и техника	126
Политическая культура	128
2.5.6. Искусство в XIX веке	130
Литература	135
2.6. КУЛЬТУРА XX ВЕКА	135
2.6.1. Основные тенденции развития культуры XX века	136
2.6.2. Общечеловеческое и национальное в культуре	142

2.6.3. От культуры индустриального общества — к постиндустриальной культуре	146
Литература	149
2.7. ПОСТМОДЕРН	150
2.7.1. Постмодернистский прорыв в культуре XIX в. и отношение к нему общества	150
2.7.2. Социально-психологический портрет человека и проблема постмодерна в культуре XX века	150
2.7.3. Постмодернистские претензии к разуму	152
2.7.4. Новые правила интеллектуальной деятельности	153
2.7.5. Специфика постмодернистского дискурса	154
2.7.6. Постмодерн и неоязычество	155
2.7.7. Постмодерн в России	156
Литература	159
РАЗДЕЛ 3. ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ	160
3.1. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В РОССИИ	161
3.1.1. Культурологические идеи западников и славянофилов	161
3.1.2. Культурология в эпоху расцвета русской философской и общественной мысли	164
3.1.3. Русская культурологическая мысль в XX в.	169
Литература	171
3.2. КУЛЬТУРА РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	171
Вместе с тем Древняя Русь имела целый ряд общих черт с традиционными обществами азиатского типа:	172
388	180
Литература	180
3.3. РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП	181
3.3.1. Концепция культурных архетипов	181
Символ и знак	182
3.3.2. Православие и культурный архетип	183
3.3.3. Географическая среда и культурный архетип	185
3.3.4. Социальные связи и культурный архетип	186
3.3.5. Российская государственность и русский культурный архетип	189
3.3.6. Ключевые ценности в русском культурном архетипе	191
Литература	195
3.4. СОЦИОДИНАМИКА РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ	195
3.4.1. Культура периода Древней Руси	196
3.4.2. Культура периода золотоордынского ига	197
3.4.3. Культура периода Московского царства	198
3.4.4. Культура периода Петербургской империи	200
3.4.5. Культура советского периода	203
3.4.6. Проблемы современной российской культуры	204
Литература	207
3.5. ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ	208
3.5.1. Скандинавское «присутствие» в древнерусской культуре	208
3.5.2. Русь верхневолжская: природные условия, община и их роль в формировании соборных архетипов культуры	210
Литература	214
3.5.5. Западные влияния в судьбе русской культуры	214
Литература	217
3.5.4. Характер восточных влияний на русскую культуру	217
Литература	222
3.5.5. Своеобразие российской культуры советской эпохи	222
Шестидесятые,	226
В восьмидесятые,	228
Литература	229
РАЗДЕЛ 4. ПРИЛОЖЕНИЯ	230
4.1. ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР. Закат Европы. Т. 1. М., 1993 (пер. К. А. Свасьяна)	231
Из раздела «Введение» I	231
2. Средство для познания мертвых форм — математический закон. Средство для понимания живых форм — аналогия. Таким образом различаются полярность и периодичность мира.	231
3.	232
4.	233
4.2. ЙОХАН ХЕЙЗИНГА. Homo ludens	235
Опыт определения игрового элемента культуры. М., 1992 Из раздела «Игра и состязание как функция формирования культуры» (пер. Б. Б. Ошиса)	235
4.3. КАРП-ГУСТАВ ЮНГ. Психология бессознательного. М., 1994 Из раздела «Архетипы коллективного бессознательного» (пер. А. Б. Кричевского)	238
4.4. МИШЕЛЬ ФУКО. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы* (пер. и реферирование Б. А. Шкурадова)	241

4.5. РОБЕРТ БЁРТОН <i>Анатомия меланхолии*</i> (пер. и реферирование В. А. Шкуратова)	250
А. Происхождение, природа, определение меланхолии	250
Б. Медицинская демонология Р. Бёртона	252
В. Царство тела и души: картина человека на пороге нового времени	253
В. Царство тела и души: картина человека на пороге нового времени	254
Г. Характерология в «Анатомии меланхолии»	255
Д. Меланхолия и вера	256
4.6. УМБЕРТО ЭКО. От интернета к Гутгенбергу * (пер. и реферирование М. С. Атчиковой)	257
4.7. ЖАН-ФРАНСУА ЛИОТАР. Постсовременное состояние* (пер. и реферирование Н. Н. Ефремова)	260
4.8. РОМАНО ГВАРДИНИ. Конец нового времени Из раздела «Возникновение картины мира нового времени» (пер. Т. Ю. Бородай, под ред. Ю. Н. Попова)	265
II	266
III	268
4.9. ЭНРИКО БЕРТИ. Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова* (пер. Ф. Х. Кессиди)	272
1. Свобода слова и философия в (условиях) афинской демократии	272
2. Рождение диалектики: Зенон Элейский, Протагор и Сократ	274
4.10. ФЕОХАРИЙ КЕССИДИ К проблеме «греческого чуда»	277
СОДЕРЖАНИЕ	282

ПРЕДИСЛОВИЕ

Первое издание данного учебного пособия, рекомендованного студентам высших учебных заведений, вышло в 1995 году. Тогда это было одним из первых опытов создания полновесного учебника по культурологии, включающего в себя теорию и историю культуры и адресованного студентам как социально-гуманитарных, так и естественнонаучных специальностей. Его особенностью было также включение в него обширного приложения, содержащего хрестоматию — тексты из наиболее значительных произведений мировой культурологической мысли. Как показали последовавшие читательские отзывы, рецензии в специальных журналах и ссылки в специальной литературе, опыт оказался удачным.

Настоящее, второе, издание представляет собой результат значительной доработки целого ряда глав и параграфов, а порой и существенной их переработки. Это касается как теоретического содержания пособия, так и хрестоматии. Здесь авторы пособия ориентировались на новейшую литературу по теме, которая была заново переведена и отреферирована.

Коллектив авторов почти не изменился, работа подготовлена коллективом ростовских авторов под научной редакцией проф. Г. В. Драча и представляет собой последовательное изложение учебного курса по культурологии для студентов высших учебных заведений, соответствующее требованиям Государственного образовательного стандарта РФ.

Особенностью данного издания является широкий охват освещаемых вопросов, их теоретическое обоснование и последовательность проводимой во всех разделах пособия авторской позиции. Уже в Разделе 1, посвященном проблемам теории культуры, культурологических школ и концепций, разворачивается широкая панорама культурологических подходов и методов, высвечивается целая плеяда культурологических имен. В данном учебном пособии читатель получит возможность ознакомиться

с самыми различными направлениями теоретического осмысления культуры, включающего и историю культуры. Европейские культурологические концепции, освещаемые в пособии, выступают, по мнению авторов, не только ядром культурологии как научной дисциплины, но и формой самосознания европейской культуры. Такая позиция позволяет авторам построить также широкую панораму мирового культурно-исторического процесса, включая историю отечественной культуры (Разделы 2 и 3). В каждом случае рассмотрение теории культуры, западной или же российской, предшествует обращению к истории культуры, здание которой выстраивается авторами на фундаменте ее теоретического самосознания (анализируемых культурологических концепций). Раздел 4 содержит уже ставшие классикой тексты Освальда Шпенглера и Йохана Хейзинги или же менее известные — Роберта Бёртона и Энрико Берти, по сравнению с предыдущим изданием читатель увидит и новые реферированные переводы.

В учебном пособии учтены современные теоретические подходы к осмыслению культуры, авторы в большей степени склоняются к рассмотрению культуры как формы трансляции социального опыта и углубляют это понимание при рассмотрении исторических типов культуры, доходящего до поиска их культурных архетипов.

Необходимо также отметить, что оправдали себя и сохранились прежние ориентации пособия

на удовлетворение образовательных потребностей личности и создание широких возможностей для расширения культурного кругозора молодого человека, овладения им достижениями мировой и отечественной культуры, выбора духовных ценностей и развития собственных творческих способностей и свободного самоопределения в современном динамическом мире.

В этом контексте совершенно не утратили значения наши прежние представления о цели и задачах культурологического образования. Культурологическое образование призвано готовить молодежь к личностной ориентации в современном мире, к осмыслению его как совокупности культурных достижений человеческого сообщ-

ества, оно должно способствовать взаимопониманию и продуктивному общению представителей различных культур. В итоге изучения курса культурологии студенты должны получить представления о многообразии и самоценности различных культур, уметь ориентироваться в культурной среде современного общества, быть способными участвовать в диалоге культур.

В целом, изучение культурологических дисциплин призвано показать культурно-исторические предпосылки современной цивилизации, помочь целенаправленному самостоятельному формированию гуманистических культурных ориентаций, способностей личности, успешной адаптации молодого человека в сложной социальной среде.

Доктор философских наук, профессор Г. В. Драч

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

Драч Г. В. (Предисловие, 1.1, 1.2, 1.6, 2.2),

Борцов Ю. С. (2.6.2),

Давидович В. Е. (1.5),

Ерыгин А. Н. (1.7, 3.1),

Ефремов Н. Н. (1.4),

Кондрашов В. А. (2.4.3),

Королев В. К. (1.1, 2.3),

Корсикова Л. И. (2.4.2),

Лубский А. В. (1.6, 3.2, 3.3),

Матяш Т. П. (2.7),

Менджерицкий Г. А. (1.3),

Новиков А. Ю. (1.4),

Павкин Л. М. (3.4),

Паниотова Т. С. (2.5),

Стопченко Н. И. (3.5.1, 3.5.5),

Хмелевская Г. Б. (3.5.2, 3.5.3, 3.5.4),

Чекалов Д. А. (2.6.3),

Чичина Ё. А. (2.4.1),

Шкуратов В. А. (2.1),

Штомпель О. М. (2.6.1),

Яковлев В. П. (1.2.3).

РАЗДЕЛ 1. ТЕОРИЯ И КУЛЬТУРЫ

1.1. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК СИСТЕМА ЗНАНИЯ



Исследование культуры имеет глубокие философские традиции (философия истории, философия культуры) и привлекает внимание представителей других наук, прежде всего — *археологии, этнографии, психологии, истории, социологии*. Однако только в XX веке появляются попытки реализации все более осознаваемой потребности и возможности специального межпредметного исследования культуры. Основы культурологии как самостоятельной научной дисциплины, предмет изучения которой — культура, не сводим к объектам философского и других подходов к этому феномену, были заложены в работах американского ученого Лесли Уайта. Попытки обнаружить за этим номинальным единством, фиксируемым понятием «культура», реальное, адекватно выразить его научными средствами — одна из главных задач культурологии. В настоящее время полного решения этой задачи нет. Культурология еще находится в стадии становления, уточнения своего предмета и методов; ее облик как научной дисциплины еще не обрел теоретической зрелости. Но этот поиск свидетельствует о том, что культурология представляет собой вид знания, уже переросшего «родительскую» опеку философии, хотя и взаимосвязанного с ней.

Трудности становления культурологии прежде всего вызваны сложностью, многоплановостью, «газообразностью» понятия культуры как «онтологического» феномена.

В настоящее время существует достаточно много представлений о культурологии. Однако среди этого многообразия можно выделить три основных подхода.

Первый — рассматривает культурологию как комплекс дисциплин, изучающих культуру. Образующим моментом здесь является цель изучения культуры в ее историческом развитии и социальном функционировании, а результатом — система знаний о культуре.

9

Второй — представляет культурологию как состоящую из разделов дисциплин, так или иначе изучающих культуру. Например, культурология как философия культуры претендует на ее понимание в целом, в общем. Существует и обратная позиция, согласно которой культурология есть раздел философии культуры, изучающий проблему многообразия культур (типологизация, систематизация знания о культуре без учета фактора культурного самосознания). В данном случае возможно отождествление с культурологией и культурантропологии, социологии культуры, а также выделение философской культурологии как науки о смыслах, значениях, взятых в их целостности по отношению к определенному региону или отрезку времени.

Третий подход обнаруживает стремление рассматривать культурологию как самостоятельную научную дисциплину. Это предполагает определение предмета и метода исследования, места культурологии в системе социально-гуманитарного знания.

Следует отметить и наличие нескольких моделей современных культурологических исследований:

- классическую, с жестким разделением субъекта и объекта познания, базирующуюся на рационально-сциентистской методологии;
- неклассическую, ориентирующую исследователя на изучение повседневной культурной жизни человека на принципах номинализма, герменевтики;
- постмодернистскую, реализующую феноменологический подход, отвергающий возможность «абсолютного» субъекта познания и культурного творчества, переосмысливающий в рамках своей культуры значение «чужих» культур.

На наш взгляд, в качестве исходного для становления культурологии как самостоятельной научной дисциплины можно использовать представления о культурологии как системе знаний. Для решения главного вопроса в такой трактовке — обоснования системообразующего принципа, играющего концептуальную роль для формирования культурологии как относительно самостоятельной отрасли общественно-гуманитарного знания, — представляется исключительно важным выяснить причины и потребности ее формирования. Появление в XX веке особого знания о культуре, претендующего на относительную самостоятельность и названного «культурологией», обусловлено: 10

а) осознанием спекулятивности классической «философии куль-

туры», ее неспособности в полной мере осмыслить богатый эмпирический (этнографический) материал, потребностью выработки такого понимания культуры, которое может надежно связать теоретические представления о ней и практическое ее воплощение во всех сферах человеческой жизнедеятельности;

б) необходимостью разработки такой методологии, которая обеспечит как адекватное исследование культуры частными науками, так и их предметное единство, вытекающее из субстанционального понимания культуры;

в) стремлением к выработке «общего знаменателя» в понимании культуры в условиях резкого роста контактов разных культур (в связи с развитием средств коммуникации), необходимостью поиска их единой природы, проявляющейся в локальном культурном многообразии;

г) важностью вопроса сравнения, субординации разных культур, в частности европейской и неевропейской, в условиях распада колониальной системы и роста национального самосознания в странах «третьего мира»;

д) целесообразностью целостного, системного анализа культуры как сферы государственной политики, принятия в ней всесторонне обоснованных управленческих решений;

е) необходимостью формирования культурных потребностей человека и их удовлетворения в потребительском обществе, обоснования успешной экономической деятельности в сфере массовой культуры;

ж) тревожным ростом технократизма, рационализма, вызванным новым витком НТП, осознанием важности гуманитарного «противовеса» для сохранения стабильности существования человека, а также стремлением компенсировать культурологией все еще наличествующее состояние преждевременной и узкой профессионализации.

Кроме влияния этих факторов важнейшее значение для становления культурологии имеет понимание сущности культуры. Категория «культура» привлекала и привлекает многих исследователей глубиной своего содержания и эвристической значимостью. Широта охватываемых ею общественных явлений вызывает особый эффект закрепления за этим понятием множества смысловых оттенков, что, в свою очередь, накладывает свой отпечаток на понимание и употребление термина «культура» различными дисциплинами и в различные исторические эпохи. И все же анализ показывает, что объединяющее, движущее начало в становлении культурологии надо искать в богатых традициях

11

европейской истории философии. Это позволяет рассматривать в качестве элемента культурологии как системы знания историческое развитие представлений о культуре — от античных до современных культурологических теорий, концепций, которые можно представить и как относительно самостоятельные направления философской мысли.

Современная культурология формируется, выходя из-под «родительской» опеки философии, обретает собственный предмет исследования и обосновывает соответствующие ему методы. Несомненно, прежде всего культуролог имеет дело с **результатами культурной деятельности** (предметы, продукты культурного творчества — например, *музыка, произведения живописи*), но его задача — идти глубже, к усвоению духа культуры (*менталитета, культурной парадигмы*), независимо от того, какой теоретической позиции он придерживается. В данном случае обнаруживается второй — коммуникативный — слой культуры, это *уровень общения, институтов образования и воспитания*. И, наконец, сама основа культуры, ее ядро, ее архетип — **структура культуротворческой деятельности**. Разные исследователи идентифицируют ее по-разному: *с языком, психологическим складом нации и способом сакрализации, принятой системой символики* и т. п. Во всех этих случаях неизменным остается пафос культурологического поиска — целостность, интеграционная основа общества, рассмотрение истории как пересечения творческого самовыражения «эго» и развития культурной традиции в духовном пространстве этноса.

Культурология, если она претендует на роль научной дисциплины и собственный предмет исследования, с неизбежностью обращается к «археологии культуры», выявляет ее генезис, функционирование и развитие, раскрывает способы культурного наследования и устойчивости, «код» культурного развития. Эта работа осуществляется на трех уровнях:

- **Сохранение культуры, ее базисных оснований, скрывающихся за вербальной и символической оболочкой.**
- **Обновление культуры, институты обновления знания, новационные воздействия на «код» культуры.**
- **Трансляция культуры — опредмеченный мир культуры как мир социализации индивидуума.**

Все три уровня, характеризуя культуру в широком спектре ее формообразований (наука, техника, искусство, религия, философия, политика, экономика и т. д.), в то же время позволяют

12

выявить структуру, образ деятельности, целостность культуры, что не может сводиться к описанию достижений культуры (элитарной культуры), и предполагает постановку и концептуальное решение проблемы воссоздания такой целостности.

Все эти соображения дают возможность сделать некоторые выводы о предмете и задаче культурологии как научной дисциплины. Ее предметом выступает генезис, функционирование и развитие культуры как специфически-человеческого способа жизни, который раскрывает себя исторически, как процесс культурного наследования, внешне сходного, но все же отличного от существующего в мире живой природы. Задача культурологии — построить «генетику» культуры, которая бы не только объяснила историко-культурный процесс (в мировом и национальном масштабах), но могла бы прогнозировать его и, в перспективе, управлять им.

Поставленная задача предполагает решение следующих фундаментальных проблем:

- **Выявление «гена» и «генетического кода» культурных феноменов, т. е. базисных структур, которые ответственны за сохранение, передачу социального опыта человеческой деятельности.**
- **Изучение факторов, оказывающих расшатывающее, мутационное воздействие на «гены» культурно-исторических образований, перестраивающих их «код» в процессе творчества.**
- **Изучение суммарных последствий такого развития как реальной истории «очеловечивания» мира.**

Разумеется, такое понимание предмета, задач и программы культурологических исследований требует вовлечения в научный оборот обширного, разностороннего материала из всех областей и сфер социального творчества, однако главным полем исследования в этой синтетической области знания должен стать образ мысли, образ жизни, образ деятельности «рядовых» субъектов истории. Палеопсихологическая реконструкция — наряду с дешифровкой знакомых систем, т. е. семиотическим анализом, — поэтому есть и метод, и содержание культурологии как теоретической дисциплины, не сводимой к иллюстративности и описательству и предполагающей строго концептуальный тип формулирования, постановки и решения своих проблем.

Сказанное позволяет охарактеризовать взаимодействие элементов культурологии как системы знания.

Прежде всего нужно отметить, что культурология, выделяясь из философии,

13

выступает как стиль философствования и связь с ней воплощает философией культуры. Как бы ни рассматривалась сама философия (сциентистски или мировоззренчески), философия культуры является методологией культурологии как относительно самостоятельной научной дисциплины и обеспечивает выбор ее познавательных ориентиров, дает возможности различной трактовки природы культуры.

Если философия культуры нацелена на ее понимание как целого (всеобщее), то культурология рассматривает культуру в ее конкретных формах (особенное), с опорой на определенный материал. То есть в культурологии как научной дисциплине по сравнению с философией культуры акценты смещены на объяснение ее конкретных форм с помощью теорий так называемого среднего уровня, основанных на исторической фактологии. А философия выполняет методологическую функцию, определяет общие познавательные ориентации культурологических исследований.

Такой подход характерен и для истории культуры. Ее факты и ценности дают материал для описания и объяснения конкретных исторических особенностей развития культуры, причем, являясь разделом культурологии, она призвана не просто фиксировать эти особенности, но обеспечивать выявление архетипов современной культуры и понимание ее как итога исторического развития. Культурология изучает историческое поле фактов культуры, включая как прошлое, так и настоящее. Процессы культурно-исторического развития интересуют эту науку в той мере, в какой это позволяет понять и объяснить современную культуру.

Важнейшим элементом культурологии как системы знаний является культурантропология, изучающая конкретные ценности, формы связи, опредмеченные результаты культурной деятельности в их динамике, механизмы трансляции культурных навыков от человека к человеку. Для культуролога принципиально важно понять, что стоит за фактами культуры, какие потребности выражают ее конкретные исторические, социальные и личностные формы. Историческое развитие представлений о культуре само по себе не «подводит» к культурологии, это делает культурантропология.

Можно выделить и другие элементы культурологического знания. Для их понимания важно уже при первом знакомстве с культурологией дать основные подходы к самому понятию — культура. (Подробно этот вопрос будет рассмотрен в разделе 1.5.)

В отечественной культурологии доминируют два исследовательских направления. **С середины 60-х годов культура рассматривалась как совокупность материальных и духовных**

14

ценностей, созданных человеком. Именно такая трактовка нашла отражение во втором издании БСЭ, в

Философской энциклопедии и других довольно многочисленных публикациях. Обладая большой широтой, этот подход отличается *неопределенностью*, так как отсутствуют точные критерии того, что же считать ценностями культуры. Аксиологическая интерпретация культуры заключается в вычислении той сферы бытия человека, которую можно назвать миром ценностей. Именно к нему, к этому миру, с точки зрения сторонников данной концепции, и применимо понятие культуры. Оно предстает как величественный итог предшествующей деятельности человека, являющий собою сложную иерархию значимых для конкретного общественного организма духовных и материальных образований.

Сторонники **деятельностной концепции** усматривают в такой трактовке понятия культуры известную ограниченность. По их мнению, аксиологическая интерпретация замыкает культурные явления в относительно узкой сфере, тогда как «культура... диалектически реализующийся процесс в единстве его объективных и субъективных моментов, предпосылок и результатов». **Деятельностный подход** к культуре конкретизируется по двум направлениям:

одно рассматривает культуру в контексте личностного становления (*Баллер, Злобин, Коган, Межуев и др.*), **другое** — характеризует ее как универсальное свойство общественной жизни (*Давидович, Жданов, Каган, Файнбург, Маркарян и др.*).

Поиски содержательного определения культуры приводят, таким образом, к пониманию родового способа бытия человека в мире, а именно — к человеческой деятельности как подлинной субстанции человеческой истории. Реализующееся в деятельности единство субъективного и объективного позволяет понимать культуру как *«систему внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе»* (Э. Маркарян). Другими словами, культура выступает как *«способ деятельности»* (В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов), *«технологический контекст деятельности»* (З. Файнбург), придающей человеческой активности внутреннюю целостность и особого рода направленность, и выступает как способ регуляции, сохранения, воспроизведения и развития всей общественной жизни.

15

Следует отметить, что деятельностный и аксиологический подходы не исчерпывают собою всего многообразия взглядов на понятие культуры в современной философской литературе. В работах значительного числа авторов нашли отражение основные концепции западной культурологии: *структурно-функциональная, семиотическая, концепция культурной антропологии и др.*

Попытку, прослеживаемую и в работах **Л. Уайта**, создать теорию культуры, способную в одном ключе рассматривать как дописьменные, так и письменные культуры, предпринял М. К. Петров. (Одна из его работ, написанная еще в 1974 г., **«Язык, знак, культура»**, вышла в 1991 г.)

Сложившаяся ситуация позволяет нам при помощи термина **«культура»** фиксировать общее отличие человеческой жизнедеятельности от биологических форм жизни, качественное своеобразие исторически конкретных форм этой деятельности на различных этапах общественного развития в рамках определенных эпох, общественно-экономических формаций, этнических общностей (первобытная культура, европейская, античная (греческая и римская), русская культура), особенности сознания и поведения людей в конкретных сферах общественной жизни (культура труда, политическая культура, культура мышления), способ жизнедеятельности социальной группы (например, культура класса) и отдельного индивида (личная культура).

Семиотический подход рассматривает культуру как знаковую систему, анализирует их смысл, значения, особенности, роль в жизни человека и общества.

В последнее время значительное распространение получает **«диалоговый»** подход, в рамках которого культура рассматривается как **«встреча» культур** (Библер).

Как же лучше изучить такое сложное и многоплановое явление, как культура?

Представленная системность культурологического знания находит свое выражение и в теоретическом рассмотрении культурологии как учебной дисциплины.

Исходя из государственных стандартов культурологической подготовки студентов и конкретизирующих их квалификационных характеристик и профилюграмм, обучение необходимо нацеливать на изучение основных понятий теории культуры, ознакомление с основными направлениями, школами и теориями в мировой и отечественной культурологии, знание основных этапов и закономерностей развития мировой и отечественной цивилизации и культуры, включая современные проблемы сохранения и наиболее эффективного использования культурного наследия.

16

Специалисту естественнонаучного и инженерно-технического профиля в соответствии с этими стандартами следует знать исходные понятия и термины культурологии, важнейшие школы и концепции мировой и отечественной культурологии, характеристики основных этапов развития культуры в истории общества. Он также должен уметь ориентироваться в культурологической, художественно-эстетической и нравственной проблематике и вести себя в жизни в соответствии с требованиями, предъявляемыми к культурной, интеллигентной и профессионально грамотной личности.

Специалисту социально-гуманитарного профиля в дополнение к изложенным требованиям необходимо не только иметь сведения по указанным направлениям, но и понимать логику основных концепций культуры, характеристики и противоречия в развитии цивилизации и культуры XX века, знать основные закономерности становления и развития европейской цивилизации и ее выдающейся роли в мировом процессе, владеть навыками эстетического и этического анализа художественных произведений и жизненных ситуаций, основами профессиональной этики.

Принципы культурологической подготовки должны иметь адекватный механизм своей реализации, который формируется на основе анализа практики преподавания культурологических дисциплин в вузах России, а также требований государственного образовательного стандарта по культурологии. Обобщение этих материалов делает целесообразным выделение следующих блоков культурологии как учебной дисциплины:

1. Теоретический.

В ходе его освоения студенты должны получить представления об основах теории культуры (предмет, основные понятия, структура и функции культурологии), а также главных школах, направлениях, концепциях в культурологии. К ним следует отнести культурантропологию, философию культуры, символическую, игровую, психологические концепции культуры, теорию архетипов культуры, структурализм, концепцию «локальных цивилизаций», социологию культуры, постмодернизм.

2. Исторический:

генезис и исторические этапы развития культуры. Он включает два раздела — *историю мировой культуры и культуры России*.

В изучении первого главное внимание целесообразно уделить европейской культуре. Вместе с тем важно увидеть многообразие, «*полифонизм*» мировых культур. Научный (европейский)

17

тип культуры проявляет свое унифицирующее воздействие лишь на современном этапе исторического развития, вовлекая в научную орбиту традиционные культуры и воздействуя на них, формирует многообразную палитру современных культур (*Европы, Латинской Америки, Японии и др.*).

Главная проблема тут состоит в том, чтобы избежать европоцентризма, монолинейного понимания культурно-исторического развития, в котором европейская культура понимается универсалистски не по своему выходу (вкладу) в культуру современности, а по предполагаемой обязательности (универсальности) путей ее исторического развития. Отсюда возникает необходимость реконструкции многовариантного генезиса культуры, рассмотрения основных типов древних культур (*Китай, Индия, Египет, Вавилон*). На этом фоне становится возможным выявление своеобразия и уникальности европейской (античной) культуры. Поскольку полное историческое рассмотрение всех типов культуры не представляется возможным, целесообразно сосредоточиться на истории европейской культуры, доведя ее до современности, а затем, возвратившись к многообразию традиционных культур, проследить, как реализовался в них европейский импульс, как он трансформировался в условиях диалога культур и усвоения европейской «*культурной научности*».

В преподавании истории отечественной культуры возможны два варианта.

Первый — параллельное ее рассмотрение наряду с европейской, путем включения тем на хронологической или типологической основе. *Такой вариант отличается естественностью сравнения российской культуры с западноевропейской.*

Второй подход предполагает изучение отдельного курса истории отечественной культуры. *Его достоинством является выявление собственной логики развития российской культуры, ее самобытности, разумеется, в сравнении с западной.*

Существенно, по нашему мнению, и то обстоятельство, что не все теоретические представления о сущности "культуры в необходимой мере могут быть адекватно реализованы в конкретном материале, характеризующем историю ее развития, и успешно введены в практику преподавания. В частности, на наш взгляд, это относится к доминирующему в современной отечественной литературе «*деятельностному*» подходу. Без его обширной конкретизации в системе материальных и духов-

18

ных ценностей исторический анализ логики деятельности не вызывает интереса у студентов первого-второго курсов в силу своей неизбежной абстрактности. Поэтому преподаватель, по возможности используя «*ценностный*» подход к культуре, должен дать студентам богатый конкретный материал, характеризующий важнейшие достижения человечества в его историческом развитии во всех сферах деятельности.

С другой стороны, «*фактологический*» взгляд на культуру как совокупность событий, памятников при всей своей доступности для студентов умаляет гуманистическое содержание культуры, ее

нравственное значение. Аналогичная ситуация складывается и при попытке рассматривать культуру как «филиацию» идей, что приводит к рационалистическому уклону в ущерб ее нравственной и эмоционально-эстетической составляющим. Отсюда следует предположение, что в преподавании культурологии можно и нужно использовать разные представления о культуре. Европейская классическая гуманитарная образованность основана на принципиально личностном производстве культуры. В этом плане преподавание культурологии должно иметь своей тактической целью воссоздание своего рода «образов» культуры (архетипов) каждой исторической эпохи как единого целого, в котором концентрируется, вызревает и реализуется новый, более высокий этап развития творческих сил человека, его обогащение как личности. В связи с этим необходимо давать материал, наиболее полно характеризующий творческую ценность человека, уделять главное внимание явлениям, ценностям, достижениям во всех сферах жизнедеятельности, воплощающим те шаги в развитии человечества, которые сделаны усилиями наиболее одаренных и откликнувшихся на запросы своего времени его представителей.

Наиболее перспективным для достижения этой цели представляется обращение к художественной культуре. Это обусловлено тем, что в данной сфере наиболее полно, «чисто» и ярко проявляются творческие силы человека. Важно и то, что искусство отражает культурно-историческую ситуацию в целом (обладает полнотой содержания) и реализует, помимо познавательной, еще и гедонистическую функцию. Такая ориентация изучения культурологии не требует специальной философской подготовки и опирается на элементарные знания, фрагментарно сформированные средствами массовой информации, а также на образно-поэтический опыт детских впечатлений. Использование этих опорных знаний вызывает эмоциональный интерес и потребность более глубокого постижения проблемы.

19

К необходимости широкой опоры на художественную культуру побуждает и то, что она открывает широкие возможности формирования нравственности студентов через выделение и яркое воплощение универсальных проблем, имеющих непосредственное отношение к каждому человеку, таких как *смысл жизни и счастье, добро и зло, любовь и ненависть, честь и достоинство, совесть, вина и ответственность*, и т. п. Они являются вечными для любого этапа истории и для каждого человека. Нужна и максимальная актуализация изучаемого материала, его связь с острыми проблемами отечественного культурного развития. Важно показывать исторические, культурные корни происходящих в различных сферах процессов, проводить аналогии, облегчающие их понимание, анализировать, как общекультурные тенденции конкретизируются в социальной практике нашей страны. Центральной в этой связи может стать проблема взаимоотношений западных и восточных корней культурного развития России, историко-культурное обоснование характера проводимых преобразований и т. п. В соответствии с представлениями о культурологии как учебной дисциплине, предметом которой является генезис, развитие и функционирование культуры как специфически-человеческого способа жизнедеятельности, в качестве базового курса, образующего «становой хребет» культурологической подготовки, выступает курс культурологии как теории и истории. Именно в рамках преподавания этого курса возможна реализация заложенных в государственных стандартах и квалифицированных характеристиках требований.

1.2. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КУЛЬТУРЕ



Слово «культура» является одним из наиболее употребляемых в современном языке. Но это говорит скорее о его многозначности, чем об изученности и осмысленности скрывающихся за ним значений. Многообразие обыденного словоупотребления перекликается со множественностью научных определений и свидетельствует прежде всего о многообразии самого феномена Культуры. Мы привыкли говорить о духовной и материальной культуре и прекрасно понимаем, что в одном случае речь идет о *музыке, театре, религии*, в другом — о *земледелии и садоводстве, компьютерном обеспечении производства*. Но классифицируя, в соответствии со сложившимся словоупотреблением, различные области культуры, мы редко задумываемся над тем обстоятельством, что *культура — это не только различные области действительности, но и сама действительность человека в этих областях.*

Все, чем мы пользуемся в области культуры (в том числе и само понимание культуры), было когда-то

открыто, осмыслено и введено в человеческую повседневность. Другое дело, что существуют разные национальные и исторические традиции, причудливо переплетенные в современном облике культуры, которые определяют содержание наших представлений о культуре, а также, будучи переосмысленными в научных исследованиях, и содержание научных теорий.

Очевидно, что культурология как наука XX в. не просто сводит воедино существующее многообразие представлений о культуре и классифицирует бесчисленные дефиниции своего главного понятия, она опирается на определенную традицию. Для европейской культурологии основные исторические этапы этой традиции (исторического развития представлений о культуре и ее понимания) составляют античность, средние века, новое время.

21

1.2.1. Античные представления о культуре

В понятии «культура», восходящем к римской античности, обычно подчеркивается фиксируемое им отличие «человеческой жизнедеятельности от биологических форм жизни»¹. И действительно, **первое значение данного термина — это возделывание, обработка, уход.** И конечно же, **в первую очередь — земли**, поэтому культура — это и возделывание поля, обработка сада и уход за растениями и животными, т. е. земледелие и сельское хозяйство. **Наиболее же привычное для нас значение «культуры» как воспитания и образования** в этом контексте воспринимается как нечто дополняющее, а иногда и исправляющее человеческую природу и даже противостоящее ей. Культурный человек всем обязан образованию и воспитанию; это и составляет содержание культуры всех народов, сохраняющих культурную преемственность и традиции как форму коллективного опыта во взаимоотношениях с природой.

Между тем в этом случае контекст (а значит, и базовые значения) понятия «культура» невольно искажается. Не принимается в расчет еще одно важное обстоятельство: «культура» — это **поклонение, почитание, почет, культ.** И прежде всего религиозный культ. В древности человек постоянно находился в окружении богов: он встречался с ними в поле и в роще, в зелени деревьев, в тенистых гротах и речных заводях, но боги жили и в городе, и в доме человека, они оберегали городские законы и безопасность граждан². Не случайно известный эллинист Макс Поленц вообще отождествляет благочестие и полисный патриотизм³.

Коснувшись темы античного полиса, мы приступили к реконструкции историко-культурного контекста самого понятия «культура». *Полис — это город со сравнительно небольшим числом жителей, которые, составляя ядро полиса, являлись его гражданами.* Они подчинялись законам своего города, защищали его от неприятеля и выполняли все необходимые гражданские обязанности (участвовали в работе суда и других городских служб, в проведении народного собрания, и т. д.), т. е. город был одновременно и государством. Вот в *таком городе культура была одновременно «воспитанием», «возделыванием» и «культом*». Этим и характеризуется процесс подготовки граждан в античном полисе, формирование зрелого мужа из несмышленного ребенка, что и отмечали греки при помощи понятия «пайдейя» (pais — ребенок).

Греческий термин «пайдейя» обозначает как непосредственно воспитание, обучение, так и в более широком смысле:

22

образование, образованность, просвещение, культуру. В этих (далеко не всех возможных) значениях выражается не только идея связи образования с воспитанием, но и идея глубокого, интимного контакта воспитания и обучения, прочного овладения навыком, что особой высоты достигает в искусстве («техне»), где эта связь становится особенно понятной, когда речь идет о «политике техне» — гражданском навыке, необходимом каждому полноправному гражданину полиса. Но именно эта «ремесленническая» сторона греческой «пайдейя» указывает, с одной стороны, на интеллектуалистский характер античной культуры и образованности: овладевший определенными навыками расценивается как «знаток» (поведение оценивается в терминах знания — Ахилл, «как лев, о свирепствах лишь мыслит», страшный циклоп Полифем «никакого не ведал закона»); с другой стороны, открывает перед нашим восхищенным взором ее эстетические основания, где образованность, просвещение и культура всегда предметны, непосредственно вещественны, «телесны» (А. Ф. Лосев).

Греки создали уникальную систему образования, в которой формируется не профессионал в определенной области, а человек как личность, с определившимися ценностными ориентациями. **Несомненно, в этой обращенности к человеку и состоит непреходящее гуманистическое значение античного понимания культуры, в основе которого лежит идеал человека, идеал, выступающий целью культурного процесса.** «Без греческой идеи культуры не существовало бы ни античности как исторической эпохи, ни западноевропейского мира культуры»⁴.

Основные ценности греческой «пайдейя» выходят за пределы собственно педагогической сферы и формируются как нормы и образцы в контексте культуры. Исходным выступает аристократический; тип культуры, в основании которого лежат глубокие генеалогические традиции (нередко герои Гомера ведут свое происхождение от богов). Но со знатностью происхождения связывается обычно и красота, и физическое совершенство и даже физическое превосходство над другими и вытекающие из этого аристократические добродетели: *умение защитить в бою свою честь, отличиться и достичь славы «славы до небес».* Добродетели наследуются, но для этого они должны быть защищены в сражении, единственной

школе жизни, доступной гомеровским аристократам.

В полисе «военные добродетели» дополняются «гражданскими», однако путь к ним пролегал через многолетнюю «схолэ». «Конечную целью образовательной работы в многолетней афинской школе являлось прежде всего осознание себя как

23

полноправного члена избранного состоятельного афинского общества⁵. У грамматика ребенок обучался чтению и письму, знакомился с греческой литературой. Преподавание музыки дополняло школу грамматика, так как многие стихи декламировались под музыку. С 12 лет мальчики посещали палестру, занимались гимнастикой. В гимназиях мусическое и гимнастическое искусство объединялись в форме состязаний молодежи, причем в присутствии зрителей, которыми были свободные граждане, а при обсуждении государственных дел слушателями и зрителями, в свою очередь, становилась молодежь. Собственно, все это и составляло гуманитарную практику античной «пайдейи», определявшую основное содержание античной культуры. Проблема состоит в том, что *этот образовательный процесс не сводился к овладению суммой норм и требований, он был подготовкой к общественной жизни в соответствии с достаточно широким набором норм и требований*, которые расценивались греками как их «**мудрые изобретения**» — «**номой**» (законы). В этом и состояла цель культуры: **развить в человеке разумную способность суждений и эстетическое чувство прекрасного**, что и позволяло ему обрести чувство меры и справедливости в делах гражданских и частных. При этом античный человек не терял своего единства с природой. Природа являлась главной неотъемлемой частью космоса, включавшего в себя также богов и людей. Античный человек не теряет своего единства с природой, и чувство сопричастности ей перерастает в «любование космосом», а прямое соприкосновение с ней — в умозрение.

Независимый, самодовлеющий античный человек гордился своей силой и разумом и способностью жить «по природе* и «по установлению». Созерцая природный порядок, он развивал субъективный логос в слиянии с объективным, умножая свой разум. В суде, в народном собрании древний грек чувствовал себя в онтологической безопасности, поскольку полис гарантировал ему свободу, социальную защищенность и реализацию его честолюбивых устремлений. И гарантом стабильности и порядка были даже не законы (хотя на их защите стояли отеческие боги), а сам природный порядок, укоренившееся в сознании представление о рациональном, вечном, жизненном, а значит, о божественном порядке вещей. Из единства человека с природой вытекало возведение ее в труднодостижимый, но не трансцендентный абсолют, а жизнь «по природе» превращалась в этический идеал образования и культуры. Но уже в эпоху эллинизма, с потерей античным полисом своей прежней самостоятельности, стали разрушаться идеалы

24

греческой «пайдейи». Прервалась связь времен, общество перестало нуждаться в гражданах: город входил в необъятную империю, и от человека требовались не гражданская смелость в принятии решений и полисные добродетели умеренности и справедливости, а способность «прожить незаметно», сохранить себя, добиться «**атараксии**» (невозмутимости духа) в условиях социальной нестабильности и неконтролируемых политических событий. *Сомнение во всех ценностях, крайний скепсис, цинизм, с одной стороны, и догматическая вера в судьбу и предопределение, с другой, характеризуют растерянность античного человека перед лицом социальных катаклизмов, авторитарной власти и мелкого самоуправства*. Как всегда, в таких условиях страдала культура. Падал престиж образованности и познания, нарастающий интерес был обращен к эзотерическому знанию. Ядро греческой образованности — система рационального знания и формирования человека по гражданскому образцу оказывалась невостребованной. Вера в иррациональное, к чему грек привык относиться свысока, с насмешкой, стали овладевать душами людей.

В этой ситуации социальной и политической нестабильности плохими помощниками оказались отечественные боги. Греки привыкли к тому, что боги переменчивы в своих настроениях и завистливы к человеку, и потому привыкли надеяться на свои силы и разум. С этим же было связано циклическое переживание времени, неприязнь к непостижимому (тайне) и осуждение человеческой слабости. Вследствие прогрессирующей дисгармонии между человеком и социумом, разрушения полиса прежние ценности гражданской добродетели оказались несовместимыми с новыми космически-имперскими ориентациями. *«Отдельная личность не может противостоять общей необходимости мирового порядка, включающей в себя необходимость также и всех человеческих действий»⁶*. Возникла потребность в чуде, духовном абсолютe как средстве выражения осознаваемой человеком зависимости от неуправляемых и неподвластных ему социальных процессов.

1.2.2. Понимание культуры в эпоху средневековья

Средневековая культура — культура христианская, отрицающая языческое отношение к миру, тем не менее, сохранила основные достижения античной культуры. *«Политеизму она противопоставляет монотеизм; натурализму, интересу к предметному миру — духовность,*

25

культивирование интроспекции; гедонизму (культу удовольствий) — аскетический идеал; познанию через наблюдение и логику — книжное знание, опирающееся на Библию и толкование ее авторитетами церкви»⁷.

Пристально вглядываясь в глубины собственной души, средневековый человек обнаружил неповторимость,

уникальность и неисчерпаемость личности. Это вело к признанию субстанциональности божественной личности, делало возможным переход от политеизма к монотеизму. Если в основе античного понимания культуры лежало признание безличностного абсолюта, которым выступал «божественный строй вещей», то в средневековой культуре прослеживается постоянное стремление к самосовершенствованию и избавлению от греховности. *«Чувство неуверенности — вот что влияло на умы и души людей средневековья и определяло их поведение. Неуверенность в материальной обеспеченности и неуверенность духовная... Эта лежавшая в основе всего неуверенность в конечном счете была неуверенностью в будущей жизни, блаженство в которой никому не было обещано наверняка и не гарантировалось в полной мере ни добрыми делами, ни благоразумным поведением. Творимые дьяволом опасности гибели казались столь многочисленными, а шансы на спасение столь ничтожными, что страх неизбежно преобладал над надеждой»*⁹. Античный человек черпал свою уверенность в созерцании неизменного, вечного космоса и, прежде всего, природы: *«Это небо и звезды, горы и реки. Боги же составляют часть природы. Это опять те же небо и звезды, горы и реки. Из благовеинного созерцания вырастала уверенность в том, что «из ничего ничего не происходит»*. С потерей уверенности в прочности социоприродного порядка отбрасывается эта основная посылка античного самосознания и утверждается принцип сотворенности мира «из ничего», «по божественной воле». Ликвидируется пантеистическое признание единства природы и Бога, обнаруживается их принципиальное различие, дуализм Бога и мира. **На смену космологизму приходит трансцендентизм и персонализм**¹⁰.

Единый и вездесущий Бог как сверхъестественная личность создает мир и от мира не зависит, мир и человек имеют свои основания в Боге. Признание сотворенности мира (креационизм) перерастает в концепцию постоянного творения: Бог действует на основе собственной воли, и люди не могут понять природы его действий и осознать их результатов. «Полная и непосредственная зависимость природы и человека от Бога как сверхприродной личности приводила при таких предпосылках к положениям крайнего **фатализма**»¹¹.
Христианский Бог,

26

структурируя природу и социальность, сообщал миру его смысловую значимость. Божественная символика, разлитая в мире, заставляла человека вчитываться в «письмена Бога». «Природа виделась огромным хранилищем символов. Элементы различных природных классов — деревья в лесу, минералы, растения, животные — всё символично, и традиция довольствовалась тем, что некоторым из них давала преимущество перед другими»¹².

Здесь обнаруживаются радикальные изменения в понимании культуры, отличающие одну эпоху от другой. Античное понимание культуры, основанное на признании рационального поиска как пути к добродетели (совершенству в какой-либо области, в том числе и этической), оказалось совершенно беспомощным, как только окружающий мир, природа лишились своей суверенности, когда ее чувственно-антропоморфные характеристики потеряли свою значимость, как только человек увидел, что кроме вещественно-телесного мира, его земной родины, есть родина небесная, духовный мир, где человек обретает подлинное блаженство, поскольку, хотя его тело и принадлежит земному миру, душа его бессмертна и является собственностью мира небесного. С удивлением человек обнаружил, что тот социальный беспорядок, который греки устраняли с помощью рациональной правовой идеи, не поддается рациональному объяснению. Собственно говоря, за легко обозримые пределы античного полиса античные социальные проекты и не распространялись.

Оказавшийся перед лицом необозримого мира человек увидел, что в нем действуют законы и нормы, неподвластные человеческому разуму, но тем с большей радостью и надеждой он осознал, что в нем есть **Высшим Разум и Высшая Справедливость**.

*Отмечая универсальность средневекового символизма, исследователи обычно подчеркивают особую роль книги, и в частности Библии. «...Книга была, безусловно, величайшей из драгоценностей. Не она ли заключала в себе не только слово, изреченное самыми великими писателями Древнего Рима, но и, самое главное, слово Божие, глагол, с помощью которого Господь Всемогущий установил свою власть над миром сим?»*¹³. Культура сознания и самосознания приобретает книжный характер; появляется, осознается и культивируется интерес к книжной учености и начитанности как основному показателю культуры. Вместе с тем человек, вчитываясь в Слово Божье, прислушиваясь к тому, как оно отзывается в глубинах его «Я» и структурирует его действия, наполнял моральным смыслом свою жизнь, свои поступки и помыслы.

27

Культура вновь предстала перед человеком как необходимость «возделывания» собственных способностей, в том числе и разума, но «естественного разума», от природы неиспорченного и дополненного верой. Перед человеком открылся ранее невидимый мир: *«Бог единосущий заботится о нем и любит его. Для спасения человека он послал на муки своего сына единосущного (А. Мень)*. Перед человеком открылась область иного видения мира — через любовь, любовь к ближнему. Рациональность, оказалось, далеко не главное в человеке, открылись такие его измерения, как вера, надежда, любовь. Человек открывает свою слабость.

Человек — это слабое, беспомощное, достойное жалости и участия существо. Но в своей слабости он обнаруживает огромную силу. Упоывая на Веру, он может сказать «да» хаотическому и страшному миру. «И тогда через хаос, через абсурдность, через чудовищность жизни, как солнце через тучи, глянет око Божье. Бога, который имеет личность, и личность, отображенную в каждой человеческой личности»¹⁴.

Новое понимание культуры позволило человеку осознать свою уникальность: Бог создал человека, его

бессмертную душу. **Счастье не в познании себя, а в познании Бога.** Познать себя невозможно, открываются глубины человеческой души, уникальности человека (нет того универсально-всеобщего, что заполняет все содержание античного человека). *Счастье и свобода человека не в его «автономизации» (независимости), а в осознании того духовного родства, в котором он находится со Всевышним.* Тогда человек научится преодолевать себя, достигать недостижимого. Культура начинает осознаваться не как воспитание меры, гармонии и порядка, а как преодоление ограниченности, как культивирование неисчерпаемости, бездонности личности, как ее постоянное духовное совершенствование.

1.2.3. Осмысление культуры в Новое время

Вопрос об истоках и исторических корнях того или иного явления всегда требует от исследователя некоего самоограничения, предостерегающего от бесконечности таких поисков. Это становится просто необходимым, если речь заходит о столь полисемантических понятиях, как «культура» или «философия культуры». Мы примем точку зрения, которая возводит истоки современной философии культуры к немецкой классической философии, рассматриваемой в качестве наиболее важного философского явления эпохи

28

Просвещения. Пытаясь путем критики «предрассудков» сформировать новые культурные образцы (человек, общество, государство, религия, наука, философия и др.), Просвещение по-новому переосмысливает культурный опыт прошлого и настоящего. При этом в поле зрения ученых попадает новый и обширный материал. *Помимо исторической, философской, научной и художественной литературы древности, изучавшейся со времен Высокого средневековья и Возрождения, предметом интереса в XVIII столетии становятся археологические памятники, произведения народной культуры, обстоятельные описания путешественниками культур отдаленных неевропейских стран, данные о различных языках, и т. д.*

Имея в виду все это множество фактов, Просвещение стремилось к целостному восприятию культуры человечества, пытаясь понять сущее как результат активного действия мировых сил (не исключая божественный Разум) в природе и культуру как продукт деятельности человеческого разума. Однако тогда же обозначилась невозможность гармонического единства в мире и в человеке «природы» и «культуры», наметилось противопоставление их друг другу (наиболее ярко — в работах **Ж.-Ж. Руссо**; немецкая классическая философия предприняла попытку устранить это противоречие, рассматривая культуру как исторический процесс развития духа, в котором оппозиция «природы» и «культуры» является необходимым, но преходящим моментом на пути к их синтезу. Таким образом, тема истории оказывается в центре внимания. Историзм предполагает исследование причин возникновения, становления и гибели явлений, их взаимосвязи, преемственности и отличий между ними в ходе истории.

С наибольшей полнотой эти проблемы разработаны в философии **Г. Ф. Гегеля**, но на философию культуры серьезное влияние оказали также **Иммануил Кант** (1724—1804) и **Иоганн Готфрид Гердер** (1744—1803).

Кант развел, качественно различил два мира: **мир природы** и **мир свободы**. Только второй из них и есть подлинно человеческий мир, т. е. мир культуры. Как естественное существо человек не свободен — он находится целиком во власти внешних для него причин и следствий, во власти времени. Здесь, в природе, где господствуют законы зоологии, и лежит источник изначально злого.

Но зло не фатально. Оно может и должно быть преодолено, побеждено культурой: моралью, всеобязательной силой морального долга (категорическим императивом). Человек как моральное (культурное) существо — уже не феномен, а ноумен — умо-

29

постигаемая сущность, свободно определяющая собственную траекторию жизни, ее высший смысл и конечную цель.

Возможно, мир природы (*жестокости и зла*) и мир свободы (*культуры, морали*) так бы и разошлись, не встретив друг друга, если бы их не соединила, не связала великая сила Красоты (*сила искусства*). **Высшее проявление культуры, есть ее эстетическое проявление** — этот вывод Канта с восторгом был принят и положен в основу общего представления о сущности и назначении культуры всем европейским романтизмом конца XVIII — начала XIX в., художниками и теоретиками «Бури и Натиска». Гердер в работе «О происхождении языка» (1772 г.) пытается объяснить появление языка на основе изучения естественных законов, определяющих бытие человека. Как живое существо человек подчинен природным закономерностям; однако в качестве животного он плохо приспособлен к жизни в природе. От гибели его спасает исключительная способность — «**смышленость**». Она позволяет человеку даже превзойти животных в деле выживания. Смышленость, вместе с общественными связями между людьми, также отличающими их от мира природы, находит свое выражение в языке. В своей целостности мысль, общество и язык являются особой человеческой формой жизни и равнозначны для Гердера человеческой культуре. Историческое становление и развитие языка он осмысливает как бесконечный процесс развития культуры через преемственность различных культур. В самом известном своем труде — «**Идеи к философии истории человечества**» (1784—1791) — Гердер представляет развертывание истории мировой культуры под влиянием живых человеческих сил, продолжающих собой «органические силы» природы, которые в виде внешних условий также воздействуют на культуру. Однако ее развитие в основном зависит от

проявления внутренних закономерностей, например от усвоения опыта более ранних исторических форм культуры. Нужно сказать, что культуру Гердер понимал весьма широко, выделяя в качестве ее важнейших частей **язык, науку, ремесло, искусство, семью, государство, религию**. Взаимовлияние этих элементов и является источником культурного развития. Очень важно то, что Гердер подчеркивал индивидуальный характер как отдельных феноменов культуры, так и ее различных форм, последовательно появляющихся во времени и сосуществующих в пространстве. Таким образом, он был одним из предшественников полицентрических концепций мировой культуры.

Идеи Гердера оказали сильное влияние на немецкую и вообще европейскую философию и науку. Они стимулировали

30

изучение исторических и этнических форм культуры в ее различных ипостасях: *сравнительное языкознание, исследование мифологии и фольклора*. Кроме того, философия истории культуры Гердера стала важным шагом на пути выделения культуры в качестве особого предмета и особой проблемы философской рефлексии. Но постановка в рамках немецкой классики вопросов философии культуры оказалась лишь первым этапом в ее развитии.

В философской системе Гегеля (1770—1831) культура не названа по имени. Но она «узнается» по ее главному, основному предназначению в жизни, в диалектическом восхождении духа — творчеству.

Творчество — *создание нового, но такого нового, которое не забывает, не уничтожает старое, а помнит о нем, сохраняет его в себе как момент своей собственной истории, как свою предпосылку*. В оптимистической, рационалистической философии гегельянства мировой прогресс есть прогресс в становлении свободы. Он совершается как утверждение, самораскрытие Разума. **Все действительное — разумно, все разумное — действительно**. Разум, по Гегелю, не только силен, но и «хитер»: он добивается своих целей не всегда прямым действием, но и действием «хитрым», т. е. опосредованием. Это значит, что разумный ход истории (культура) может осуществляться и неразумными людьми, не осознающими высшего смысла своих собственных действий. Культура может твориться и как побочный результат не до конца осознанной деятельности. Если в своих целях человек зависит от природы, то в средствах их достижения он господствует над ней.

Вот почему, пишет Гегель, *«плуг почетней колоса»*: хлеб будет съеден, но орудие труда, с помощью которого человек добыл себе хлеб насущный, не исчезнет. Это орудие есть орудие культуры. Производительные, сущностные силы человека развиваются по своей логике, составляя материальный остов социально-культурного процесса.

Какова же роль в этом процессе индивида? Индивидуальное, конечное подчинено общему. Даже страны и народы — лишь разменные фигуры на «шахматной доске» Истории. Для индивида же есть только один способ приобщения к мировой культуре (о национальной культуре философ ничего не говорит): проделать для себя в кратчайший срок тот путь, который Духовно уже пройден человечеством. **Общественное, социальное** должно быть распредмечено и воспроизведено, как бы заново открыто для себя субъективным духом (индивидуальным сознанием); логическое — совпасть с историческим. *Именно*

31

*эту задачу ставит перед собой образование и особенно его теоретическое ядро — образование философское*¹⁵.

Панлогизм гегелевской концепции человека, человеческой культуры и истории явился высшей отметкой, кульминацией рационалистической тенденции Просвещения, отразившей в себе мироощущение прогрессивных, восходящих социальных сил. Но исторический оптимизм был уязвим. Он выдавал желаемое за действительное, ибо даже повседневный опыт свидетельствовал: страсти, инстинкты сильнее доводов рассудка. *Слепая воля к жизни и неумная воля к власти — вот главные виновники и «творцы» мирового зла*. Они, а не разум, вершат судьбы человечества.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 293.
2. См.: Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. Киев, 1993.
3. Polenz M. Der hellenische Mensch. Göttingen, 1946.
4. Jaeger W. Paideia. Die Formung der griechischen Menschen. Erster Band. Berlin und Leipzig, 1936. S. 6.
5. Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М., 1940. С. 42.
6. Асмус В. Ф. Древнегреческая философия // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 69.
7. Шкуратов В. А. Историческая психология. Ростов н/Д, 1994. С. 149.
8. См. Исповедь Августина Аврелия.
9. Ле Гофф Жак. Цивилизация средневекового Запада. М., 1991. С. 302.
10. Майоров Г. Г. Этика христианства. М., 1987.
11. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 56.
12. Ле Гофф Жак. Указ. соч. С. 309.
13. Дюби Жорж. Европа в средние века. Смоленск, 1994. С. 24.
14. Мень А. Христианство. Лекция, прочитанная в Московском доме техники 8 сентября — в вечер накануне гибели // Лит. газета. 19.12.1990, № 51. С. 5.
15. См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Соч. Т. IV. М., 1959. С.1—20, 263—283.

1.3. СОВРЕМЕННАЯ СОЦИАЛЬНАЯ И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Рассматривая социальную и культурную антропологии как гуманитарные науки, необходимо разобраться, какую роль они играют в системе гуманитарного знания, что их связывает с философией, культурологией, социологией, а что разделяет и отличает. Следует отметить, что социальная и культурная антропологии, будучи гуманитарными науками, не подменяют и не отменяют классическую, естественнонаучную антропологию.

М. С. Каган в своей статье «О структуре современного антропологического знания» пишет о человеке (основном объекте гуманитарного знания) как о «существе трехстороннем — био-социокультурном»¹.

И именно изучением этого многостороннего существа занимается современная антропология со своим структурным делением на биологическую (естественнонаучную), социальную и культурную антропологии.

Для адекватного рассмотрения субъекта и объекта исследования социальной и культурной антропологии нужно дать дефиницию таких понятий, как культура и общество. По мнению М. С. Кагана, главная функция культуры заключается в том, чтобы «компенсировать утраченную человеком способность генетически транслировать поведенческие программы новым, неизвестным природе способом наследования — передачей накапливаемого человечеством опыта из поколения в поколение и от популяции каждому индивиду»². Кроме того, эта трансляция происходит в определенных условиях, которые связаны с общественным устройством на данной территории и в данном промежутке времени.

Соответственно, как отмечает М. С. Каган, «основное содержание социальной антропологии — это взаимоотношение человека и общества»³, т. е. как человек существует в обществе

33

и что является специфическим во влиянии человека на общество и влиянии общества на человека, каковы характеристики коллективного взаимодействия человека в социуме и т. д.; а основным предметом культурантропологии является «изучение взаимодействия человека и культуры»⁴.

Антропология как гуманитарная наука имеет множество подразделений, которые сформировались в ходе исторического поиска лучших методик и концепций для изучения и объяснения феноменов взаимодействия людей и культур, различных социумов и индивидов, последствий такого рода взаимодействия.

Уже отмечены такие направления, как культурная и социальная антропологии, и ранее были более пристально рассмотрены история развития британской школы социальной антропологии и американской школы культурной антропологии, однако нельзя забывать о таких фигурах, как К. Леви-Стросс, и структурной антропологии, о выдающемся антропологе, продолжившем развитие в том числе и британской антропологической школы Эрнесте Геллнере, о таких направлениях в современной культурантропологии, как символично-интерпретивный подход и когнитивистский подход.

Как пишет один из основателей символично-интерпретивного подхода в культурантропологии К. Гирц: «Занятие этнографией (антропологией. — Прим. авт.) подобно попытке чтения манускрипта, — чужого, выцветшего, с множеством пропусков, несоответствий, подозрительных поправок и тенденциозных комментариев, причем записанного не условными звуковыми графами, а переходящими конфигурациями человеческого поведения», и соответственно: «...Цель антропологии — расширение универсума человеческого дискурса»⁵.

Антропология и антропологи, по мнению К. Гирца, так же как и другие гуманитарные науки, занимаются общими, абстрактными понятиями, однако подходят к ним от малых, конкретных форм реализаций этого абстрактного. Данные, получаемые в «процессе долговременного, в большинстве своем качественного, в высшей степени участвующего и почти одержимо скрупулезного»⁶ антропологического исследования, которые выступают в качестве базы для анализа абстрактных понятий, именно тем и значимы, что они являются конкретными и придают конкретно-см.ысловые характеристики мегапонятиям гуманитарного знания.

Таким образом, можно отметить, что антропология в конце XX в. не стала малозначимой наукой в системе гуманитарных наук, а продолжает выступать как одна из синтетических наук,

34

перекидывающих мост и связующих между собой гуманитарное и естественнонаучное знание, как наука интегративного характера, и в этом ее огромное достоинство.

История современной зарубежной антропологии

Современная зарубежная антропология, несмотря на определенное единство своего проблемного поля,

имеет по крайней мере два направления, разделяющихся не только по географическим признакам и названиям, но и по подходу к изучаемым проблемам.

Речь идет о школах британской социальной антропологии и американской культурной антропологии.

И британская школа социальной антропологии, и американская школа культурной антропологии имеют великие фигуры в своей истории.

Можно начинать отсчет традиции американской школы культурной антропологии с легендарной фигуры Франца Боаса (1858—1942).

Хотелось бы процитировать то, как Фр. Боас определял цель антропологического исследования. Он писал: «... каковы основные цели антропологического исследования. Мы считаем, что существуют определенные законы, которые управляют развитием человеческой культуры, и наша задача — открыть эти законы. Предмет нашего исследования — выяснить, посредством каких процессов культура достигает определенных ступеней развития. Обычай и представления являются предметом изучения не ради самих себя. Мы хотим знать причины, по которым существуют такие обычаи и представления»⁷.

Из этого высказывания Фр. Боаса достаточно четко вытекает традиция исследовательского подхода, который был основным для американской культурно-антропологической школы. Еще одной заслугой Фр. Боаса, которая затем сыграла большую роль в развитии антропологии, было выделение необходимости изучения не только и не столько самого факта контакта между различными культурами, а изучение тех результатов и влияний, которые возникают в процессе динамического развития этих контактов.

Более полное изучение самого процесса контактов культур, динамики его развития получило в рамках исследований по аккультурации. С методической точки зрения под аккультурацией понимается: «явление, которое поддается изучению на материале конкретных полевых наблюдений, дополненных свидетельством исторических источников и документов»⁸. С теоретической точки зрения под аккультурацией понимались: «те явления, которые имеют место, когда группы индивидов,

35

обладающие различными культурами, вступают в продолжительный и непосредственный контакт, вследствие чего изменяются первоначальные типы культур одной или обеих групп»⁹.

Классическое определение аккультурации представлено следующим образом: «Аккультурация охватывает собой те явления, которые возникают в результате вхождения групп индивидов, обладающих разными культурами, в непрерывный непосредственный контакт, вызывающий последующие изменения в изначальных культурных паттернах одной из групп или обеих»¹⁰. Также для придания более четкой формы ситуации обоюдного контакта с характерными изменениями Ф. Ортис предложил термин «транскультурация»¹¹. При исследовании процесса взаимодействия изучались общности различного рода, в частности влияние городских культур на сельские или аккультурации немцев и японцев в Бразилии, и вообще было отмечено Билзом, что «под углом зрения аккультурации могут быть изучены... весь процесс урбанизации...»¹².

Среди результатов аккультурации можно выделить восприятие, адаптацию и реакцию¹³.

Для изучения этих процессов могут быть использованы такие методы, как непосредственное наблюдение, использование документальных источников, интервьюирование участников ак-культурационного процесса и исторические анализ и реконструкция¹⁴.

Приведенное выше определение аккультурации было дано в одном из программных документов антропологии первой половины XX в. «Меморандуме об аккультурации», подписанном многими ведущими антропологами того времени. С введением понятия аккультурации и соответственно динамики культурных контактов как основного предмета изучения произошло значительное изменение в развитии американской школы культурной антропологии.

Это изменение было результатом в том, что главным исследуемым объектом стали последствия контактов между различными культурами.

Завершая рассмотрение американской школы культурной антропологии, хотелось бы привести схему, которая дает представление о возможных последствиях культурных контактов.

Итак, в результате контактов между различными культурами происходит:

1. Отчуждение — потеря народом своей культуры и под влиянием чужой культуры.
2. Новая ориентация — существенные изменения в культуре-восприимчивике под влиянием чужой культуры.

36

3. Почвенничество — сознательная, организованная попытка членов общества возродить или увековечить определенные аспекты его культуры.

4. Новообразование — возникновение в одной из участвующих в контакте групп черт культуры, норм и учреждений, которых ранее не было ни в одной из соприкасающихся культур¹⁵.

Необходимо также отметить активное развитие психологизма в рамках школы американской культурной антропологии.

В первой половине XX в. на другом континенте в старом свете происходило активное развитие другой знаменитой антропологической школы — школы британской социальной антропологии.

По мнению одного из основателей британской школы А. Радклифа-Брауна, социальная антропология является наукой, по своим характеристикам наиболее близкой к социологии в силу своего сравнительного характера (А. Р. Радклиф-Браун. Методы этнологии и социальной антропологии)¹⁶.

Наиболее известной фигурой, сыгравшей решающее значение в развитии британской социальной антропологии и антропологии в целом на Западе, является Бронислав Малиновский. Перу Бр. Малиновского принадлежат такие книги, как: «Научная теория культуры и ее сущность», «Динамика культурных изменений».

Бр. Малиновский активно занимался изучением тех феноменов, которые сопровождают взаимодействие культур, т. е. изменения экономики, системы управления и других социальных институтов. В качестве понятия, объясняющего феномен культурного взаимодействия (аналогичного американскому понятию «аккультурация»), им было предложено понятие «культурный обмен».

Он активно занимался изучением такого процесса, как «вестернизация» мира в XX в., и отмечал противоречивый характер этого процесса и те проблемы, которые процесс «вестернизации» порождает в отношении между западной «высокоразвитой» цивилизацией и покоряемой ею другими культурами и цивилизациями.

Бр. Малиновский на основе рассмотрения взаимодействия культурных институтов Европы и Африки утверждает, что при взаимодействии двух независимых культур возникает нечто третье, что является производной данных культур в определенном обществе на конкретном этапе его развития, основанном на взаимодействии неких двух культурных составляющих.

37

Для анализа культурных контактов и изменений EU была предложена типовая таблица, которая состоит из пяти переменных (мы приведем эту таблицу в адаптированном виде):

1. Влияние интересов и стремлений пришлого (аккультурирующего) населения.
2. Процессы культурного контакта и изменения.
3. Пережиточные формы и традиции.
4. Реконструкции прошлого.

5. Новые силы спонтанной аборигенской реинтеграции и реакции.

Также им были разработаны принципы подхода к анализу данного взаимодействия изучения взаимопроникновения различных социальных систем:

1. Принцип автономного детерминизма:
 - а) интенции, интересы пришлой культуры;
 - б) контакты и изменения;
 - в) реакция трибализма,
2. Принцип относительности и взаимозависимости этих трех фаз.
3. Принцип динамической асимметрии влияющей в традиционных систем культур соответственно в подверженности изменению и влиянию.
4. Принцип множественности и несогласованности политики пришлой культуры, целей, идей, методов.
5. Принцип столкновения и взаимодействия традиционных и инновационных институализированных социальных систем.
6. Принцип общего фактора, который по Малиновскому оказывает решающее влияние на тенденции развития: конфликтные или кооперационные и т. д.
7. Принцип кумулятивной политизации традиционного общественного устройства.
8. Принцип нового национализма¹⁷.

Одной из самых важных черт культурного обмена, которую отмечал Малиновский, является то, что в процессе культурного обмена возникает новое, не являвшееся обязательной характеристикой ни одной из обменивающихся культур.

В заключение необходимо отметить, что развитие идей и положений, сформулированных как в рамках школ британской социальной антропологии, так и американской культурной антропологии, продолжается и современными исследователями в различных частях мира.

38

Литература:

1. Очерки социальной антропологии. СПб, Петрополис, 1995. С. 34.
2. Там же. С, 35.
3. Там же. С, 37.
4. Там же.
5. Там же. С. 113—114.
6. Очерки социальной антропологии. Антология исследований культуры. Т.1. СПб. Унив. книга. Петрополис, 1995. С.118.
7. Артановский С. Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л. Просвещение, 1967. С. 184.
8. Там же. С. 139.
9. Там же.
10. Антология исследований культуры. Т,1. СПб, Унив. книга. 1997. С. 348.

11. Там же, С, 352,
12. Там же. С. 353.
13. Там же, С. 355,
14. Там же.
15. Артановский С. Н. Указ, соч. С, 143—144.
16. Radcliffe-Braun A. B. *Methods of Ethnology and Social Anthropology*. N.Y. 1940.
17. Антология исследований культуры. Т.1, СПб. Унив. книга. 1997. С. 373—374.

1.4. СОВРЕМЕННЫЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ



Формирование культурологии как особой сферы гуманитарного знания тесно связано не только с достижениями этнографии, религиоведения, искусствоведения и т. д., но и с генезисом современной философии. Это объясняется прежде всего той ролью, которую эта наука всегда играла в европейской культуре, опробуя новые методы познания, вычлняя ранее неизвестные его области. В данной главе попытаемся рассмотреть культурологические концепции, отталкиваясь от проблем философии. При этом ограничимся во времени концом XIX — второй половиной XX в., так как именно тогда произошли и в ней важнейшие перемены и началось становление культурологии.

Мы не ставим своей целью увидеть то, как преломилась проблематика философии культуры и культурологии во всех новых и новейших философских учениях. Наше внимание привлекут изменения, обозначившиеся внутри самой этой науки. *Суть их — в переходе от рефлексивных форм осознания к дескриптивным, от абстракции к описанию, от символики культуры к ее систематике, от критики ее оснований и размышлений о кризисе к проблемам функционирования культуры, к моделированию и проектированию культурного процесса.* И само философствование, как мы убедимся, осуществляется в форме философии культуры.

В XX в. культурология, теория культуры стала утверждаться в качестве самостоятельной науки, тесно связанной с философией культуры. Связь эта носит характер сложного взаимодействия и взаимовлияния. Проблематика теории культуры сформировалась как часть философского знания или же под сильным его воздействием. С другой стороны, методы и результаты культурологических исследований воспринимаются философией и используются в решении чисто философских вопросов, как мы

40

это видим в структуралистских и постструктуралистских течениях последних десятилетий, активно обращающихся к материалам антропологии, литературоведения, лингвистики. Философия и культурология часто присутствуют и тесно переплетаются в творчестве многих ученых (например, у французского этнолога К. Леви-Стросса).

Движение к культурологии происходит в самой философии XIX—XX вв., в каждом из ее течений, и осуществляется через преодоление панлогистских, субъективистских и антропоцентристских установок. Это и делает возможным переход от философии Просвещения и немецкой классической философии (конец XVIII - первая половина XIX в.) к постклассическим концепциям философии культуры. Ниже будут рассмотрены первый этап построения философской культурологии в рамках «*философии жизни*» (Ф. Ницше, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер) и *неокантианства* (Г. Риккерт, В. Виндельбанд, М. Вебер, Э. Кассирер), осмысление культурологических проблем в *феноменологии* Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, психоанализе З. Фрейда и К.-Г. Юнга и *структуралистских теориях* М. Фуко, Ж. Лакана и Р. Барта.

Философия романтизма и иррационализм **А. Шопенгауэра** дали толчок развитию «*философии жизни*», которая была преимущественно философией культуры. Своеобразное философствование **Фридриха Ницше** (1844—1900) оказало мощное влияние на современную теорию культуры. Все процессы, происходящие в мире, все явления природного и психологического характера Ницше рассматривает как различные проявления «*воли к могуществу*». Все модусы человеческого сознания и само объединяющее их понятие «я», «субъекта» следует понимать как упрощенные обозначения творческих волевых интенций индивида, выступающего как частное проявление «воли к могуществу», как некий ограниченный центр силы. Рациональность и интеллектуальные построения являются, по Ницше, перспективой некоторой воли, направленной на расширение своего могущества и власти и подчиняющей себе другие воли (и рациональность — только опосредованное насилие и навязывание). *Таким образом, категории, суждения, методы познания имеют цель сохранить и реабилитировать определенные формы жизни.* Однако язык культуры, выполняя данные охранительные функции, искажает подлинную природу, т. е. жизнь. Причем искажение это проходит несколько этапов: от первоначальных образов, мифов, метафор, еще непосредственно связанных с изначальным волнением, от возникающих из хаоса интуитивных «представлений» человек переходит к их системе, причем теряется связь с жизнью, так

41

как понятия заслоняют ее собой. «Фальсификация» в интересах жизни превращается в самостоятельную силу, враждебную жизни. С этими философско-гносеологическими положениями, которые, впрочем, не составили у Ницше «системы», связан его анализ истории европейской культуры, которым он занимался на всех этапах своей сложной философской эволюции, начиная с книги **«Рождение трагедии из духа музыки»** (1872).

Ницше формулирует фундаментальную для европейской культуры оппозицию аполлонийского и дионисийского начал, которая разворачивается как возникновение, борьба и примирение между двумя пониманиями мира, появляющимися из хаоса жизни: как первичного трагического переживания, имеющего до- и внепредикативный характер — «звуковой», музыкальный, оргиастический (**Дионис**), и как замещение, «извлечение» этого переживания прекрасными «зримыми» образами, формами (**Аполлон**), а затем и философской рефлексией, осуществляемой в понятиях, идеалах. Полемикой примиряющего состязания Диониса и Аполлона становится древнегреческая трагедия (Эсхил, Софокл). Однако недоверие к жизни, попытка подавить ее разумом, «истиной», идеями проникают в трагедию изнутри (через творчество Еврипида) и активно поддерживаются извне новой, сократической формой сверхаполлонизма. Сократ, Платон и идущая от них философская и культурная традиция заменяют трагическое дионисийско-аполлонийское мироощущение диалектикой идей, главный смысл которых — абсолютное упорядочение мира по своим собственным законам. В этом же русле, по мнению Ницше, действует и христианская религия, скрывающая за фикциями неба и Бога подлинные истоки бытия человека. В рамках новоевропейской культуры этот ряд подменен, продолжен наукой, основанной, в свою очередь, на фикциях интеллекта, закона, научной истины и т. п. Вслед за романтиками Ницше подчеркивает роль другого культурного образования — искусства. Это вид иллюзии, более непосредственным и близким образом связанный с «жизнью», лучше осознающий, что **«культура — это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом»**¹.

Многовековое господство сократической философии, христианства и науки ввергло европейскую культуру в состояние глубокого кризиса. Как реакция на власть перечисленных идей возникает «европейский нигилизм». Описав симптомы, структуру и возможные следствия этого явления, Ницше ввел его, вместе с концепциями **«смерти Бога», «переоценки всех ценностей», «сверхчеловека»,** в круг проблем философии культуры, развиваемых крупнейшими мыслителями XX в.

42

Существенно иной в сравнении с ницшевским фикционализмом вариант философии культуры, исходящей из **«философии жизни»**, создал немецкий историк культуры **В. Дильтей (1833—1911)**. Он рассматривает саму жизнь как способ бытия человека, осуществляющийся в раскрытии человеком культурно-исторического процесса, образовании мира истории, отличного от мира природы. Подобно неокантианцам баденской школы (см. ниже), Дильтей разделяет методы науки о природе и науки о духе (философии). Если **первая «объясняет» данные внешнего опыта, согласуя их со схемами рассудка, то вторая «понимает» духовную целостность, интуитивно понимает «жизнь» из нее самой.** Интерпретируя явления истории культуры, Дильтей использует в качестве «понимающей» методологии ее исследования герменевтику. Какая-либо эпоха в истории духа реконструируется как целостность, относительно которой необходимо истолкование отдельных явлений как ее моментов. Позднее история культуры рассматривалась Дильтеем как ряд произведений «объективного духа». Последний представляет собой не гегелевскую абсолютную идею, сущую в себе («Философия духа», раздел второй), а тотальность духовной взаимосвязи в реальной жизни, проявляющую себя как в творчестве индивида, так и человеческих сообществ. Дильтеевская философия «объективного духа», подчеркивая несводимость творческих проявлений только к сфере разума, утверждает также единство мира культуры, включенность в него рефлексивных форм, поскольку к «объективному духу» относятся и искусство, религия, философия (у Гегеля — ступени развития абсолютного духа). Акцент на целостном восприятии исторических культурных систем позволяет Дильтею сблизить историю и искусство. **Главной заслугой Дильтея остается разработка герменевтики как метода понимания письменно фиксированных проявлений жизни, т. е. духовной культуры в ее исторических образцах.**

В учении **Георга Зиммеля (1858—1918)** философия культуры также раскрывается в терминах «философии жизни». Жизнь, т. е. первичная реальность до всякого разделения, самоограничивается посредством исходящих из нее форм, образующих «более-жизнь» и «более-чем-жизнь», или формы культуры. Они начинают играть самостоятельную роль, противостоя вечно текущей и видоизменяющейся жизни. **Постепенно культурные формы «отвердевают», преграждая поток жизни, и тогда уничтожаются ею и заменяются новыми.** Эта борьба и порождает противоречия культуры, ее трагедию. Зиммелю представлялось, что, помимо этого, в новейшей европейской

43

культуре осуществляется борьба жизни против принципа формы как такового, то есть против всякой культуры.

В работах **Освальда Шпенглера (1880—1936)** философская критика европейского рационализма и панлогизма с позиций, близких немецкой романтике и «философии жизни», соединяется с культурологическим проектом построения морфологии культуры (рассматриваемой как совокупность ее исторических типов), осуществленном на богатейшем конкретном материале, заимствованном из истории

науки, искусства, религии, политики, экономики и т. д. («Закат Европы», т. 1 — 1918 г., т. 2 — 1922 г.). Разрешая основную проблему философии культуры, Шпенглер рассматривает кризис и гибель культуры как ее судьбу, неизбежное и закономерное явление. *Сама «жизнь» есть бесконечное зарождение и гибель культур, представляющих собой своеобразные «организмы» с твердой внутренней организацией, каждый из которых замкнут и абсолютно неповторим.* Они могут существовать 1200—1500 лет, а затем исчезают, оставив разнообразные памятники и следы, которые могут быть как-то использованы другими культурами, но заимствование или развитие ее внутренних принципов (пра-феноменов) невозможно. Таким образом, Шпенглер отрицает культурную преемственность, единство человеческой культуры, а до некоторой степени, и возможность понимания культур прошлого. Он выделил из них семь и описал: *египетскую, индийскую, вавилонскую, китайскую, греко-римскую (аполлоновскую), майя, византийско-арабскую.* Ныне существует западноевропейская, или фаустовская, а также просматриваются признаки зарождения русской культуры.

Процесс развертывания культуры во времени связан, по Шпенглеру, с омертвлением ее гибких органов, упрощением расчлененной структуры, переходом от разнородности к большей однородности и, вместе с тем, от органического единства многообразия к механическому единству, сопряженному с разрушительной борьбой. В конечном счете культура перерождается в цивилизацию, для которой характерно отрицание самой «жизни», интеллектуализм и технизм, отказ от непосредственного и творческого восприятия мира. Через призму подобных воззрений Шпенглер рассматривает европейскую культуру XIX в. (переход в цивилизацию) и начала XX в. (мировая война, революции). Несмотря на критическое ныне отношение к общетеоретическим и конкретно-историческим выкладкам Шпенглера, его пророчествам, популяризованный им принцип культурного полицентризма образует теоретическую базу большинства современных культурологических и гуманитарных исследований.

44

Одновременно с «**философией жизни**» проблемами философии культуры занимается и неокантианство, влиятельнейшее философское течение конца XIX — начала XX в. Между этими школами велась полемика, но постепенно происходило взаимовлияние и сближение, объяснимое общностью тем (своеобразие культуры, противоречия, ее кризис) и единством исходной философской традиции. Влияние романтизма на неокантианство было весьма существенным. Так, ранний его представитель Ф. А. Ланге утверждал, что *познанию доступны лишь отдельные части мира явлений, целое же является предметом творческого вымысла*, который есть необходимое порождение духа, вырастающее из глубочайших жизненных корней нашего рода. Интегративную функцию в культуре выполняет метафизика, трактуемая Ланге как «поэзия понятий».

Важнейшую роль в конституировании культурологического знания сыграло различие философами баденской школы неокантианства В. Виндельбантом и Г. Риккертом методов наук о культуре («наук о духе») и наук о природе (естествознания). Речь идет о разграничении номотетического, генерализирующего, обобщающего метода естественных наук и идеографического, индивидуализирующего метода наук гуманитарных, рассматривающих каждое явление культуры как нечто самоценное и уникальное, носящее личностный характер. Для определения величины индивидуальных различий в бесконечном разнообразии феноменов культуры неокантианцами был выработан критерий «отношения к ценности». Однако, подобно представителям «философии жизни», неокантианцы не могли не задумываться о статусе «ценностей» в мире новоевропейской культуры. Например, **Макс Вебер** (1864—1920), как отмечает Ю. Н. Давыдов, *«зафиксировал весьма драматическое положение западного человека, так сказать, между небом и землей — «небом» идеалов и «землей» эмпирической реальности... С одной стороны, перед человеком открывается эмпирический мир, не несущий в себе якобы никакого смысла. Это — мир, сформированный с помощью техники и науки, которая, в свою очередь, также «технична», а значит, принципиально «бессмысленна». С другой стороны, высоко над его головой... витает царство идеала — истины, добра и красоты и прочих ценностей, призванных фундировать здание культуры... Однако это царство не только оторвано от земли, т. е. не имеет здесь своего реального основания, но и потрясено в своих основаниях внутренними раздорами богов (имеются в виду «ценности»), их войной, разразившейся в связи с переходом от «иерархии» к «равноправию»².*

45

Нельзя не признать, что драматичность нарисованной Вебером картины вполне соответствовала драматичности ситуации, сложившейся в европейской культуре. Однако в период между двумя мировыми войнами становились возможны и более спокойные по тону и духу неокантианские учения. В 1923—1929 гг. **Эрнст Кассирер** (1874—1945), представитель Марбургской школы неокантианства, выпустил в свет свою «**Философию символических форм**». По аналогии с вопросами кантовской «Критики чистого разума» (как возможно математическое естествознание?) он ставит вопрос «**как возможна культура?**». Согласно Кассиреру, она раскрывается перед нами как *многообразие символических форм, связанных и упорядоченных в соответствии со своими функциональными ролями в систему модусов и уровней, каждый из которых (язык, миф, наука) не сводим к другому и равноправно существует в ее мире.* Сама «символическая форма» определяется как априорная (т. е. доопытная) способность, создающая все многообразие культуры; символические формы автономны и самодостаточны. Задача философии культуры, в понимании Кассирера, заключается в описании структурных уровней и «индексов модальности»

символических форм, что позволяет понять своеобразие, например, пространства и времени в контексте науки, мифа или языка. Труд Кассирера явился попыткой преодолеть кризис неокантианства путем вывода его в новое, культурологическое проблемное поле. Подобный путь характерен и для других направлений в западной философии XX в.

Феноменология явилась одним из наиболее авторитетных течений философии XX в. Интерес к ее достижениям обусловлен фундаментальным характером основного вопроса феноменологии — проблемы сознания. *Феноменология утверждает бытийную самоценность сознания, нередуцируемость сознания и мира во всех его многообразных предметных, социальных и культурных ипостасях.* В основе феноменологического анализа лежит не некое данное отношение (например, субъектно-объектное), а не имеющая других предпосылок возможность описания жизни сознания, его смыслообразующей деятельности.

Тема интенциональности сознания приводит феноменологию к развитию проблематики мира (как данного сознанию мира), личности (субъекта, «эго») и intersубъективности, позволяющей человеку быть участником «жизни сообщества». Э. Гуссерль подчеркивал, что познание есть нечто гораздо более широкое, чем научное познание, и объединяет в себе не только разум, но и неразумное, не только созерцаемое, но и несозерцаемое; вместе с суждением и его трансцендентальными предпосылками в области познания имеют место и акты

46

веры, волнения, любви и ненависти, желания, эмоции и т. д. *Сфера познания объемлет весь универсум бесконечных жизненных связей, бесконечность нашей собственной интенциональной жизни и intersубъективности.* При этом и наша личность, или «эго-субъект», существует как нечто постоянное и находящееся в контакте с другими людьми.

В жизни каждого человека, в рамках «естественной установки», есть простая исходная данность — «жизненный мир». Это область непосредственно-очевидного, того, что всем известно и в чем все уверены. Это круг представлений, складывающийся в человеческой жизни изначально и первично, до всякого обоснования, и практически проверенный и усвоенный. В европейской культуре это нерerefлектированное «верование» вытесняется различными установками, в особенности направленностью на научное, опытное и логико-математическое познание. Анализируя кризис европейского человечества, европейской культуры, Гуссерль указывал на необходимость восстановить «жизненный мир» в его правах, поскольку именно он ценностно ориентировал познание, являясь его «горизонтом».

Другим фактором, определившим, по Гуссерлю, жизнь «человеческого сообщества» Европы, была «теоретическая установка», возникшая в Древней Греции в VII в. до н. э. Эта новая установка индивида по отношению к окружающему его миру повлекла за собой появление новой структуры, развившейся затем в систематически законченное культурное образование — философию. От философии (науки) следует отличать предшествующую ей, а затем существовавшую параллельно с ней религиозно-мифологическую картину мира, которую Гуссерль понимает как универсальную практическую направленность. **«Мир мифических апперцепций»** *заключает в своей целостности все предметы, всех животных, людей и сверхчеловеческие существа.* Все они являются мифическими силами и активно влияют на судьбу человека. Поэтому видение, позволяющее воздействовать на эти силы, основанное на заинтересованности человека, практично.

Но в, исторически определенное время в конкретной группе людей происходит великий переворот. Появляется резко отличная от мифа ориентация на «незаинтересованное» созерцание мира, а человек, приобретая свойственные лишь «теоретической установке» цели, становится философом.

Такое изменение жизненных ориентиров не могло не привести носителей новой культурной традиции к дистанцированию от традиции мифологической. Возникает угроза конфликта между философом и его согражданами (пример — казнь Сократа). Но

47

философа окружают не только враждебность и непонимание. Из немногих людей постепенно возникает «новое человечество» — сообщество, объединенное «созерцанием» и творящее философию как новую форму культуры. В самом же обществе, т. е. в греческом полисе, возникает и сопутствующее культурное движение «посредников», так или иначе соприкасающихся с кругом философских идей музыкантов, ораторов, поэтов, драматургов. Философия, систематически ставящая под сомнение традицию, примирялась с этой традицией в произведениях греческого искусства.

Феноменология исходит из того, что история культуры в своем развитии ориентирована на лежащий в бесконечности нормативный образ. Он определяется не как некая структура, вычлняемая из наблюдения фактов, но как интенция сознания индивида или группы индивидов. В истории складывающейся европейской сверхнации раскрывается заключенный в ней «телос», внутренне присущая истории разумная цель. Объективацией этого «телоса» и было возникновение греческой философии как деятельности, способной стать всеобщей нормой. Создается высшая духовность, поднимающаяся над различием и борьбой отдельных наций и объединяющая многие поколения людей. С ней-то и связаны для Гуссерля надежды на преодоление культурного кризиса в Европе.

По-своему эту же проблему (общую, как мы уже отмечали, для всей философии культуры) решает виднейший ученик Гуссерля **М. Хайдеггер** (1889—1976). В его весьма сложном и многоаспектном

философствовании мы выделим лишь критику субъективизма. Для мышления, делающего человека своим средоточием, исходной посылкой и результатом, важнейшим вопросом становится вопрос *«что есть человек?»* и поиск тех истоков, откуда он ведет свою историю. Начало собственного антропологизма это мышление видит в античной культуре. Поэтому между «человеком» новоевропейской метафизики и человеком «мерой всех вещей» Протагора ставится знак равенства, как и между метафизическими установками этих философов. Хайдеггер показывает, что это может быть достигнуто только путем истолкования греческих слов в другом их смысле.

Декартовская концепция субъекта основана на отождествлении человеческого существа с объектом представления и на включении Я во всякое представление. Пред-ставленность Я в акте представления становится универсальным способом существования человека. Представляющее Я постоянно при-ставлено и к самому себе. Человек в качестве под-лежащего (subiectum) есть самость человека как лежащего-в-основе каждого представления.

48

У Протагора же человек есть мера всех вещей в смысле его соразмерения со всегда ограниченным кругом непотаенного и с границей потаенного. Ставится вопрос об отношении всего сущего (и человека как сущего) к Бытию. В изначальном смысле человек в качестве эк-зистирующего несет на себе *вот-бытие* (dasein), делая «вот» как просвет Бытия своей «заботой». *Вот-бытие* существует как брошенное, оно коренится в броске Бытия как посылающе-судьбоносного. Именно экзистенция, т. е. содержательное вы-ступление в истину Бытия, и возможность дезистенции, вы-хода к границам экзистирующего сущего, есть способ бытия человека³.

Тема языка становится, в сущности, центральной в философствовании Хайдеггера. Это неудивительно. Отвергнув бытийную истинность отношения субъекта к предметно-объективному миру, философ в языке находит связующее бытия и мысли, бытия и экзистирующего человека. **Мысль дает бытию слово: в жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранителя этого жилища.** Всем и каждому язык не выдает своей истинной сути. Он будто бы подчиняется напору субъекта и становится средством коммуникации, орудием господства субъекта над сущим. Это означает деградацию мысли, теряющей свою первоначальную значимость в качестве голоса бытия. Эту потерю мысль компенсирует превращением себя в «техне», в инструмент воспитания, образования, дела культуры. Точно так же и человек из хранителя истины бытия становится «живым существом» с языком как средством общения и передачи культурного наследия. И поскольку изначальное мышлением и языком Запада были греческие мышление и язык, то они и подвергаются наибольшему искажению.

Как же достигается постижение истины бытия в языке? Оно может осуществляться в художественном творении, где с вещью совмещено и сведено воедино (symballein) еще нечто другое. Из совмещения разгорается спор и борьба (гераклитовский polemos) между совмещаемым, что составляет сущность одновременно поэзии, трагедии и истины. **Сущность истины есть в себе самой первозданный спор за открытую средину, куда вступает и откуда выступает все сущее.** Но и поэзия есть глагол несокрытости сущего, глагол мира и земли, сказание о просторах их спора. И так как поэзия (наряду с философией) хранит этот спор, сам язык в существенном смысле есть поэзия. Такое его понимание закрыто для субъективизма. Истина и язык зависят для него от самовластного субъекта⁴.

Философия Хайдеггера ярко отразила кризис человеческой субъективности и гуманизма в современной культуре. Выход

49

философа окружают не только враждебность и непонимание. Из немногих людей постепенно возникает «новое человечество» — сообщество, объединенное «созерцанием» и творящее философию как новую форму культуры. В самом же обществе, т. е. в греческом полисе, возникает и сопутствующее культурное движение «посредников», так или иначе соприкасающихся с кругом философских идей музыкантов, ораторов, поэтов, драматургов. Философия, систематически ставящая под сомнение традицию, примирялась с этой традицией в произведениях греческого искусства.

Феноменология исходит из того, что история культуры в своем развитии ориентирована на лежащий в бесконечности нормативный образ. Он определяется не как некая структура, вычленяемая из наблюдения фактов, но как интенция сознания индивида или группы индивидов. В истории складывающейся европейской сверхнации раскрывается заключенный в ней «телос», внутренне присущая истории разумная цель. Объективацией этого «телоса» и было возникновение греческой философии как деятельности, способной стать всеобщей нормой. Создается высшая духовность, поднимающаяся над различием и борьбой отдельных наций и объединяющая многие поколения людей. С ней-то и связаны для Гуссерля надежды на преодоление культурного кризиса в Европе.

По-своему эту же проблему (общую, как мы уже отмечали, для всей философии культуры) решает виднейший ученик Гуссерля **М. Хайдеггер (1889—1976)**. В его весьма сложном и многоаспектном философствовании мы выделим лишь критику субъективизма. Для мышления, делающего человека своим средоточием, исходной посылкой и результатом, важнейшим вопросом становится вопрос *«что есть человек?»* и поиск тех истоков, откуда он ведет свою историю. Начало собственного антропологизма это мышление видит в античной культуре. Поэтому между «человеком» новоевропейской метафизики и человеком «мерой всех вещей» Протагора ставится знак равенства, как и между метафизическими

установками этих философов. Хайдеггер показывает, что это может быть достигнуто только путем истолкования греческих слов в другом их смысле.

Декартовская концепция субъекта основана на отождествлении человеческого существа с объектом представления и на включении Я во всякое представление. Пред-ставленность Я в акте представления становится универсальным способом существования человека. Представляющее Я постоянно при-ставлено и к самому себе. Человек в качестве под-лежащего (subiectum) есть самость человека как лежащего-в-основе каждого представления.

48

У Протагора же человек есть мера всех вещей в смысле его соразмерения со всегда ограниченным кругом непотаенного и с границей потаенного. Ставится вопрос об отношении всего сущего (и человека как сущего) к Бытию. В изначальном смысле человек в качестве эк-зистирующего несет на себе *вот-бытие* (dasein), делая «вот» как просвет Бытия своей «заботой». *Вот-бытие* существует как брошенное, оно коренится в броске Бытия как посылающе-судьбоносного. Именно экзистенция, т. е. содержательное вы-ступление в истину Бытия, и возможность дезистенции, вы-хода к границам экзистирующего сущего, есть способ бытия человека.

Тема языка становится, в сущности, центральной в философствовании Хайдеггера. Это неудивительно. Отвергнув бытийную истинность отношения субъекта к предметно-объективному миру, философ в языке находит связующее бытия и мысли, бытия и экзистирующего человека. **Мысль дает бытию слово: в жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища.** Всем и каждому язык не выдает своей истинной сути. Он будто бы подчиняется напору субъекта и становится средством коммуникации, орудием господства субъекта над сущим. Это означает деградацию мысли, теряющей свою первоначальную значимость в качестве голоса бытия. Эту потерю мысль компенсирует превращением себя в «техне», в инструмент воспитания, образования, дела культуры. Точно так же и человек из хранителя истины бытия становится «живым существом» с языком как средством общения и передачи культурного наследия. И поскольку изначальным мышлением и языком Запада были греческие мышление и язык, то они и подвергаются наибольшему искажению.

Как же достигается постижение истины бытия в языке? Оно может осуществляться в художественном творении, где с вещью совмещено и сведено воедино (symballein) еще нечто другое. Из совмещения разгорается спор и борьба (гераклитовский polemos) между совмещаемым, что составляет сущность одновременно поэзии, трагедии и истины. **Сущность истины есть в себе самой первозданный спор за открытую средину, куда вступает и откуда выступает все сущее.** Но и поэзия есть глагол несокрытости сущего, глагол мира и земли, сказание о просторах их спора. И так как поэзия (наряду с философией) хранит этот спор, сам язык в существенном смысле есть поэзия. Такое его понимание закрыто для субъективизма. Истина и язык зависят для него от самовластного субъекта⁴.

Философия Хайдеггера ярко отразила кризис человеческой субъективности и гуманизма в современной культуре. Выход

49

виделся Хайдеггеру в новом опыте мышления, исходящего из несокрытости истины бытия, мышления, возвращающегося к своим греческим первоисточкам. Свершится ли такая мысль и как это произойдет — от этого зависит судьба европейской духовности.

Философская традиция, связанная с феноменологией, постижение вот-бытия как бытия человека в своей сущности соединяет с описаниями сознания. Альтернативным направлением является психоанализ, ставящий перед западной культурой проблему бессознательного.

Основоположником психоанализа был венский психиатр **Зигмунд Фрейд** (1856—1939). Исходный пункт его доктрины — гипотеза о существовании бессознательного как особого уровня человеческой психики, отличающегося от сферы сознания и оказывающего на нее мощное, порой скрытое воздействие. Психика состоит из трех слоев: **Оно, Я и Сверх-Я.**

Бессознательное Оно — «кипящий котел инстинктов», унаследованных человеком, его безотчетные влечения и душевные движения.

Сознательное Я — посредник между бессознательным и внешним миром, содействующий влиянию этого мира на бессознательную деятельность индивида.

Сверх-Я — инстанция, олицетворяющая собой запреты и нормы социокультурного характера.

Я пытается подчинить себе Оно; если это не удастся, то Я подчиняется Оно, создавая лишь видимость своего превосходства над ним. Сверх-Я тоже может господствовать над Я, выступая в роли совести или смутного чувства вины.

Сообразуясь с реальностью внешнего мира, Я вытесняет обратно в бессознательное неприемлемые желания и идеи (сексуальные, агрессивные, антисоциальные), сопротивляется их попыткам проникнуть в сознание. Сохраняющие активность неразряженные желания все же пытаются сделать это, маскируясь посредством механизмов бессознательного и обманывая бдительность Я. *Прежде всего это происходит через сновидения, а также обнаруживается в ошибках, обмолвках и т. п.;* в отдельных случаях столкновения бессознательных импульсов с Я принимают характер неврозов и душевных болезней, с которыми Фрейд встретился на раннем этапе своей деятельности как психиатр-практик.

В дальнейшем он стал рассматривать *процесс психического развития человека как биологически*

обусловленный механизм

50

трансформации его сексуальной энергии (либидо), начиная с явлений детской сексуальности (учение о ней стало одной из наиболее известных новаций фрейдизма). Инстинктивный импульс либидо может быть или разряжен в действии, или вытеснен обратно в бессознательное, или же погашен посредством переключения энергии с социально и культурно неприемлемых на приемлемые и одобряемые цели (*этот процесс называется сублимацией*). Под влиянием событий 1-й мировой войны и послевоенной анархии в Европе Фрейд несколько изменил свои концепции и ввел уже два инстинктивных «первичных позыва»: **Жизнь, или Эрос, и Смерть (Танатос)**, — проявляющих себя как в бытии космоса и общества, так и отдельного человека, стремящегося к созиданию и разрушению, удовлетворению и самоуничтожению.

В основе воззрений Фрейда на культуру лежит его убежденность в противоречии между природным началом, бессознательным, сексуальностью и насилием в человеке и нормами культуры, которая основана на отказе (добровольном или принудительном) от удовлетворения желаний бессознательного и существует за счет сублимированной энергии либидо, осуществляя жесткий контроль, цензуру инстинктов. Фрейд приходит к выводу, *что развитие культуры ведет к уменьшению человеческого счастья и усилению чувства вины и неудовлетворенности из-за подавления желаний*, Фундаментальной предпосылкой его достаточно пессимистических размышлений было уподобление общественной психики индивидуальной, убеждение в общности личного и коллективного бессознательного.

Согласно **К. Юнгу**, бессознательное представляет собой необозримый резервуар нашего «я», который связывает сознание (небольшую и содержательно бедную область психики, находящуюся под нашим контролем) со сферой инстинктивной жизни. Когда оно вступает в область сознания, то воспринимается им как нечто неизвестное и непонятное, а потому пугающее. Все неприемлемое для сознания, его «вытесненные» тенденции образуют верхний уровень — «тень» нашего разума, или индивидуальное бессознательное. Для проникновения в его глубинный сверхличностный слой фрейдовский метод редукции оказывается недостаточным; необходимо непосредственное «нисхождение» через поверхностные слои психики. Пройдя сквозь свою «тень», человек опускается в **коллективное бессознательное**, состоящее из ассоциаций и образов, имеющее историческую природу. Это открытая миру и равная ему по широте объективность, в которой «я» находится в самой непосредственной связи со всем миром.

51

В отличие от сознания в бессознательном человек непосредственно встречается с прошлым и будущим, переживая бессознательное как мир символов из древнейших и грядущих времен. Архетипы (психические структуры коллективного бессознательного), представляя собой вневременные схемы, согласно которым формируются образы, мысли и чувства живших и живущих людей, хранят первобытные формы постижения мира, коллективный исторический опыт, выраженный в мифах, символических изображениях. Сама история человека коренится в бессознательном, хотя и не все способны понять это. Люди часто живут в тех или иных традициях, потеряв связь с их архетипической символикой. Это и порождает кризис культуры — кризис отношения сознания к бессознательному, силы которого всегда активны, обладают особой энергией, позволяющей им самоинтерпретироваться, вмешиваться в ситуацию. **Эмоционально заряженные образы могут разрушительно действовать на человека и на человечество**. Для Юнга жизнь народов подвластна психологическому закону, *«душа народа есть лишь несколько более сложная структура, нежели душа индивида»*. Только гармония сознания и бессознательного устраняет опасность, создавая здоровые и духовно богатые личности.

Духовная культура, творчество также обусловлены бессознательным. Творческий процесс складывается из бессознательного одухотворения архетипа и его развертывания и оформления вплоть до завершенного произведения искусства. Архаический праобраз при этом всегда переводится на язык современности. «Здесь кроется социальная значимость искусства: оно неустанно работает над воспитанием духа времени, потому что дает жизнь тем фигурам и образам, которых духу времени больше всего не доставало»⁵.

Существенно иную интерпретацию бессознательного предлагает **Ж. Лакан**. Его структурный психоанализ выделяет в психике слои **реального, воображаемого и символического**. Первоначально Я человека (ребенка) не отчленено от окружающего мира, тождественного телу матери. Выделение из мира, отделение от материнского тела, образование Я, противопоставленного не-Я, оказывается нарушением исходного равновесия и источником психической драмы для индивида. Стремление заполнить возникший «зазор» Лакан называет потребностью.

Реальное — это сфера недифференцированной потребности. Оно постоянно присутствует в психике человека, но вместе с тем абсолютно иррационально, недостижимо для научного исследования или рефлексии.

52

Воображение — это сфера индивидуального Я, образ самого себя, личной самоидентичности. Оно призвано защитить человека от всяких потрясений, поэтому создает образ Я, который устраивает индивида и делает его устойчивым в отношениях с миром и партнерами по коммуникации. В этом смысле воображаемое есть область заблуждения человека относительно самого себя, где правит логика иллюзии. Потребность в воображаемом трансформируется в желание, управляемое принципом удовольствия (неудовольствия) и направленное на эмпирические объекты. Однако подлинное стремление человека

нацелено на слияние с миром. Достичь этого — значит получить признание с его стороны, стать объектом желания других. Здесь выявляется принципиальная зависимость индивида от окружающих его людей, обобщаемых Лаканом в понятии Другого, носителя символического.

Символическое есть совокупность социальных установлений, норм, предписаний, запретов. Человек застает ее уже готовой и усваивает в основном бессознательно. Символическое персонифицируется в фигуре Другого, или Отца, поскольку именно через Отца постигается порядок культуры, социальный Закон. Символическое — область сверхличных, всеобщих социокультурных смыслов, задаваемых индивиду обществом, область бессознательного. «Субъект» у Лакана является не носителем сознания и культуры, а функцией культуры, точкой пересечения различных символических структур и приложения сил бессознательного. *Сам по себе субъект — «ничто, «пустота», заполняемая культурным содержанием.*

Субъект как носитель норм символического взаимодействует с Я как носителем желания. Символическое стремится полностью подчинить себе индивида, задача Я — использовать фрагменты символического для создания собственного образа, тем самым уточняется понятие бессознательного, определяющегося как речь Другого, постоянно редактируемая воображаемым.

Очевидно, что такая концепция бессознательного направлена против европейской философской традиции, пользующейся понятиями «человек», «субъект», «сознание». Философскому антропологизму психоанализом противопоставляется трагический и реалистический антигуманизм, констатирующий, что власть над сознанием человека принадлежит бессознательным структурам и механизмам (у Лакана — «машины»), которые формируют социум.

53

Структурализм возникает в середине XX столетия как реакция на острый кризис антропоцентристских концепций человека и культуры (прежде всего, экзистенциалистских). Он представляет собой широкий ряд различных направлений социогуманитарного знания, определяемый интересом к структуре (понимается как совокупность глубинных отношений между элементами целого, сохраняющих устойчивость при изменениях этого целого и задающих его специфику). Речь при этом идет о целостных системных объектах культуры, а также условиях их происхождения и функционирования, независимых от воли и сознания отдельного человека. Такова постановка проблемы в ставших классическими «структурной антропологии» К. Леви-Стросса, «археологии знания» М. Фуко или в уже указанном «структурном психоанализе» Ж. Лакана. Они ознаменовали коренную перемену парадигмы исследования человека и культуры: на смену принципам субъективности, переживания и свободы пришли требования объективности и научности, поиск жесткой детерминации. Культура при этом понимается как всеохватывающая семиотическая (знаковая) система, дающая человеку возможность самоутверждения в мире и общения с другими людьми. Перед исследователем она предстает как огромная совокупность самых разнообразных текстов, которые необходимо проанализировать. Первоначально основные методологические принципы заимствуются из языкознания, а именно из работы **Ф. де Соссюра «Курс общей лингвистики»** (издана посмертно в 1916 г.). Их суть состоит в том, что в результате дихотомических делений (внутренняя и внешняя лингвистика, язык и речь, синхрония и диахрония, форма и субстанция) выделяется в чистом виде объект исследования — внутренние механизмы языка (уже после Соссюра названные структурами), которые благодаря высокому уровню формализации могут быть исследованы строгими логикоматематическими методами (моделированием, формализацией, математизацией).

Отдельный знак (по терминологии Соссюра «**означающее**») сам по себе в своей единичности несуществен, он является заменителем или представителем чего-то другого («означаемого») и может быть с легкостью заменен другим знаком. Существенными выступают те отношения, в которые знаки вступают в системе (структура). Отсюда главный методологический принцип структурализма — «примат отношений над элементами в системе», их и надо изучать в первую очередь. Трудность здесь даже не в том, что эти отношения не лежат на поверхности явлений. Более того, они, как правило, и не осознаются субъектом, действующим, тем не менее, на их основе.

54

Поэтому переход от исследования сознательного манипулирования знаками к анализу бессознательного применения правил «как это делать» и есть задача структурного анализа, залог его перехода с эмпирического на теоретический уровень. Это центральный момент обоснования действительно научного характера наук о культуре в структурализме.

Исторически возникновение структурализма связано с попытками преодоления трудностей, с которыми столкнулись многочисленные этнографические исследования туземных культур, предпринятые европейскими этнографами в начале XX в. Так, **К. Леви-Брюль** (1857—1939), исследуя традиционную культуру Южной Африки, не смог объяснить «странности» ее внутренней логики, проявившиеся во внезапных перерывах постепенности мифологического повествования. Поэтому он сделал знаменитый вывод о том, что в этой культуре нет вообще никакой логики. С ним вступил в полемику **К. Леви-Стросс** (род. 1908 г.), попытавшийся показать, что это утверждение строится на изначально неверной методологии. В ставшей классической работе «**Сырое и приготовленное**» он исследует туземные мифы и выявляет то, как абстрактные понятия кодируются в них с помощью различных групп чувственных качеств, образующих целую серию взаимозаменяемых кодов. Применяя методы анализа и синтеза, он начинает с того, что во фрагментах какого-либо мифа выявляет повторяющиеся противопоставления (бинарные оппозиции),

например: сырое и приготовленное, свежее и гнилое, мокрое и сожженное. Это могут быть не только чувственные качества, но и формы, действия. Представляя их как кодовые знаки, далее Леви-Стросс переходит к обнаружению разных вариантов этих кусочков структуры, а также их перекодирования в других знаковых системах. Исследовав эти варианты, он возвращается к исходному мифу, который теперь уже может быть объяснен целиком во всех своих подробностях, ранее казавшихся случайными или бессмысленными. Первобытный человек остался непонятым потому, что его логика, кстати, имеющая те же, что и у нас, законы тождества, противоречия и исключенного третьего, выражается не абстрактными понятиями, которые по аналогии с культурой XX в. искали исследователи, а в чувственных образах. Они по сути своей не предназначены для этой цели, но используются туземцем подобно тому, как домашний любитель мастерить (фр. — «бриколер») использует для своих поделок различные подсобные материалы. Поэтому Леви-Стросс называет этот прием **бриколажем**.

Однако эти образы, заимствованные из какой-либо конкретной области, зачастую могут лишь частично удовлетворять

55

задачу выражения мысли. Тогда, чтобы продолжить это выражение, первобытному человеку приходится резко переходить от одной смысловой цепочки образов к другой, более удовлетворяющей его на этот момент. Эта смена кода совершенно непонятна для исследователя, останавливающегося только на этом уровне явлений и поэтому делающего вывод о принципиальной иррациональности. На самом деле эти «странности», нелогические переходы на чувственном уровне нужны для сохранения логики на рациональном уровне. Она направлена на осмысление окружающего мира и выражения своего отношения к нему. Важнейшими при этом, по Леви-Строссу, становятся осмысление коренных противоположностей (жизнь-смерть, природа-культура) и стремление снять их антагонизм путем введения опосредующих звеньев (например, образа ворона, «примиряющего» жизнь и смерть) или перекодирования в другие, менее враждебные противоположности. Этим достигается не только осознание мира, но и стремление сделать его более гармоничным, «вписать» в него самого человека.

Успехи «классических» структуралистских исследований способствовали широкому распространению этого метода на все сферы культуры, в том числе и на культуру XX в. (Р. Барт, М. Фуко и др.). Однако в конце 60-х годов это течение переживает серьезный мировоззренческий и методологический кризис, который ознаменовал переход к другому, постструктуралистскому и постмодернистскому этапу осмысления человеком себя и своего мира.

Возникновение *постструктурализма* связано с социальным и культурным кризисом конца 60-х годов в Европе. К этому времени следовать структуралистским методам стало как бы интеллектуальной модой. На них даже полагаются как на универсальную отмычку при решении всех проблем современности. Иллюзорность этих надежд была осознана во время студенческих волнений в 1968 г. В противоположность расхожим структуралистским утверждениям, что человеком с неотвратимостью руководят структуры, митингующие выдвинули лозунг «Структуры не выходят на улицу, на улицу выходят живые люди».

Эти события и стали той вехой, за которой началась разносторонняя критика претензий классического структурализма на универсальность. Прежде всего, она коснулась одного из его основных принципов: «Структура — конечная, объективно существующая данность, вопрос о ее происхождении неправилен». Тем самым была поставлена задача осмыслить, так сказать, все «неструктурное» в структуре, а именно: выявить противоречия,

56

которые возникают при попытках познать культуру только с помощью языковых структур; преодолеть неисторизм; устранить лингвистический редукционизм; построить новые модели смыслообразования; перейти к новой практике открытого чтения и т. д. Весь круг этих многообразных вопросов самими структуралистами был обозначен в тезисе «Нужно разомкнуть структуру в контекст». Многие имена приобрели известность на этом поприще: М. Фуко, Р. Барт, Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж. Бодрийяр, Ж.-Ф. Лиотар, Ю. Кристева...

В статье «**Структурализм как деятельность**» Р. Барт дает описание «структурного человека», т. е. человека, практикующего структурализм, особенность которого — в его сопряженности с определенными мыслительными операциями, такими как членение и монтаж «предмета». Конструирование объекта обнаруживает законы его функционирования, человек же характеризуется способом, каким он мысленно переживает структуру. «Модель» есть сумма интеллекта и предмета и, в конечном счете, тождественно самому «структурному человеку». Облик человечества ныне символизирует «гигантская вибрирующая машина», создающая смыслы. Природы-космоса, в которую чутко вслушивались древние эллины, более не существует, она механизирована и социализирована, она — социальная природа/культура. В отношении к ней человеку остается руководствоваться, помимо интеллекта, неким бесстрашием, позволяющим спокойно смотреть на конечность «структурного человека»⁶.

Иную стратегию видим мы в «Смерти Автора», где обозначается область исчезновения субъективности — письмо. В письме уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике. Это сфера неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы субъекта, для Автора наступает смерть и начинается Текст. Текст — нелинейное, многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; в нем — неустранимая множественность смыслов.

Метафора Текста — сеть, сотканная из «цитат», отсылающих к множеству культурных источников. Скриптор Текста рождается одновременно с ним, у него нет бытия до и вне письма, в отличие от Автора-Отца, предшествовавшего произведению во времени⁷.

По Барту, письмо и Текст — самые примечательные и обнадеживающие феномены современной культуры, в которой противостоят друг другу враждебные языки, дискурсы (работы «Разделение языков», «Война языков»). Власть обитает в структуре языков и разделяет их на внутривластные и вневластные. Речь власти (Тирана, Отца) имеет культурное

57

опосредование — доксу, общепринятое мнение, стереотипы, обыденное представление. Вневластный же дискурс парадоксален, резко отграничен от взглядов большинства, принадлежит малой группе интеллектуалов. Но всякий дискурс определен, однороден и агрессивен как в отношении противников, так и сторонников. Барт подчеркивает, что попытки изменить дискурс силами отдельных индивидов не бывают успешны. Происходят, однако, мутации дискурсивного строя, и их носителями являются отдельные личности, например, Маркс, Фрейд.

Бартовская интерпретация субъективности ориентируется на проблему свободы человека, его зависимость (независимость) от Иного. Свобода человека — в осознанном предпочтении, которое он отдает власти перед Властью, смыслу перед Смыслом, временам перед Временами (богам перед Богом, по Ницше) и, главное, — языкам перед Языком. Именно вокруг языковых структур строится мировоззрение современного человека. Философскую позицию Барта обуславливает то, что речь у него идет об использовании языка. Следствием этого является социализированный субъект в мире «языковых машин», или «машин смысла». В эссе «Гул языка» Барт говорит: «Ныне я в чем-то уподобляюсь древним грекам, о которых Гегель писал, что они взволнованно и неустанно вслушивались в шелест листья, в журчание источников, в шум ветра, одним словом — в трепет Природы, пытаясь различить в ней мысль. Так и я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл — ведь для меня, современного человека, этот Язык и составляет Природу». На наш взгляд, различия здесь гораздо больше, чем подобия. В «гуле языка» узнаваема все та же исправно работающая языковая Машина, а природа-язык — это ее отехнизированный мир, где человек, или «читатель», в самом деле, есть некто, лишенный истории, биографии, психологии⁸.

О более верном отношении к человеческому Я свидетельствует прием греческих трагиков, о котором Барт рассказывает, ссылаясь на Ж.-П. Вернана. Текст трагедии включает двусмысленные слова, которые действующие лица понимают односторонне, в чем и заключается исток трагического. «Однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц» (Барт). Это зритель (слушатель), присутствующий при постановке трагедии. И он, конечно, не безличное пространство бартовского «читателя». Голос и слышание — моменты усмотрения человеческим сознанием смысла.

Анализ западной эпистемы, предпринятый М. Фуко, показывает, что в ней возобладали «антропологический постулат»,

58

господствует «эмпирико-трансцендентальная двойственность», называемая человеком. Основные традиции XIX в., позитивистская и эсхатологическая, приводят европейскую философию к анализу переживания, которое в пространстве тела позволяет поместить культуру и историю, заранее подготовленные к тому, чтобы стать эмпирической, личной, «телесной» практикой, нуждающейся теперь в «человеке». Но этот последний не есть извечная постоянная познания; он — явление современной (постклассической) эпистемы, существо, возникшее не так давно (и надолго ли?) в результате игры тождеств-различий вещей и знаков.

Человек занимает непостоянную область на границе осмысленного в свете *сogito* и непознаваемого, властно его притягивающего, ибо «для современной рефлексии бездеятельная толща немислимого всегда так или иначе наполнена неким *сogito*, и эту мысль, утопающую в немисли, необходимо вновь оживить и направить к ее вседержавному «я мыслю» (Фуко). Пути в непознанное для человека лежат через самопознание, трансцендентальную рефлексия, которая делает культуру достоянием субъекта. Аналитика категорий культуры оказывается подобна аналитике категорий субъективности.

В современной эпистеме вопрос о способе бытия *сogito* — это лишь одна из сторон «антропологического четырехугольника», выстраивающего около проблемы человека анализ конечного человеческого бытия (человека как эмпирико-трансцендентальное удвоение, соотношение немислимого в *сogito*) и проблему первоначала. С конца XVIII в. человек подчиняет себе познание, в особенности гуманитарные науки и философскую рефлексия. Но внимательное исследование «антропологической диспозиции» обнаруживает ее двусмысленность и противоречивость, противящуюся дальнейшему развитию мысли. По мнению Фуко, уже близится распад антропологии под действием критики, вскрывающей ее происхождение и место в эпистеме. Предугадываемые изменения в этой последней, и, прежде всего воссоединение рассеянности современного языка, должны привести к исчезновению того способа бытия, на основе которого существует антропология. И все же антропологическая установка — реально существующий фактор гуманитарного знания и часть нашей собственной истории. Сам исторически преходящий характер антропологии указывает на важнейшую проблему историчности человеческого бытия и отношения человека к истории в целом.

Фуко описывает отличие между историчностью, сформировавшейся в XIX в., и архаическими формами истории в западной культуре, античной и христианской. В них она — единое движение всего мира вещей и

людей, подчиняющееся или божественному

59

космическому закону становления и круговращения, или воле Бога, который диктует судьбу человека и природы. В прошлом столетии единство временного потока истории распалось и вещи в природе, труде и языке обрели каждая свою собственную историчность. Человек же, как конечное существо, которое живет, трудится и говорит, стал переплетением различных временностей, лишенным своей собственной истории. «Однако это отношение простой пассивности тут же выворачивается наизнанку» (Фуко) и человек проникает везде, куда простирают свою историю жизнь, труд и язык. Из историко-культурного материала, образующего разнообразные виды «источников», можно создавать разные виды историй, сколь угодно специфические, например, историю одного-единственного слова, предмета и т. п.

Фуко особо подчеркивает, что гуманитарные науки связывают один из эпизодов культуры с другим, с тем, «в котором укореняются их существование, способ бытия, их методы познания». Тожество исследуемого и исследующего располагается в горизонте истории. Но в этом переплетении тысяч временных потоков мысль улавливает более глубокую историчность человека — историчность его бытия. Такая рефлексия должна уже делать выбор между антропоцентризмом и феноменологическим описанием смысловых структур сознания.

Тем самым несколько не ставится под сомнение необходимость и ценность специальных исследований историко-культурного, историко-философского или филологического характера, гуманитарных дисциплин в целом. Однако философия должна определить статус этих дисциплин, ибо они занимают принадлежащие ей области знания, сводя саму философию на нет. «Конец человека — это возврат начала философии». Но «конец человека» может и не наступить, предупреждает Фуко, и тогда мы станем свидетелями стагнации эпистемы и смерти философии⁹.

Ж. Делез продолжает попытки переосмыслить основания классического структуралистского представления о культуре. В своей работе *«Различие и повтор»* он обращается к одному из его важнейших принципов — бинарности. При этом главное для него показать, что нет исходной предзаданности в понимании содержания тождества и различия. Причудливо очерченная, но вполне реальная ось, проходящая по центрам раздела «своего» и «иного», «этого и другого» и т. д., предполагается в качестве одного из исходных атрибутов картины культуры в классическом структурализме. Именно она лежит в основе поиска строгой смысловой иерархии культуры, описываемой с помощью универсального кода.

60

Ж. Делез пытается показать, что при более глубоком анализе культурного поля исходные основания установления тождества (идентичности), а соответственно, и различия размываются, поэтому в действительности нужно говорить лишь о соотносимости, где сам «центр» разделения «этого» и «другого» оказывается предельно неустойчивым. Тогда на смену застывшей картине классической иерархии культуры должно прийти представление о подвижном потоке смыслов, скользящем по бесчисленным «перекатам» повторов. Естественно, здесь и речи не может идти об установлении универсального кода, эта идефикс классики просто абсурдна.

Такая позиция находит развитие в одной из самых известных книг Ж. Делеза *«Логика смысла»*. Он предлагает новое прочтение «книги культуры», предполагая, что сами определенности смыслов, которые нужно прочесть, отнюдь не предзаданы заранее. Они каждый раз заново даются событиями, и вот эти смыслы — события и необходимо исследовать. По природе они парадоксальны, поэтому автор и строит свое исследование как «серию парадоксов», образующих теорию смысла. Легко объяснить, почему такая теория неотделима от парадоксов: «смысл — это несуществующая сущность, он поддерживает крайне специфические отношения с nonsensom»¹⁰.

Исходным положением традиционной теории языка является различие языковой действительности и внеязыковой реальности (предметов или явлений). Знак (слово языка) — концепт (смысл, который им выражается) — элемент реальности: вот отношение, которому здесь уделяется внимание в первую очередь.

Ж. Делез противопоставляет классическим структуралистским представлениям о репрезентативности свою концепцию «шизофренического языка». При этом он опирается на теоретическое наследие стоицизма (представление, что структура знака — это выражение, десигнация, сигнификация и смысл; положение о мысли-событии). С его помощью он детально анализирует тексты Л. Кэрролла и А. Арто, поскольку в них, по его мнению, идеально воплощена сущность языка как знака, лишённого смысла.

При этом имитацию Кэрроллом игрового начала «детского языка», где соединяется, казалось бы, несоединимое, Ж. Делез полагает в виде исходного принципа поэтического языка вообще. Здесь главное показать, что «характер речи определяется чистой поверхностью» во всех произведениях Кэрролла читатель встретит:

1) выходы из туннеля, для того чтобы обнаружить поверхности и нетелесные события, которые распространяются на этих поверхностях;

61

2) сущностное родство этих событий языку;

3) постоянную организацию двух поверхностных серий в дуальности «есть / говорить», «потреблять/ предлагать» и «обозначать / выражать»; а также

4) способ, посредством которого эти серии организуются вокруг парадоксального момента, иногда при помощи полого слова, иногда эзотерического или составного, чьи функции заключаются в слиянии и

дальнейшем разветвлении этих гетерогенных серий»¹¹.

Для иллюстрации, этой мысли Делез ищет эти эзотерические слова и анализирует их как воплощения синтеза сосуществования, построенные на конъюнкции (или даже более того, на дизъюнкции) двух серий разнородных предложений или измерений предложения. Называя их словами-бумажниками (внешне они выделяются, прежде всего, тем, что сокращают несколько слов и сворачивают несколько смыслов), он не останавливается лишь только на их внешней парадоксальности (например, Snark = shake + snake, змеякула = змея + акула или Jabber — wacky, Бармаглот или frumious = fuming + furious, яродымящий = дымящийся + разъяренный и т. д.)¹².

Ж. Делез показывает, что это такие «метки на теле культуры» (выражение Ж. Дерриды), когда заставляют от простой игры со смыслом и бессмысленностью переходить к сущности шизофренического языка.

Последний в отличие от традиционного разделения физических тел (прежде всего самих говорящих) и звуковых слов как условия рождения смысла «свернут», полностью слит с телом. При этом «говорение» как производство артикулированных звуков оказывается смешанным с любыми физиологическими или иными проявлениями жизнедеятельности. Исчезает поверхность, отделяющая телесность от области смысла, а ведь это условие обыденного взгляда на мир. Появляется возможность перейти к инфрасмыслу, не оформленному по привычным правилам грамматики и синтаксиса.

Нужно отметить, что некоторая экзальтированность рассмотренных взглядов Ж. Делеза исторически вполне оправдана. Они отразили характер умонастроения и мироощущения французской интеллигенции, остро переживавшей кризис ценностей современного общества. Навеянные событиями 1968 года, они вдохновлены бунтарским порывом студенческих волнений, их острым скепсисом в отношении к буржуазному государству. Поэтому они не могли не получить политизированного продолжения. Оно последовало в виде совместной с А. Гваттари книги «Капитализм и шизофрения: Анти — Эдип».

62

Несмотря на всю значимость рассмотренных персоналий, все же самой знаковой и наиболее влиятельной в современном постструктурализме является фигура **Ж. Дерриды**. Продолжая традиции Ницше, Фрейда и Хайдеггера, он сформировал особый тип «поэтического мышления» при анализе культуры. Его работы часто служат примером как бы дословного воплощения принципа интертекстуальности («комментатор существует только внутри и по поводу текста»). Они настолько построены на непрерывном комментировании текстов, дополнениях к самим комментариям, развернутых, приобретающих самостоятельное значение в ссылках и пояснениях и т. д., что нередко становятся похожими на богатый справочный материал. Разветвление и переплетение изложения, его принципиальная разноплановость и многоликость иногда приводят к тому, что страницы книг Ж. Дерриды оказываются разделенными вертикальной или горизонтальной чертой, по разные стороны от которой одновременно идет развертывание разноплановых изложений.

Начиная со своих первых публичных выступлений, Ж. Деррида открывает неизведанные пласты культуры, выдвигает новые положения, «провоцируя» соратников на постоянное внимание к нему. Таковы его работы «О грамматологии», «Письмо и различие», «Границы философии», «Позиции» и многие другие. Обратимся к одной из самых знаменитых книг **«О грамматологии»**.

В этой работе он анализирует тексты западноевропейской метафизики, написанные на протяжении нескольких столетий, и находит, что они отражают специфику всей европейской духовной культуры. Ее особенность состоит в попытке помыслить бытие как присутствие, абсолютизировать настоящее время. Однако, доказывает Ж. Деррида, философский язык неправомерен в своей претензии на предельную ясность, так как реально он оказывается многослойным. Ведь «живого» настоящего не существует, поскольку оно не равно самому себе; прошлое оставляет в нем свой след, а будущее имеет свой проект («настоящее затронуту отсрочкой и различием»). Преодоление этой ситуации Ж. Деррида видит в отыскании ее исторических истоков. Он предлагает аналитическое расчленение (деконструкцию) культурных текстов с целью найти в них опорные понятия и слой метафор, в которых воплощены следы предшествовавших эпох. Для этого надо найти «метки» на теле языка (граммы), которые указывают на несамостоятельность культуры и дают возможность выйти от того, что лишь кажется данностью, к письму, построенному на попытке помыслить о неприсутствии, выйти на различие, неданность, инаковость, отсутствие единого логического направляющего.

63

В целом спектр постструктуралистских исследований предельно разноцветен, поскольку он отражает многообразие самой современной культуры. Для полноты картины нужно отметить, что помимо уже рассмотренных взглядов немаловажное значение имеют: концепция кризиса метанарративов **Ж.-Ф. Лиотара**¹³, понимание современной судьбы метарассказов **Ф. Джеймсона**, развитие практики деконструкции представителями **Иельской школы** (П. де Ман, Дж. Миллер, Х. Блум, Дж. Хартман), углубление идеи интертекстуальности **Ю. Кристевой**, теория симулякров **Ж. Бодриера**, анализ проблемы Зла **Ж. Батая**, вариант «поэтического мышления» **М. Бланшо**.

Этот богатейший материал позволяет проследить противоречивое воплощение поисковой логики постструктурализма, лучше представить специфику тесно связанного с ней постмодернизма. В конце XX в. философы не только многообразно зафиксировали варианты кризиса классической западной гуманитарной культуры, но и показали: культура наших дней таит в себе возможности бесконечно богатой вариантами

дальнейшей динамики, где классический рационализм является лишь одним из известных путей.

Литература

1. Ницше Ф. «Злая мудрость», афоризм 304. Соч. Т. 1. М., 1990. С. 767.
2. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980. С. 29.
3. Проблема человека в западноевропейской философии: Сборник переводов. М., 1988. С. 291.
4. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. М., 1987. С. 111—124.
5. Юнг К.-Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 284.
6. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика/Пер. с фр. М., 1989. С. 254—255.
7. Там же. С. 384.
8. Там же. С. 544.
9. Фуко М. Слова и вещи/Пер. с фр. М., 1977. С. 437—441.
10. Делёз Ж. Логика смысла. М., 1998. С. 13.
11. Цит. по: Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 103.
12. Делёз Ж. Логика смысла. М., 1998. С. 67—74.
13. Лиотар Ж.-Ф. См. приложение 4.7. к настоящему изданию.

64

1.5. ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Практически неисчерпаемо, безбрежно поле многообразных явлений человеческого бытия, объединяемых общим названием — **культура**. Их фиксация, типологизация, представление познающему взгляду осуществляется тем направлением исследовательского поиска, который принято называть феноменологией культуры, призванной наглядно продемонстрировать ее многоцветие, калейдоскопичность, неистощимость, богатство форм и оттенков.

Указать на отдельные формы культуры, непредвзято описать и систематизировать их — это первая ступень в осмыслении ее мира. Без нее понимание культуры попросту невозможно. Однако познающая мысль не может остановиться на первом шаге. Пытливый взор исследователя устремлен к тому, чтобы проникнуть внутрь явлений (феноменов), выявить их глубинную сущность, ту подоснову, которая позволяет объединить многообразные отдельные в единой целостности, мозаику единичностей заключить в одну общую рамку. Для этого необходима онтология культуры, концепция ее бытия, понимание ее сущности.

Сущность — это та категория мысли, которая вскрывает внешние оболочки облачения и показывает изучаемый предмет как бы изнутри, она отвечает на вопрос — чем этот предмет отличен от других составляющих мира, каков его корень, в чем его самобытность? Недаром в философских словарях слово «сущность» характеризуют как *«чтоотность»* или *«чтоиность»*. По-русски это звучит непривычно и как-то коряво, но это буквальный перевод («калька») с латинского. *Указать на сущность, вскрыть и выявить ее, это и значит ответить на вопрос — что это?*

Философский анализ — это мыслительная процедура, которая состоит в том, чтобы выразить изучаемый предмет в понятиях. И не просто в них, а в тех наиболее общих понятиях,

65

которые именуется категориями. Такое понимание характера философского поиска опирается на давнюю традицию, восходящую к античности, к Аристотелю. Именно он, мудрец из Стагиры, интерпретировал сущность как предельную определенность вещи, дальше которой мысль не пойдет, ибо дальше идти некуда. В классической диалектике и гносеологии, идя от Гегеля до современных трактовок, при рубрикации действительности на одном из первых мест стоят категории сущности и явления. **Сущность — это истина бытия**. А истина не лежит на поверхности. К ней надо проникнуть, пробиться, «ущучить» ее, обнаружить, выявить, найти.

В хрестоматийных-школьных изложениях философии давно уже утвердились формулы о том, что «явление — существенно», и «сущность — является». Эти формулы выражают то, что между явлением и сущностью нет глухой стены. Они взаимосвязаны, соотнесены, не существуют одна помимо другой. Свою полноту бытия сущность обретает лишь в многообразных феноменах. Явленность сущности — это способ ее утверждения, обретения реальной определенности. Взаимопроникая и предполагая друг друга, сущность и явление не пребывают в разделенности, но вместе с тем они и не совпадают по всем параметрам. Если бы это было так, то наука, да и вообще любое познание, были бы излишни. Этот тезис многократно звучал в научных трудах и учебных штудиях. В его правомочности сомнений не возникает.

Дойти до самоа суги — к этому направлена заданная реалиями жизни человеческая негаснущая любознательность во всех формах познавательной деятельности, от сухой рациональной логики до всплеска нравственных эмоций и художественных прозрений. Ставя эту задачу, надо помнить, что *сущность более спокойна, чем рябь и дрожание явления, но и она подвижна*. Она меняется, и в ней есть свои «этажи» — от сущности первого порядка к сущностям более потаенным, — «второго», «третьего», «n-порядков».

Познание сущности, — это процесс непрестанного углубления наших знаний о реальности.

В этой главе автор предлагает одну из возможных версий схватывания сущности культуры, решения задачи нахождения ее внутренних определяющих оснований. В ней нет описания и демонстрации разнообразных явлений культуры, ее форм, ценностей, норм. Здесь выдвигается одна из возможных гипотез интерпретации

родовой сущности культуры. Сущности «самой по себе», взятой «в чистом виде». О других возможных видениях сущности культуры говорится лишь в той мере, в

66

какой это необходимо для более рельефного понимания основного изложения.

Первое, что следует зафиксировать при рассмотрении **понятия «культура»** в том ее виде, в котором оно закреплено сегодня в сознании, *это многозначность, размытость очертаний, использование и применение в различных отношениях*. Не так уж много понятий, которые были бы столь неопределенны, доступны использованию в самых разных (иной раз противоречащих друг другу) смыслах, чем то, которое мы рассматриваем.

Все исследователи культуры с трогательным единодушием констатируют это обстоятельство.

Еще в 60-е гг. нашего века **А. Кребер** и **К. Клакхон**, анализируя только лишь американскую культурологию, приводили цифру — 237 дефиниций (определений). Сейчас, в 90-е гг. эти подсчеты безнадежно устарели и повысившийся теоретический интерес к исследованию культуры повлек за собой лавинообразный рост позиций по ее обозначению. Что ни автор, то собственное понимание культуры. Действительно, «что ни город, то свой нор».

Такое семантическое (языковое) и содержательно-теоретическое многообразие определений свидетельствует о полифункциональности емкости, многообразии мира культуры и выражающего его понятия. Само понятие о культуре подчас попадает в разряд тех, о которых как-то едко было сказано, что их можно применять по той методике, к которой прибегают туземцы одного из тропических островов, передвигаясь по зыбучим пескам. А ходят они там по правилу — ходить легко и быстро, чуть касаясь, не останавливаясь, иначе начнешь тонуть в пучине.

И действительно, ряд общепринятых понятий, пока они используются, так сказать, походя, выполняют свое функциональное назначение в общем контексте размышлений и не вызывают сомнений в их собственном содержании. Но стоит остановиться, задуматься, взглянуться в них и, к глубокому огорчению, убеждаешься в том, насколько они размыты в своих очертаниях. А при попытке их анализа начинаешь погружаться в логическую пучину, в полном смысле слова, — «зыбнуть» в расходящихся во все стороны связях и отношениях.

Стоит сказать, что в философии эта ситуация скорее правило, чем исключение. Философия не аксиоматична, и твердый гранит под ногами в ней найти нелегко. Недаром мудрые люди говорили, что философия — это такая вещь, которой собаку из конуры не выманишь, и что когда читаешь философское сочинение, такое впечатление, что все время что-то жуешь, а глотать нечего. Это так, ибо *философия — это краевое знание*,

67

устремленное к фундаментальным основаниям бытия, самообращению (рефлектировано), к глубинам самосознания. И поэтому в ней арифметически простенькими или коммерчески весомыми представлениями обойтись невозможно.

Но ведь надо. **Необходимо**. Нужно понимать жизнь, видеть, куда влечет нас поток событий. Надо объяснять себе и другим наш мир, человеческий мир. И поэтому, как ни сложно это занятие, все же приступим к анализу как понятия культуры, так и того, что оно выражает, углубимся в осмысление ее сути. И начнем с выяснения того, как используется слово (лексема) «культура» в обиходе, обыденной жизни, непосредственном общении людей. Посмотрим, как понимается «культура» там, где люди не теоретизируют, а просто живут.

Повседневная жизнь, ежедневный быт с его заботами и хлопотами, мир прагматики и непосредственного общения порождает и соответствующее ему осмысление, осознание — обыденное сознание. В нем не пытаются заглянуть за внешнюю оболочку вещей, отстроить систему фундаментального понимания глубин мироздания. Но и в этом мире люди стремятся понять друг друга, расставить вехи, ориентиры для собственной жизнедеятельности, обозначить жизненные цели, выбрать моменты предпочтения, найти согласие в оценках того, что происходит с нами и другими.

Многое в мире повседневности берется «на веру», принимается как данность, используется по инерции поступков, по традиции, с ориентацией на укоренение нормы жизни. Рассудочный, приземленный характер обыденного сознания предполагает, что оно в основном оперирует не «абстрактами», а теми мыслительными образованиями, которые можно было бы назвать «конкретами». Это единицы не отвлеченного, а как бы «привлеченного» сознания, позволяющего более или менее оптимально разобраться в наличной жизненной ситуации.

Заметим, однако, что в современном мире трудно найти девственно чистое «обыденное сознание», полностью независимое от теоретических конструкций. Конечно, у многих людей регуляторами их поведения выступают эмпирические представления, почерпнутые из житейского опыта, основанные на «**здравом смысле**». В них сплавлены друг с другом *истина и заблуждение, разум и предрассудок, чувственно-достоверное и иллюзорно-фактическое*. И все-таки в наши дни даже у малоразвитых людей уже нет того нерасчлененного, привязанного к почве собственного сознания, которое ни в коей мере не соприкасалось бы с теорией.

Что же характерно для массового, обыденного здравомыслия в его представлениях о культуре?

68

Прежде всего следует отметить, что в этом срезе видения культура предстает как нечто нормативное, некий

образец, на который должно равняться, своего рода стандарт поступков, внутренне присущий каждому человеку. При этом из социологических опросов был получен такой ответ на вопрос о понимании культуры: «Культурным можно быть повсюду. В большом городе иной раз ведут себя по-хамски. А кто культурен, тот и в лесу культурен». **Здесь культура явно трактуется как нечто, характеризующее свойство человека в сфере социального поведения, включающее в себя тактичность, уважение к другим людям, деликатность, умение всегда найти меру своего поступка.** Она понимается по преимуществу как бытовая, сознательно применяемая форма регуляции своих лично и общественно значимых действий.

Широко распространено отождествление культуры с образованностью. При этом не с тем обликом образованности, который выступает синонимом эрудиции, накопленной в уме информации, а с тем ее содержанием, которое как бы «осаждается» во внутреннем мире личности, делая ее носителем качеств, полагаемых как культурные. В этом случае культура ставится в один ряд с внутренней интеллигентностью, практически отождествляется с ней.

Подчас в обиходе слово «культура» применяется для характеристики **качественного состояния тех или иных явлений**, молчаливо ранжированных по определенной шкале от низшего порога до вершин. В этом ключе и выпускаются книги с наименованиями: «Культура речи», «Культура чувств», «О культуре продажи товаров», «Культура жилища» и т. п. И хотя это не совсем обыденное, скорее литературно-публицистическое словоупотребление, но его истоки следует усматривать именно в обыденном сознании.

Принято и понимание культуры как того, что специфично для городского образа жизни в противовес деревенскому, столичного — провинциальному. Такая интерпретация восходит к идее, выраженной в строках Н. Некрасова: «В столицах шум, гремят витии, идет словесная война. А там, во глубине России, — там вековая тишина». **Урбанизация, противостоящая сельской патриархальности, — подобное толкование культуры широко распространено.**

Зачастую термин «культура» сближается с оценочной характеристикой форм внешнего поведения человека, **выступает как иное название для соблюдения норм этикета.** «Некультурно себя ведете» — эта распространенная фраза явно выражает негативную оценку тому, кто преступает общепринятые нормы.

69

Однако при всей важности обыденного сознания и его принципиальной неустранимости из жизни, оно как специфическая форма осмысления социальной реальности все же недостаточно для логически отточенного выражения сущностных характеристик такого многосложного объекта, как культура. Узость его эмпирических оснований ограничивает возможность сколько-нибудь масштабных обобщений. И все-таки, восходя на следующий этаж постижения сути культуры, не следует пренебрежительно отбрасывать и то, что впитал в себя житейский опыт.

Конечно, наука дает объективную истину в доказательной форме, стремясь устранить из своей логической системы иллюзии и заблуждения. Но и ее выводы выступают в виде преходящих (относительных) истин, возможности ее тоже исторически ограничены. Она порождает не только веские знания, но подчас и своеобразные научные суеверия. Стоит напомнить, что еще А. Эйнштейн однажды метко заметил, что в целом наука есть не более чем усовершенствованное обыденное мышление.

Посему перейдем к собственно теоретическому рассмотрению сущности культуры.

Прежде всего фиксируем, что существуют два ракурса рассмотрения этой проблемы: **светский и религиозный.** В рамках богословской трактовки сам термин «культура» восходит к «культу», вере, традициям, высшему смыслу бытия, заданному Вседержителем. Известный современный религиозный мыслитель протоиерей А. Мень утверждал, что вера в Высший смысл Вселенной сегодня, как и в древности, является стержнем, который придает внутреннее единство любой культуре.

Адепты религии, ее ревностные защитники утверждают, что те, кто забывают это, вообще не имеют права считаться культурными людьми. Нет сомнения в том, что «культ» (по-латински — **уход, почитание**) отнюдь не случайно фонетически и содержательно соотносится с термином «культура». История не зафиксировала ни одного общества, в котором бы начисто отсутствовали в той или иной форме религиозные воззрения. Появившиеся в печати утверждения о до-религиозных сообществах не нашли фактического подтверждения.

В культе, как совокупности субъектов, предметов, средств, способов религиозной деятельности, всегда присутствовал момент сакральности (священности), поклонения божеству или божествам. Вряд ли стоит сомневаться в том, что религиозная деятельность, религиозный опыт (включая культовые процедуры) — это одна из фундаментальных характеристик, знаменующих выход предков человека из естественного состояния,

70

возникновения собственно человеческого бытия. Поэтому вполне правомерно концептуальное сближение понятий «культ» и «культура».

Однако история знала и знает не только религиозные, но и светские отношения к действительности. И в мире немало атеистов или просто безверных людей. Отдавая должное религиозной культуре и ее огромному воздействию на судьбы человеческого рода, вместе с тем не стоит закрывать глаза на могучий ток свободомыслия, проникающий во все историческое бытие людей. Отношение к Абсолюту, Демиургу, божеству, как считают богословы всех конфессий, это результат откровения, дело сугубо личное, в хорошем смысле интимное, сокровенное. Религиозный опыт субъективен, он исходит из глубин личности.

Отвергая плоский, однолинейный атеизм, дадим все же право каждому персонально решать вопрос о своем месте в мироздании и отношении к так или иначе трактуемой надличной реальности или сверхреальности. Пожалуй, стоит согласиться с теми мыслителями, которые сближают «святыню», «божество» с представлением о тайне, об абсолютно непостижимом.

Примем как данность, что есть религиозная культура и светская культура. **Светская — это та, которая строится вне и помимо «культы», на основах рационалистического размышления, с опорой на продуктивные находки науки.** И наше дальнейшее изложение ведется в ключе рационалистического миропонимания. Философия вообще и даже религиозная философия отлична от богословия, от теологии. Как полагали многие религиозно ориентированные философы, богословие выступает как истолкование положительного откровения, открытие доступного человеку смысла Слова Божия, постижение Логоса, вчитывание в строки Писания. А философия, даже с их позиции, есть постижение в мыслях (т. е. рационально) вечного и непреходящего в бранных и ограниченных временем моментах действительности.

Наша книга — философская. Посмотрим же с философских позиций на истоки понимания культуры с античных времен. Если первая линия (интерпретация культуры как вырастающей из культовых акций) имеет корни в Греческом мире, то вторая прорисовалась в духовной жизни Рима. *Впервые в литературе слово «культура» как теоретический термин встречается в работе «Тускуланские беседы» (45 г. до н. э.) римского оратора и философа Марка Туллия Цицерона.* Этимологически оно восходит к словам «возделывать», «обрабатывать». Функционировало оно вначале в живом языке и литературе той поры лишь как агротехнический термин (обработка земли,

71

возделывание почвы). Цицерон впервые использовал его в переносном смысле применительно к воздействию на человеческий ум. Понимая философию как науку жизни и продолжая традицию философского человековедения, идущую от Сократа, он считал необходимым рассмотреть способы воздействия философии на жизнь человеческую, исследовать вопрос, поставленный еще перипатетиками — учеными и последователями Аристотеля: как хорошо жить?

В ответе на этот вопрос и был сформулирован тезис **«культура ума есть философия».** Делая необходимые скидки на одностороннее понимание им философии, нельзя все же не отметить удивительную прозорливость этого тезиса, в котором впервые был введен в литературный оборот термин «культура», сопрягаемый с философским знанием.

С той поры и началась длительная история этого слова в духовном мире Европы. К XVII столетию в европейской и впоследствии в мировой теоретической терминологии лексема «культура» превратилась в содержательное понятие. В те времена была сформулирована идея о том, что культура есть то, что содеяно человеком за минусом природного, была представлена оппозиция: «культура-контранатура», сыгравшая немалую роль в последующих культурологических изысканиях. *«Культура» тогда получила ценностную окраску, трактовалась как нечто положительное, что возвышает человека, выступая как результат собственных человеческих свершений, дополняющих его внешнюю и внутреннюю природу.*

В русскую лексику термин и понятие «культура» вошли значительно позже, чем в Западной Европе. Языковеды отмечают его первую фиксацию лишь в 1846—1848 гг. в **«Карманном словаре иностранных слов» Н. Кириллова.** До этого оно практически не попадалось в словарном составе живого и литературного языка. Даже у Пушкина оно нигде не встречается. Его нет ни у Добролюбова, ни у Чернышевского. К 1865 г. наш знаменитый отечественный лингвист В. Даль в своем толковом словаре характеризует это слово через понятия умственного и нравственного образования. И только к концу XIX в. оно прочно завоевало права гражданства.

В современной западной социологии (да и вообще в мире обществоведческого и гуманитарного знания) понятие культуры стоит в ряду фундаментальных. Оно считается столь же важным для анализа человеческой жизни, как понятие «гравитация» для физики или «эволюция» для биологии. У разных авторов в условиях плюралистической многоголосицы мелькают и разные определения. Они пестры и многолики,

72

однако в них содержатся и некоторые общие черты, выделяется сущностный стержень, вокруг которого группируются индивидуализирующие характеристики, выражающие мнения и предпочтения их авторов. Так, например, **Нейл Смелзер**, один из выдающихся американских социологов и культурологов последних десятилетий, в своем учебнике по общей социологии полагает, что современное определение культуры символизирует убеждения, ценности и выразительные средства, которые являются общими для какой-то группы и служат для упорядочения опыта и регулирования поведения членов этой группы. Основными элементами культуры выступают понятия (концепты), содержащиеся в языке, отношения и взаимосвязи, ценности, сообразно которым люди характеризуют собственные цели и правила, определяющие, что и как можно делать и что нельзя. *Таким образом, культура у него понимается как некоторая совокупность ценностей, норм, стандартов поведения.* Она как бы регулятор поступков людей и их отношений друг к другу, к обществу и природе.

Примерно в таком же духе подходит к культуре современный английский социолог **Энтони Гидденс**, полагающий, что *культура содержит ценности, созданные отдельными группами, нормы, которым они следуют в жизни, и материальные вещи, которые производят люди.* В качестве ценностей выступают абстрактные идеалы, в то время как нормы, отражая дозволенное и недозволенное, являются

определенными принципами или правилами, которые люди должны выполнять в течение своей жизни. В нашей отечественной литературе наличествует широкий спектр подходов к культуре, а следовательно, и ее определений. Нельзя не сказать, что отечественные культурологи последних десятилетий творили в относительно благоприятной ситуации. Они, не были связаны жесткими дефинициями, вышедшими из-под пера классиков марксизма. Дело в том, что, например, у *К. Маркса и Ф. Энгельса термин «культура» встречается отнюдь не часто*. Они чаще говорили об «образовании», «просвещении». *В. И. Ленин же много говорил о культуре и культурной политике*. Несомненно, что основоположники марксизма исходили из собственной позиции по проблеме культуры, однако в систематическом виде она не была высказана и ими не оставлено ни развернутого, ни лапидарного определения того, что есть культура. Отсутствие такого определения (наподобие Марксова определения товара или ленинского определения класса) развязывало руки теоретикам для самостоятельного поиска. Начиная с 60-х гг. и до сегодняшнего дня не прекращаются

73

оживленные дебаты вокруг самой дефиниции культуры, ее логической структуры, сущности и форм проявления.

Эти дискуссии, многие капитальные исследования отечественных авторов позволили достигнуть некоторой определенности по кардинальным вопросам. Очень много в сфере осмысления культуры дало возвращение в актуальную жизнь и прочтение содержащих ценные идеи трудов российских философов «серебряного века» (Н. Бердяев, А. Белый, В. Иванов, Л. Шестов, В. Розанов, П. Флоренский и др.). В их творениях сформулировано самобытное понимание культуры, богатое и продуктивное.

В результате, сейчас признана ограниченность широко распространенных в прошлом чисто суммативных определений (культура — лишь сумма, итог, счетная совокупность творений человека). Достигнуто согласие в том, что чисто аксиологические (ценностные) подходы к культуре явно ограничены, ибо они замыкают ее в сравнительно узкую сферу. Ценность, ценимое, предпочитаемое, желаемое, ожидаемое, благо-содержащее — все это указывает на нечто позитивное для человека и человеческой жизни. *И если принять, что культура — это по сути своей есть только и только совокупность положительных ценностей, а все то, что негативно, деструктивно, угрожающе, выносится «за скобку» и полагается как «не-культура», то в этом само воззрение на культуру становится до крайности релятивным (относительным)*.

Разумеется, аксиологический (ценностный) подход не исключается из теоретического рассмотрения. Более того, в социологии культуры, при решении воспитательно-дидактических задач, в рамках политической культуры он выявляет свою эвристичность и результативность. И тогда оппозиции типа «культура — варварство», «культура — хамство», «культура — невежество» и т. п. — вполне оправданы и необходимы. Безапелляционное отбрасывание ценностного подхода столь же неправомерно, как и его одностороннее раздувание, гипостазирование.

Дискуссии приводят к убеждению, что в дезаксиологическом (ценностно нейтральном) определении культуры должны быть выделены ее субстанциональные основы, указан ее субстрат, а сама культура в целом должна полагаться процессуально, как динамичное целое в единстве объективных и субъективных моментов, предпосылок и результатов, хода и исхода.

Для разграничения дезаксиологического и аксиологического подходов заметим для примера, что в первом случае гильотина и компьютер одинаково полагаются как факторы культуры, а во втором — гильотина оценивается как антикультура.

74

Общее признание возможности, продуктивности (а в ряде случаев настоятельной необходимости) функционального, системно-структурного и семиотического подходов вместе с тем укрепило уверенность в том, что недопустимо устранять из определения культуры самого человека, как активное начало, источник культуры, ее творца и творение. Полагать культуру, главным образом, как чистое самодвижение глубинных структур, знаковых систем вряд ли правомерно.

Было признано, что само понятие культуры контекстуально. Много в его понимании зависит от того, каково его место в контексте, в какое смысловое поле оно включено, в какой понятийной системе функционирует и на какую познавательную цель ориентировано. Встретив слово, термин, лексему «культура», стоит прежде всего выявить, каково его наполнение, к какой сфере знания оно относится. Думается, что можно выделить несколько аспектов применения этой лексики.

Первый — условно-терминологический. Его в собственном содержании нельзя считать относящимся к разряду теоретических определений. Но указать на него следует, ибо в общенаучной и обществоведческой литературе имеют широкое хождение термины «культура микроорганизмов», «культура тканей», «технические культуры» как термин с/х производства, и т. п. Применяется повсеместно термин «культура» как синоним понятий «разведение», «возделывание», «выращивание», означающих окультуривание (т. е. приведение в состояние, соответствующее интересам и запросам людей) существовавших ранее в естественном (диком) состоянии пород животных, птиц или сортов растений. Используется этот термин и для характеристики уровня развития какого-либо явления (культура производства, культура голоса у певцов, и т. п.) Все эти значения лексики «культура» выступают как терминология служебного характера, относящаяся к языковым формам.

Второй аспект — антрополого-археологический. Для антропологии как науки, изучающей вариации физического облика человека в пространстве и времени, вопрос о культуре возникает при решении проблем

антропогенеза и проблем расоведения. Можно сказать, что в категориальную систему антропологии понятие «культура» входит извне. Тем не менее антропологи не могут обойтись без него при обозначении рубежа, отделяющего ископаемого предка от собственно человека, становящегося человеком от ставшего, утвердившегося. По сути дела, все палеодисциплины, реконструирующие далекое прошлое человечества и обнаруживающие его пласты, дошедшие

75

до сегодня, есть как бы разновидность, как бы своего рода палеонтология культуры. Рассмотрение типологии первых средств труда связано с применением соответствующей терминологии. (каменная ашельская культура, костяная культура и т. д.).

Применительно к задачам своего видения трактуют понятие культуры и археологи. Изучая историческое прошлое по вещественным памятникам (орудия труда, жилища, погребения, утварь, одежда и т. д.), археология использует для классификации изучаемых ею объектов такую исходную таксонометрическую единицу, как **«археологическая культура»**. Обычно к ней относят комплекс сходных памятников, археологических материалов, занимающих определенную территорию и хронологически совпадающих. Их принято именовать по названию места первых находок, так, например, на Северном Урале на археологической карте нанесены поздняяковская, балаковская, турбинская культуры эпохи бронзы, камская неолитическая и мезолитическая культуры. Аналогичные места («культуры») фиксируются по другим регионам нашей страны и повсеместно на планете. Археологические культуры могут различаться и по характерным признакам. Так появляются в археологической классификации древнеямная, катакомбная, срубная культуры, характерные для бронзового века в степной полосе европейской части России.

Широко используется в археологии и представление о культурном слое, том вертикальном срезе грунта, на глубине которого при раскопках залегают предметные остатки, следы человеческого присутствия. Такое понимание культуры специфично для археологии.

В несколько ином плане трактуется культура в системе понятий этнографии, представляющей собой науку о народах на всех этапах их исторического бытия. Исходное понятие этой науки — «этнос» во всех его достаточно пестрых интерпретациях непременно включает в себя представления о наличии некоторой групповой культурной общности.

Поскольку этнографов интересуют черты сходства и различия народов, процессов передачи синхронной и диахронной информации, обеспечивающей качественную специфику этносов (этникосов), постольку к собственно этническим относят именно те компоненты культуры, которые, с одной стороны, обеспечивают единство каждого этноса, а с другой, — передачу этого единства от поколения к поколению.

Ввиду этого в этнографии широко представлены понятия, производные от культуры и образующие смысловое древо: *материальные культуры (предметы, вещи); духовная культура*

76

как информация, существующая в коллективной памяти народа и выступающая подчас в нормативной форме (обычаи, традиции); *культурные нововведения*, выражающие прогресс в освоении действительности, *культурные комплексы* и т. д.

По-своему выявляется понятие культуры в рамках социологии. Стоит заметить, что при его социологическом рассмотрении (в отличие от общетеоретического, философского) необходимо осуществление некоторых логико-методологических процедур. Идя от абстрактных определений, социолог встает перед необходимостью их эмпирической интерпретации, такой их конкретизации, которая, приведя к разложению общего понятия на составляющие, позволит уловить их средствами и техническими приемами, присущими задачам эмпирического социологического исследования.

Происходит логический процесс, как бы обратный абстрагированию, т. е. идет поиск редукции понятия к его исчислимым эмпирическим признакам. При этом обеспечивается нахождение и теоретических, и так называемых эмпирических индикаторов. Социолог должен при исследовании культуры обеспечить квантификацию (выделение отдельных фактов-квантов) и шкалирование, т. е. их измерение по определенной системе отсчета. На вопрос — растет ли или падает культура, в чем и как проявляется тот или иной процесс, социолог должен отвечать с опорой на исчисляемые характеристики (статистические данные, результаты опросов и интервью, итоги анкетирования, контент-анализа текстов и т. д.).

Своеобразен и тот оттенок, который появляется в понятии культуры, взятом в связи с телесным развитием человека. Обычно такие определения, как *«спорт», «физическая культура», «физическая рекреация»*, полагаются как компоненты, образующие целостное понятие **«физическая культура»**.

В рамках семиотики выкристаллизовалось представление о культуре как системе надиндивидуального интеллекта, сверхиндивидуального единства. Культура здесь трактуется как устройство, продуцирующее информацию, антиэнтропийный механизм человечества, преобразующий «шум» в «музыку», не-информацию — в информацию, «хаос» — в «порядок». Она в этом видении не сводится только к системе знаков, но, однако, истолковывается, главным образом, именно в этом ракурсе.

И наконец, следует сказать о том смысле, который обретает понятие «культура» в общественно-правовом словоупотреблении, в практике государственной жизни. Этим термином здесь именуется определенная сфера государственного управления. Соответствующие наименования носят и выполняющие эти

77

функции государственные органы (министерства культуры, комитеты и их органы в регионах). В

зависимости от ситуации сфера их деятельности может варьироваться. Так, например, Министерство культуры РФ ведаёт театрами и библиотеками, но не касается образования, науки или кинематографа.

Этот перечень и краткая характеристика функционирования термина «культура» в обыденном и теоретическом сознании далеки от того, чтобы быть исчерпывающими. Но они еще раз подчеркивают многогранность и полифункциональность понятия «культура», необходимость осмысливать его лишь конкретно, в определенном контексте. Без такого образа было бы затруднительно схватывание того, что можно полагать как «сущность культуры». Это следует делать лишь выйдя из обыденных представлений и даже конкретно-научных определений, на собственно философском уровне.

Те определения культуры, которые нами рассматривались ранее, большей частью не являются собственно философскими. Они скорее звучат как общенаучные. Философия полностью не редуцируется к науке, поэтому названные определения не достигают сущностных характеристик культуры, не проникают в них. Их применение вполне правомерно, но на определенном уровне (этнографическом или археологическом, социологическом или государственно-правовом и т. д.). *Емкость и универсальность понятия «культура» позволяют рассматривать ее поливариантно, многоаспектно: как срез общественной жизни, социальный институт, характеристику уровня развития личности, систему общественных регулятивных норм, механизм трансляции опыта, феномен самодетерминации и т. д. и т. п.*

В исторической и современной литературе по проблемам культуры, мировой и отечественной (академически строгой и популярно впечатляющей), представлен веер концептуальных подходов к ее осмыслению: **ценностный (аксиологический), дезаксиологический, семиотический, информационный, гуманистический, технологический и иные.**

«Незамкнутость», «ситуационность», «открытость» в истолковании культуры налицо. Построение ее объемной, сферической модели, в которой гармонично соотносились бы все аспекты ее рассмотрения, еще впереди. Это задача, с которой еще не справилась теоретическая мысль. Поэтому в ходу определения ситуативные, операциональные, те, которые называют латинским термином «ad hoc» («к этому», для данного случая, для конкретной цели).

И все же, все же... стоит попытаться проникнуть в глубь букета дефиниций, разворошить листочки и лепестки и пробиться

78

к корням. Думается, что наиболее перспективен при схватывании сущности (именно сущности) технологический (деятельностный) подход. Он не отрицает того, что при рассмотрении феноменологии культуры (ее форм, проявлений, граней) хорош «гуманистический» подход, полагание культуры как «меры человека», мерила его восхождения к идеалу, способа формирования духовного богатства и реализации сущностных социальных сил и проч.

Что привлекает в «технологическом» (деятельностном) подходе? *То, что с опорой на него можно, что называется, пальцем указать на то, что есть культура и что не есть культура.*

Чем уязвимы другие подходы? (Еще раз оговоримся, что они не могут быть отброшены, а пригодны для тех или иных аспектов анализа культурных явлений.) Они уязвимы именно своей «частичностью», высвечиванием грани, иной раз навязчиво риторичны, беллетристичны. Разумеется, радостно слышать, что культура лучше варварства, что она есть нечто возвышающее человека, она единит людей и позволяет возвращать человека в человека, она — воплощение творческой потенции... Кто же будет возражать против подобных од в честь культуры? Все это так. Однако такие реляции, на наш взгляд, не позволяют увидеть ее корни, глубины, ее фундаментальную сущность.

В адрес деятельностной концепции сущности культуры (еще и еще раз подчеркнем — именно сущности) высказывались разного рода замечания. Например, мнение, что постулаты типа «**Действие есть подлинная стихия человеческого духа**» (П. Гольбах) или «**В деянии начало бытия**» (Гёте), «**Человек является деятельным природным существом**» (Маркс), это порождение европейского духа, западной истории. А вот принцип отношения к миру на Востоке иной, он предписывает человеку недеяние («у-вей»), и поэтому подход к культуре с позиций принципа деятельности ограничен и не может быть распространен на восточные модификации общечеловеческой родовой культуры. Но такое противопоставление по меньшей мере неточно. «У-вей» не есть отрицание любой активности. Оно предполагает специфическую активность, невмешательство в естественный порядок вещей и ход событий, активность в виде «осуществления недеяния». Это, так сказать, не преобразовательная, а гармонизирующая активность, не переделка, а вписывание в естественные процессы. Но все же это тоже «деятельность». Поэтому деятельностный (технологический) подход вполне применим не только к Западу, но и к Востоку, разумеется, с учетом его специфичности.

79

Как же рассматривается с таких позиций сущность культуры? Вглядываясь в культурологические сюжеты, убеждаешься в том, что в них явно или скрыто присутствует указание на человека, его жизнь, его действия. Человек — это основа всей культурологической проблематики. В связи с этим понятие «культура» так или иначе выражает родовую специфику человеческой деятельности, как способа бытия людей вообще, и понять культуру можно лишь через понимание человеческой деятельности. Однако определить культуру как просто выражение деятельности означало бы произвести впечатление некоторой глубокомысленности. И только! Поэтому надо вглядеться в то, что же скрывается за термином «деятельность». Не вдаваясь во все его

тонкости, отметим, что деятельность — это определенный тип отношения человека и мира. И задан он не столько генетически, сколько исторически и социально. Этот тип выражает ориентированность человека как на приспособление к условиям бытия, так и на изменение самих этих условий, их адаптацию к целям и стремлениям человека. Полная и абсолютная бездеятельность равноценна смерти. **Насыщенная, активная, целеполагающая, преобразующая деятельность — это и есть жизнь, человеческая жизнь, а не прозябание, бессилие, деструкция и распад.**

Один из современных фантастов как-то обронил фразу, что человек — «активная протоплазма». Да, это так. **Деятельность — это фундаментальная характеристика человеческого бытия, субстанция истории, всего человеческого мира, она движитель и мотор, обеспечивающий беспрестанное, уходящее в бесконечность, развитие человечества как материальной и духовной системы, составляющей реального мира.** Деятельность не может быть беспредметной, безадресной, предназначенной всем и никому. Она, выражаясь математическим языком, векторна, а не скалярна, т. е. направлена, ориентированна, целеполагающа.

Ее формы и внутренняя расчлененность многообразны. В современных теоретических поисках представлены различные модели ее морфологического развертывания. В ней усматриваются неодинаковые уровни проявления — от жестко фиксированных поступков «по правилам» до творческого взлета, энтузиазма, преодоления жестких рамок. Целенаправленность и продуманность, рациональный расчет и внерационально-интуитивные прозрения, всеобщность и привязанность к конкретно-историческим реалиям — все это присутствует в деятельности.

И, пожалуй, глубоко прав академик М. С. Каган, предложивший именовать человека не «**хомо сапиенс**» (человек разумный),

80

а «**хомо фабер**» (человек созидующий), не «**хомо люденс**» (человек играющий) и т. д. — а «**хомо агенс**» (человек действующий). По его утверждению, это определение интегрирует все приведенные, вскрывая односторонность каждого из них и подчеркивая их правильность и неправильность в одно и то же время.

Содержательный срез человеческой жизни настоятельно требует своего осмысления, прежде всего через деятельные характеристики. Понятие «деятельность» предельно. Оно предельно в том смысле, что сопряжено напрямую с реальностью, его не нужно дополнять другими определениями. В нем и через него выявляется в самой общей форме тот контур реальности, который очерчивает бытие человеческое.

Эта позиция разделяется и светской, и религиозной мыслью. Один из наиболее видных философов и теологов нашего века католик **Пьер Тейяр-де-Шарден** в книге «**Божественная среда**» подчеркивает, что с точки зрения догматики нет ничего более несомненного, чем возможность освящения человеческой деятельности, активных усилий, устремленности.

Можно было бы еще многое сказать об эвристических и объяснительных возможностях понятия человеческой деятельности и значимости самой деятельности в бытии рода людей. Однако применительно к нашему рассмотрению следует отметить, что *культура в глубокой сути своей есть то, что обеспечивает реализацию самой деятельности, ее имманентный механизм, способ ее осуществления.*

Такая трактовка как бы отвечает на вопрос: как система человеческой деятельности осуществляется? Утверждение культуры как механизма (технологии) деятельности дает возможность «взять» культуру в ее сущностном бытии, не ограничиваясь описательно (феноменологически) констатациями. На уровне социально-философского анализа утверждение культуры как искусственной (а не «естественной») технологии деятельности дает нам ее всеобщую характеристику. Взятая в широком общетеоретическом смысле, категория «технология» помогает понять саму суть культуры. Технологичность культуры, полагание ее как способа деятельности как раз и предполагает то, что культура предстает как исторически изменяющаяся и исторически конкретная совокупность тех приемов, процедур, норм, которые характеризуют уровень и направленность человеческой деятельности, всей деятельности, взятой во всех ее измерениях и отношениях. С этих позиций она выступает как способ регуляции, сохранения, воспроизведения и развития всей человеческой жизни, социальной и индивидуальной.

81

Культура — это своего рода принцип связи человека с предметом, способ его вхождения в общественную жизнь, механизм самосознания, осмысливание своей неотделимости от других и собственной автономности, уникальности.

Культура — это характеристика ментальности (установки сознания, его нацеленности вовне — на мир и внутрь себя, на собственные глубины духа).

Культура — это то, что позволяет внести в мир и в личность смысл, человеческое значение. Она вбирает в себя способность использовать то, что накоплено в процессе многовекового развития человечества. *Быть культурным — это «уметь».* Уметь пользоваться множеством вещей, представлять (репрезентировать) в себе и через себя то, что создано веками, и то, что актуально сегодня.

При этом видении сущности культуры на первый план выходит такая ее черта, как воспроизведение деятельности по исторически заданным основаниям. Она требует выражения в соответствующих понятиях. И прежде всего напрашиваются для применения такие, как «*схема*», «*алгоритм*», «*код*», «*матрица*», «*канон*», «*эталон*», «*парадигма*», «*стереотип*», «*норма*», «*традиция*» и др. Все эти понятия вышли из различных областей знания, несут неоднозначную смысловую нагрузку, но их объединяет одно: *они*

выражают момент устойчивости в изменяющемся содержании деятельности, переноса этого содержания, трансляции образцов, поддержания непрерывности исторического процесса, связи его ступеней.

Во всех этих понятиях высвечивается одна важная сторона сущности культуры — ее способность как бы давать достаточно четкие предписания о выполнении в определенной последовательности некоторой совокупности актов, образующих в своем единстве деятельность. Эта алгоритмичность, несомненно, внутренне присуща культуре. В ней выражена, хотя и мягкая, но все же формализованность культурных явлений. *Культура побуждает к действию «по правилу», по более или менее четко очерченным линиям.* Транслятор деятельности, аккумулятор исторического опыта, суммированный разум прошлого (но и его неразумие...) — все это культура.

Передающиеся от поколения к поколению системы последовательных правил деятельности (и оценивающих их смыслов) в интегральном единстве составляют технологию деятельности, являющуюся сущностью культуры. Однако ими не исчерпывается суть культуры. Предписания, поступающие по стреле времени, как эстафета от предков к современникам, от

82

них к потомкам, от содеянного к намеченному — это лишь одна сторона сути культуры, одна из ее составляющих. И если остановиться только лишь на ее рассмотрении, то вся культура предстанет как монотонный, жестко прямолинейный процесс повторов, воспроизведений, покроется метафизической «коростой». Вся действительная история культуры с ее многокрасочностью, неиссякаемыми богатствами форм никак не может быть втиснута в прокрустово ложе канонических повелительных схем. Они есть, они необходимы, они встроены в сущность культуры, но они выражают лишь один из ее аспектов.

Цело в том, что культура, взятая как способ деятельности, это не замкнутая, глухая, а открытая система.

Ее алгоритм, как это ни парадоксально, — открытые алгоритмы. Они несут в себе разламывающий и корректирующий момент, которым-то и является практическая энергия действующего общественного человека. Та энергия, которая невозможна без перешагивания через себя, без подлинного культурно-исторического созидания, творения.

Сохранение и отрицание, удержание и дерзновенное преодоление — в этих коллизиях растет и пульсирует живое тело культуры, противоречивое в самых своих сокровенных глубинах.

Говоря о том, что схемы деятельности, полагаемые как глубинное сущностное выражение культуры, содержат в себе открытый спектр возможностей, являют собой противоречивое единство порожденной и порождающей деятельности, мы тем самым выходим к проблеме соотношения культуры и творчества.

Культура, взятая в своем динамическом аспекте, невозможна без творчества, то есть формирующей деятельности, порождающей новое, созидательной (креативной) активности. Вне культуры, представляющей собой систему норм и смыслов, творчество безопорно, хаотично, у него нет каких-либо опор для реализации. Но и культура вне творчества не отвечала бы собственному определению.

Будучи способом деятельности, культура необходимо включает в себя и ее продукты, существуя как бы в двух ипостасях. В самой деятельности она входит в исторически формирующиеся конструктивно-творческие способности людей. С другой стороны, обнаруживается в мире объективированных (определенных) культурных ценностей.

Дело в том, что способности человека не есть нечто присущее ему, лишь как организму, проявление действия генетического набора или кармической предопределенности. *Способности выступают как выражение сущностных сил человека, проявляющихся в результате реализации естественных*

83

задатков в процессе собственного жизненного пути. В этом ракурсе правомерно толкование культуры (и на сущностном уровне) как самодетерминации. Это определение говорит об отстраивании личности «из себя», от собственных возможностей, преломление «внешнего мира» через внутренний, о поиске, отборе, переоформлении и созидательном конструировании личного бытия. **Низкий порог культурности — это пассивная адаптация к бытию (или даже быту).** Взлет культурного поиска — это создание «своего» мира, вбирающего в себя «внешнее», но противостоящего ему уникальностью, оригинальностью, порождающим началом. Обладающий развитыми культурными потенциями всегда прорывает круговорот повторов, отрицает банальные обстоятельства, становится в той или иной сфере подлинным демиургом. Развертывание и утверждение Я в мире, самореализация, открытие своих личных способностей и их взращивание — один из стержней личного бытия, обретения смысла жизни. В способностях человека, исторически сформировавшихся и проявляющихся в реальной действительности, в конкретных социально-исторических условиях — источник всех свершений культуры. С этих позиций все созданное людьми, все продукты их деятельности могут быть представлены как их объективация. То, что именуют ценностями культуры, есть опредмеченные деятельностью способности людей. Потенциально содержащиеся в них «миры возможного» через механизм культуры актуализируются, осуществляются. **Мир культуры, представленный как ценность, — это наличный мир предметно развернутых человеческих способностей, опредмеченной деятельности.** Культура поэтому и выступает в противоречивом единстве процесса и результата, взятых в их неразрывном диалектическом тождестве.

В этой связи правомерно разделить культуру на существующую в **субъективной и в объективированной**

форме. Образно говоря, речь идет о делении на *плодоносящее древо* (способности, реализующиеся и актуализирующиеся в деятельности) и *плоды* (мир опредмеченной культуры, ее ценности). Развитие такого подхода дает возможность двухслойного рассмотрения культуры (технология и продукт) или троичного членения («интериорное») бытия культуры в личном и массовом, обыденном и теоретическом сознании; «поведенческого» проявления (в действиях людей) и фиксации культуры в опредмеченных результатах деятельности. Возможны и другие варианты, зависящие от целей рассмотрения.

Стоит отметить, что культура в своей объективированной ипостаси, будучи оторвана от живой деятельности, как

84

бы гаснет и засыхает. Перефразировав известное хрестоматийное положение К. Маркса, можно сказать, что только будучи охвачена живым пламенем деятельности, она может быть кипящей, видимой, реально проявляющейся. Только во взаимодействии с творящим человеком культура продолжает оставаться культурой. В противном случае она гибнет.

Следует отметить и тот взгляд на культуру, который широко представлен в мировой и отечественной культурологии и основан на идее диалога культур (от Мартина Бубера до Михаила Бахтина, Владимира Библера и Юрия Лотмана). Дело в том, что культура, замыкаясь в субъекте (единичном или даже групповом), тоже «ссыхает», гаснет, сникает. Она всегда нуждается в партнере, адресате, собеседнике, восприимнике. Развитие культуры всегда требует акта обмена ценностями. Быть в культуре — значит вступать в общение с прошлым и будущим, с актуальными «другими». Для личности чувствовать себя пребывающим в культуре и быть культурным означает подняться над собственным ограниченным бытием, репрезентировать (представить) в своей биографии Космос, Природу, Историю как можно более полно. И чем это ощущение будет полнее, тем больше личность имеет право считать себя культурной, приобщиться к культуре Рода и Народа. И, конечно, **«впитывать» — это одна сторона, а другая — «излучать», накладывать на Универсум печать своей индивидуальности.**

Культуру в ее сущностном бытии невозможно понять без ее соотнесенности с обществом, взятом как целостность. Уже упомянутое нами истолкование культуры, названное суммативным (культура — это итог, сумма деяний и содеянного людьми), саму эту проблему начисто снимает, ибо в таком понимании культура и общество — это синонимы, они совпадают. Пожалуй, вернее будет говорить о том, что *культура и общество находятся друг с другом в отношении не абстрактного, о конкретном тождества, предполагающего не только совпадение, но и различие*, которое, однако, не может рассматриваться как такое жесткое разделение культурного и общественного, когда между ними воздвигается глухая преграда.

Можно по-разному интерпретировать отношения общества и культуры. Например (по М. Кагану), **культура — продукт деятельности общества, а общество — субъект этой деятельности.** Или (по Э. Маркаряну) исходным взять представление о культуре как функции общества. Эти авторы в отечественной культурологической литературе последних десятилетий известны как активные защитники **технологического** осмысления сущности культуры.

85

Исходя из этого, на философском уровне рассмотрения выясняется, что понятие «культура» характеризует способ деятельности того или иного субъекта общественной целостности, выступая как технология этой субъективной деятельности, при этом оно хорошо вписывается в абстрактно-философскую модель общества.

Но как же понимается «общество» в его самодостаточности как специфический фрагмент бытия, самобытная реальность? В разных социально-философских концепциях (от Платона до С. Л. Франка, от К. Маркса до П. Сорокина) общество трактуется неоднозначно. Вместе с тем почти у всех у них есть одна общая идея. **Общество — не простое множество людей (арифметическая счетность), не «куча» индивидов, а некоторая целостная система, в которой они объединены совокупностью связей (отношений).** Взаимодействие людей и образует общественную жизнь, оно создает общество как некоторый живой организм (органическое целое). И поэтому вряд ли стоит отбрасывать формулу классического марксизма о том, что общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых они находятся друг с другом.

Именно общественные отношения (связи) выступают как предпосылка и условие собственно человеческой деятельности. Появляясь на свет, человек (новорожденный) со всем набором унаследованных индивидуальных качеств попадает в социальную среду, от него не зависящую. Он, проходя свой жизненный путь (биографию), должен «вписаться» в сеть наличных общественных отношений, социализирования (обрести социальные роли), впитать в себя культурные традиции, и лишь тогда он сможет действовать как субъект культуры.

Да, культура есть способ деятельности людей, а общественные отношения — плацдарм, основа, поле для этой деятельности. Такое понимание помогает осознать, как именно связаны общество (общественные отношения) и культура (способ деятельности). Общественные отношения — это основания, а культура — обоснованное. Общество создает поле для человеческого действия, его наличный облик обуславливает их границы и в определенной мере задает характер и способы действий. Культура и общество не соотносятся как часть и целое, сегмент и тотальность. Они взаимопроникают. По сути дела, мы здесь говорим о двух планах рассмотрения жизни людей.

Первый — «общество» — это видение жизни человеческой со стороны способов объединения индивидов в целостность, создание модели их единения.

86

Другой план — «культура» — это видение жизни человеческой, исходя из того, как именно люди действуют, что создают и передают от поколения к поколению. Культура, выступая аспектом деяния (умение делать), обнаруживает себя как непрменная сторона всякой деятельности, будучи своего рода выражением ее качества, положенной определенностью.

Выясняя вопрос о связи культуры и общества, мы отвечаем еще на два вопроса.

Первый из них: *что именно определяет, обосновывает способ человеческой деятельности?* И отвечаем: выросший в ходе собственной истории конкретный облик наличного общества (личности, «среды», характера социальной структуры, региона, страны, континента, всего человечества). Унаследованная деятельность вкупе с индивидуальной и групповой генетической детерминацией характеризует облик и формы наличной культуры человека.

И второй вопрос: *в каких сферах и в какой мере специфически обнаруживается культура?* И тут мы видим наличие веера культурных феноменов. Есть культура производства и экономическая культура, организационная, политическая, правовая, нравственная, научная, религиозная, экологическая, педагогическая и иные формы, зависящие от специфики того сегмента общественной жизни, в котором она функционирует. И не случайно в практике словоупотребления достаточно часто приходится сталкиваться с редукцией (сведением) целостной многоаспектной культуры к одной из форм ее функционирования. Для одних культура предстает, прежде всего, как овладение богатством художественных ценностей, другим она представляется нравственностью (напомним формулу А. Швейцера *«Культура — это этика»*), третьи считают, что не культурен тот, кто не имеет религиозного опыта, для четвертых вне культуры находится человек, не знакомый с высшими достижениями науки.

В ином ракурсе выявляется вхождение культуры в общественную горизонталь, в собственно социальную структуру. Тут возникает вопрос о субъекте деятельности. Кто действует? Уже не где, не в какой сфере и не как действует, а кто?

Понятие об объекте деятельности трактуется философией в определениях различного уровня. От гносеологической пары западной философии «субъект — объект» представляющей в абстрактном виде практическое отношение родового человека к миру, до индивида, действующего в обществе отдельного человека (личности).

87

Дело в том, что в целостном организме общества существуют отдельные (горизонтальные) подсистемы, социально-исторические общности разного типа. Их наличие и взаимодействие характеризуют возникновение и развитие собственно социальной структуры.

С этих позиций социальный объект предстает в виде группы (сообщества) людей, объединяемых объективными свойствами и связями в качественно определенное социальное образование. Надо отметить, что субъектами социальной общности выступают не только общности (классы, этносы, субэтносы, профессиональные группы, поколения и т. д.), но и учреждения, организации, объединения (государства, партии, союзы, коммерческие группы и т. п.).

В самом общем виде можно было бы развернуть такую цепочку субъектов деятельности: *индивид (личность), малая (контактная) группа, социальные институты, организации и объединения, классы, иные субъекты социального расслоения (стратификации), этносы, страны-государства, региональные сообщества, человечество (родовой субъект)*. Каждое из этих образований может выступать и выступает как субъект культуры.

Поэтому правомерно говорить о культуре личности, о национальной, молодежной культуре, о культуре Запада или Востока, о родовой (общечеловеческой) культуре.

Таким образом, все сказанное позволяет охарактеризовать сущность культуры через категорию способа человеческой деятельности. Существовая в формах внешней (объективированной) и внутренней (субъектной) предметности, культура выступает как принцип связи общественного человека с предметом его деяний, предопределяющий характер, механизм и направление самих деяний. Именно поэтому она предстает в виде системы регулятивной деятельности, несущей в себе аккумулированный опыт, накопленный историей. Сами эти регулятивы являют собой противоречивое единство материального и идеального, их сплетенность и взаимопроникновение.

Такой подход к культуре позволяет фиксировать ее глубинную сущность и понять, почему она «разлита» во всей социальности, вплетена в общественную жизнь и присуща роду людскому, всем и каждому, любой личности. Таковы многообразные черты онтологии культуры, ее сущностного видения.

О культуре и природе, истории культуры, ее формах, всей феноменологии культуры рассказывается в других главах этой книги.

88

Литература

1. Артановский С. Н. На перекрестке идей и цивилизаций. СПб., 1994.
2. Актуальные проблемы культуры XX в. / Под ред. В. И. Добрынина. М., 1993.

3. Барулин В. С. Социальная философия. Общество как мир культуры. Часть II. Глава XIII. М., 1993.
4. Библер В.Г. От Наукоучения к логике культуры. М., 1991.
5. Давидович В.Е., Жданов Ю.А. Сущность культуры. Ростов н/Д, 1979.
6. Ерасов Б.С. Социальная культурология. Часть I, П. М., 1994.
7. Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
8. История культуры России / Под ред. В.И. Добрынина. М., 1991.
9. Культурология / Под ред. В.И. Добрынина. М., 1993.
10. Коган Л.Н. Теория культуры. Екатеринбург, 1993.
11. Коган Л.Н. Социология культуры. Екатеринбург, 1993.
12. Крымский С.Б., Парахонский В.С., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры. Киев, 1993.
13. Лики культуры. Альманах. М., 1993. Т. I—III.
14. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.
15. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.
16. Межуев В.М. Культура и история. М., 1977.
17. Мир философии. Книга для чтения. Культура как общественное явление. Раздел VII. М., 1991.
18. Померанц Г. Выход из трансa. Серия «Лики культуры». М., 1995.
19. Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.
20. Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
21. Шкуратов В.А. Историческая психология. Ростов н/Д, 1994.
22. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. М., 1993.

1.6. ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ КУЛЬТУРЫ

В данном разделе речь пойдет не столько о том, «что такое культура», сколько о том, *«как она функционирует»*, «как» осуществляется единство культурной жизни общества в историческом и географическом пространстве. Культура в этом случае предстает как социальное достояние, общность норм, обычаев, нравов. И, конечно, полностью уйти от ответа, «что» они собой представляют (каково их предметное, вещное, действительное воплощение), невозможно. От одной исторической эпохи к другой можно проследить, как на смену обычаям и ритуалам приходят правовые нормы и художественное творчество, формируются институты образования и воспитания. Но следует заметить, что модифицируются лишь формообразования культуры, основные же ее функции должны в своей основе оставаться теми же, иначе общество бы распалось, погибло.

Итак, каковы же основные функции культуры, позволяющие обществу существовать длительный исторический период, войти в современный век этническим общностям, давно ставшим крупными социальными образованиями. Из них мы выделим и рассмотрим две:

культура как форма трансляции социального опыта; культура как способ социализации личности.

Естественно, что такой подход принимает во внимание результаты, достигнутые культурной антропологией (ее современные течения охарактеризованы в 3-й главе), акцентирующей внимание на описании динамики развития культуры, на выявлении социальных механизмов трансляции знания и социализации личности. Но культурантропология, проводя сравнительный анализ этнокультур, сосредоточивается в большей степени на духовных потенциях общества, в то время как куль-

90

туролога не в меньшей степени интересуется и мир культурно-предметной конкретики.

1.6.1. Культура как тип социальной памяти

В современной культурологии можно выделить несколько конкурирующих научно-исследовательских программ, различающихся между собой разным пониманием того, что такое культура и каковы возможные способы ее изучения.

В аналитических определениях культуры упор обычно делается или на ее предметном содержании, или на ее функциональной стороне. В первом случае она интерпретируется как *система «ценностей, норм и институтов»*. Во втором — *как процесс «развития сущностных сил человека, способностей, в ходе его сознательной деятельности по производству, распределению и потреблению определенных ценностей»*.

В синтетических определениях внимание акцентируется на том, что культура — это «сложный общественный феномен, охватывающий различные стороны духовной жизнедеятельности общества и творческой самореализации человека». Это — «исторически развивающаяся система созданных человеком материальных и духовных ценностей; норм, способов организации поведения и общения; процесс творческой деятельности человека».

Существует классификация, в основу которой легли следующие концепции культуры: *предметно-сущностная, деятельная, личностно-атрибутивная, информационно-знаковая*, а также *концепция культуры как подсистемы всего общества*.

В основу **предметно-ценностной** концепции заложено понимание культуры как совокупности материальных и духовных ценностей, имеющих свой аспект рассмотрения в структуре различных наук.

Деятельностная концепция принимает во внимание прежде всего «человеческий фактор» как духовную интенцию развития культуры, как способ жизнедеятельности.

Личностно-атрибутивная — представляет ее в качестве характеристики самого человека.

Информационно-знаковая — изучает как некую совокупность знаков и знаковых систем.

В рамках **концепции культуры как подсистемы общества** она рассматривается в качестве такой его сферы, которая

91

выполняет функцию управления общественными процессами на нормативно-вербальном уровне. Само же общество в этом случае представляется как социальная система, изменения в одной из сфер которой приводят к соответствующим трансформациям в других подсистемах.

Культура рассматривается также как **надындивидуальная реальность**, усвояемая человеком в процессе его социализации или, наоборот, номиналистски, т.е. как реальность личностного характера.

В последнее время в культурологии наиболее активно конкурируют между собой две научно-исследовательские программы. В основе одной из них лежит **деятельностный подход** к пониманию культуры как «технологии воспроизводства и производства человеческого общества», «духовного кода жизнедеятельности людей», «основы творческой индивидуальной активности», «адаптации и самодетерминации личности». Другая парадигма ориентирована на **ценностный подход**, рассматривающий культуру как «сложную иерархию идеалов и смыслов».

Несмотря на различные интерпретации, общим для деятельностного и ценностного подходов является то, что в их рамках культура или постигается через изучение области символического, или сводится к ней, поскольку символ является тем средством реализации ценностей и смыслов культуры, которое наиболее доступно для непосредственного изучения.

В связи с этим интерес представляют размышления о культуре и задачах ее изучения тех специалистов, которые работают на высоком профессиональном уровне не только в области философско-нормативистских, но и конкретно-исторических изысканий.

Так, **Ю. М. Лотман**, реализуя семиотический подход, подчеркивает, что **«культура, прежде всего, — понятие коллективное**. Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в ее развитии, тем не менее по своей природе культура, как и язык, — явление общественное, то есть социальное.

Следовательно, культура есть нечто общее для какого-либо коллектива — группы людей, живущих одновременно и связанных определенной социальной организацией. Из этого вытекает, что культура есть форма общения между людьми и возможна лишь в такой группе, в которой люди общаются... *Всякая структура, обслуживающая сферу социального общения, есть язык*. Это означает, что она образует определенную систему знаков, употребляемых в соответствии с известными

92

членам данного коллектива правилами. «Знаками же мы называем любое материальное выражение (слова, рисунки, вещи и т.д.), которое имеет значение и, таким образом, может служить средством передачи смысла».

Таким образом, культура, как считает Ю. М. Лотман, имеет, *во-первых, коммуникационную и, во-вторых, символическую* природу. В связи с этим в ней он выделяет два среза — синхронный и диахронный, в соответствии с теми организационно-коммуникативными структурами, которые объединяют людей, живших в одно и в разное время. «Культура всегда, — пишет Ю. М. Лотман, — подразумевает сохранение предшествующего опыта. Более того, одно из важнейших определений культуры характеризует ее как «негенетическую» память коллектива. *Культура есть память*. Поэтому она всегда связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества. И поэтому, когда мы говорим о культуре нашей, современной, мы, может быть, сами того не подозревая, говорим и об огромном пути, который эта культура прошла. Путь этот насчитывает тысячелетия, перешагивает границы исторических эпох, национальных культур и погружает нас в одну культуру — культуру человечества.

Поэтому же *культура всегда, с одной стороны, — определенное количество текстов, а с другой — унаследованных символов*.

Символы культуры редко возникают в ее синхронном срезе. Как правило, они приходят из глубины веков и, видоизменяя свое значение (но не теряя при этом памяти и о своих предшествующих смыслах), передаются будущим состояниям культуры... Следовательно, культура исторична по своей природе. Само ее настоящее всегда существует в отношении к прошлому (реальному или сконструированному в порядке некоей мифологии) и к прогнозам будущего»¹.

1.6.2. Культура как форма трансляции социального опыта

Итак, культура доносит до нас голоса прошлого, она сама представляет собой прошлое, но унаследованное, освоенное. И в этом смысле она всегда находится в настоящем. Меняются времена, меняются люди, и чтобы понять смысл их поведения, нужно изучить их культуру, которая, оставаясь в настоящем, актуализирует прошлое и фор-

93

мирует будущее. Далее следует ввести понятие «социальная система», поскольку речь у нас пойдет о действиях множества лиц, отношения которых к ситуации, включая и связи друг с другом, как раз определяются и опосредуются той системой образов, символов, норм и традиций, которые связывают прошлое с настоящим и выступают элементами культуры. *«Понимаемая таким образом социальная система является всего лишь одним из трех аспектов сложной структуры конкретной системы действия. Два других аспекта представляют собой системы личности отдельных действующих лиц и культурную систему, на основе которой строится их действие. Каждая из этих систем должна рассматриваться как независимая ось организации элементов системы действий в том смысле, что ни одна из них не может быть сведена к другой или к их комбинации. Каждая из систем необходимо предполагает существование других, ибо без личностей и культуры не может быть социальной системы»*².

Социологическая позиция, представленная в приведенном отрывке **Т. Парсонсом**, сосредоточивает внимание на основных компонентах «действия вообще» и в этом смысле на «потребностях-установках индивидуального действующего лица». Но хотя вырисовывающиеся при этом системы (социальная система; культура; личность) не могут быть сведены друг к другу, они связаны воедино общей системой координат действия. И проблема в конечном счете сводится к следующему: «каким образом вполне устойчивая культурная система может быть связана с характеристиками как личности, так и социальной системы, чтобы обеспечивалось полное «соответствие» между стандартами культурной системы и мотивацией отдельных действующих лиц данной системы?»³. Важно следующее, содержащееся в данной позиции, теоретическое обстоятельство: культура, с одной стороны, является продуктом, с другой, — детерминантой систем человеческого социального взаимодействия. Если принять его во внимание, то тогда может возникнуть вопрос, направляющий нас в русло темы, вынесенной в заголовок данного подраздела: как культура обеспечивает сохранение социальной системы (вопрос о механизмах ее разрушения мы пока не рассматриваем).

В социальном измерении культура — это, в первую очередь, мир окружающих нас вещей, несущих на себе отпечаток человеческого труда, существующих в обществе отношений, уровня и особенностей взаимодействия человека с природной средой и т. д. В этом смысле «культура» — это обработанная, окультуриванная природа.

94

Окружающие нас вещи предстают как мир «оживших» предметов, как предметно воплощенные человеческие усилия, мастерство, нормы, традиции, эстетические вкусы и нравственные ценности, перенесенные человеком на созданные им творения. И само их создание соответствует и индивидуальным потребностям, и общественным ценностям и идеалам, т. е. определенной культурной традиции.

Этот мир дает нам представление как о социальной системе в целом (своеобразие, самобытность общества, наличие определенных социальных слоев, групп, институтов — жрецы и писцы в древних цивилизациях, ремесленные цеха и гильдии в средневековых городах Европы), так и о входящих в систему социального взаимодействия индивидах. В этом случае тип общественной и индивидуальной культуры воплощается в определенных культурных образцах, которые обозначаются как «заученное поведение», «комплекс образцов поведения», «совокупность образцов, определяющих жизнь», и т.д. Именно ими и определяется институализация индивидуального поведения (в одном случае — жреческая каста как основа социальной организации, в другом — рационально организованная система бюрократического управления и т.д.).

Следовательно, в результатах человеческой деятельности, в форме завершенных ее материальных и духовных образований находят свое воплощение особенности индивидуальной деятельности в различных типах культуры, типах человеческого общества, на определенных этапах его исторического развития. Здесь культурология опирается на этнографические описания, этнологию (учение о народе-этнотипе), на социологические измерения общества. Однако в отличие от его социально-философского рассмотрения культуролог доводит свое исследование до социально-психологического уровня, выявляя национальный характер народа, менталитет (строй, особенности мышления) этноса и эпохи. По сути, речь идет о выявлении институциональных связей, институтов, которые переводят субъективную деятельность индивидов в объективный план. Здесь можно говорить не только о том, «что» производят, и не только о том, «кто» производит, каково культурное лицо (обычаи, нравы и традиции) этноса, а главное — о том, как производят. И это «как» характеризует прежде всего способ освоения действительности, технологический опыт, приемы и способы получения информации и передачи их от поколения к поколению.

Следовательно, культура характеризует обновляющееся бытие человека, а поскольку человек — это социальное существо, и его жизнь невозможна вне общества, то *культура есть*

95

самообновляющееся в процессе человеческой деятельности социальное бытие индивида. Весь мир человеческой культуры (как материальной, так и духовной) предстает живой и самовозобновляющейся субстанцией (т.е. тем, что самостоятельно существует, без всякой зависимости извне), основания которой — алгоритм, способы, характеристики трудовой, художественной и интеллектуальной деятельности человека. Весь вопрос — чем задается этот алгоритм, способ, характерные особенности (культурные особенности) жизнедеятельности народа.

Видимо, *культура в этом плане — это уровень отношений, сложившихся в коллективе, те нормы и образцы поведения, которые освящены традицией, обязательны для представителя данного этноса и различных его социальных слоев.* Культура предстает формой трансляции (передачи) социального опыта через освоение каждым поколением не только предметного (в первую очередь, предметы производства) мира культуры, навыков и приемов технологического отношения к природе, но и культурных ценностей, образцов поведения, причем эта, регулирующая социальный опыт, роль культуры такова, что она формирует устойчивые художественные и познавательные каноны, представление о прекрасном, видение природы во всех его этнических особенностях и колорите.

Во взаимодействии человека с природой культура играет особую роль, не сводимую к социальной (общественной). Социальная организация (технологический и экономический уровень развития) может быть одинаковой у различных народов, но невозможно спутать их художественные вкусы, обычаи, традиции.

Национальный мир — это единый космос, в котором слиты человек и исторически окружающая его природа, которая влияет на социальную психологию этноса, формирует национальный характер и детерминирует направленность его практической деятельности. **Природа** — это, таким образом, не только окружающие человека поля, леса и рощи, это и то, что человек получает при-родах, от рода. *Культура связывает (а не только разъединяет) человека с природой, объединяет в единый космос природный ландшафт, жилище, способ добывания пищи и самого человека во всех его этнических проявлениях.*

Вот в этом изначальном культурном космосе находится человек, здесь формируются его ценностные установки, способы ориентации, формируются его вкусы и жизненные идеалы. Этот культурный фундамент, в котором вызревают архетипы (основные типы поведения, коренящиеся в глубинах психики),

98

первоначально не выражен на понятийном уровне, он присутствует в массовой психологии и определяет всю человеческую деятельность, ее цель, средства и результат. Это исходное состояние коллективной (и соответственно индивидуальной) психики реализуется и преобразуется в способы освоения действительности. Человек как наследник культуры осваивает, таким образом, национальное достояние, опыт взаимодействия человека с природой. Другое дело, что такое освоение происходит в процессе деятельного (а не пассивно-созерцательного) отношения к миру, усвоения определенной роли в семье, в обществе. Сама деятельностная сфера может сохранять национальный колорит или же приобретать массовидный характер, поэтому мы и предложили различать сферу субъекта культуры и деятельностную сферу, через которую происходит перенесение родовой культуры на индивидуальные результаты материального и духовного труда.

Естественно, что и в сохранении, и в трансляции присущих культуре образцов поведения, ценностей, регулирующих прежде всего отношения между людьми в обществе, должна быть определенная устойчивость, код. Эта устойчивость и есть традиция в существовании и развитии культуры, которая является одним из механизмов иератизации (освящения) культурных ценностей. *Традиция как способ сохранения культуры показывает, что культура — это не только и не столько результат человеческой деятельности, сколько способ этой деятельности и человеческой жизни в целом.* В этом смысле можно говорить об «*окультуренности*» человека в исторических формах его существования благодаря сохранению традиций и, наоборот, разрыв культурных связей и традиций грозит крахом народной культуры. Традиция конкретизирует социальный опыт и уровень развития, которого достигло общество во взаимоотношениях с природой, что может проявляться и в наличии конкретных традиций: в традиционных ремесленных промыслах, художественном творчестве, поэтическом народном творчестве и т. д.

Общество в целом и объединяющую его культуру характеризует не только **традиция**, но и **новация** (способ обновления культуры). Тип культуры отражает своеобразие способа обновления и накопления опыта, принятого в данном обществе. В традиционном обществе социальная регламентация, определяющая в нем место человека, связывает получение знания от единого и достоверного источника, которым и освящается данный порядок. Англичанин Дарт и индеец Прадхан описывают традиционную культуру Непала, где в отличие от европейской

97

системы образования и наряду с ней непальские школьники, называя в качестве исходного источника знания мудрых старых людей, далее полагают, что те, в свою очередь, получили их от богов. Культуры нетрадиционного типа основаны на системе образования, науки, когда всеобщий (знаковый) способ получения знания не затрудняется традицией, а всякое знание воспринимается как чье-то личное изобретение. *Разного типа культуры — разные системы трансляции знания.*

1.6.3. Культура как способ социализации личности

Культура как устойчивая традиция социальной деятельности индивида позволяет переносить образцы социального поведения от поколения к поколению. Индивид, личность здесь полностью поглощается культурными нормами и образцами, он их носитель. В этом смысле культура и продукт, и детерминанта социального взаимодействия. Но уже вопрос о традиции и новации предполагает различение систем личности и культуры, культуры и общества. Если культура — это традиции, нормы и обычаи, перенесенные на предметный мир из духовной жизни общества, включая и его коллективное бессознательное, и тем

самым организующим социальный опыт, то чем же культура отличается от общества? Обычно ее рассматривают как часть общества, наряду с производством, политикой и т.д. Но если культура — это система, обеспечивающая способ перенесения духовности человека на весь уклад его жизнедеятельности, то культура определенного типа проявляется и в политике, и в экономике, и в искусстве. Это не значит, что культура и общество могут быть отождествлены друг с другом: *содержанием культурного процесса выступает, по сути, развитие самого человека в качестве общественного субъекта деятельности.*

Рассматривая эту проблему в ее итоговых вариантах, следует отметить, что **общество — это система отношений и институтов, т.е. способов и средств социального воздействия на человека.** Среди них прежде всего необходимо указать на законы и правовую систему в целом, систему образования и воспитания и т. д. Но тогда можно и сказать, что культура в своем функционировании в обществе определяется формами социальной регламентации. Все это так. Но, акцентируя внимание на интегративной по отношению к человеку и обществу роли культуры, в то же время необходимо увидеть, что акцент в сторону человека приводит к развитию антропологии (культурологии),

98

т.е. к изучению конкретных культурных норм и образцов, представляемых в характерной для данного общества символике, а акцент в сторону общества — к социологии (социальной теории).

Другое дело, что культурная антропология сужает понятие культуры, и задача состоит не в том, чтобы отделить человека от общества, а показать человеческие основы социального развития, объяснить социальное развитие как культурную эволюцию человечества. Основное различие состоит, по нашему мнению, в том, что социальные институты не требуют выбора (осмысления индивидом своего отношения к социальным нормам и институтам), они принимаются как данность, как правила игры, которым необходимо следовать и отступление от которых карается обществом. Достижимые реальные результаты человеческой деятельности оцениваются по принятой в обществе шкале ценностей — слава, почести, богатство и т.д. Если же мы обращаемся не к социальному, а к индивидуальному миру человека, то обнаруживаем, что эти результаты обретают ценность не сами по себе, а как собственные внутренние качества и условия дальнейшего развития индивида. *И личные свойства человека, и достигнутое им материальное положение — это внутренние физические и духовные его качества, характеризующие способ отношения к миру, т. е. его культуру.*

Индивид со своими потребностями и интересами не разрушает систему культуры, оставаясь в рамках традиции. Здесь культурные нормы и образцы этнического поведения, построенные на их основе типы социальных связей и внутренние качества личности совпадают. Иная картина культурного развития характеризует общества, где преобладает новация как способ отношения к социальному опыту. Примером такого динамического типа может служить культура Древней Греции. Ее своеобразие можно связать с этническими особенностями, национальным характером греков (Ф. Х. Кессиди). Интерес представляет концепция **М. К. Петрова**, объясняющего разрушение традиционной парадигмы социокультурной ситуации, возникшей в условиях Эгейского моря и островной цивилизации.

М. К. Петрову принадлежит и интересная классификация межтиповых различий культуры, принимающая во внимание индивидуальную деятельность в социальном взаимодействии и личностную систему вхождения индивида в социальное целое: «Основываясь на ключевых структурах распределения деятельности по индивидам и интеграции различий в целостность, можно различить три типа:

99

- **лично-именной (охотничье, «первобытное» общество);**
- **профессионально-именной (традиционное земледельческое общество, «развивающееся» общество);**
- **универсально-понятийной (общество европейской культурной традиции)⁴.**

Начало нетрадиционного типа культуры характеризует срыв традиции, вступление в имя (т.е. получение вместе с именем всего комплекса социальных нагрузок) перестает быть (как впоследствии и обретение наследуемого профессионального знания) единственной формой социализации личности. Мотивация индивидуального действия и система социальных оценок не совпадают, их опосредует индивидуальная рефлексия, выбор.

Культура в этом случае позволяет человеку развивать внутренний мир, творчески реагируя на социальные требования, осознавать их моральный, политический и эстетический смысл, принимать решения и делать нравственный выбор. Ведь никакие социальные требования не могут полностью (да в этом и нет нужды, ведь человек — это не робот!) регулировать поведение человека. **Поступки, выбор человека и говорят о его внутренней, да и внешней культуре, поскольку внутренняя реализуется в его поведении и действиях.** Мотивируя собственные поступки или же опираясь на избранную им культурную традицию осознанно или нет, человек ориентируется на присущие ему потребности (природные и социальные). Природные (биологические) потребности регулируют его жизнедеятельность; их удовлетворение (еда, питье, жилище) позволяет продлевать жизнь человеческого рода. Социальные потребности формируются у человека, поскольку он с детства вращается в человеческом обществе, находящемся на определенной стадии своего развития и формирующем у него определенные потребности в общении, досуге и т.д. Надо заметить, что *различные способы удовлетворения природных потребностей человека характеризуют тип культуры.* Без труда мы установим культурный уровень развития общества (собирателей, охотников, скотоводов) и индивида по способу приготовления и употребления пищи. Еще в большей степени о

культуре народа (а в индивидуальном случае и отдельного человека) говорит жилье. Юрта скотовода и чум эскимоса, русская изба. Это разные жилища, но это и разные миры, впитавшие в себя своеобразие бескрайней степи в одном случае, заснеженной тундры — в другом и могучих русских лесов — в третьем.

100

Важно отметить, что удовлетворение потребностей, даже самых простых, поскольку это происходит в обществе, ведет к появлению культуры, поскольку человек делает это не непосредственно, а опосредованно, руководствуясь социальными табу (запретами) и социальным контролем, воспроизводя нормы, образцы поведения, как и способы их передачи от поколения к поколению, т.е. мир культуры.

Конечно, нетрадиционного типа культуры отличает высокий уровень технического развития, что обычно и связывают с понятием «цивилизация». *Этот термин часто употребляется для обозначения ступени, уровня развития культуры.* Таково, собственно говоря, его исходное значение: римляне термином «цивилизация» («цивилис») осознавали гражданский (от него и происходит данное понятие) городской уровень жизни, подчеркивающий их превосходство в бытовом и политическом отношении и отличающий их от примитивных, по их мнению, окружающих племен (варваров). Впрочем, понятие «цивилизация» требует специального внимания.

1.6.4. О понятии «цивилизация»

Когда мы употребляем понятие «цивилизация», то речь идет о термине, который несет чрезвычайно большую семантическую и этимологическую нагрузку. Однозначной его трактовки нет ни в отечественной, ни в зарубежной науке.

Слово «цивилизация» появилось во французском языке в середине XVIII в.; лавры его создания отдадут Буланже и Гольбаху. Первоначально это понятие возникло в русле теории прогресса и употреблялось только в единственном числе как противоположная «варварству» стадия всемирно-исторического процесса и как его идеал в евроцентристской интерпретации. В частности, французские просветители называли цивилизацией общество, основанное на разуме и справедливости.

В начале XIX в. начался переход от монистической интерпретации истории человечества к плюралистической. Это было обусловлено двумя факторами.

Во-первых, последствиями Великой французской революции, установившей новый порядок на развалинах старого и тем самым обнаружившей несостоятельность эволюционистских воззрений на прогресс общества.

101

Во-вторых, тем обширным этноисторическим материалом, полученным в «эпоху путешествий», который обнаружил огромное разнообразие нравов и человеческих установлений вне Европы и то, что цивилизации, оказывается, могут умирать.

В связи с этим стала складываться «этнографическая» концепция цивилизации, основу которой составляло представление о том, что у **каждого народа — своя цивилизация** (Т. Жюффруа). В романтической историографии начала XIX в. с ее апологией почвы и крови, экзальтацией народного духа понятию цивилизации был придан локально исторический смысл.

В начале XIX в. **Ф. Гизо**, предпринимая попытку разрешить противоречие между идеей прогресса единого рода человеческого и многообразием обнаруженного историко-этнографического материала, заложил основы «**этно-исторической концепции цивилизации**», предполагавшей, что, *с одной стороны, существуют локальные цивилизации, а с другой, — есть еще и Цивилизация как прогресс человеческого общества в целом.*

В марксизме термин «цивилизация» применялся для характеристики определенной стадии развития общества, следующей за дикостью и варварством.

Утвердившиеся во второй половине XVIII — начале XIX в. три подхода к пониманию слова «цивилизация» продолжают существовать и в настоящее время. Это:

- **унитарный подход (цивилизация как идеал прогрессивного развития человечества, представляющего собой единое целое);**
- **стадиальный подход (цивилизации, являющиеся этапом прогрессивного развития человечества как единого целого);**
- **локально-исторический подход (цивилизации как качественно различные уникальные этнические или исторические общественные образования).**

Цивилизация, считал Гизо, состоит из двух элементов: социального, внешнего по отношению к человеку и всеобщего, и интеллектуального, внутреннего, определяющего его личную природу. Взаимное воздействие этих двух явлений, социальных и интеллектуальных, является основой развития цивилизации.

А. Тойнби рассматривал цивилизацию как особый социокультурный феномен, ограниченный определенными пространственно-временными рамками, основу которого составляют

102

религия и четко выраженные параметры технологического развития.

М. Вебер также считал религию основой цивилизации. **Л. Уайт** подвергает изучению цивилизацию с точки зрения внутренней организованности, обусловленности общества тремя основными компонентами: техникой, социальной организацией и философией, причем техника у него определяет остальные

компоненты.

Ф. Конечны была также предпринята попытка создать особую «науку о цивилизации» и разработать ее общую теорию. Последнюю надо отличать от истории цивилизации, поскольку теория есть единое учение о цивилизации вообще. Историй же столько, сколько цивилизаций, и нет единого цивилизационного процесса. Главная проблема науки о цивилизации — происхождение и природа ее многообразия. Содержание всеобщей истории — изучение борьбы цивилизаций, их развития, а также история возникновения культур.

Основные идеи Ф. Конечны сводятся к тому, что цивилизация,

во-первых, — это особое состояние групповой жизни, которое может быть охарактеризовано с разных сторон: «особая форма организации коллективности людей», «метод устройства коллективной жизни», т. е. цивилизация — это социальная целостность;

во-вторых, внутренняя жизнь цивилизации определяется двумя фундаментальными категориями — блага (морали) и истины; а внешняя, или телесная, — категориями здоровья и благополучия. Кроме них, жизнь цивилизации основана на категории красоты. Эти пять категорий, или факторов, устанавливают строй жизни и своеобразие цивилизаций, а неограниченности методов как способов связи факторов жизни соответствует неограниченное количество цивилизаций.

В отечественной литературе также существует различное понимание того, что лежит в основе цивилизации. Так, представители географического детерминизма считают, что решающее воздействие на характер цивилизации оказывает географическая среда существования того или иного народа, которая влияет прежде всего на формы кооперации людей, постепенно изменяющих природу (**Л. И. Мечников**).

Л. Н. Гумилев связывает это понятие с особенностями этнической истории.

103

Однако в целом у нас преобладает культурологический подход к определению понятия «цивилизация». В большинстве словарей это слово интерпретируется как синоним понятия «культура». В широком смысле под ним подразумевают совокупность материальных и духовных достижений общества в его историческом развитии, в узком — только материальную культуру.

Поэтому большинство ученых склонны определять цивилизацию *«как социокультурную общность, обладающую качественной спецификой», как «целостное конкретно-историческое образование, отличающееся характером своего отношения к миру природы и внутренними особенностями самобытной культуры».*

Культурологический путь к пониманию цивилизации представляет собой форму гносеологического редукционизма, когда весь мир людей сводится к его культурным характеристикам. Тем самым цивилизационный подход отождествляется с культурологическим. В связи с этим надо отметить, что еще в XIX — начале XX в., особенно в странах германского языка, культуру противопоставляли понятию «цивилизация».

Так, уже у **Канта** намечается различие между понятиями цивилизации и культуры. **Шпенглер**, представляя цивилизацию совокупностью технико-механических элементов, противопоставляет ее культуре, как царству органически-жизненного. Поэтому он утверждает, что *цивилизация — это заключительный этап развития какой-либо культуры, или какого-либо периода общественного развития, для которых характерны высокий уровень научных и технических достижений и упадок искусства и литературы.*

Кроме того, некоторые ученые независимо от их представлений о том, что лежит в основе цивилизации, рассматривают ее как внешний по отношению к человеку мир, культура же ими трактуется как символ его внутреннего достояния, как духовный код жизнедеятельности.

В связи с этим термин «цивилизация» употребляется в нормативно-ценностном значении, позволяющем фиксировать то, что получило название **матрицы или «доминантной формы интеграции»** (П. Сорокин).

Такое понимание отличается и от представления о ней как о «конгломерате разнообразных явлений» и не сводит цивилизацию к специфике культуры.

Таким образом, с этой точки зрения цивилизационный и культурологический подходы представляют собой различные способы научной интерпретации истории. **Цивилизационный**

104

подход ориентирован прежде всего на поиск «единой матрицы», доминантной формы социальной интеграции. **Культурологический** — на изучение культуры как доминанты социальной жизни. В качестве матрицы той или иной цивилизации могут выступать разные основания.

Кроме того, цивилизации различаются также алгоритмами развития (социальными генотипами) и культурными архетипами.

Литература

1. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 4—9.
2. Парсонс Т. Система координат действия, общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем // Американская социологическая модель. М., 1994. С. 450.
3. Там же. С. 459.
4. Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 27.

1.7. ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Согласно Библии, человек сотворен Богом по его образу и подобию, но впал в грех. В этом состоянии он пережил всемирный потоп, снова размножился на Земле, пытался построить вавилонскую башню (следствием чего стало многоязычие, т.е. появление различных народов). Вместе с Авраамом появился в человеческой среде «избранный народ», который Моисей привел к «земле обетованной». Судьбы этого народа тесно сплелись с судьбами четырех всемирных монархий. «Избранный народ» дождался, наконец, прихода Мессии (Христа-Спасителя) и остался в ожидании его Второго пришествия. Библейская схема многократно использовалась в литературе. В 18-й книге работы «О государстве Божьем» Августин приводит три периодизации:

- • по монархиям (он выделяет Ассиро-Вавилонскую и Римскую);
- • разделение истории на два периода — до и после Рождества Христова;
- • по возрастам человечества (младенчество, юность, зрелость, пожилой возраст, старость и, наконец, обновление и блаженство избранных в «государстве Божьем»);
- В «Рассуждении о всемирной истории» Боссюэ также представлены три периодизации:
- • по эпохам (Адам — Ной — Авраам — Моисей — взятие Трои — Соломон — Ромул — освобождение евреев из вавилонского плена — разрушение Карфагена — рождение Иисуса Христа — эпоха Константина — эпоха Карла Великого);
- • деление истории на древнюю (до Карла Великого) и новую;

106

- • по возрастам (Адам — Ной — Авраам — Моисей — Соломон — возвращение из вавилонского плена — Иисус Христос — последующие века).

Современная наука датирует начало процесса антропогенеза (а с ним вместе — социогенеза и зарождения человеческой культуры) временем в 2,5—1,7 млн лет назад, а его завершение — отрезком времени между 50 и 30 тыс. лет назад (чаще всего приводится дата — 40 тыс. лет назад). Правда, ясного понимания причин этого события (или процесса) она не имеет до сих пор. Эпоха сформировавшегося человека (человека разумного или, можно сказать, человека — носителя культуры) явственно включает в себя два основных периода: архаический (первобытный) и цивилизационный. Между ними — переходный этап так называемой «неолитической» или «аграрной» революции, знаменующей смену присваивающей экономики охотников и собирателей производящей сельскохозяйственной экономикой, смену родовых, общинных и племенных структур социальными с семьей, частной собственностью и государством.

Время цивилизационно-исторического существования охватывает относительно небольшой временной отрезок (примерно 5-6 тысячелетий) и расчленяется по-разному. Важнейшие (из принятых сегодня в науке подходов) таковы:

- • бронзовый век — железный век (по археологической периодизации);
- • период великих цивилизаций древности — период «осевых» цивилизаций (по критерию К. Ясперса);
- • языческий — христианский периоды (по периодизациям, тяготеющим к библейской точке зрения, например, у Гегеля или С. М. Соловьева);
- • традиционное общество — современное общество (в различных социологических теориях «модернизации»);
- • докапиталистические общества — капитализм (в формационной теории К. Маркса);
- • рабовладельческий строй — феодализм — капитализм (в истмате);
- • Восток — Запад (по типологическому критерию целого ряда философско-исторических и сциентистских теорий; в рамках некоторых из них эта оппозиция принимает форму триады; например, у Гегеля: Восток — античный мир — христианско-

107

- германский мир; у Чаадаева, Вл. Соловьева, Н. Бердяева: Восток — Запад — Россия);
- • Ближний Восток — Китай — Индия — Западная Европа (по типологическому критерию ряда современных концепций, восходящих к М. Веберу);
- • нормальные цивилизации — цивилизация-отклонение (Р. Генон, М. К. Петров).

Мы рассмотрим проблему исторической типологии культуры (учитывая сказанное) в философском аспекте — с точки зрения критерия, предполагающего уяснение, в первую очередь, вопроса о месте и роли в культуре самой философии, что открывает некоторые новые перспективы, существенно связанные с происходящими в нашем обществе процессами его ре-формирования.

1.7.1. Философия и проблема типологии культуры

Появление философии датируется серединой I тыс. до н.э., т.е. хронологически совпадает с эпохой «железной революции» археологов, «осевой» революции К. Ясперса и появлением европейской (западной)

культурно-исторической традиции в типологических схемах. «Пространственные» параметры генезиса философии более сложны. Если исключить из рассмотрения различные формы так называемой «предфилософии», то остаются два вопроса:

- • о возникновении философии в трех культурных регионах (из пяти «осевых» цивилизаций Ясперса), а именно: в Китае, Индии, Греции;
- • о возникновении философии лишь в западном (греческом) культурном бассейне.

Последнюю точку зрения обычно оценивают как «евроцентристскую». Особняком стоит взгляд о религиозных корнях и религиозном происхождении философии (который — в данном отношении — смыкается с идеей «вечности» философских исканий и философского мировоззрения). Не отвергая этого подхода (даже в такой его крайней форме, как у Генона), присмотримся внимательнее к двум обозначенным выше проблемам, наиболее рельефно представленным в концепциях Гегеля, Б. Н. Чичерина, Р. Дж. Коллингвуда, К. Ясперса и М. К. Петрова.

108

Что объединяет обе позиции? Представление об **автономии** философии в качестве культурного феномена, о возможности — при определенных условиях — ее самостоятельного и относительно независимого существования, существования за пределами необходимости. При этом, оказывается, такое самодостаточное существование как раз и обнаруживает уникальность философии (и философствования) в мире культуры.

Спросим: *может ли обходиться человек или человеческое общество без философии?* Ответ лежит на поверхности, **разумеется, может**. Больше того, именно таким образом (без особой нужды в философствованиях и философии) они чаще всего и существуют. Такова обычная, нормальная жизнь большинства людей и большинства человеческих обществ. Все первобытные культуры, а также «доосевые» общества-цивилизации древности вполне обходились без философии (а это охватывает хронологически почти весь 40-тысячелетний отрезок существования «человека разумного», исключая лишь последние 2,5 тысячелетия). Но, спросим себя, сильно ли изменилась ситуация в данном отношении теперь, на последнем отрезке исторической дистанции, даже здесь, в обществах и культурах, где родилась и в той или иной мере привилась тяга к философствованию? Не является ли она даже в этих «теперь» и «здесь» не столько правилом (необходимостью), сколько исключением из него (т. е. какой-то странной, свободной от необходимости)?

Думается, что и на эти вопросы — без особого риска ошибиться — можно ответить просто: **нет, ситуация почти не изменилась; да, философия — это странность, это исключение из правила, что-то выходящее за пределы нормы**.

Для обоснования этих простых ответов на обыденном уровне достаточно сказать, что даже в обществах, системы образования в которых культивируют изучение «философии» (как учебной дисциплины), она вводится в общекультурный обиход весьма дозированно и чисто внешне, да и рассчитана лишь на узкий слой выпускников высшей школы. Психологически же ни сами эти дипломированные специалисты, ни тем более остальная часть общества саму эту затею (обучить людей философии в школе и при этом — в качестве факультатива — добавки к основным предметам) всерьез не принимают. И если в средневековых университетах философская подготовка еще могла как-то мотивироваться в качестве необходимой (в силу убеждения: «философия есть служанка богословия»), то, начиная с нового времени, с века науки и научно-технического прогресса, ее в лучшем случае можно было только терпеть как неизбежную дань традиции, а всерьез (вслед за Галилеем) считать: «Физика, бойся метафизики!».

109

На теоретическом уровне — уровне постижения сущности и основных закономерностей существования человеческих обществ — нарисованная картинка становится понятной и еще более убедительной. Согласно **материалистической концепции Маркса**, человек, чтобы жить, должен есть, пить и делать все остальное, что для этого необходимо. Применительно к обществу это выглядит следующим образом: *«способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»*. Он, как экономическая сфера общественной жизни, мыслится в этой схеме как базис, фундамент, а социальная, политическая и духовная сферы — как необходимые, но вторичные, производные структуры социального целого. Причем в рамках последней без особого разбора поставлены в ряд «юридические, политические, религиозные, художественные или философские», короче -- «идеологические» формы общественного сознания. Понятно, что в этой материалистической схеме вопрос об уникальности и самодостаточности философии как культурного образования не только не стоит, но даже и не может быть поставлен. *Не случайно, что марксистским историкам философии не удалось решить проблему генезиса и специфики философии*. Больше того, связав себя формационным инструментарием и указав на переход от родового строя к рабовладельческому как на причину появления философии в Древней Греции, они оказались в тупике: с одной стороны, во всех других случаях (в древних цивилизациях Востока) данный переход не сопровождался возникновением философии, а с другой стороны, потребовало объяснения существования философии в феодальных и капиталистических обществах Западной Европы, Согласно **идеалистической концепции Гегеля, сущность человека и человеческого общества — в их «духовности», лежащей (как свобода) за пределами природной необходимости**. Сам «дух» выступает при этом в тройной форме: субъективной (личность), объективной (общество и государство) и абсолютной

(культура). *Философия занимает в последней сфере высшее место — вслед за искусством и религией.* Но реальная историческая характеристика обществ-цивилизаций показала, что духовным фундаментом на Востоке является, по Гегелю, именно религия, а не философия (она обнаруживает свое верховенство лишь в античной и христианско-германской Европе, а следовательно, — можно утверждать — теряет свою универсальность).

С другой стороны, философия, по Гегелю, приходит в мир слишком поздно, когда он совсем «постарел», подошел к своему

110

завершению («сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»). Маркс иронизировал по этому поводу: *«Философ — сам абстрактный образ отчужденного человека — делает себя масштабом отчужденного мира».*

Вместе с тем именно гегелевская постановка вопроса о специфике и назначении философии впервые приоткрывает перед теоретическим мышлением возможность его решения. И это потому, что Гегель, во-первых, возвращает мысль к наивной в своей простоте истине Аристотеля: «когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение» (т.е. философию), а во-вторых, сама мысль о философствовании как свободе от необходимости поставлена у него в цивилизационно-исторический контекст, наглядно свидетельствующий об уникальности философствования в духовной культуре. В критицизме Ницше по отношению к философии эта сторона дела уже явственно воспринимается как свидетельство «искусственности» (отклонения от нормы), перерастая (особенно в XX в.) в критицизм по отношению к европейскому способу мышления и европейской культурно-исторической традиции вообще. И если у Гуссерля данное мироощущение выразилось в традиционных академических формах (хотя одновременно привело к построению «неклассического» фундамента феноменологии, ставшей самым мощным идейно-философским движением XX в.), то в цивилизационно-исторических концепциях Генона, Ясперса и Петрова оно уже прямо стало осознанной фиксацией парадокса: *философия, являясь универсальным способом мышления (и жизни), не обладает универсальностью в самих мышлении и жизни реальных людей и реальных обществ и культур.*

По Генону, истины метафизики скрыты и недоступны для большинства (удовлетворяющегося лишь суррогатом массовых мировоззренческих форм). С другой стороны, европейская философия (попытка внедрения метафизики в массовое сознание) — это лишь отпадение, отклонение от истинного познания.

В противоположность этому **Петров** считает именно европейскую философию (впервые возникшую у греков) единственной формой универсалистского мировоззрения в общечеловеческой культуре.

Концепция **Ясперса** строится на предпосылке: наука (уникальное европейское изобретение) возможна лишь в культуре, обладающей философией (таковы лишь китайская, индийская и древнегреческая культуры), но и второе звено имеет свое более глубокое основание, представленное спектром пяти «осевых»

111

культур (китайской, индийской, древнегреческой, персидской и иудейской). Истинным универсализмом при этом обладают лишь они, в мировоззренческих формах которых впервые произошло «открытие человека».

Так или иначе, но очевидно, что уникальность философии и философствования как культурных феноменов (по их представленности в обычных режимах существования людей и обществ), универсализм и гуманистичность их содержания, самостоятельность и самодостаточность (со стороны их статуса среди всего существующего в мире) — это такие черты, которые не могут не быть соотнесенными с определенными реалиями индивидуальной и общественной жизни. Нас, правда, будет интересовать в этой связи лишь цивилизационно-исторический контекст рождения и существования философии и ее обратное воздействие на исторические миры культуры.

И здесь мы уже прямо переходим к предварительной, базирующейся на осмыслении статуса философии в культуре характеристике ее основных исторических типов. Поскольку схема *«Архаика - Цивилизация»* не вызывает сомнений, остановимся на другой философско-исторической и культурологической формуле: «Восток — Запад — Россия». В ней скрываются две самостоятельные темы:

- традиционная для европейского (и русского) теоретического самосознания XIX—XX вв. социокультурная парадигма «Восток — Запад»;
- тема русской специфики и (или) самобытности (тема «русской идеи») — в отношении к обозначенной альтернативе.

Начнем, естественно, с первого пункта. Если считать стартовой площадкой вышеприведенную формулу Ясперса (*универсалистски-личностное мировоззрение - философия — наука*), то дальнейшее погружение исторического эхолота в археологические глубины дает нам еще две эпохи в культуре человечества:

- эпоху великих цивилизаций древности (рубеж IV-III тыс. — середина I тыс. до н.э.), а за ней
- «прометеевскую» эпоху первобытного человека и общества.

В типологически-исторической схеме Петрова этим этапам в развитии культуры соответствуют в основном два типа 112

знаково-семиотических средств, с помощью которых всякая нормальная культура может обеспечить преемственное существование и обновление всего деятельного (технологического и социального) комплекса человеческих отношений в обществе (социокода культуры), без которого попросту невозможно элементарное воспроизводство общественной жизни. Социокод культуры (в отличие от биокода) задается

именной матрицей и соответствующими текстами. Для первобытных обществ характерен лично-именной тип культурного социокода (прекрасно представленный во всех этнографических описаниях). Для обществ, переживших аграрную революцию и вступивших на путь перехода к цивилизации и государственного объединения «больших обществ», - профессионально именной тип социокода, предполагающий активную опору на мифологизирование и оформление политеистических религиозных систем мировоззрения.

В таких знаково-культурных и духовно-мировоззренческих рамках и осуществлялось в дальнейшем развитие локальных цивилизаций (от эпохи древности до наших дней). *Существенно, — для этой концепции, — что никакая степень развитости на этом нормальном, (естественном) пути не выводит культуру за обозначенные пределы, допуская лишь известные модификации и усложнение профессионально-именного социокода.* **Возникает вопрос:** в какой мере это относится к духовному перевороту, пережитому рядом культур в ясперсовское «осевое время»? Думается, что ответ на него требует специальных исследований (ни ясперсовская, ни петровская точки зрения не могут быть приняты сегодня безоговорочно). По крайней мере, в практическом плане мысль-идея Ясперса о возврате современного человечества в осевое основание культуры (в истинный универсализм и гуманизм той эпохи и тех людей-реформаторов) выглядит лишь прекрасной мечтой-утопией.

В теоретическом отношении гораздо больший интерес представляет вопрос о причинах и характере процессов, которые (в бассейне Эгейского моря, у греков) привели, по Петрову, к единственной настоящей культурной катастрофе, выразившейся в замене распавшегося нормального (традиционного) общества крито-микенской культуры полисными структурами классической эллинской цивилизации, базисными «клеточками» которых стали не люди-профессионалы, а свободные и целостные личности (живое подобие «людей государств» типа Одиссея). Причем в чисто культурном плане именно здесь и именно в контексте обозначенных социальных характеристик и обнаружилась та новация, смысл которой — в замене именных

113

структур традиционного социокода понятиями-категориями, т.е. действительно универсальными знаковыми структурами. Философия — с этой, семиотической, точки зрения (не со стороны духовной, не со стороны содержания и проблематики познания)

— и есть способ мышления, оперирующий универсалиями. Если принять такое толкование проблемы (не касаясь вопроса о пиратской стихии как изначальной основе распада прежней, нормальной, и рождения новой, нетрадиционной и странной с точки зрения нормы, цивилизации греков), то остается зафиксировать два основополагающих следствия для всех последующих рассуждений, характеристик и описаний.

1. «Восток» и «Запад» — не изначальные формы цивилизационно-исторического существования. Традиционное общество допускает множество модификаций изначальной социокультурной «нормы», но лишь его катастрофа делает возможной возникновение принципиально иных, базирующихся на свободной и целостной личности, общества и культуры. Западное (европейское) происхождение этой новации допускает использование в данном контексте понятия «Восток» — для обозначения сохранивших свою традиционность обществ и цивилизаций. В социально-экономическом отношении это обстоятельство впервые прослеживается в концепции Маркса об «азиатском способе производства». Ее дополненное и существенно уточненное изложение представлено в работах Л. С. Васильева. Можно предположить, что, по крайней мере, начиная с эпохи «железной революции» археологов и «осевой революции» Ясперса, мы вправе говорить о двух основных потоках цивилизационно-исторического существования

— восточном и западном. Памятуя при этом не только о специфичности каждой из существовавших и ныне существующих восточных «локальных цивилизаций» (в духе концепции А. Дж. Тойнби), но и о возможности достижения ими различной степени развитости в духовно-культурном отношении, допускающей проявление духовно-мировоззренческих образований, не идентичных, но сопоставимых (по проблематике и содержанию сознания-рефлексии) с европейской «философией».

2. Россия, ее духовная культура, ее философия (поздно, лишь в XIX—XX вв. принявшая зрелые формы, сравнимые с формами философской культуры Запада) лежат вне двух основных потоков цивилизационно-исторического существования, хотя и находится постоянно в том или ином отношении к ним. В теоретическом самосознании XIX—XX вв. зафиксированы самые различные взгляды на этот счет. Обозначим их:

114

- • идея исключительности России в мировой истории и культуре;
- • идея России как Востока;
- • идея России как Запада;
- • идея России как особой славянской цивилизации;
- • идея России как Евразии, отличной и от Востока, и от Запада;
- • идея русской специфики, выражающемся в сочетании восточных и западных характеристик или в колебании между Западом и Востоком;
- • идея русской самобытности в рамках христианского мира; • идея византизма России;
- • идея универсализма русского духа;
- • идея России как «третьей силы» и в этом качестве — как синтеза Востока и Запада;

- **идея России как необходимого элемента мирового синтеза.**

Итак, будем исходить из того, что Россия лежит вне западного и восточного потоков цивилизационно-исторического развития. Но сразу же добавим: и не только Россия. Вместе с Византией и католической Европой она представляет в культуре и истории человечества особый вариант «символической цивилизации», предпосылки которой были заложены появлением иудаизма и реализовались, хотя и во всех трех случаях неудачно, в христианскую эпоху.

Византийский цивилизованный идеал как равновесный синтез западной (созданной греками) критически-иронической культуры свободного и самостоятельного личностного существования и универсального мистического символизма христианства оказался нежизнеспособным. Господствующее положение критически-иронического начала (*подвергай все сомнению! не принимай ничего всерьез!*) в новоевропейской культуре в эпоху утверждения экономической формации общества (в эпоху капитализма) разрушило или реформировало католицизм, заложив одновременно фундамент для мировой материальной цивилизации, максимально использующей достижения научно-технического прогресса и приводящей к предельной унификации мировых культур. *В русской истории, » первую очередь из-за огромной площади территории страны, решающее значение приобрело развитие государственности, опрокинувшей авторитет церкви и на этом пути принявшей новационные процессы в экономике, социальной сфере, политике и*

115

культуре, пришедшие из быстро модернизовавшейся Западной Европы, Крах древней символической цивилизации России в новое время и государственный характер обнажившейся при этом формации общества привели в итоге к квазимодернизации — как на капиталистическом (после 1861 г.), так и на социалистическом (после 1917 г.) путях развития.

Таким образом, факт христианства, являясь ключевым событием в мировой истории и ключевым значением-символом в мировой культуре, оказывает существенное влияние и модифицирующее воздействие и на «осевую» ситуацию прежде всего на Западе (сначала в лице Римской империи, а затем — в молодых языческих культурах германских и славянских племен) и на Востоке (факт ислама и «исламской революции» — в средние века). Не прошло это бесследно и для философии (понятийно-категориального универсализма), вступившей в сложные отношения с универсализмом христианского мистического символизма. Тем более, что, начиная с нового времени, в мир этих взаимоотношений решительно ворвалась наука (новое изобретение западной культуры католической Европы), отодвинув в сторону и полностью заслонив собою и христианскую религию, и философию.

1.7.2. Исторические типы культуры

Рассмотрение культуры (с целью ее расчленения, выделения ее основных исторических типов) через призму философии (через выяснение ее места в культуре реальных человеческих обществ) позволяет остановиться на следующих основных результатах, которые станут отправными пунктами дальнейшего осмысления темы. Во-первых, возникновение философии в эпоху «железной революции» в рамках духовного переворота, пережитого великими цивилизациями древности, освоившими «осевое» измерение культуры, хронологически и пространственно выделяет из традиционных культур универсалистски-гуманистические культуры «философского» типа (пять «осевых» цивилизаций К. Яспера — с ярко выраженным философским статусом китайской, индийской и начатой греками европейской традиции). Хронологическая грань, разделяющая доосевые (дофилософские) и осевые (философские) культуры во всемирной истории, — середина I тыс. до н. э.

116

Во-вторых, каждый из этих исторических типов культуры, в свою очередь, разделяется на два и представлен двумя основными формами: первая — архаика (первобытные культуры) и цивилизация (великие культуры древности бронзового века); вторая — культуры Востока и Запада.

В-третьих, все основные исторические типы и формы культуры человеческих обществ сформировались в дохристианскую эпоху (включая появление предпосылок для «символической» культуры, связанной своим возникновением с действием надъисторических или внеисторических сил; ее историческое развитие в христианскую эпоху осуществлялось, разумеется, на почве реальных социальных и цивилизационных условий жизни).

Представим предложенное толкование вопроса об исторических типах культуры в несколько более развернутом виде.

1. Доосевой (именной) тип.

Начнем с архаической культуры, представляющей его первую историческую форму. Здесь следует четко разделять два основных значения культурной архаики. *Во-первых, то, что составляет ее историческую специфику* (на фоне последующего культурно-исторического развития), *то, что преодолевается и устраняется в ней в процессе развития человеческих обществ в хозяйственно-экономическом, социальном, политическом и духовном отношениях.* Но, с другой стороны, и *то, что*

навсегда остается в человеческой культуре, будучи впервые приобретенным именно в начальную историческую эпоху человеческого существования. В первом случае мы имеем в виду то, что охватывается понятием «первобытной культуры». **Во-втором** — *то, что составляет саму сущность культуры, ее «архэ», «первоначало» и «первооснование», что господствует в жизни человека и общества на любых этапах развития и исторического существования.*

Среди этих вечных устоев и оснований человеческой культуры, освоенных именно на этапе первобытной культуры, **просветители** считали основным и ведущим *человеческий разум, романтики и иррационалисты* — *волю к жизни или религиозное чувство, Гегель* — *разум и свободу, Маркс* — *орудийную трудовую деятельность, Вл. Соловьев* — *нравственность* (включающую религиозный, альтруистический и аскетический аспекты), **многие культурологи XX в.** — *язык и другие символические формы.* Так или иначе, но обуздание зоологических инстинктов делает человека существом культурным, создателем и

117

носителем искусственных средств, обеспечивающих выживание, прогресс и развитие человека и общества. В соответствии с той концепцией, которая принята в данном рассмотрении культуры и ее исторических типов, решающее значение имеет именная (и связанная с ней — текстовая) матрица как средство освоения, хранения, передачи и обновления коллективного человеческого опыта, его информативной, нормативной, ценностной и практической составляющих.

С этой точки зрения культура первобытности и возникающих (после аграрной революции) обществ-цивилизаций представлена, как уже отмечалось, *лично-именным* и *профессионально-именным* типами. В социальном отношении им соответствуют такие структуры (обеспечивающие интеграционное единство), как *род и община, — в первобытных обществах, и система сельских общин и государство — на стадии цивилизации.* В чисто духовном плане для первобытных обществ характерны ранние религиозные культы, в складывающихся обществах-цивилизациях представлены уже политеистические религиозные системы (например, в виде «олимпийской» системы греков). По способу мышления (в его семиотической организованности и представленности) лично-именной тип является домифологическим; для культур с профессионально-именным типом характерен именно мифологический способ мышления (в развитых цивилизациях он оттесняется на задний план, образуя скрытую основу мировоззренческих структур, но не преодолевается — вплоть до интеллектуальной революции в «осевую» эпоху). Близость между собою именных матриц личностного и религиозно-мифологического типов позволяет говорить о соответствующих культурах как о двух исторических формах единого культурного типа. Но — только с точки зрения принципиальной специфики универсалистского типа культуры. При другой точке отсчета (с позиций ли Гегеля, Маркса, Шпенглера, Тойнби, Петрова) именно грань между первобытными обществами и цивилизациями оказывается решающей и основной; различие же между доосевыми и осевыми культурами, а затем и между культурами Востока и Запада является вторичным или даже вообще не существенно. Рассмотрим, однако, и эти реалии вторичного типа культуры.

2. Восток.

В центре внимания ученых-востоковедов (в период становления данной научной дисциплины) находились история и культура **еврейского народа, Китай, Индия и арабо-мусульманский мир.** В XIX в. были открыты следы древних цивилизаций Ближнего Востока, в XX в. — древнейшая

118

цивилизация в Южной Индии. В обобщающих трудах, созданных классиками востоковедения Г. Масперо, Эд. Мейером, Б. А. Тураевым, главное внимание уделялось описанию и характеристике культурной, религиозной и политической истории древних цивилизаций. *Широкое распространение получила концепция феодального характера древневосточных обществ.* В трудах советских историков (В. В. Струве, В. И. Авдиев, Б. Б. Пиотровский, М. А. Коростовцев, И. М. Дьяконов) была разработана *концепция рабовладельческого общества.* Ряд историков-марксистов (в нашей стране и за рубежом) развивали *идею об азиатском способе производства в странах Востока.*

В философско-историческом осмыслении (Гегель, Вл. Соловьев) Восток представлялся в качестве первой исторической ступени всемирного развития человечества («деспотия», «свобода одного» как первый шаг к свободе — у Гегеля, символ «бесчеловечного» Бога — у Соловьева). В теориях замкнутых культур и локальных цивилизаций (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби) линейная историческая схема была отброшена и казавшийся (на европейском фоне) более или менее единым Восток предстал своего рода «россыпью» самобытных культурно-исторических образований. В современных типологических схемах, восходящих к М. Веберу, китайская, индийская и ближневосточная цивилизации были осознаны в качестве трех основных и самостоятельных форм культуры и общества — наряду с европейской, создавшей в экономике, социальной и политической сферах, в области духовной культуры такое своеобразие, которое выводит Запад за рамки общецивилизационной «нормы», присутствующей — при всех модификациях — в обществах и культурах Востока. Это привело к существенному переосмыслению самой парадигмы **«Восток — Запад».** Место представления об их взаимной диалектической связи (как единства противоположностей) заняло теперь представление о традиционности (нормальности) цивилизаций Востока и отклонении от традиции европейского (западного) способа цивилизационно-исторического существования.

Согласно этой точке зрения, именно «Восток в широком смысле слова стал колыбелью мировой Цивилизации и человеческой культуры» (Л. С. Васильев). *Для всех его локальных социокультурных образований было характерно стремление к сохранению «веками выработанной жесткой нормы», устойчивого социального порядка и сложившихся религиозных и моральных стандартов поведения.* Сущность этих социальных систем, по Васильеву, определяется азиатским способом

119

производства, характерным «для всех неевропейских докапиталистических обществ (**первичность основанного на власти-собственности государственного сектора и вторичность сектора частнособственнического**)», и сводится к консервативной стабильности». С другой стороны, по Генону, восточные цивилизации «сущностно не противоречат друг другу» в силу следования изначальному общему «высшему принципу» (хотя уже отчасти и утраченному и открыто не выступающему в мировоззрениях, рассчитанных на массовое поведение). Однако при обоих объяснениях оказывается понятным то обстоятельство, что «в современном мире мы видим, **с одной стороны, цивилизации, оставшиеся стоять на традиционных позициях, — таковы цивилизации Востока; с другой стороны, — откровенно анти-традиционную цивилизацию или цивилизацию современного Запада**» (Генон).

При всем многообразии восточных цивилизаций «мы вправе вычленишь, — пишет Васильев, — три гигантские структуры»: **китайскую, индо-буддийскую и арабо-исламскую**. Сходной классификации придерживался и Генон: «Дальний Восток сущностно представлен китайской цивилизацией. Средний Восток — индуистской, Ближний Восток — исламской»; последняя при этом имела много общих черт «со средневековой христианской цивилизацией Запада». В работах Л. И. Седова, принявшего социологическую концепцию Т. Парсонса (о четырех основных компонентах социальной системы — **экономическом, социальном, политическом и ценностном**) — на базе тезиса о возможности гипертрофированного развития одной из четырех социальных подсистем с превращением ее в фундамент общества-цивилизации — данная классификация получила новое основание. *Запад представляет в ней экономический тип общества, тогда как три восточные цивилизации соответствуют в основном «ценностному» (Китай), «социальному» (Индия) и «политическому» (Ближний Восток) типам.* У Васильева китайско-конфуцианская традиция-цивилизация характеризуется религиозной индифферентностью, акцентом на социальную этику и административно-детерминированное поведение, приматом жесткой нормы, догматизмом и конформизмом, индо-буддийская традиция-цивилизация — интроспективными метафизическими спекуляциями, акцентом на религиозно-детерминированное индивидуальное поведение, социально-политической индифферентностью и религиозной терпимостью при крайней жесткости общественной структуры, компенсирующей слабость политических институтов, арабо-исламская традиция-цивилизация —

120

установкой на религиозно-детерминированное социальное поведение, влиянием духовной и светской власти, догматизмом и конформизмом (История религий Востока. М., 1983. С. 360—361).

3. Запад. Если Восток представлен в культуре целым рядом локальных цивилизаций или, по крайней мере, тремя основными потоками цивилизационно-исторического существования (Ближний Восток, Китай, Индия), то соотносимая с ним европейская (западная) культурно-историческая традиция являет нам, прежде всего, своеобразную последовательность эпох (ступеней) развития цивилизации, зародившейся в бассейне Эгейского моря в результате краха и на основе крито-микенской культуры. Эта последовательность исторических эпох такова:

- • классическая эллинская культура;
- • эллинистически-римская ступень;
- • романо-германская культура христианского средневековья;
- и **новоевропейская культура.**

Три последние ступени можно рассматривать (на фоне антично-греческой классики) и как своеобразные вариативные формы вестернизации традиционной культуры римлян и германцев, а затем — и всей романо-германской Европы. У Гегеля и Тойнби две первые и две вторые эпохи объединены в самостоятельные цивилизационно-исторические формообразования (античный и западный миры). Для Маркса европейские античность и средневековье, хотя и образуют параллель обществам Востока, базирующимся на азиатском способе производства, все же составляют вместе с ними единую докапиталистическую ступень исторического развития, за которой следует резко противостоящая ей универсально-капиталистическая эпоха нового времени.

Так или иначе, но у истоков и в самих основаниях всех обществ и культур европейской (западной) цивилизационной традиции находится нечто невообразимое с нормальной (традиционной или восточной) точки зрения: хозяйство, общество, государство, культура, целиком лежащие на плечах одного-единственного, самостоятельно, на свой страх и риск осуществляющего свои «труды и дни», свою деятельность и общение человека. *Человека-общества, человека-государства, человека-мировоззрения, действительно целостной личности, свободной и самостоятельной в мыслях, словах и поступках, Одиссея* (как говорит М. К. Петров). И, может быть, совсем не

121

случайно начинают и завершают пути, пройденные европейской духовной культурой, «Одиссея» Гомера и «Улисс» Джеймса Джойса: *вместе с Одиссеями в европейскую культуру вошли и укрепились в ней рынок и демократия, гражданское общество и свободное личностное мировоззрение.*

Важнейшими изобретениями европейской культуры на языково-знаковом уровне ее представленности в духовно-мировоззренческой сфере являются **философия** в указанном выше значении этого понятия и **наука** как специфическая форма познавательной деятельности, характерная для последней эпохи существования западной культурной традиции. Грань между «софийной» и «сциентизированной» формами культуры вообще (а также в отношении специфики соответствующих мировоззренческих форм) столь значительна, что очень часто выделяют лишь два крупных периода в движении европейской культуры, взятой в ее относительной самостоятельности от социально-экономической и национально-этнической областей проявления цивилизационно-исторической жизни, А именно:

- • от середины 1 тыс. до н. э. и до XVII в.;
- • период XVII—XX вв. (для его обозначения используются два основных термина: **период новоевропейской культуры или период техногенной цивилизации**).

С учетом других критериев, и прежде всего представленности в европейской культуре христианства, эта простейшая периодизация усложняется: обычно в этом случае говорят (имея в виду первый большой период) об эпохах античной, греческой и римской культуры, о культуре эпохи средневековья и о культуре Возрождения (с этой последней эпохи некоторые авторы начинают отсчет новоевропейской культуры). В рамках второго большого периода часто выделяют культуру Просвещения, романтизма и классическую немецкую культурную эпоху конца XVIII — начала XIX в. Этот начальный отрезок новоевропейской культуры совпадает хронологически с эпохой буржуазных и национальных революций в Западной Европе и Америке. Он является также временем утверждения экономической формации общества (капитализма).

Вторая половина XIX — XX в. характеризуются по-разному.

Но совершенно очевидно, что за эти полтора столетия ситуация в культуре и общественных сферах западной техногенной цивилизации — несмотря на постоянный поток обновлений и ряд социальных и национально-государственных ка-

122

таклизмов — стабилизируется. В том числе и в отношении все более широкого охвата ценностными ориентациями западной цивилизации неевропейских культур. В итоге современная западная культура оценивается то в русле шпенглеровской мифологемы «Заката Европы», то в оптимистических и одновременно явно евроцентристских тонах.

4. Россия.

В первом разделе мы уже обратили внимание на **специфическое место России в мировой культуре, имея прежде всего в виду христианский, православный, характер русской культуры**. Как считали и считают многие исследователи, связь российской цивилизационно-исторической традиции с православием оказалась столь глубокой и тесной, что мы вправе говорить — при характеристике специфической русской духовности — о *«святой Руси»*. Но если этим образом (символом) и прослеживается основное начало в структуре и содержании российского цивилизационного идеала, то с точки зрения его представленности в реалиях исторического существования общая картина будет несколько иной и гораздо более сложной.

Несомненно, что Россия — страна европейская, и западное («одиссеево», «дружинное») начало, струя активности свободной и суверенной личности нашли определенное выражение в ее исторической жизни, как и в романо-германской Западной Европе. Но, как и в последней, — в силу исторической незрелости германских и славянских племен, — принятие в культуру, в сам способ социально-исторического существования классического античного наследия оказалось поверхностным, не коснувшимся содержания и структур именной матрицы мифологического способа мышления. Своей самостоятельной «философией» ни германцы, ни славяне — на переходе от первобытности в цивилизационно-историческое существование — не имели и не создали. Ее появление и развитие черпало силу в дальнейшем из двух основных источников — из религии (христианство), принятой ими взамен прежних мифологий и политеистических верований, и из уцелевшей греко-латинской «мудрости». Однако и отодвинутая, загнанная в подполье изначальная народная мифологическая культура временами давала знать о себе, выплеснувшись в «раскрепощенное» новое время в виде романтики, «почвенничества» и «философии жизни».

В развитии русской духовной культуры немаловажную роль сыграло и то обстоятельство, что в географическом и социально-экономическом отношении — при всех отличиях от классических стран Востока — она оказалась обществом, материальный фундамент которого, и чем дальше, тем больше, приобретал

123

черты «азиатского способа производства»: море сельских общин (без частной собственности крестьян на землю) и огромное государство, вынужденное на этапе централизации власти и управления прибегнуть к «закрепощению» и податного, и служилого сословий — в том числе и по причине постоянной военной

опасности для страны. *Представляется, что основное противоречие российской социокультурной жизни, ее цивилизационного типа было изначально задано двумя основными факторами: с одной стороны (в духовном плане) — ее принадлежностью к европейско-христианской цивилизации, получившей в XI—XVI вв., пожалуй, свое наивысшее выражение именно на русской почве, а с другой — в социально-экономическом плане — представленностью в социальной системе традиционного, азиатского способа производства* (наиболее рельефно эта специфика выступает в Московской Руси XVI—XVII вв., хотя сохраняется вплоть до коллективизации, разрушившей основы общинного быта русских крестьян). Это противоречие существенно модифицируется в условиях включения России в мировой капиталистический рынок, приобретая явно выраженный динамический оттенок (древняя и новая Россия, традиция — модернизация). Отражением этого противоречия и его модификации в общественном сознании послепетровской России стала оппозиция: православие — секуляризм, консерватизм — прогрессизм. Но даже в русском марксизме (Г.В. Плеханов) — в крайней форме прогрессистски-секуляристского мировоззрения — было осознано: прежде чем станет возможным капиталистическое реформирование русского общества, ему предстоит глубинный процесс «европеизации» социально-экономической системы, впервые пережитый Европой в античные времена.

Литература

1. Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1983.
2. Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991.
3. Ерыгин А. Н. Восток — Запад — Россия (Становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов н/Д, 1993.
4. Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991.
5. Петров М. К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д, 1992.
6. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 1991.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

124



РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. КУЛЬТУРОГЕНЕЗ

2.1.1. Историческое значение и культурный смысл позднего палеолита

Поздним палеолитом называется заключительный этап древнего каменного века. В общепринятой классификации первобытная эпоха человечества — **каменный век** — включает *палеолит* (от греческого *palaios* — древний и *litos* — камень), *мезолит* (средний каменный век) и *неолит* (новый каменный век). Палеолит разделяется на **ранний** (*нижний*) и **поздний** (*верхний*). Иногда последний период раннего палеолита — **мустьерскую культуру** — выделяют в средний палеолит.

Указанное разделение в археологии появилось в XIX в. и отражало отчасти идею о роли технологии в развитии человека, отчасти специфику археологического материала дописьменной эпохи. Неуничтожимый, изобильный камень (в ряде случаев — единственное, что можно было извлечь из древнейших местонахождений) служил источником датировок, классификаций, гипотез о древнейшем прошлом. Лишенное индивидуальных свидетельств, биографий, образов, безмолвное прошлое представляется идеальным примером бессобытийной, «долгой» (Ф. Бродель), «спящей» (Э. Леруа-Ладюри) истории, предназначенной для отработки естественнонаучной логики, количественных методов или, с добавлением социально-экономических понятий, доктрин первичной («первобытнообщинной») общественной формации.

В ракурсе подобных объяснений поздний палеолит занимает ключевое положение в каменном веке.

Во-первых, на рубеже среднего и верхнего палеолита заканчивается эволюция ископаемых гоминид и появляется «настоящий» человек — **Homo sapiens**.

127

Во-вторых, скачкообразно увеличивается разнообразие каменных и других орудий, появляются составные: *вкладыши, наконечники, шитая одежда*.

Наконец, главной социальной инновацией нижнего палеолита была **экзогамия** — *исключение из брачных отношений ближайших родственников*. Запрет инцеста (кровосмешения) требовал общественной регуляции брака, появились род и семья.

Замена эволюционного типа развития на исторический принесла столь радикальные изменения в довольно сжатые по сравнению с темпами антропогенеза сроки, что может быть определена как палеолитическая революция. Продуктом этой революции стало фундаментальное антропологическое, психофизиологическое, психосоциальное, духовное единство человечества, которое сохранится в истории вопреки расхождениям в экономическом, политическом, социальном, языковом, бытовом развитии человеческих сообществ.

Из сказанного ясно, что *верхний палеолит* — *та эпоха, когда человечество, вдобавок к биологически-видовому единообразию, приобретает тот уровень интегрирующих связей, который называется культурой*. Культура рождается в конце древнего каменного века как сложившаяся система, тогда как в исходной точке антропогенеза можно говорить только об отдельных зонах культурного поведения. Специфика палеолитической культурологии состоит в том, что ее типологии опираются на весьма локальный и ограниченный материал, а общечеловеческие закономерности, вышедшие из позднего каменного века, относятся к самым глубоким, аморфным, темным константам культурного бытия. Архаический базис цивилизации воспринимается как коллективное бессознательное, сложившееся из ряда открытий «**прометеевской эпохи**».

Потребности гуманитарного изучения доистории требуют дополнения естественнонаучной логики понимающей интерпретацией. Сознание, речь, религия, искусство возникли примерно одновременно в итоге мощного переворота, закончившего трехмиллионнолетнюю эволюцию гоминид. Эпохи человека разумного живут последствиями этого события. Поэтому все люди познаваемы друг для друга, а все человеческие сообщества в пределах 30-40 тысяч лет — современники. Гуманитарный поиск направлен на установление родства цивилизаций, имеющего нижний предел в палеолитической революции. Вопрос, откуда начинать культуру, от австралопитеков или кроманьонцев, три миллиона или тридцать тысяч лет тому 128

назад, решается сам собой, когда от умозрений переходят к интерпретации. *Культура начинается там, куда простирается символическая традиция, где есть уже материал для человеческого понимания* Не побоимся тавтологии: культура там, где есть свидетельства культуры. Но что же отнести к ним и как быть с доказательством иного рода: костными останками, геологическими отложениями, галечными расколами? Естественнонаучный подход не ищет человеческого лика в прошлом, он изучает антропогенную информацию. Объемы черепа и каменные сколы не могут еще сказать, есть ли человек. Очередная антропологическая или археологическая сенсация служит лишь преддверием к дискуссии, которая превращается в испытание кандидата на вхождение в человеческое общежитие. Гуманитарная интерпретация проводит общечеловеческую экспертизу экспонатов доисторического музея, намечая новые границы коллективного «мы».

Узнавание находки свидетельствует о сходстве психических конституций интерпретатора и его визави. Прошлое меняет нас, но и мы меняем его. Круг контактов, в периметре которого налаживаются средства

общения, называется культурой в гуманитарном значении слова. На периферии он размыт и кое-где намечен пунктиром. Здесь происходит самое интересное: расширение человечества, просвечивание психологической архаики.

Любивший сравнивать психоанализ с археологией З.Фрейд находил на каждом слое «раскопа» свой язык. *Главным достижением «переводческой деятельности» психоаналитика он считал открытие «языка желаний», собранного из сновидений, обмолвок, описок, галлюцинаторных ассоциаций и прочих лингвистических отбросов.* Здесь, на пределе читабельности, совершается первое опосредование пока смутной реальности смутным языком. Подспудные связи психики с коллективным бессознательным включены в работу языка по структурированию размытой зоны между *речью и доречью, индивидуальным и коллективным, современным и мифическим.* Мысль исследователя, отталкиваясь от плоскостного читабельного в сферы неосвещенного, неизбежно находит эквиваленты своим полуоформленным состояниям где-то на краю истории. Гуманитарно удается включить в коммуникацию с доисторией пласты своего, едва прощупанного подсознания. Эманация гуманитарного разума на низлежащую темноту имеет характер смыслового очеловечивания физических и физиологических фактов, поставляемых естествознанием. Вычитывание «человеческого, слишком человеческого» в грудях материала, казалось

129

бы лишённого признака одушевления, означает расширение человеческого в человеке и гуманитарного в науке.

Итак, палеолит. Вначале — расколотые гальки и грубые отщепы, кости, питекантропы и синантропы. Абсолютная тьма. Царство физической антропологии, кое-как опирающейся на трудовую теорию и аналогии с приматами. Интерпретировать нечего, образ не складывается, общаться не с кем. Значит, культуры нет. Естественнаучное объяснение может заводить человека вглубь сколь угодно глубоко, так как не нуждается в образе. Оно воссоздает предметно-логический костяк всякого объекта, в том числе человеческого. Гуманитарно этого мало, ему нужен образ, иначе интерпретация будет негуманитарной.

Средний палеолит. Несколько углублений в камне, кусочки охры, медвежьей черепа на каменном пьедестале, странные могильники. От среднего палеолита идет пещерная тератология, тень низкогобого существа, которое обезглавливало медведей и что-то делало со своими покойниками десятки тысяч лет тому назад. Эпоха бессловесная, предкультурная. Неандертальский миф позволяет понять многое в искусстве нового времени, в символизме, декадансе, которые параллельно, а временами и совместно с психоанализом, этнологией, археологией разрабатывали культурные смыслы доисторической пещеры. Их влечение к смерти усиливалось «теориями дегенерации» и находками древних «вырожденцев».

Сродство с верхним палеолитом иное. Хотя, разумеется, нелегко установить «пути, по которым в гениальное творчество Пикассо проникли отголоски искусства ледникового периода»¹. Надо полагать, что это сродство человека с человеком, творчества с творчеством и жизни с жизнью. Более того, — единственного в своем роде творческого акта и единого впечатления. Но, прежде чем делать выводы, нужно рассмотреть эмпирические свидетельства археологии.

2.1.2. Классификация и краткая характеристика культур верхнего палеолита

Приступая к изложению конкретного материала, следует сделать два замечания. Во-первых, археологическая культура — основная единица описания каменного века — не совпадает с культурой в философском, социологическом, этнографическом понимании. **Археологическая культура обозначает общность материальных памятников, относящихся к одному времени и находящимся**

130

на определенной территории. Название культуре, как правило, дает наиболее известное или первое открытие — местонахождение. Принципы перечисления находок в культуре — *эмпирические*, по характерному признаку (или признакам). *Этнический, социальный, психологический* облик носителей материальной культуры может быть реконструирован по аналогии, с привлечением неархеологических данных. Во-вторых, археологическая классификация верхнего палеолита создана на материале местонахождений, расположенных на юге Франции и отчасти на севере Испании. Это объясняется приоритетом французской археологии в исследовании верхнего палеолита, а также тем, что именно здесь, в приледниковой зоне Европы, возник очаг самобытной доисторической цивилизации с громадными культурными достижениями (самый популярный пример — пещерная живопись). Таким образом, в понимании верхнего палеолита мы ориентированы на локальное, хотя и яркое явление.

Верхний палеолит по франко-кантабрийскому району продолжается от 35 до 10 тысяч лет тому назад. Классификация верхнего палеолита, предложенная в начале XX в. А. Брейлем (на основе схемы Г. де Мортилье), до сих пор фигурирует в неархеологической литературе. Она такова: **ориньяк** (древний, средний, верхний), **солютре** (и протосолютре), **мадлен** (слои I, II, III, IV, V, VI; наименования периодов-культур даны по названиям мест открытий). В результате изменений, вносимых с 1940-х гг., схема стала весьма дробной, но основные подразделения остались. Оказалось, что ориньяк разделяется на 2 самостоятельные линии: собственно ориньяк и более древнюю культуру, получившую название перигордской.

Довольно сжато и схематично сейчас представлена последовательность позднепалеолитических культур, а

также характер находок.

I. Перигорд (35—20 тыс. лет).

Непосредственно следует за мустьерской эпохой среднего палеолита. Кремневые пластинки с ретушированными краями, костяные шилья, наконечники копий. В раннем перигорде — отсутствие изображений при изобилии нарезок и насечек на костях, украшений, красок; в позднем — барельефы, изображения животных и человека.

II. Ориньяк (30—19 тыс. лет).

Кремневые ретушированные пластины, скребки, резцы, костяные наконечники. Многочисленные лампы-светильники, чашечки для приготовления краски. Изобразительная продукция ориньяка сходна с

131

перигордской и объединяется в ориньяко-перигордский цикл. Она представлена искусством малых форм: резьбой, мелкой скульптурой, гравюрами на кости и каменных обломках. Ранние художественные опыты ориньякцев скромны: контуры рук, обведенных краской, отпечатки рук на краске; т.н. меандра — борозды, проведенные пальцами на влажной пещерной глине. Из меандровых линий («макароны») вырисовываются контурные рисунки, сначала их наносят пальцами, затем какими-то орудиями. Маленькие женские статуэтки из бивня мамонта или мягкого камня. Изображения человека редки, но обнаруживается много знаков женского пола. *Это — один из первых в истории символов.*

Конец ориньяка характерен массовым распространением женских статуэток с подчеркнутыми признаками пола, так что весь период иногда называют эпохой палеолитических Венер.

III. Солютре (18—15 тыс. лет).

Временное отступление ледника несколько изменило образ жизни палеолитических людей.

Прослеживается самая высокая в палеолите техника обработки кремня. Наконечники в форме ивового и лаврового листа служили наконечниками копий, дротиков, а также — ножами и кинжалами. Появились кремневые скребки, резцы, проколки, костяные наконечники, иглы, жезлы, многочисленные статуэтки, гравюры на камне и кости. Наскальная живопись, которую можно с уверенностью отнести к солютре, не найдена.

IV. Мадлен (15—10 тыс. лет).

Чрезвычайно суровый климат в условиях нового наступления ледника. Мадленцы охотились на северного оленя и мамонта, жили в пещерах, часто кочевали, преследуя стада оленей. Высокая техника отжимной ретуши и кремневые наконечники исчезают. Зато в изобилии изделия из кости: гарпуны, наконечники копий и дротиков, жезлы, иглы, шила. Из кремня делают резцы, проколки, скребки. В позднем мадлене кремневые изделия начинают миниатюризоваться, превращаясь в т.н. микролиты. *Богатый символизм: круг, спираль, меандр, свастика.* Однако вершиной мадленского (и всего палеолитического, даже всего первобытного) искусства становится пещерная живопись. *Мадленским периодом датируются наиболее известные пещерные галереи: Альтамира, Ласко, Монтепан.*

Из 1794 наскальных рисунков в пещерах Франции и Испании, учтенных А. Леруа-Гураном, на 986 — изображения животных. Изображений человека — 512, причем около 100 — человекообразных существ [там же]. В целом, пещерная живопись реалистична, точнее натуралистична. Условных, обобщенных рисунков меньше, чем индивидуализированных изображений

132

животного. Лошади, мамонты, бизоны пещерных галерей воссозданы точно, притом как в деталях, так и в целом, и твердой рукой, которая могла мгновенно прочертить мощную контурную линию. В изобразительной деятельности палеолитического человека мы сталкиваемся скорее с «фотографическим» запечатлением образов, чем с эстетическим обобщением (как в «настоящем» искусстве) или с пиктографией (как у детей). По мнению А. Хаузера, «палеолитический художник еще рисует то, что он действительно видит во вполне определенный момент и при вполне определенном взгляде на объект, он еще ничего не знает об оптической неоднородности различных элементов картины и рациональных методах композиции...

Палеолитическое искусство без всяких трудов располагает единством зрительного восприятия, достигнутым современным искусством после столетия долгой борьбы»²¹.

«Физиопластическая» живопись палеолита осталась в истории культуры весьма изолированным феноменом, обязанным своим существованием образу жизни мадленских охотников на северных оленей. Поразительное различие между мощным искусством приледниковой Европы и робкими художественными опытами позднепалеолитических обитателей Средиземноморья и Юго-Восточной Азии, — пишет открыватель пещерной живописи аббат А. Брейль, — в том, что «у последних, собирателей съедобных улиток и ракушек, не было тех динамических впечатлений, которые необходимы для возникновения изобразительного искусства. Они предпочли жизнь банальную и легкую»³.

К концу мадленского периода пещерная живопись исчезает, уступая место стилю новой эпохи: орнаменту.

2.1.3. Тип цивилизации и первоэлементы культуры

Нехватка археолого-антропологических данных способствовала появлению большого количества литературы, сконцентрированной на мировоззренческих вопросах начала культуры и общества. Описанию верхнепалеолитического человечества отводится второстепенная роль, а между тем историко-культурная реконструкция эпохи могла бы повлиять на ход дискуссий. Изучение доисторической ойкумены свидетельствует не только о распределении древнейших сообществ в пространстве и времени, но также, косвенно, о характере и силе связующих их нитей. Можем ли мы говорить о нижнепалеолитическом культурном типе как фунда-

133

менте духовно-психического единства будущего человечества, или перед нами группы бродячих охотников, избегающих чужаков? Куда уходят корни основных мировых цивилизаций и на какой глубине залегает пласт их сродства? Ответы не могут быть умозрительными, так или иначе они зависят от понимания дифференцированности и единства культурно-социального пространства палеолита.

Сложилось представление о локальности раннего исторического процесса, который был связан с двумя первичными очагами антропогенеза и расообразования, восходящими к нижнему палеолиту. Гипотеза **децентрализма**², сменившая гипотезу широкого **моноцентризма**¹³, помещает человечество в двух локусах: *афроевропейском и азиатском*. Между двумя первичными очагами поддерживаются контакты, а внутри фор-

мируются культурно-территориальные провинции со своим расовым, технологическим, хозяйственным типом. *В позднем палеолите у обитателей приледниковой Европы (т.н. кроманьонский человек) выражены черты европеоидной расы, в Южном Средиземноморье — негроидной, на Востоке ойкумены, — монголоидной*. Следует сказать и о едином хозяйственно-культурном типе с устойчивыми локальными особенностями. Последние перейдут в своеобразие исторических цивилизаций. Преемственность иногда столь велика, что можно говорить, например, о неолитическом налете традиционной китайской цивилизации*.

Но если *«неолитический комплекс» исторических цивилизаций* достаточно нагляден и его можно вычленил из неолитической революции (земледелие, животноводство, большие постоянные поселения, союзы племен и народностей, смыкающие ойкумену в сплошной антропосоциальный покров Земли), то

* «Странную картину представляет собой эта огромная страна, еще вчера представлявшая собой лишь едва изменившийся живой осколок мира, таким, каким он мог быть десять тысяч лет тому назад... Население не только состоит из земледельцев, но в основном организовано согласно иерархии территориальных владений, а император фактически является не кем иным, как самым крупным землевладельцем. Народ, специализирующийся на выделке кирпичей, фарфора и бронзы и превративший в суеверие изучение пиктограмм и созвездий, конечно, невероятно рафинированная цивилизация, но не меняющая методов с начала своего существования. В конце XIX века — еще неолит, не обновленный, как в других местах, а просто бесконечно усложненный, не только по тем же линиям, но в том же плане, как будто он не мог оторваться от той Земли, где сформировался»¹⁴.

134

верхнепалеолитический комплекс нашей ментальности очертить труднее, он разорван, локализован, погружен в узкие ниши местных культур и в то же время скрыт от взгляда как «бессознательная», «глубокая» «основа современности».

Из этого темного пятна выходят сквозные пунктиры любой духовной организации: **язык, верования, изобразительная и пластическая образность, графический символизм**. Нет сомнений, что эти атрибуты Homo sapiens, возникшие в позднем палеолите, каким-то образом выводимы из типа ископаемой цивилизации, способа жизни людей. Частые упоминания «революции», «переворота», «скачка» применительно к этому этапу первобытности не должны заслонить того факта, что перед нами отрезок истории продолжительностью в 20—30 тыс. лет. И если все это время у обитателей приледниковой зоны обнаруживаются преемственность физического облика, индустрии, быта, художественных стилей, то, очевидно, можно говорить о глубокой устойчивости сложившейся здесь антропокультурной системы. *Это — охотничья цивилизация не только в смысле преобладающей производственной активности и хозяйственной основы, но и как мироотношение, человеческий уклад, эстетическая и этическая традиции*. Охотничья цивилизация — редкая для истории и культурологии тема, в отличие от возникших в неолите земледельческой (крестьянской) и скотоводческой (кочевой) цивилизации (не говоря уже о городской, индустриальной, постиндустриальной). Это и понятно. Известные нам группы лесных промысловиков — или осколки древнейшего охотничьего мира, отставшего от прогресса, или неудачники, втиснутые в щажбы более сильными соперниками, или звероловы, совмещающие свою деятельность с другими занятиями. Но охотничьи сообщества, безраздельно господствующие над континентами и ведущие постоянную борьбу с крупными и опасными животными, нельзя назвать жалкими. Вечные преследователи и ловцы, своей энергией, выносливостью они превосходили людей более спокойных занятий. «Надо суметь почувствовать

всю сверхчеловечность или, вернее, звериность их дикой энергии»⁸. Наиболее динамичными и темными сторонами человеческого поведения культура обязана эпохе, о которой можно сказать «*не человеческое, слишком человеческое, а звериное, слишком звериное*»⁸.

Разумеется, пещерное, хищное подполье сознания — слишком расхожий и ненаучный сюжет. Но едва ли можно обойтись без характеристик охотничьего мироотношения при объяснении магии — **первоосновы духовной культуры верхнего палеолита и, вместе с тем, суггестивного комплекса**. Теории

135

магии трактуют отношения последней к религии и тяготеют к двум полюсам: на одном магия определяется как практическое демоническое действие, несовместимое с религией, на другом — сливается с ней. Впрочем, большинство авторов, признавая, что магия — это древнейшие верования, таким образом сталкиваются с противоречием: верование и одновременно действие, ибо в любом колдовстве активные манипуляции и движения на первом месте, без этого оно не существует. Когда Ж.-П. Сартр пишет, что магия — это идеальное квазидействие²⁵, то имеет в виду представление о магии.

Древнейшее идеальное удвоение мира, видимо, базировалось на сумме образов, возникающих в движении и обслуживающих его. Избавив передние конечности от опорных функций, эволюция наделила человеческое тело новыми степенями двигательной свободы. Множество моторных комбинаций, доступных человеку, требует психофизиологической регуляции, в т.ч. с помощью образов ближайшего представимого или более отдаленного действия. Отсюда возникает двигательная фантазия, первичный координатор человеческих проектов, еще до-сознательных и погруженных в моторную активность. А. Гелен, исследовавший роль сенсомоторики в становлении человека и его культуры на основе понятия «разгрузки», пишет об этом так: «Движения рук, первоначально обремененные задачами перемещения, теряют их с обретением вертикального положения. Во множестве игровых, обиходных, осязательных и хватательных движений они проиграли огромное количество комбинаций и вариаций в прямом контакте с самими вещами. *Но это значит: они не совершили действий в собственном смысле слова, заранее запланированной работы*. Только когда развернуто поле проектов фантазии, все вариации и комбинации могут быть спроектированы заново, «в. представлении», в воображаемой картине движений и ситуаций, а само реальное движение становится направляемым, вторично вводимым рабочим движением»⁵.

Психология магии не претендует на разъяснение содержания и социальных функций древнейшего ритуала, т.е. не подменяет религиоведения. Модель телесного действия, порождающего образы и знаки, очерчивает ядро древнейшего психокультурного комплекса, который до сих пор дает основу множеству социальных практик. Этот универсальный суггестивный и сенсомоторный механизм весьма условно может быть назван магическим. В той степени, в какой он включается в обслуживание конкретных социальных функций и производство определенных верований, картин мира, можно говорить

136

об исторических разновидностях магии, магии как предрелигии, чернокнижии, оккультной практике и т.д. Но в самом начале, как известно, стоит охотничья магия.

Все исследователи первобытной культуры признают, что **палеолитические изображения — это аксессуар ритуала**. Охотничья магия репетирует появление добычи и овладение ею. Но, разумеется, сводить действие к тренировке невозможно: эта вторая реальность, создаваемая на ходу, воспринимается как подлинная, первая реальность. Антиципация и смысл события инсценируются и представляются фактурно, натуралистически. «Переосмысляя реальность, это общество начинает компоновать новую реальность, иллюзорную, в виде репродукции того же самого, что оно интерпретирует. *Это и есть то, что мы называем обрядом и что в мертвом виде становится обычаем, праздником, игрой и т.д.* Мышление, орудующее повторениями, является предпосылкой к тотемистическому мировоззрению, в котором человек и окружающая действительность, коллектив и индивидуальность слиты, а в силу этой слитности и общество, считающее себя природой, повторяет в своей повседневности жизнь этой самой природы, т.е., говоря на нашем языке, разыгрывает свечение солнца, рождение растительности, наступление темноты»¹⁷.

Вычленение содержания первичного магического действия приводит к определениям древнейшего охотничьего культа — тотемизма. **Тотемизм — вера в животных-прародителей** (в меньшей степени — растения и силы природы). Трактовка тотемизма как первобытной системы классификации²⁴ не противоречит религиоведческому пониманию этого многофункционального явления.

Реконструкция позднепалеолитических культур имеет гипотетический характер и в значительной степени основывается на этнографических аналогиях. Наиболее часто жителей верхнего палеолита сопоставляют с австралийскими аборигенами. *Австралия — классический пример тотемизма и магии*. Следует, однако, учитывать, что коренные жители континента до прихода европейцев уже перешли от палеолита к мезолиту. У обитателей приледниковых пещер Европы культ животных-предков, скорее всего, носил примитивную форму «*пратотемизма*».

В нижнепалеолитической картине мир образа человека заслонен фигурой зверя, человеческое и животное сливаются. Идентификация со зверем у современной личности является патологией, атавизмом, который, однако, имеет достаточно определенный исторический адрес. «Жутко живые магические

137

образы пещерников говорят о расцвете симильного колдовства»⁹. По Дж. Фрэзеру, симильная (контагиозная) магия основана на том, что физическому воздействию подвергается изображение или

фигурка объекта колдовства. Таким образом, точность изображения здесь имеет значение. При т.н. парциальной магии, действующей по принципу **pars pro toto** (**часть равна целому**), изображение не требуется, но необходимо иметь что-то от предмета чаровства (клочок одежды, волос, слюну и т.д.)¹⁸. «Европейский пратотемизм, с его странной иконографией, звериными танцами и волшебными трещотками, нерасторжимо перевит с колдовством, причем с симильным гораздо сильнее, чем с парциальным»¹⁹. «Ритм общей работы, таинственный успех коллективного труда в области, где индивид бессилён, гипноз толпы — все это, как и многое другое, укрепило веру в непобедимую мощь колдовских заклинаний, церемоний, как и в развитии языка; главную роль в эволюции магии играло коллективное творчество»¹¹.

Стоит добавить к этому панегирику «кипящим необузданной энергией охотничьим сообществам», «могучим звероловам и неутомимым бродягам палеолита», что *магическая имитация жизни не только сфокусировала в себе лучи восходящего сознания, но и послужила культурной праформой, в которой до времени только и могли существовать более молодые способы отражения мира: религия, искусство, наука.*

Происхождение символических систем в связи с архаическим ритуалом изучается в направлениях, ориентирующихся на синтез археологических и этнографических данных о магии, тотемизме и других первобытных верованиях с глубинной психологией (прежде всего, К. Юнга). **Верхний палеолит — эпоха, которая породила основные символы коллективного бессознательного, т.н. архетипы.**

У всех известных этнографии первобытных народов ритуал так или иначе слит с мифом, который можно рассматривать как объяснение, сценарий ритуального действия, однако допущение мифотворчества в палеолите будет слишком произвольным. Способность к сюжетосложению в этот период вообще оценивается довольно низко. Это основано, в частности, на анализе изображений, обнаруженных в пещерных галереях, где выделить какие-то композиционные принципы, за немногими исключениями, не удастся. Фигуры размещаются хаотично, живописное пространство организуется присоединительной связью. «Столь существенная ограниченность плана изображения делала невозможной (во всяком случае, в изобразительном искусстве) передачу сюжета, некоторые факты, свидетельствующие об

138

отношении палеолитического человека к настенной живописи, также заставляют думать о том, что древнейшие образцы изобразительного искусства и не преследовали цели передачи сюжета. Скорее, в них лишь заготавливались некоторые шаблоны, указывавшие на какую-то совокупность объектов и отношений между ними, которые позднее могли оформиться в сюжет. Общие представления последующей эпохи послужили как бы *магнитным полем*, в котором поэтические заготовки каменного века заняли свое особое место в общей картине и наконец получили свое действительное значение»¹⁵.

Подобные, семиотические, интерпретации почти полностью отрицают за палеолитом способность к организации связной картины мира, сводя культурную роль целой эпохи к подготовке элементов для упорядоченной системы представлений. С этой точки зрения, первую законченную модель космоса дает т.н. мировое дерево — композиция, поделенная на 3 пространственно-семантические зоны: **верх (небо)** — **середина (земля)** и **низ (подземное царство)**. В трехчастную конфигурацию мира входят и нижнепалеолитические «заготовки», впрочем, обнаруживающие склонность к такой семантизации еще до эпохи мирового дерева. *Копытные животные с палеолитических росписей становятся символами срединного царства, птицы — верхнего, рыбы и змеи — нижнего.* Все, находящееся вне текстуально-семантической системы мирового дерева, относится к хаосу и доступно прочтению и пониманию только после введения в пределы правильных культурных интерпретаций и символизмов. «Поднятие мирового дерева (или его образа — шаманского дерева) обозначает установление всех мыслимых связей между частями мироздания и прекращение состояния хаоса»¹⁶.

Указанная трактовка, однако, останавливается перед различием между изображением и знаком, т.е. она исходит из того, что любой образ является знаком и может быть прочитан по правилам определенной грамматики. Но собственная природа живописного натурализма палеолита в том и состоит, что образы запечатлеваются «как есть», физиопластично, без всякой категоризации и семиотических определений! В аккомпозиционной данности изображения воплощается принцип, который, в противоположность семантическому и пространственному структурированию, может быть назван точечным, динамичным, энергичным или аперспективным представлением единичного события²⁰. *В этой связи уместно вспомнить, что архетипы у К. Юнга являются энергетическими, а не пространственными сущностями.*

139

140

Схема соответствия стадий развития культуры морфологического типа и умственно-речевой деятельности гоминид

Использование внешних предметов	Группа гоминид	Вид умственной деятельности	Вид голосовой деятельности

Неизменные предметы	Случайное	Исходная группа гоминидной ветви	Конкретные представления	Узкие	«Голосовые сигналы»	
	Систематическое, без изменений	Ранние протантропалеонтологические неизвестные		Расширенные		
Обработанные камни	Олдовские	Поздние проташропы (австралопитековые)	Общие представления	Связи в пределах одного цикла действий	Отдельные звуко сочетания	Слабо фиксированные артикуляции
				Связи между несколькими циклами		Дифференцированные артикуляции
Использование внешних предметов		Группа гоминид	Вид умственной деятельности		Вид голосовой деятельности	
Обработанные камни	Шелльские (аббевильские)	Архантропы (синантропы)	Понятия слитные	Зачаточные	Слова слитные	Единичные
	Ашельские и раннемустье-ские	Ранние палеоантропы (Эрингдорф, Штеттгейм)		Диффузные		Дифференцированные
	Позднее мустье	Поздние палеоантропы		Детализированные		Фонетически разнообразные
	Поздний палеолит	Ископаемые неантропы	Синтагматические конструкции		Речевые синтагмы	

141

Возникновение языка в позднем палеолите не вызывает сомнения. Вокальная коммуникация ископаемых гоминид перешла в членораздельную речь *Homo sapiens* под влиянием ряда обстоятельств антропологического, экологического, технологического, психосоциального характера. Иерархия этих причин далека от ясности и, разумеется, не охватывается отдельными гипотезами и теориями. Примером эволюционно-генетического обобщения данных антропологии, археологии, лингвистики, психологии может служить схема соответствия стадии развития культуры, морфологического типа и умственно-речевой деятельности гоминид, приведенная ниже.

Как видно из таблицы, автор считает глоттогенез постепенным суммированием речемыслительных навыков, производных от техники обработки камня.

Иначе представлено возникновение языка у **Б.Ф. Поршнева**¹². Коммуникация ископаемых гоминид разделена у него на 3 стадии: животной имитации, суггестии ископаемых людей и речевого общения *Homo sapiens*, а каждый этап начинается отрицанием предыдущего и диалектическим скачком. *Ведущим фактором антропогенеза является коммуникативное взаимодействие, а не труд*. Скачок ко второй сигнальной системе Поршнев объясняет несовместимостью двух эволюционных ветвей на рубеже позднего палеолита и необходимостью психологической и культурной защиты более совершенных групп гоминид от менее развитых, но более суггестивных. Мысль Поршнева продолжает столь же захватывающие и, к сожалению, плохо обоснованные озарения Н. Я. Марра, который верил, что современный язык сменил «стандартизированный ручной язык», победивший еще более древний пантомимомимически-звуковой⁶.

Другую группу теорий глоттогенеза можно назвать **экологической**. *Здесь возникновение языка связывается с природно-климатическими изменениями позднего плейстоцена* (примерно 70—10 тыс. лет тому назад) и *образом жизни охотничьих сообществ этого периода*. Существование древних людей в темных пещерах

требовало усовершенствований звуковой коммуникации, преимущественно нюансировки сигналов призыва, опасности, введения уточнителей-модификаторов характера, степени и близости угрозы. Эта стадия (досапиентная) обеспечивала стабильный набор призывов и сигналов у поздних неандертальцев (примерно 70—40 тыс. лет тому назад) и была сменена языком команд позднепалеолитических охотников (40—25 тыс. лет тому назад)²². *Это — век команд*, когда уточнители, отделенные от самих призывов, могут изменять сами

142

человеческие действия. В частности, по мере того, как люди все более переходят к охоте в холодном климате, давление отбора на группы охотников, контролируемых звуковыми командами, становится все сильнее²³. Уточнение референтов (предметов) речи, отделение их от императивных и эмоциональных звукоочетаний приводит к появлению предложений, имеющих субъект и предикат, а следовательно, существительных. Первыми получают названия животные. «Итак, век имен для животных совпадает с началом их изображения на стенах пещер или на костяной утвари» и начинается 25—15 тыс. лет тому назад. Названия других предметов появляются позднее. Что касается обозначений человека, то эта стадия звукового процесса принадлежит следующей эпохе — мезолиту и другой цивилизации — уже не охотничьей (во всяком случае — не чисто охотничьей). Ледник тает, затапливая Европу своими водами. В лабиринтах водных протоков больше нельзя странствовать. Люди, если и не вполне оседают, то уходят недалеко, собирая водоросли, ракушки, рыбу на берегах морей и водоемов, а затем изобретают лодку. Охотничья жизнь, неоседлая, опасная, богатая приключениями, «сменяется более спокойным существованием». Человек живет дольше, становится заметнее и получает право на имя. Характерная деталь: *искусство нижнего палеолита — мужское, преобладающий же стиль мезолита, — орнамент на керамике, — достижение женщины*.

Указания на культурно-бытовой контекст углубляют наше понимание языковых процессов. Это шаг к определению типов речевой деятельности в пределах эпох и цивилизаций. Работа по типологизации и учету факторов не должна заслонять культурного смысла палеолита — цивилизации на самом пределе культурных ресурсов человека. Это предел нижний, но есть еще и верхний, он принадлежит нашей эпохе. Здесь, может быть, и кроется причина изумляющего сходства между картинами Пикассо и наскальными рисунками троглодитов. *В каменном веке культура была подавлена природой, в индустриальном — техникой, но оба состояния предельные и критические для человека*. Между двумя крайними точками находится то, что можно назвать человечностью. Выйти за пределы эволюционно-исторического диапазона с той или другой стороны — означает потерять равновесие биологически-видовых, социальных, духовных признаков, существующих 40 тыс. лет и являющихся культурой в широком значении слова. Гуманитарный поиск смысловых соответствий позволяет утверждать, что верхний палеолит наделен признаками цивилизации — эпохальной стадии культуры.

143

Литература

1. Абрамова З. А. Древнейшие формы изобразительного творчества // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 28.
2. Алексеев В. П. География человеческих рас. М., 1978.
3. Брейль А. Запад - родина великого наскального искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971.
4. Бунак В. В. Речь и интеллект, стадии их развития в антропогенезе // Ископаемые гоминиды и происхождение человека. М., 1966. С. 550.
5. Гелен А. О систематике антропологии. Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 186.
6. Марр Н. Я. Язык и мышление. Избранные работы. М.—Л., 1934. Т. 3.
7. Нестурх М. Ф. Происхождение человека. М., 1970.
8. Никольский В. К. Очерки первобытной культуры. М.—Пг., 1924. С. 92, 77.
9. Там же. С. 84.
10. Там же. С. 85.
11. Там же. С. 96.
12. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии), М., 1974.
13. Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. М., 1963.
14. Тейяр-де-Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 168.
15. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 83—84.
16. Там же. С. 96.
17. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра (период античной литературы). М., 1936. С. 54.
18. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986.
19. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
20. Gebser I. Ursprung und Gegenwart. München, 1974. Bd. 1.
21. Hauser A. The social history of Art. L., 1951, v. 1. P. 25.
22. Jaynes L. The Origin of consciousness the Breakdown of the Bicameral Mind. Boston, 1982.
23. Ibid. P. 133.
24. Levi-Strauss C. La pensée sauvage. P., 1962.

25. Sartre J.-P. Espuise d' une théorie des emotions. P., 1965.

144

2.2. КУЛЬТУРА ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ



Древний мир отдален от сегодняшних дней тысячелетиями, и все же нас привлекают и завораживают его искусство и архитектура, его литература, религия и философия. Видимо, через тысячелетия в загадочном облике культур далекого прошлого мы угадываем самих себя, усматриваем последующее многообразие путей культурного развития и осознаем уникальность мировых культур современности. В настоящем разделе мы обратимся к четырем культурам древности: Месопотамии, Египта, Индии, Китая.

2.2.1. Древний Восток в историк мировой культуры

Одна из центральных проблем понимания древнего мира — осмысление многообразия и уникальности древних культур, отдаленных от нас в историческом времени и пространстве. Несомненно, древние культуры в совокупности своих достижений и их значимости для современного мира образуют некое цивилизационное единство, «представляются нам хотя и закономерным, но уникальным этапом всемирно-исторического развития»¹. В данном контексте неповторимость древних цивилизаций видится в их единстве, совокупности важнейших признаков, «которые придают им принципиальные отличия как от первобытных культур, так и от цивилизаций, пришедших на смену»².

С высот современного цивилизационного развития, в свете ретроспективного (обращенного вспять, назад) видения, древние культуры обретают значимость прежде всего в своих достижениях, послуживших «кирпичиками» для создания современного научно-технического мира. Но есть и такие подходы, в которых культура и цивилизация разводятся по самой своей функции: культура оказывается способом существования

145

этноса, преодоления им исторического пространства, обычно на одной и той же географической площади. Цивилизация же рассматривается как техническая, интеллектуальная, нравственная и т. д. «оснащенность» культуры. В данном случае, как это было уже у Шпенглера, на первый план выступают своеобразие и уникальность различного типа культур, сохраняющих во времени свое историческое ядро и сосуществующих одна с другой, оставаясь непроницаемыми друг для друга.

Историческая ретроспектива в этом случае оказывается разрушенной, а любое рассмотрение истории мировой культуры в плане эволюционного (с революционными скачками) механизма становится несостоятельным. Более того, обязательность современного состояния общества для всех типов культур ставится под вопрос, ответы на который отыскиваются в далеком прошлом, в инвариантах культурного развития. Похоже, эту инвариантность осознавали уже сами древние, в частности греки — первые европейцы, столкнувшиеся с Древним Востоком, с персами и расхившиеся с ними в оценке человека и человеческой свободы, путешествуя в Египет и изумляясь величественности и монументальности египетских пирамид и всей его культуры. Охарактеризовать различия культур Древнего Востока и Древнего Запада, не противопоставляя их друг другу, позволяет *теория осевого времени*, принадлежащая немецкому философу и культурологу Карлу Ясперсу, который считает, что «осевое время знаменует собой исчезновение великих культур древности, существовавших тысячелетиями»³. Ось мировой истории, полагает Ясперс, следует отнести ко времени около 500 лет до н. э., к тем духовным событиям, которые происходили между 800 и 200 г. до н. э. на всем протяжении от Запада до Востока. Именно тогда произошел основной исторический поворот — появился человек современного типа. Приходит конец мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью, начинается борьба рационального опыта с мифом, вырабатываются основные понятия и категории, которыми мы пользуемся по настоящее время, закладываются основы мировых религий. *В Индии в это время возникли Упанишады, жил Будда; в Китае получили развитие мощные философские школы, в Иране учил Заратустра, в Палестине выступали пророки, в Греции — «это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда»*⁴.

Суть произошедших почти одновременно в упомянутых культурах изменений состоит в некоем духовном озарении (одухотворении): перед человеком открывается ужас мира и собственная

146

беспомощность, он ищет новые ответы на вопросы, ранее принятые им на веру, пересматривает свои решения, обычаи и нормы. Индивидуальное сознание основывается на рефлексии, сознание осознает сознание, новый, подлинный человек, выходя за пределы своего собственного существования, способен слушать и понимать то, о чем он не задумывался, и благодаря этому открывать в себе все новые возможности.

Интенсивное духовное движение Ясперс обнаруживает в трех мирах: Китай; Индия; Эллада и Ближний Восток. Здесь традиции прошлого обновлялись и развивались на основе индивидуального опыта и рационального сознания. В то же время осевое время ознаменовало исчезновение тех величественных древних культур, в которых человек не достиг подлинного самосознания, как это произошло с египетской и вавилонской.

Обращение к концепции Ясперса позволяет выяснить, что различия между Востоком и Западом не носят абсолютного характера. Те особенности, которые исследователи обычно находят в культурах Востока — *их устойчивость, неподвижность, традиционализм*, — относятся к их доосевому периоду. И хотя традиции доосевого времени вошли в культуру послеосевого, эти культуры динамично развивались. Их ослабление и упадок отмечается с 1500 г., когда «Европа вступает на путь своего неведомого ранее продвижения вперед»⁵. При этом сами восточные культуры оказываются непохожими друг на друга в своем отношении к осевому времени, демонстрируя многообразие типов древних культур, поливариантность мирового культурного развития.

Западный мир не столько отличается от Востока в своей полярности с ним, сколько несет ее в самом себе, своем самосознании. Радикальность, которую привнес в мир Запад в своем тысячелетнем развитии, понимается и конкретизируется, если поставить вопрос, почему наука и техника возникли лишь на Западе? «Обладал ли Запад уже в осевое время неким своеобразием, следствия которого обнаружались в последующую эпоху? Заложено ли было уже в осевое время то, что позднее явило себя в науке?»⁶

2.2.2. Доосевые культуры Древнего Востока

дна из древнейших мировых культур — культура Месопотамии (междуречья Тигра и Евфрата), культура древних шумерийцев и аккадцев (жителей Северной Месопотамии), которые покорили города Южной

147

О Месопотамии, но ассимилировали и сохранили культуру шумеров. Как писал С. Н. Крамер, *«история начинается в Шумере»*. Именно там в конце IV тыс. до н.э. на смену первобытной культуре пришла письменная культура городского типа. Города древней Месопотамии — сельскохозяйственные поселения, привязанные к водным артериям — рекам и каналам, по которым обычно осуществлялась связь между городами. В городах располагались дворцы и храмы, жилища земледельцев и ремесленников.

Небольшие по числу жителей города были одновременно государствами с неограниченной властью царя и разработанной правовой регламентацией, как, например, законы Хаммурапи. *«Правитель государства нередко носил титул — «лугаль» («большой человек»), так обычно называли царя. «Титул этот жреческого происхождения и свидетельствует о том, что первоначально представитель государственной власти был также главой жречества»*⁷.

В крупных царских и храмовых хозяйствах сосредоточивалась древняя культура: именно здесь планировалось строительство зданий и ирригационных сооружений, велись необходимые расчеты и все это на основе письменности. Письменность в форме клинописи требовала определенной многолетней подготовки, оставаясь специальным навыком узкой социальной группы — писцов. *«Грамотность в Месопотамии, как и в других странах Древнего Востока, была привилегией незначительного меньшинства. Обучались только дети жрецов, управляющих, чиновников, капитанов кораблей и других высокопоставленных лиц»*⁸.

*Письменность, соответственно, служила целям государственного и культового характера, государственные документы (на которые опирался многочисленный штат писцов и чиновников) самым детальным образом регламентировали хозяйственную жизнь (арендные отношения, например), осуществляли правовое регулирование отношений между мужем и женой, родителями и детьми. Такой же всеобъемлющей властью обладали и боги. Бог Мардук возглавил борьбу молодого поколения богов со старым, при условии, «что в награду он получит право определять судьбы всего сущего на небесах и на земле»*⁹.

Есть основания полагать, что в таком обществе преобладало магическое сознание. Магия как способ воздействия на природу оставалась в арсенале земледельческого населения. «Магическая деятельность — попытки воздействовать на олицетворенные закономерности природы эмоциональным, ритмическим, «божественным» Словом, жертвоприношениями,

148

обрядовыми телодвижениями — казалась столь же нужной для жизни общины, как и любой общественно полезный труд»¹⁰.

Однако трудно согласиться, что городская письменная культура, по крайней мере в лице своих носителей — «шумерского чиновника — бюрократа и ученого писца», преодолевает до-рефлексивный уровень развития личности¹¹. Эти «администраторы» и «ученые», действительно, осваивали новые виды деятельности, но не как свой личный, а как профессиональный и одновременно социальный навык, где нет места личному выбору и рефлексии осознанию собственного предназначения и собственного выбора.

В этом смысле наиболее полной личностью, чья воля запечатлевалась в законе, должна быть личность царя, и примечательно, что размышления царя Гильгамеша (о котором академик **Б. А. Тураев** пишет: «Итак, герой эпоса уже во второй половине III тысячелетия считался древнейшим царем Эреха, близким богам,

полумифическим»)¹², хотя и преломляют характерные для шумерийской литературы вопросы об устройстве человеческой жизни и порядка на земле через призму личного счастья и смысла жизни, не дают ответа на главный вопрос: *что же остается человеку в этой жизни, если в ней уже все predetermined богами?*

Культура Египта всегда вызывала огромный интерес у соседних народов. «Еще задолго до того, как взошла заря античной цивилизации, в Египте были накоплены важнейшие практические знания в области математики и астрономии (*определение площади круга, объема усеченной пирамиды, площади поверхности полушария, солнечный календарь, деление суток на 24 часа, знаки зодиака, и др.*). Культурное наследие Египта продолжало жить в юлианском календаре и, быть может, в «Геометрии» Герона, исследовании дробей у греческих математиков и в задаче на решение арифметической прогрессии у армянского математика VII в. н.э. Анания Ширакского»¹³. Греческие мудрецы, например Пифагор, стремились овладеть знаниями египетских жрецов и, по некоторым сообщениям, проводили много лет у них в ученичестве. Но с той же степенью постоянства, с какой эта культура приводила при ознакомлении с ней в изумление своей глубиной и основательностью, она внушала священный трепет одним и вызывала непонимание, отторжение у других. Уже в греко-римскую эпоху египетская культура, столкнувшаяся с христианской, в своем стремлении сохраниться и выжить стала воспроизводить ее наиболее архаичные и глубокие пласты.

149

«Магические тексты, заговоры против болезней и т.п. пережили язычество и остались в наследство коптскому христианскому Египту; еще в VIII в. н.э. были в ходу тексты, в которых наряду с именем Иисуса Христа встречаются Исида и Нефтида и языческие мифологические намеки»¹⁴.

Итак, египетская религия с ее идеей загробного преображения и вечности жизни (поклонение богу Осирису, вершившему в царстве мертвых суд над умершими и определявшему их дальнейшую судьбу) открывала потаенные (сакральные) страницы культурной истории Древнего Египта. **Осирис** — первоначально бог воскресающей и умирающей природы, его сестра и жена Исида, бог Солнца **Ра** символизировали мировой порядок для египтянина. Окружающий мир включал в себя мир земной и загробный, солнце (Ра) в равной мере светило живым и мертвым. **Обретение вечной жизни египтяне связывали с сохранением тела (отсюда появление бальзамирования)**. В царстве Осириса душа умершего должна была оправдаться перед Осирисом, чтобы обрести вечную и блаженную жизнь. В жизни же земной египтянин поклонялся живому воплощению Ра — фараону. Уже в период Древнего царства, когда Египет был крупным централизованным государством, власть фараона стала неограниченной. Опираясь на разветвленный бюрократический аппарат, фараон выступал «связующим единством» в море земледельческих общин, регулируя общие хозяйственные отношения в условиях ирригационного земледелия. *Особую роль при этом начала играть письменность, без которой было бы невозможно вести огромное хозяйство.*

И все же особое значение персону фараона имела для всего универсума, включая природу и загробный мир. Яркое представление об этом дают пирамиды (царские усыпальницы с поминальными храмами, в окружении гробниц вельмож). Они свидетельствуют об обожествлении правителя (фараона) и о важнейшей роли представлений о загробной жизни, которой египтяне отводили более важную роль, чем жизни земной. «Сооружение этих гигантских усыпальниц — яркое свидетельство того, сколь велика была в Египте вера в особую божественную силу царя, распространявшуюся на подданных и после его смерти. **Бог Благой (или Добрый) при жизни, Бог Великий посмертно**, царь являлся средоточием религиозной жизни, и от его земного благополучия и загробного блаженства, по представлениям египтян, зависела судьба страны»¹⁵.

В системе загробных представлений все заметней становился этический элемент религиозной культуры египтян. Но он не развился в систему личностных ориентации: идеалом оста-

150

валось не будущее, высшей ценностью — не настоящее, а прошлое, когда сами боги правили людьми, это было и идеалом и высшей ценностью. В данной системе взглядов содержатся попытки связать воедино этические размышления о праведной жизни на земле и надежду на блаженную жизнь в потустороннем мире (**«Беседа разочарованного со своей душой»**). Земная жизнь полна жестокости и неправды, о загробной никто из смертных ничего не знает. Сомнения, скепсис свидетельствуют о потребности в этической рефлексии, но гарантии существующего миропорядка находились не в этом мире (лишь в неудавшихся реформах Эхнатона основная миротворческая роль отводилась Солнцу — Атону), а принадлежали потусторонним силам, на которые можно было воздействовать лишь с помощью магических заклинаний.

2.2.5. Послеосевые культуры Древнего Востока

Культура Индии

Культура Индии проникнута глубокими значениями и смыслами, которые свободно распознает индеец в загадочном облике своих богов и причудливой архитектуре древних храмов. Особую роль в реконструкции культуры Древней Индии играют письменные источники, прежде всего наиболее ранние тексты — «Веды» (ведение, знание). *Среди них по своему значению выделяется «Ригведа» — совокупность религиозных гимнов.* «Человек и Бог, отношения между ними — вот что лежит в основе ранневедийской модели мира. **Создатели гимнов — риши, священные поэты**, — как бы осуществляли эту связь. Именно им открывалась тайна божественного, именно они, обладали особым вдохновением мудрости и интуиции,

сумели разглядеть мир богов, скрытый от простых индийцев. Отсюда гимны — это и священный рассказ о небесной обители, о могуществе небожителей, и просительная молитва, сочиненная и произнесенная так, чтобы помочь жаждущему»¹⁶.

Главным принципом ригведийского видения мира было обожествление природы как целого (сообщество богов-небожителей) и отдельных явлений природной и социальной жизни:

- **Индра** — бог грозы, могущественный волн;
- **Варуна** — бог мирового порядка и справедливости;
- **Агани** — бог огня и домашнего очага;
- **Сома** — бог священного напитка.

151

Всего к высшим ведийским божествам принято относить 33 бога. Характерно, что за богами не закреплялись атрибутивно определенные функции. Этой открытостью, незавершенностью ведийской мифологии В. Н. Топоров объясняет ее дальнейшее развитие «в направлении создания больших спекулятивно-религиозных, теологических (включая и тяготеющие к монотеистическим решениям) и натурфилософских концепции»¹⁷.

Речь может идти в данном случае о заключительной (философской) части «Ригведы» и «Упанишадах» — религиозно-философских текстах, поясняющих тайный смысл «Вед». Именно здесь ставятся вопросы о едином и творении мира, о назначении человека, т.е. выдвигаются и обсуждаются вопросы космологии (устройства мира), теологии (учения о боге), **сотериологии** (учения о спасении). В данном контексте принципиальным выступает то обстоятельство, что авторы ведийских гимнов, переходя от единства мира к его многообразию, «усматривают единый закон развертывания этого многообразия (одновременно космический, социальный и моральный)»¹⁸. Важность этого закона (именуется ригой, реже дхармой) состоит в том, что он, с *одной стороны, открывает путь к микрокосму — где господствует закон воздаяния за доброе и злое — карма, с другой — включает социоприродный порядок в порядок космический.* Идея кармы, как и идея вечного круговорота жизни, **перерождения души (сансары)**, направляли размышления о жизненном пути в русло самосовершенствования: твое перерождение определяется суммой хорошего и плохого в жизни предыдущей. С этим многие современные ученые связывают характерные для всей индийской культуры *признание родственности всего живого в природе, неутилитарное отношение к ней, стремление к изменению не внешнего мира, а внутреннего — самоограничение, самосовершенствование.*

Однако единство древнеиндийской культуры, которое чаще всего декларируется при противопоставлении ее европейской культуре, достаточно условно. Исследователи предпочитают говорить о гетерогенности (разнородности) культурной жизни Индии, относя данное обстоятельство, в частности, к индуизму. Индуизм как целостное явление может быть охарактеризован в противопоставлении другим религиям: исламу, христианству или даже родственному ему по духу и культурной устремленности — буддизму. Истоки индуизма прослеживаются в ведийских текстах. В то же время в индуизме устанавливается не наблюдаемая в ведийской мифологии строгая

152

иерархия богов: триединство (тримурти) **главных божеств Брахмы, Вишну, Шивы.** *Брахма — создатель и управитель мира, Вишну — охранитель, Шива — разрушитель* (хотя их функции могли и совпадать).

Впрочем, если продолжить мысль о, так сказать, отрицательном единстве индуизма, т.е. о его отличительных по отношению к другим религиозным течениям особенностях, то можно заметить, что индуистские течения «в том или ином виде признают авторитет вед, а также существование Атмана — субстанционального объекта (его очень приблизительно можно сопоставить с духовным началом европейской традиции), закон кармы и идеал «освобождения от перевоплощений (мокша)»¹⁹. Основных направлений индуизма два — **вишнуизм и шиваизм.** Для первого характерно учение об *аватарах* (нисхождениях в мир) Вишну. **Канонических аватар — 10.** Из них более значимы восьмая и девятая аватары: в восьмом нисхождении Вишну принял облик Кришны; в девятом — Будды. *Шива, представляющий функцию разрушения, в то же время олицетворяет плодородие и творческое начало вечно изменяющегося мира, в котором разрушение предшествует созиданию.* Индуизм свидетельствует о важнейших культурных ориентациях в духовной жизни Индии: в нем на второй план отодвигается Брахман (отвлеченное, безличное начало), и подлинное почитание в повседневных обрядах и ритуалах отводится «личным богам» — Вишну и Шиве, которые покровительствуют основным сферам человеческой жизни, поддерживают и помогают человеку, обратившемуся к ним за помощью.

И все же наиболее отчетливо личностный пафос религиозно-духовной культуры Древней Индии выразил буддизм (в борьбе с которым, в частности, и формировался индуизм), так же как и индуизм, сохранив основные темы ведийской культуры, но значительно преобразуя их, реформируя ведийскую религию, выделив особую роль в иерархии живых существ человеку и выдвинув в качестве основного вопрос о его жизненном пути и избавлении от страданий. Основателем буддизма признан принц Сиддхартха Гаутама (Шакьямуни — мудрец из рода Шакья), получивший впоследствии имя Будда («просветленный»). Проповеди Шакьямуни обосновывают пути достижения нирваны, т.е. того, как избежать страданий вечного перерождения (сансары) и обрести состояние покоя и блаженства. Прежде всего сообщается «святая истина о страдании», согласно которой рождение и смерть, обладание желаемым и недостижение желаемого,

короче, вся человеческая жизнь есть страдание. **Источник этих страданий — жажда жизни: жажда**

153

наслаждений, власти, обладания, а их прекращение — уничтожение этой жажды через освобождение от желаний²⁰.

Исследователи заостряют внимание на том, что ранний буддизм обращается непосредственно к индивиду, от него самого зависит «освобождение», человек поставлен в условия выбора, выбора пути, рефлексии, самоуглубления. Этот путь:

праведная вера; праведное решение; праведное слово; праведное дело; праведная жизнь; праведное стремление; праведное воспоминание; праведное самоуглубление.

Этот путь формирует особый тип культуры психической деятельности, особое отношение к миру, главным следствием которого выступает терпимость, нанесение вреда окружающему. Рефлексия, личный выбор, характерные для после-осевых культур, позволяют сформировать в буддизме особый тип культурных ориентации личности, органически включенной в мировой порядок и своей психической деятельностью его поддерживающей.

Достаточно уверенно (более чем о какой-либо иной древней культуре) можно говорить о культурном единстве, своеобразии и замкнутости культуры, сформировавшейся в **Древнем Китае** и почти без изменений просуществовавшей вплоть до XVII в. н.э. Правда, это обнаружилось не сразу. Хотя культурная история Китая восходит к рубежу III-II тыс. до н.э., межэтническое культурно-политическое единство складывалось постепенно. В эпоху Западного Чжоу ван (царь) был провозглашен сыном Неба и его единственным земным воплощением, тем самым сохранялась преемственность в сакрализации власти правителя, как это наблюдалось в Шанский период, и создавались основы для этнического самосознания. *«К середине I тысячелетия до н.э. образуется устойчивый этнокультурно-политический комплекс средних царств (чжунго) и возникает представление об их превосходстве над остальной периферией «варваров четырех стран света»*²¹.

Собственно период формирования культурного типа (культурных оснований) Древнего Китая охватывает так называемую эпоху «Воюющих царств» V—II в. до н.э. (когда в конгломерате сражающихся между собой государств выделяются «семь

154

могущественнейших»), эпоху Цинь (когда была создана огромная империя, во главе которой в 221 г. до н.э. стал Цинь ши хуанди — первый император Цинь), эпоху Хань (когда императоры старшей и младшей династий Хань смогли сохранить единство, могущество и целостность Китая вплоть до 220 г. н.э.). Эпоха Хань в полной мере реализовала культурные установки, проявившиеся уже в первую из этих эпох — Чжаньго. Культурная преемственность этих трех эпох позволила создать уникальный, неповторимый культурный тип древней цивилизации, который можно рассматривать как разновидность ирригационной культуры, с единой системой административно-хозяйственного управления (т.е. централизованной властью и бюрократической системой управления), сакрализацией власти **императора — Сына неба**.

Создание единой системы ирригационных сооружений предполагало наличие деспотической власти, которая обеспечивала бы необходимую для этого централизацию государственного и административного управления. Но складывалась эта власть в существенно иной период, чем это было в гидравлических цивилизациях Малой Азии. Существенные изменения в политической и культурной жизни Китая произошли к середине I тысячелетия до н.э., когда наступил век железа и наметились значительные сдвиги в развитии земледелия, ремесел, торговли. Это был прорыв в осевое время и, хотя его знаменует век железа (что и объясняет прогресс в создании гидротехнических сооружений), это было время рождения личностного, рефлексивного сознания, его перехода от магического к рациональному, создания системы рационального управления, организации строительных работ, обоснования социально-политических систем и индивидуального образа жизни.

Культ Неба и сакрализация власти правителя шли от культурной архаики, но уже создание административной системы предполагало рациональный принцип ее формирования, а не опору на существующие дворцовые и храмовые хозяйства, как это было в ближневосточных культурах. *«Поскольку в Древнем Китае культ верховного божества — Неба — принял в основном форму почитания **«Сына Неба», т.е. священной особы чжоуского правителя**, а важнейшие культы предков были сосредоточены внутри патриархальной семьи, здесь не создалось сколько-нибудь значительных храмовых хозяйств, которые стали бы основой для создания граждалско-храмовых общин. Не выработалось здесь и городской автономии в тех масштабах, как в Средиземноморье и даже на Ближнем Востоке»*²².

155

Китай не заложил основы замкнутой касты жрецов и сановников, хотя и создал тип городской рациональной культуры, но *он рационализировал административное управление, сформировал рациональный тип чиновника-управленца*. Государственные чиновники не превратились в замкнутую касту. Уже Шань Ян (середина IV в. до н.э.) занятие административных должностей связал не со знатностью рождения, а с заслугами (в первую очередь военными) перед государством. В последующем ранги, позволяющие занять административные должности, стали продаваться за деньги (что также нарушало сложившуюся аристократическую иерархию власти), и, наконец, утвердилась знаменитая экзаменационная система занятия административных должностей (мандаринат). *Рационализм как культура управления был неискореним в*

истории Китая *t* в определенной степени *c* ним была связана ритуализация общественного поведения («китайские церемонии»).

Синтез прежней архаической культуры, первобытных магических обрядов и новой рациональности состоялся. Он воплотился в системе управления и в ритуальных общественных нормах, но в то же время стал частью общего рационального миропонимания, в основе которого лежало признание естественного порядка как единства социального и природного порядков, как полноты и самодостаточности бытия, как органического, самовоспроизводящегося порядка. *Задачей разума было не его изменение и разрушение, а следование всеобщему Пути (дао)*, распознавание этого порядка как вычитывание его в книге человеческой жизни, в природе, приобщение человека к нему, гармоническое единство человека и Неба.

Соответственно, *Император удерживал мировой порядок, «смотря на все четыре стороны света» и не вмешиваясь в события, где естественный порядок должен лишь поддерживаться*. И долг каждого человека (а император подобен главе большой семьи) следовать должному. Значимость этого культурного образца запечатлена в словах великого китайского мудреца Конфуция (чь последователи вначале преследовались и чье учение затем стало государственной религией): **«Правитель да будет правителем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном»**.

Достижения китайской культуры, оформившейся на основе культурного переворота в эпоху осевого времени и получившей исходные импульсы к последующему развитию, поражают воображение: это шелк, бумага, компас, порох и т.д. Но Китай не только в области культуры добился успехов, без которых немислим сегодняшний мир, ему принадлежит честь создания науки, которую известный английский науковед

156

Дж. Нидам называет «организмической» в отличие от европейской «механистической». Видимо, можно подчеркнуть свойственный китайской культуре традиционализм и гилозоизм (видение природы как живого организма, «оживотворение» природы). Соединение их с рационализмом дает уникальный результат: удивительное чувство природы, способность видеть в ее малейших проявлениях — целое. *Человек в этой культурной системе стремится не к подчинению природы, а к жизни во всей ее природной полноте и рациональной устроенности*.

2.2.4. Культура Древней Греции

Каждый период в истории культуры по-своему ценен. Но не случайно особую роль исследователи отводят античной (особенно греческой) культуре. И литература, и искусство, и философия Древней Греции стали отправной точкой в развитии европейской культуры. Древняя Греция открыла человека как прекрасное и совершенное творение природы, как меру всех вещей. Наше знакомство с мировой культурой начинается с великолепных образцов греческого гения, проявившегося во всех сферах духовной и социально-политической жизни — в поэзии, архитектуре, скульптуре, живописи, политике, науке и праве. *Греки создали науку, которую некоторые исследователи называют, «мышлением по способу греков»*. Целая плеяда блестящих имен открывает страницы античной культуры: *драматурги Эсхил, Софокл, Еврипид, историки Геродот, Фукидид, философы Демокрит, Платон, Аристотель*. Этот список можно до бесконечности продолжать.

В целом для античной культуры характерны рациональный (теоретический) подход к пониманию мира и в то же время эмоционально-эстетическое его восприятие, стройная логика и индивидуальное своеобразие в решении социально-практических и теоретических проблем. Этим Древняя Греция отличалась от Востока, где развитие культуры протекало в основном в форме комментирования древних учений, ставших каноническими, в форме увековечивания традиции.

В данном подразделе будет рассмотрено формирование классических тем античной культуры (слава, добродетель, справедливость), а также основных ее формообразований (эпос, лирика, право). Основанием для рассмотрения античной культуры выступает обращение к человеку, реконструкция его внутреннего мира и внешних ориентации. У истоков европейской культуры находится микенская цивилизация.

157

2.2.5. Микены и Гомер

Отличительной чертой микенской цивилизации является наличие дворцов-цитаделей, мощных архитектурных комплексов, содержащих обширные кладовые, помещения административного и культового назначения. *Такого рода дворец — средоточие сложной экономической, военной и религиозной жизни*. «Дворец держал на строжайшем учете реальные и запланированные поступления (в основном продукцию ремесла и сельского хозяйства), дворец ведал организацией рабочей силы, военного дела, выдачей продовольствия лицам, выполняющим «какую-либо работу...»²³ Это неполное перечисление функций дворца говорит о том, что он был центром сложной социальной системы.

Документировалась вся многообразная хозяйственная жизнь государства: потребление и распределение сырья (прежде всего металла) в государственных и частных ремесленных мастерских, облагаемых государством трудовыми повинностями и податями, так же как и все население поселков, подвластных дворцу. Бросается в глаза, что для такой регламентации требовался большой бюрократический аппарат:

целый штат писцов и различного ранга чиновников, что и подтверждается содержанием источников. И второе, во главе этого аппарата находился **царь-жрец (ванака)**, что в совокупности со свидетельствами о наличии мощного жреческого сословия позволяет говорить о теократической природе власти.

В то же время надо обратить внимание на относительную самостоятельность общинных поселений, да и на обособленность отдельных дворцовых комплексов друг от друга (не случайно они были окружены мощными оборонительными стенами). Не было необходимости ни в проведении грандиозных общественных работ, осуществлявшихся, например, в связи с ирригационным земледелием в Египте, ни в централизованном государстве, монополизировавшем хозяйственные функции, возникшие в связи с этой необходимостью. Но оставалась общая потребность в обороне, которую не могло обеспечить в отдельности ни одно поселение. В состав бюрократического аппарата входил и многочисленный штат военных чинов, руководивших прежде всего отрядами боевых колесниц. Государство обладало большими запасами продовольствия, металла и готового оружия, необходимого для содержания войска. Так что полностью монополизирована была лишь военная функция: незащищенные поселения общинников зависели от воинской силы, сосредоточенной во дворцах-цитаделях.

158

К государству микенского типа, на наш взгляд, может быть отнесена характеристика, данная К. Марксом городам Древнего Востока: «...подлинно крупные города могут рассматриваться здесь просто как государевы станы, как нарост на экономическом строе в собственном смысле»²⁴. «Надстраивающиеся» над селениями города-цитадели монополизировали не только военную, но и идеологическую функцию. Царь-жрец сам совершал сложные религиозные обряды, являясь верховным жрецом среди жрецов главных храмов. *Основная священная функция царя-жреца заключалась, как позволяют заключить некоторые устойчивые религиозные традиции, в сохранении «священного порядка в природе», с жизнью царя ассоциировалась жизнь природы, ее порядок и отправления*²⁵.

Человек в такой социальной системе еще не освободился от религиозного (политеистического) мировоззрения. Политеизм при наличии жречества превращался в сложную религиозно-идеологическую систему. Достигнутое к тому времени разделение труда получило закрепление в именах богов — создателей и охранителей профессий (имена некоторых богов гомеровского пантеона уже встречаются в расшифрованных микенских таблицах). **Идея божественного происхождения каждой профессии («техне»)** надолго сохранится в религиозном арсенале древних греков. И у Гомера мы встречаем детальное описание многих ремесел, в качестве же их творцов указываются только Гефест и Дедал. *Мифологическое мировоззрение отражает технологическую зависимость индивида от рода*. Обращение к божеству (не стареющему и в то же время древнему) позволяет связать воедино синхронные и диахронные процессы, приобщиться к коллективному опыту. Соответственно, в религиозных представлениях человека большую роль играет мифологема судьбы. С осознанием «предзаданности» своей судьбы, своей зависимости от богов и с сопутствующим этому осознанию протестом человека, «бунтом» против богов прорываются элементы рационализма и гуманизма. Развитие таких явлений зафиксировано в некоторых типах ближнеазиатской культуры. Видимо, такие явления обнаружили бы в процессе развития микенской культуры, но она оказалась недолговечной.

Мы не будем рассматривать вопрос о причинах гибели микенской цивилизации. Литературы по этому вопросу огромное количество. Обратим внимание вслед за **Ж.-П. Верианом** на фигуру *царя-жреца (ванака), вернее на ее отсутствие в гомеровском обществе*. Крушение дворцовой системы как бы «развязало руки» противоборствующим силам: *родовой аристократии и сельским*

159

общинам. Конечно, если идентифицировать микенских «баси-левсов» и «лавагет» и гомеровских «аристой» (которые также были «басилевсами»), то обнаруживается, что крушение дворцовой системы лишило их поддержки мощного государственного аппарата. Однако, на наш взгляд, борьба разворачивалась не столько между группировками родовой аристократии и сельскими общинами, сколько внутри самой общины. Исчезновение «связующего единства», каким была фигура «ванака», способствовало превращению статических элементов общины в динамические, подвижности и неустойчивости внутриобщинных отношений.

Гомеровский «басилевс» — скорее военный предводитель, чем наделенный «священными» полномочиями монарх. Власть его неустойчива, неинституализирована и может быть оспорена в его отсутствие, что и произошло на Итаке во время отлучки Одиссея «В основе предводительства лежит не принудительная власть и даже не власть авторитета (т.е. способность побуждать других к желаемым действиям без применения силы и даже без угрозы ее применения), а престиж, который может быть легко утрачен, оспорен другим лицом или лицами, короче, не является чем либо постоянным»²⁶. *Признание социальной неустойчивости послемикенского периода оправдывает рассмотрение такого ее проявления, как соревновательность, «агонистика»*.

«Агонистика» в гомеровском обществе становится мощным социальным фактором. Однако важно отметить, что она представляет для нас интерес не сама по себе, а как репрезентация тех отношений, которые развиваются в гомеровском обществе внутри общины. Гомеровские «басилевсы» прежде всего цари, радеющие о сохранении своего царского статуса, а военное предводительство, позволяющее достичь славы и богатства, становится одним из способов упрочения и институализации царской власти. Короче, по нашему мнению, есть основания считать, что *фигура гомеровского «басилевса» — это достаточно известная в истории классообразования фигура «бигмена», предводителя, стремящегося к превращению своей первоначальной власти во власть институализированную и наследственную*.

Акцентирование внимания на обозначенном аспекте проблемы не освобождает нас от необходимости рассмотрения своеобразного «кодекса чести», которым руководствуются гомеровские герои. Но теперь открывается путь к обсуждению норм этого кодекса как своего рода вспомогательных средств на пути обнаружения социальных связей нового типа (отношений, характерных для предполисной культуры), обязательным

160

элементом которого оказывается повышающийся уровень личностного сознания. *«Басилевсы», ведущие свою родословную от богов, вкладывают совершенно иное содержание в обожествляемые ими генеалогические связи, чем это было в профессиональном сознании микенского общества.*

Обычно о них говорится накануне сражения, для того чтобы подчеркнуть собственное достоинство и значимость поединка, равно как в поражении, так и в победе. Показателен в этом отношении диалог Диомеда и Главка. Главк подробно говорит о своих генеалогических связях, но они могут быть расценены как его собственное достояние. Характерно, что генеалогические связи накладывают на героя личные обязательства:

**Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться,
Рода отцов не бесчестить, которые славой своею Были отличны в Эфире и в царстве
ликийском пространном.**

(Ил., VI, 208-210)²⁷

Такая ориентация позволяет говорить о возвышении человеческого над божественным: да, боги сильнее человека и не знают быстрогубительной старости, но человек сам ответствен за свою судьбу. Он будет сражаться за свое достоинство и славу несмотря на то, будут ли боги на его стороне или нет, тем более, что среди них нет единства, и обычно герой Гомера «любезен» тем или другим богам. Но главное, на что рассчитывают герои, — это их собственные силы, которые приносят им славу. Пандар, ранивший Диомеда стрелой, вторично нападая на него, заручившись поддержкой Энея, восклицает:

Ранен ты в пах и насквозь! и теперь, я надеюсь, не долго Будешь страдать; наконец даровал ты мне светлую славу!

(Ил., V, 284-285)

С подобными же интонациями отвечает Диомед:

Празден удар, ты обманут! но вы, я надеюсь, оба Прежде едва ль отдохнете, доколе один здесь не ляжет Кровью своею насытит несытого бранью Арея!

(Ил., V, 288-289)

Что это — антигуманизм, кровожадная свирепость? Действительно, Диомед не только грозит, он поражает копьем и б. Культурология 161

мечом, камнем. И все герои беспрестанно уничтожают друг друга. Но все же мы не можем не восхищаться их величием и мужеством. Сквозь свистящие стрелы, летящие копья и камни просматривается человек. Только к человеку, имеющему большое чувство самообладания и самоконтроля, могли быть адресованы такие слова:

Воина воин стыдися на поприще подвигов ратных! Воинов, знающих стыд, избавляется боле, чем гибнет; Но беглецы не находят ни славы себе, ни избавы!

(Ил., V, 530-533; XV, 561-563)

Здесь необходимы некоторые пояснения. Разве не утверждается, что гомеровский грек еще не мог быть личностью? Ведь у Гомера вообще нет представления о единстве духовной жизни, о собственном внутреннем «Я». Если представители такого подхода правы, то можно ли говорить об «открытии человека», а значит и целого ряда проблем личности у Гомера? Ведь полное отсутствие самосознания говорит о сознании «стадном», об отсутствии проблемы выбора и ответственности, а о человеке если уж и можно говорить в таком случае, то не более как о «марионетке» богов. Но герои Гомера сами решают свою судьбу (Ахилл), делая тем самым выбор. Они вступают в борьбу с богами (Диомед, Ахилл, Одиссей), им присуще чувство ответственности за содеянное (Агамемнон). Нам представляется продуктивным подход, подчеркивающий наличие личностного сознания у гомеровских греков, тем более что, кроме термина «псюхе», у него есть и другие для обозначения человеческой индивидуальности. Личностность героев Гомера проявляется также в способе мотивации ими собственных поступков.

Дальнейшее обсуждение терминологической стороны вопроса увело бы нас в сторону. Вернемся к тому «кодексу чести», которым руководствуются герои. Каким предстает гомеровский человек в ориентации на его требования? Основная норма, в соответствии с которой дается позитивная или же негативная оценка героя, — его «доблесть» («арете»). *Доблесть эта — военная, она отождествляется с храбростью, воинственностью*. Агамемнону, призывающему к отступлению от Трои и к бесславному возвращению на Родину, Диомед возражает:

Дар лишь единый тебе даровал хитроумный Кронион:

Скипетром власти славиться дал он тебе перед всеми;

Твердости (доблести — Г.Д.) ж не дал, в которой верховная власть человека!

(Ил., IX.37-39)

162

И наоборот, к Гектору, защите и опоре троянцев, Андромаха обращается со словами:

Муж удивительный, губит тебя твоя храбрость

(доблесть — Г. Д.)

(Ил., VI, 407)

Плод героической доблести — честь («тима»), имеющая не только духовный, но и материальный смысл: это честь владения определенными благами, это почет и уважение, связанные с высоким общественным положением, и вытекающие отсюда материальные выгоды. Весьма показательны в этом отношении слова, с которыми Сарпедон обращается к Главку:

Сын Гипполохов! за что перед всеми нас отличают**Местом почетным ж брашном, н полной на пиршествах чашей****В царстве ликийском и смотрят на нас, как на жителей неба?****И за что мы владеем при Ксанфе уделом великим,****Лучшей землей, виноград и пшеницу обильно плодящей?****Нам, предводителю, между передних героев ликийских****Должно стоять и в сраженье пылающем первым сражаться.***(Ил., XII, 310—316)*

Не случайно Ахилл воспринимает обиду, нанесенную ему Агамемноном (похищение Брисеиды), как покушение на его честь. Остаться без награды, добытой в «подвигах тягостных», постыдно, это значит оказаться обесславленным. Посылая в бой своего друга Патрокла, Ахилл повелевает ему отразить троянцев от судов, но не поражать их совершенно, чтобы это еще более не унизило его чести (XVI,90). Такого рода представления о чести ставят человека в центр общественных связей, обязывая окружающих учитывать ранг героя, его силу и доблести. *«Честь (тима) предстает как индивидуальное право — притязание, по справедливости соответствующее индивидуальным заслугам (подвигу) и в условиях борьбы за право, защищаемое при необходимости (встречных притязаниях и споре) непосредственным применением силы со стороны носителя определенного права (или претендента на это право)»²⁸.*

Трудно представить себе обезличенным, унифицированным героя Гомера. Сам механизм его общественного признания —

163

слава, которая толкает его на неповторимость, на новаторство, на «подвиги тягостные». Важно, что речь идет не о славе царей, монополизирующих право на славу и память потомков. Здесь она выступает общечеловеческим достоянием. Герой Гомера совершает подвиг и тем отличается от равных ему и достигает «блестящей славы», «славы до небес». *Слава — это признание его воинских заслуг (или заслуг на совете), утверждение личного статуса героя.* Слава и честь взаимосвязаны. Ахилл жалуется богине-матери Фетиде: **Славы не должен ли был присудить мне высокогремящий Зевс Эгиох? Но меня никакой не сподобил он чести!**

(Ил., I, 353-354)

Победить противника, совлечь с него латы — значит добиться беспредельной славы (Ил., XVIII, 165). И Гектор, желающий славы своему сыну, обращается к богам:

Пусть о нем некогда скажут, из боя идущего видя:**Он и отца превосходит! И пусть он с кровавой корыстью****Входит, врагов сокрушитель, и радуется матери сердце!***(Ил., VI, 479-481)*

Но не бесславно и умереть, защищая отчизну, сохраняя жизнь супруге и детям, оберегая дом и достояние (Ил., XV, 495—498).

На непосредственную (не институализированную) связь человека и общества указывает и другая норма, которой руководствуется гомеровский грек — «стыд» («айдос»). Не имея возможности остановиться на этом вопросе подробно, воспроизведем общие выводы специального исследования, посвященного вопросу об айдосе в борьбе: «Итак, мы видим при рассмотрении айдоса в борьбе, что айдос не страх только, не благоговение, не стыд, не одно лишь чувство чести, но особенная сила, отсутствующая для нас в слове. Она произрастает из совместной жизни людей, из общности, так как она обнаруживается только в связях с окружающими»²⁹. Стыд не позволяет ахейцам бесславно возвратиться домой (Ил., II, 298). Стыдно Агамемнону потерять в бою брата Менелая, ибо это означало бы начало конца бесславного похода на Троию (Ил., IV, 155—182). Должен стыдиться воина воин (Ил., V, 530—532). Стыдит Посейдон ахейцев, ослабивших сражение за суда (Ил., XIII, 95—124). Во всех этих случаях «айдос» говорит об ориентации гомеровского человека на непосредственную реакцию окружающих. **«Айдос» — наиболее**

164

оперативный механизм, позволяющий обществу оценить поступки героя сообразно их общественному значению.

Конечно, такого рода реакции на внешние оценки не могут говорить об отсутствии у гомеровских греков центра внутренней жизни, впрочем, как и об обособлении его от внешнего мира. *Нормы гомеровского человека («честь», «слава», «стыд»)* — *одновременно и индивидуальные, и общественные*, поскольку они коррелируют с индивидуальными возможностями, силой и способностями и однозначным образом говорят об их общественном признании. Такие нормы, конечно, произрастают из норм родового строя, с его единством индивидуального и общественного. Но в то же время гомеровский герой, поставленный в

условия «агона» с равными ему героями, ищет новых прочных уз («филии», дружбы, полисной общности). Лидер («бигмен») осваивает новые типы социального поведения, которые наряду с остатками родового строя служили строительным материалом складывающихся полисных отношений. При этом обнаруживаются определенные разновидности личности (Ахилл и Гектор), свидетельствующие о новых тенденциях в социальном и духовном развитии.

2.2.6. Культура архаического общества

Обращение к Гесиоду позволяет выявить особенности возникающего полисного общества. *Гесиод — автор разработанной космогонической концепции, представленной, правда, в теогонической форме.* И все же ключ к ее пониманию — его представления о человеке, его труде, о справедливости космической, божественной и человеческой одновременно. Именно Гесиод первым поднимается до унифицированного видения мира, полиса и человека, объединяя их в едином универсуме.

Прежде всего бросается в глаза сознательно осуществляемая Гесиодом инверсия основных понятий, составляющих мир гомеровского человека. Он напоминает о благородном происхождении Перса, родословная которого, ни много ни мало, как и у гомеровских «аристой», восходит к богам: «Перс, о потомок богов». Но в каком контексте следует это напоминание: «... *усердно работай, Голод, тебе говорю я, всегдашний товарищ ленивца*» (Труды, 298—302).

И дело не в том, что гомеровские «аристой» не знали труда. Знали и гордились своими навыками, как это показано на примере Одиссея. Но по каким критериям оценивался человек у

165

Гомера и у Гесиода, как изменяется шкала социальных ценностей, по отношению к которым Гесиод переосмысливает его достоинства и недостатки?

Прежде всего, не доблесть (добродетель), которой наделяют боги гомеровского героя для боя ли, для участия ли в совете, служит Гесиоду отправной точкой в оценке человека. Хотя он и не отказывается от помощи богов, он переносит акценты с добродетели (доблести) как первичного на богатство, составлявшее ранее часть аристократического материального и духовного достояния (его «тиме»). У Гесиода же, «вслед за богатством идут добродетель с почетом» (Труды, 313). Добродетель не прямо дается человеку от рождения, она отделена от людей (и опять же богами) «тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога» (Труды, 290). Как не вспомнить «тягостные подвиги» Ахилла, но он не зарабатывал добродетель (доблесть), а утверждал ее. **Здесь же на первом месте стоит труд, за ним богатство с почетом, соответствующие человеческой добродетели.**

Происходит переосмысление и такой важной нормы взаимоотношения между гомеровскими героями, как «айдрс», который у Гесиода характеризует человека, но в ином контексте и с иными заключениями. Этим отличием является труд. Не война, а труд дает человеку достаток. Труд — не дар богов, а обязанность. Гесиод подчеркивает общеобязательную, культуросотворческую роль труда: *«Боги и люди по праву на тех негодуют, кто праздно жизнь проживает»* (Труды, 303—304).

В этом контексте и находится призыв Гесиода к брату: для аристократа не позор («айдос») трудиться. Причем «айдос» перестает быть устойчивой нормой, которой противостоит определенное корректирующее начало («немесис») у Гомера. «Айдос» входит в соотношение с другими понятиями, приобретая в этом сочетании свое значение. «Плохой айдос» сопутствует лени, *«стыд — удел бедняка, а взоры богатого смелы»** (Труды, 319). Однако и здесь имеется существенное уточнение. Речь в этом случае идет не о всяком богатстве, а о богатстве, добытом честным трудом. Богатство, нажитое путем насилия, равносильно отсутствию «айдоса», «стремление жадное» к корысти вытесняет стыд бесстыдством (Труды, 323—324). «Анайдос» и тот, кто грабит другого (Труды, 359). Корысть («фарсос») приравнивается к «хюбрис» (дерзости), направленной против справедливости.

Вообще «айдос» не только противостоит «анайдос» и ограничивается «плохим айдосом», но входит в систему понятий, где центральным является лишь эпизодически встречающееся

166

у Гомера, «дикс». У Гесиода оно углубляет характеристику рабочего этоса, так как выступает его важнейшим требованием. «Эргон» и «дикс» образуют фундамент, на котором Гесиод хочет построить весь свой мир. Работающий человек не будет зариться на чужое добро, не будет заниматься тяжбами. Даже зимой ему не пристало заходить ни в корчму, ни в кузню (место сборищ бездельников и болтунов). Тяжбы и словопрения, как неблагое дело, противопоставляются благому труду. Две есть Эриды. Одна любит войны и злую вражду. Эту люди принуждены терпеть. Но есть другая — полезная Эрида, она побуждает людей к труду, позволяет справедливым путем достичь богатства. Человек, не придерживающийся справедливости, избирает «хюбрис» — дерзость. В этом понятии сохраняется традиционное значение — «оскорбление божества». Но появляется и новое: «хюбрис» — это нарушение норм миропорядка, который у Гесиода поддерживают боги. *«Дикс» и «хюбрис» выступают нормами, которые человек может избрать сам.* Гесиод советует Персу: «Праведен будь! Под конец посрамит гордеца непременно праведный» (Труды, 227). Однако важно заметить, что «дикс» по своему происхождению не относится к сфере обычаев и нравов. Они, как отмечает Хирцель, — не правового происхождения и основываются не на истине, а на примере. «Дикс» относится к сфере правовой и развивающейся государственной жизни так же, как договор, закон, «Фемис» и

«дйайта». Во всех этих случаях «дикэ» характеризует действие по определенному правилу и представляет собой единственную, решающую норму как результат найденного и принятого решения. Она как бы обеспечивает сферу правового обеспечения труда. И это понятно. *Не военная доблесть приносит богатство и честь, а мирный труд, нуждающийся в правоохранении.* Поэтому «дикэ» из эпизодического третейского разрешения спора равных сторон превращается у Гесиода в необходимую норму. Но обеспечивается ли она существующей правовой практикой? Не случайно Гесиода так беспокоит вопрос о «царях-дароядцах».

У Гесиода человек приобщается к космическому порядку через правовую сферу. Конечно, он должен молиться богам, чтобы те благословили его труд. Но Гесиод предлагает человеку осознать присущий миру порядок и соблюдать справедливость. И хотя репрезентаторами этого порядка выступают боги, в отношении к миру (который заслоняет богов от человека, хотя их присутствие предполагается) провозглашается устойчивый ориентир — «меру во всем соблюдай». В соответствии с этой нормой человек и должен поступать.

167

Гесиод не забывает, что боги гневливы и жестоки. «Скрыли великие боги от смертных источники пищи» (Труды, 42). Зевс гневен на Прометея, он злорадно смеется, отдавая приказ Гефесту изготовить женщину — носительницу человеческих бед. Не приносившие жертвы богам люди серебряного поколения были скрыты негодующим Зевсом под землю (Труды, 134—139). Вытекающая отсюда мораль традиционна: «Жарко подземному Зевсу молись и Деметре пречистой» (Труды, 465). К этому присовокупляется у Гесиода целый ряд магических предписаний.

Но ведь он апеллирует и к человеческому разуму. Его брат, Перс, не идущий путем справедливости — безрассуден. Наличие в мире порядка и справедливости обосновывается у Гесиода различными способами. Один из них — миф о пяти поколениях. Он служит перенесению антитетики «дикэ» и «хюбрис» в постепенный контраст от первого (золотого) поколения до последнего (железного). Утверждается первенство «дикэ» и вторичность «хюбрис». Но главное, что взаимодействие поколений происходит в одном временном измерении. Прежние поколения не исчезают, они остаются в роли демонов, наблюдающих правду. *Человеческая же жизнь ставится в прямую зависимость от совершенства людей определенного поколения.* В некоторой степени конкретизирует этот миф рассуждение о двух государствах: **справедливом и несправедливом**. В справедливом государстве царит всеобщее благо: обильные плоды приносит почва, размножаются животные, нет войн, несчастий и голода. В несправедливом предначертанием Зевса исчезают народы от голода и болезней, женщины не рожают, войско гибнет, а стены города разрушаются (Труды, 225—247).

Хотя у Гесиода прямо не говорится о значении полисных законов (за справедливый суд ответственны, по мнению Гесиода, басилевсы), мы встречаем у него выразительное обоснование полисного благополучия и «эвномии» — благозакония. *Обоснование труда и права как высшего блага служит государству.* Правда, у Гесиода вводится образ Дике — дочери Зевса, которая обращается к нему за помощью и тот восстанавливает справедливость. Но эта космическая богиня Дике существует параллельно с «дикэ» как нормой человеческой жизни, отличающей человека от животных. Она как богиня есть не что иное, как персонифицированное понятие нарождающегося права. Человек у Гесиода входит в государственное целое посредством норм «дикэ» и «айдоса», с которыми теперь соотносится человеческий «хюбрис». И все это рассматривается в пространстве государственной жизни. Гесиод один

168

из первых начинает понимать человека как «существо **общественное**». У него в государстве (по крайней мере, в справедливом) человек предстает микрокосмосом организованного макрокосмоса.

Один и тот же мир Гесиод берет в двух измерениях: **мифологическом и космогоническом**. Его поэмы дают и соответствующие изображения Зевса — *властного и злобного бога* в одном, а во втором — *мироустроителя*. Человек присутствует в мире и в первом, и во втором измерении. Гесиод, хотя и говорит о необходимости жертвоприношений богам, но провозглашает идею природного и социального порядка, права и справедливости, благозакония. Он открывает горизонты гуманных отношений людей в труде и государственной жизни, однако не переориентирует их на природу, репрезентаторами которой для него по-прежнему остаются боги.

2.2.7. Грани культуры: полис; лирика; Солон

Античный полис издавна вызывал восторженное отношение как «идеальная» форма государственной жизни с присущим ей порядком, свободой и справедливостью. Немецкие просветители, начиная с Винкельмана, видели в Древней Греции образец свободы, гуманизма и просвещения. *Сами греки усматривали в своем гражданском состоянии особое привилегированное положение.* Афины, например, не шли на распространение гражданских привилегий на рабов и иностранцев, хотя иногда, как это было в битве на Аргенусских островах, рабы привлекались к участию в сражении, а затем получали свободу. В этом отношении полисная культура пошла так далеко, что признанное Гомером различие в совещательной и военной функции почти стирается: *все граждане (до 60-летнего возраста) должны были защищать отчизну*, и нередко демагог (в первоначальном смысле слова — руководитель народа, пользующийся его симпатиями оратор) становился стратегом. Подобного рода практика вызывала критику, например со

стороны Сократа. Но ведь так действительно и было.

Можно сказать, что «**военные добродетели**» получили права гражданства в полисе, но одновременно и связанные с этим ограничения, прежде всего, с экономической стороны. Уже Солон выполнение воинских обязанностей ставит в зависимость от денежного дохода граждан, так что исконные военные доблести аристократии не только влияли на ее материальное положение,

169

но сами оказывались зависимыми от него. Уже одна сторона этой проблемы позволяет утверждать, что вопросы экономического характера необходимым образом перемещались в центр гражданских интересов, поскольку воины, будучи участниками народного собрания и полноправными гражданами, использовали государство как экономический механизм в отличие от рабов, вольноотпущенников, иностранцев и союзников. Обоснован, на наш взгляд, обнаружившийся в последнее время подход к рассмотрению полиса как своего рода корпорации, которую следует понимать, разумеется, не в сравнении с современным обществом, а по аналогии со средневековой корпоративно-сословной организацией.

В то же время, в связи с перемещением центра общественной жизни в народное собрание (у Гомера и у Гесиода оно не имело особого значения), важным компонентом полисных добродетелей наряду с «военными» становятся добродетели разума, умеренности, благоразумия. Это понятно, ведь теперь аргумент, на который опирались гомеровские герои — сила, перестал быть главным. Теперь требовалось умение заставить себя слушать, умение убедить. И, разумеется, среди всех гражданских добродетелей на первый план выступила «справедливость», та самая справедливость, которую горячо воспевал Гесиод. Но теперь ее охранителями перестали быть басилевсы, а идея о равной одаренности «дикое» всех людей нашла свою реализацию в правоохранительных функциях полиса, в наличии разного рода магистратур и органов, к которым граждане получили прямой и непосредственный доступ.

Вместе с тем изменилось представление о славе — **важнейшей социальной ориентации гомеровского и гесиодовского грека**. Важно было не только одержать победу, но и убедить в ней свидетелей, как в случае большой военной победы (ведь народное собрание принимало по этому поводу специальное решение), так и в любом небольшом, скажем, спортивном состязании. Кроме того, слава перестает быть привилегией воина: ее добиваются поэты, драматурги, философы. Сократ не без оснований доказал, что он достоин не наказания, а высоких почестей.

Главное, что изменился механизм общественного признания. Он осуществлялся теперь благодаря посреднической роли государственных магистратур и прежде всего народного собрания. А это не простое пространственное перемещение. В народном собрании деятельность граждан регламентировалась законами. Басилевсы, которые вели свое происхождение от богов и, как считалось, от Зевса, получали скипетр (власть)

и

170
законы («фемистей»), но не установили устойчивых политических связей. *Власть принадлежала не им, а собранию, и с переходом власти от басилевсов к собранию законы потеряли божественный характер, они стали человеческими установлениями.* Закон принял характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению. «Заповеди, которые раньше исходили из божественных и царских уст как принадлежащие Фемис, достигли теперь силы закона, соизмеряемого с Дике и ею подтверждаемого»³⁰. Богиня Дике превратилась в персонификацию полисного права.

По нашему мнению, в таких условиях социальный механизм славы предусматривал иную структуру личности. Ведь басилевс был только толкователь «фемистей» — родовых, т.е. нормативных, установлений. Другое дело, что за этим последовали злоупотребления басилевсов, требования кодификации права, политические распри, возникший в связи с этим институт «эсимнеии» (гражданского посредничества) и т.д. Важно, что с этой правовой нормативностью коррелировала личностная, когда человек ориентировался на готовые образцы смелости, героизма, правового и одновременно этического поведения. Уже Одиссею, хитроумному и вероломному, приходилось брать на себя ответственность в создании неведомых дотоле образцов поведения. В условиях же полиса, с его идеей «дикое» («айдос» оказывается лишь дополнением к «дикое»), требующей обсуждения каждой правовой нормы, при возможности изменения одной и утверждения другой, более совершенной, требовалась ориентация не на готовые образцы и нормы, а способность ответить на вопрос: «**что такое справедливость, какая норма истинна?**». Требовалось самой личности установить соотношение между «дикое» и «хюбрис».

Слава, общественное признание вызывали необходимость социального новаторства, мобилизации всех внутренних ресурсов. Область общественного признания оказалась не только вне человека, но и внутри его. В этом смысле «ест» все основания считать, что сама идея гражданства как некая политическая, — точнее морально политическая категория (даже как некая общечеловеческая ценность!) передана последующим поколениям именно античным полисом»³¹. *Идея человека-гражданина, конечно же, не лишена антропологического основания и в этом смысле служит конкретным проявлением полисной культуры.* Но здесь необходимы некоторые уточнения. Полис и его законы как гуманные решения имели совершенно определенную ориентацию на завершённую социальную модель (т. е. были ограничены и в плане социальном по отношению к

171

населению полиса, не имеющему гражданских прав, и по отношению к историческому развитию самого

полиса к его позднейшим модификациям). «Номой — сводом правил, принятых законодателями, представлены гуманные решения, нацеленные на получение определенного эффекта: социального взаимопонимания, равенства граждан». Нам представляется верной и другая мысль **Ж.-П. Ворнана**: «Поскольку раб существует вне города, он существует вне общества»³². Конечно, стоит напомнить и об отношениях между городами. Здесь провозглашенная полисом **агональность** (состязательность) не мешала самым жестоким образом расправляться с конкурентами (ведь греки, говорившие на одном языке и верившие в одних богов, воспринимали друг друга в войне не как врагов, в отличие от варваров, а как соперников).

Многое позволяет понять в произошедшей переориентации личности и в формировании новых полисных ценностей обращение к лирике (нас интересуют так называемые декламационные жанры — *элегия* и *ямб*). Не в меньшей степени, чем содержание раннегреческой лирики, захватывает сама жизнь поэтов. Для нее характерна социальная неустроенность: им приходилось покидать родные города и влечь вдали от родины жалкую жизнь изгнанника, искать счастья в основании новых поселений (колоний) и в судьбе воина-наемника, или же пытаться примирить пылающие друг к другу враждолюбивые группировки полиса. Именно в этот период **Алкей** создал выразительный образ **полиса-корабля**:

Пойми, кто может, буйную дурь ветров! Валы катятся — этот отсюда, тот Оттуда... В их мятежной свалке Носимся мы с кораблем смоленным...

Неустойчивость политических отношений между городами побуждала к сравнению полиса с кораблем посреди бушующего моря. Но это не все. Другое, пожалуй, более страшное обстоятельство — *отсутствие единства между гражданами*. Напрасно обращается к ним поэт с упоминанием о предках — основателях полиса и призывает их стяжать славу:

**Но есть иные — люди, не властные
В своих желаниях. Темным страстям служа,
Их опозоренные руки
Предали город рукам таким же.**

172

Ощущение социальной нестабильности прослеживается и в стихах **Архилоха**. Со всех сторон подстерегают бедствия, опасности, а граждане в это время нарушают клятвы и предают друг друга.

Можно ли сказать, что в этих условиях полис был гарантом гражданского благополучия? Да, иного оплота среди социальных неурядиц не было. Но на деле гражданин полиса нередко предпочитал свои личные интересы интересам полиса, обесценивал военные доблести. Безо всякого стеснения Архилох повествует о том, что в сражении с саййцами он бросил щит, чтобы избежать смерти. Саиец гордится добытой славой; Архилох смотрит на это иначе: пусть пропал щит, можно добыть и новый. Свообразная переоценка ценностей содержится в следующих его словах: **«Кто падает, тому ни славы, ни почета нет от сограждан»**.

Да и Алкей, призывавший граждан не посрамить предков трусостью и стяжать славу, просит сообщить своим близким, что он потерял в бою щит, зато остался в живых. А как же тогда «айдос», который должен сохранять зависимость индивида от коллектива полиса? Здесь имеется одна тонкость, которая раскрывается в стихах **Феогида** (кстати, также использующего образ корабля для изображения государства, в котором бразды правления захватили недостойные). «Айдос» теперь соотносится с **«кердос»** (выгодой, пользой). «Айдос» выражает, в первую очередь, отношение к друзьям, что обусловлено наличием в городе «добрых» и «худых». Кроме того, он мог быть и просто личным чувством, как это было в известном обращении Алкея к Сапфо и в ее ответе ему.

Какие же ценности предлагает раннегреческая поэзия? **Бруно Снелль** пишет об Архилохе: *«То, что Архилох ценит свою жизнь выше, чем свой щит, бьет по лицу всю унаследованную мораль, — но он не хотел показать более высокую мораль или более высокое право»*. По нашему мнению, иной морали и иного права не было и не могло быть в тот период. И эта полисная мораль имела широкий диапазон: от **Тиртея**, воспевающего величие смерти за родное отечество, до **Архилоха**, ставящего на первое место жизнь. Ведь Архилох призывает к мужеству, самообладанию, способности познавать «тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт». В отличие от спартанских идеалов мужества в сражении, Архилох говорит о мужестве в жизни. Он не отказывается от позитивных идеалов дружбы, родины, но указывает на то, что они основаны на внутреннем чувстве личности. **Умей различать внутреннее и внешнее, умей, наблюдая, размышлять и, размышляя, наблюдать,**

173

отличай подлинное от показного, но ж сам не выставляй напоказ своих внутренних чувств.

Поэзия демонстрирует, что полисные ценности предполагают личностно-ценностный мир. Френкель отмечает, что особенностью раннегреческой лирики было доведение переживаемого момента до целостности, в котором события прошлого (а также мифы) находили свое место для обоснования настоящего путем создания этой целостности. Провозглашение человека точкой отсчета в понимании действительности, синхронизации прошлого и настоящего — непреходящая культурная ценность античного полиса.

Литература

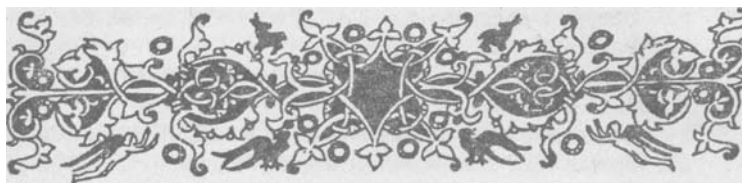
1. Древние цивилизации / Под общей ред. Г. М. Бонгард-Левина. М., 1989. С. 6.

2. Там же.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1987. С. 37.
4. Там же. с. 32—33.
5. Там же. С. 79.
6. Там же. С. 85.
7. Там же. С. 92.
8. Редер Д. Г., Черкасова Е. А. История древнего мира. Ч. I. М., 1985. С. 136.
9. Клима И. Общество и культура древнего Двуречья. Прага, 1967. С. 226.
10. История древнего мира I. Ранняя древность. М., 1982. С. 79.
11. См. Древние цивилизации. С. 112—113.
12. Тураев Б. А. История Древнего Востока. Т. 1, 1936. С. 133.
13. Древние цивилизации. С. 66.
14. Тураев Б. А. История Древнего Востока. Т. 2. С. 229.
15. Древние цивилизации. С. 48.
16. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 21.
17. Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 223.
18. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. С. 38.
19. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. С. 148.
20. Иллюстрированная история религий / Под ред. Д. П. Шантепи-де-ля-Соссей. Т. 2. 2-е изд. С. 83.
21. Древние цивилизации. С. 254.

174

22. История древнего мира II. Расцвет древних обществ. М., 1989. С. 496.
23. Античная Греция. Т. 1. Становление и развитие полиса. М., 1983. С. 90—91.
24. См. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 464.
25. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 297 и далее.
26. Хазанов А. М. Классообразование: факторы и механизмы // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 150.
27. Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. М., 1960.
28. Нарсеянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1970. С.13.
29. С. Е. F. von Erffa. Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit. Leipzig, 1937. S. 9.
30. Hirzel R. Themis, Dike und Verwandtes. Leipzig, 1907. S. 210.
31. Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима. М., 1977. С. 37.
32. Vernant J.-P. Mythe et société en Grèce ancienne. P., 1974. P. 98, 28.

2.3. КУЛЬТУРА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ



Термин «средневековье», введенный в 1667 г. немецким историком Горном, в классической (христианской) схеме периодизации культурно-исторического процесса обозначает эпоху между древностью и новым временем. Обычно историки культуры рассматривают средние века как период от отмирания эллинистической классической, античной культуры до ее возрождения. В свою очередь, эта эпоха имела разные периоды, охватывает 1000 лет. Поэтому для понимания специфики этой культуры целесообразно рассматривать ее характерные, качественные черты.

Фундаментальную роль для средневековой культуры играют традиции Западной Римской империи, представляющие т.н. «романское начало». Главными в культурном наследии Рима являются *право, высокая правовая культура; наука, искусство, философия; а также христианство*, ставшее на закате Рима государственной религией империи.

Эти традиции усваивались «варварами» во время борьбы с римлянами и активно влияли на собственную культуру языческой родоплеменной жизни франков, галлов, саксов, ютов, готтов и других племен Западной Европы, представляющую т.н. «германское начало» средневековой культуры. В результате взаимодействия этих начал возникло напряжение «диалога культур», давшее мощный импульс становлению и развитию собственно западноевропейской средневековой культуры.

Ее материальную основу составляли феодальные отношения, главной особенностью которых были:

- **условность собственности на землю: феодал «держал» феода — землю с крестьянами на правах владения, получаемого от вышестоящего феодала (сеньора), который, в свою очередь, также являлся вассалом феодала, занимающего более высокую**

176

ступень в социально-политической иерархии;

- личное и экономическое подчинение крестьян «держателям» земли. Основные формы зависимости — патронат и крепостное право;

- взаимные обязательства сеньора и вассала, жесткое единство прав и обязанностей.

Средневековая культура формировалась в условиях господства натурального хозяйства замкнутого мира сельского поместья, неразвитости товарно-денежных отношений. В дальнейшем социальной основой культуры все более становилась и городская среда, бюргерство, ремесленное цеховое производство, торговля, денежное хозяйство.

Каковы же средневековые взгляды на экономическую деятельность? Материальное богатство необходимо, поскольку без него люди не могут существовать и помогать друг другу, но значение его второстепенно, оно существует для человека, а не человек для богатства. Поэтому на каждом шагу существовали ограничения, запреты, предупреждения не позволять экономическим интересам вмешиваться в серьезные дела. Человеку было дозволено стремиться к такому богатству, которое необходимо для жизни на уровне, подобающем его положению. Но стремление к большему — это уже не предприимчивость, а жадность, которая есть смертный грех

Человек должен быть уверен в том, что занимается делом ради всеобщей пользы и что прибыли, которые он извлекает, не превышают справедливой оплаты его труда. Частная собственность необходима, по крайней мере, в этом, падшем мире; когда добро принадлежит отдельным людям, а не всем вместе, люди больше работают и меньше спорят. Но ее приходится терпеть лишь как уступку человеческой слабости, а сама по себе она отнюдь не желательна. Имуущество, даже в наилучшем случае, представляло собой некоторое бремя. Оно должно быть добыто законным путем; принадлежать как можно большему числу людей; давать средства для помощи бедным. Пользоваться им нужно по возможности сообща. Его обладатели должны были готовы делиться с теми, кто в нужде, даже если нужда их не достигает нищеты.

Бремя труда было распределено между различными классами социальной пирамиды отнюдь не равномерно, существовала достаточно жесткая эксплуатация. Сам труд не был абстрактным, он состоял в производстве не каких угодно товаров и продуктов, которые, может быть, можно будет продать и извлечь из этого определенную выгоду. Существовал конкретный спрос,

177

и человек работал для того, чтобы заработать себе на жизнь и поддерживать свое существование. Во времена средневековья, а впрочем, и до него, как показывал Макс Вебер, не существовало никакого стимула работать больше, чем необходимо. Для поддержания своего традиционного жизненного уровня.

Исходной точкой всякой хозяйственной деятельности в средневековье является естественное ограничение потребностей: сколько благ потребляет человек, столько и должно быть произведено (такое хозяйствование В. Зомбарт называет «расходным»). Размеры и характер потребностей были вполне определенными для каждой социальной группы.

В частности, для дворянства они выражались идеей «достойного содержания», соответствующего положению в обществе (Ф. Аквинский). Это положение и определяло меру хозяйственной активности: вести жизнь сеньора — означало жить «полной чашей» (охота, турниры, балы) и «давать жить многим», одновременно презирая деньги — они существуют для того, чтобы их тратить.

Для массы простого народа было принято приводить доходы в соответствие потребностям. Приоритет потребления здесь выражается идеей «пропитания», рожденной в лесах Европы начавшими оседать племенами молодых народов: каждая семья получала столько усадебной земли, выгона, леса, в какой она нуждалась для своего «нормального» существования. Из крестьянской среды идея пропитания распространилась в промысловую, в торговлю. У крестьян и ремесленников были различия в понимании существа «пропитания»: если для крестьянина являлись достаточными размеры его владений, для ремесленника представлялся достаточным размер его сбыта изделий. Но основная идея была одной и той же — покрытие потребностей.

В *средневековом обществе* экономическая организация городов была сравнительно статичной. В конце средних веков ремесленники были объединены в цехи. Несмотря на то, что среди членов цеха всегда был кто-то, кто с трудом сводил концы с концами, в общем мастер всегда мог быть уверен в том, что работа его прокормит и он не останется босым и голодным. Если он изготавливал хорошие стулья или седла, или сапоги и т.д., то этого было вполне достаточно, чтобы обеспечить жизненный уровень, который полагался ему, исходя из его сословия. В противовес тенденции идеализировать цеховую систему — вместе со всей средневековой жизнью — некоторые историки отмечают, что цехи всегда были проникнуты монополистическим духом. Однако большинство авторов считает, что, даже если отбросить какую-либо идеализацию, цехи были основаны

178

на взаимном сотрудничестве и обеспечивали своим членам относительную гарантию существования.

Средневековая *торговля*, как показал Зомбарт, осуществлялась в основном множеством мелких предпринимателей.

Накопление капитала до конца XV в. происходило очень медленно. Разумеется, это не значит, что в средние века люди не хотели стать богаче. Но стремление к наживе, деньгам было принято удовлетворять за пределами нормальной, традиционной хозяйственной жизни. Люди копали рудники, искали клады, разбойничали, занимались алхимией, ибо большие и быстрые деньги принципиально не стремились добыть

в рамках обычного хозяйствования.

Другой его важной особенностью является сам характер труда — и для крестьян, и для ремесленников он был «одиноким творчеством»: люди жили в своих творениях, как художники, вкладывали в них душу, чуть ли не со слезами расставались с продуктами своего труда, ручались за них своей честью; ремесленники явно не любили массовой выделки. Работа приносила определенное удовольствие труженикам — как реализация их творческих возможностей, — но большинство работало потому, что им надо было кормить себя и свою семью. Одним словом, они работали только потому, что им *приходилось* работать; идеология пропитания рождала весьма ограниченную трудовую мотивацию. Это противоречие проявлялось в низких темпах развития хозяйственной деятельности, в ее неторопливости, в отсутствии большой любви к хозяйствованию, косвенным свидетельством чему являлось обилие праздников — выходных дней.

Личному характеру хозяйствования соответствует и его традиционализм, когда в любом деле смотрели не столько на его цель, сколько на примеры прошлого, на предшествующий опыт. Это было вызвано и тем обстоятельством, что отдельный человек мог состояться лишь как член своей профессиональной группы. Поэтому он стремился культивировать те навыки, которые были характерны для своей группы, довести до совершенства старое, а не искать новое в организации труда, технологиях.

Высший идеал этого времени, «освящающий» систему Ф. Аквинского, — это покоряющаяся в себе и из своего существа восходящая к совершенству отдельная душа. К этому идеалу были приспособлены все жизненные требования, ему соответствовало твердое разделение людей на профессии и сословия, рассматриваемые как равноценные в их общих отношениях к целому и предоставляющие отдельному лицу те формы,

179

только внутри которых оно может развивать свое индивидуальное существование до совершенства. Основная черта средневековой жизни — ощущение и потребность уверенного покоя, свойственная всякой ограниченной жизни.

Социальная культура средневековья выступает прежде всего как политическое господство **дворянства**, *основанное на сочетании прав на землю с политической властью*. Эту сферу культуры отличает иерархическая вертикаль, где социальные отношения сеньора и вассала строились на основе договоров, семейных связей, личной верности, преданности и покровительства, скрепляющих «раздробленное» общество. С образованием централизованных государств формировались сословия, составляющие структуру средневекового общества — духовенство, дворянство и остальные жители, позднее названные «третьим сословием», «народом». *Духовенство заботилось о душе человека, дворянство (рыцарство) занималось государственными делами, народ трудился*. Тем самым христианский образец человека трансформировался в сословные идеалы человеческой жизни. Интересной особенностью этого процесса явилось формирование монастыря, которое олицетворяло переход от общинного ожидания царства Божия на земле к достижению индивидуального спасения путем аскетического «сораспятия» Христа при жизни, совместной святой жизнедеятельности. Одним из первых орденов западной церкви является бенедиктинский (VI в.) Он представлял собой объединение монастырей с единым уставом. Характерной особенностью бенедиктинцев было практическое милосердие, высокая оценка труда, активное участие в экономической жизни общества. Главной целью доминиканского ордена (XII в.) являлась борьба с еретиками. Монахи францисканского ордена (XIII в.) стремились подражать нищенской жизни Христа на земле.

Для второй сословной группы — дворянства — характерны иные представления о человеке и его месте в мире. Рыцарский идеал человека предполагал знатность происхождения, храбрость, заботу о славе, чести, стремление к подвигам, благородство, верность Богу, своему сеньору, прекрасной даме, слову, что, впрочем, касалось только отношений с «благородными» людьми, но не с народом. В этих условиях личная свобода человека не продвинулась дальше свободы выбора господина. Если в античном мире гражданин полиса ощущал свое единство с социальным целым в повседневной жизни, то средневековая целостность резко отличалась от полисной своей иерархичностью. Средневековый человек эту связь с целым ощущал лишь духовно, через Бога. **Тем самым в средние века начался переход от**

180

рабовладельческого сообщества равных, свободных граждан — к феодальной иерархии сеньоров и вассалов, от этики государственности — к этике личного служения.

Средневековый тип отношения человека к миру складывался на основе феодальной собственности, сословной замкнутости, духовного господства христианства, преобладания универсального, целого, вечного над индивидуальным, преходящим. В этих условиях важнейшим достижением средневековой культуры стал поворот к осмыслению проблемы *становления человека как личности*. До XIII в. преобладала тяга к общему, принципиальный отказ от индивидуального, главным для человека была типичность. Европейец жил в обществе, не знающем развитого отчуждения, он стремился быть «как все», что являлось воплощением христианской добродетели. Средневековый человек выступал как каноническая личность, олицетворяющая обособление личного начала от всеобщего и подчинение личного всеобщему, надиндивидуальному, освященному религиозными формами сознания. После XIII в. наметился мировоззренческий поворот, все более осознавались притязания отдельной личности на признание. Этот процесс шел постепенно, поэтапно, начавшись с осознания принадлежности человека не только к христианскому миру, но и к своему сословию, цеховому коллективу, где личные характеристики были возможны постольку, поскольку они приняты и

одобрены своим коллективом. *Человек становится сословной личностью (в отличие от родовой личности античного мира).*

Следующий этап — выполнение человеком своих социальных ролей. Собственно говоря, в зрелом средневековье человек выступал не столько как личность, сколько как ее социальная роль (купец, рыцарь, ремесленник), когда жизнь человека есть выполнение своей социальной роли, которая воплощается в профессии. *Человек отождествлялся со своей профессией, о не занимался той или иной профессиональной деятельностью.*

Канонический тип личности начал испытывать социальное напряжение под давлением развития форм общения людей в процессе становления буржуазных отношений. Чувствующая свою растущую самостоятельность в экономической сфере личность все более стала осознавать свою противопоставленность социальному коллективу. Это предъявляло новые требования и к духовному миру человека.

Главной чертой духовной культуры средневековья является доминирование христианской религии. Она выступает как новая мировоззренческая опора сознания, выражение запроса

181

на святую, чистую жизнь, возникающего у человека, утомленного плотским активизмом поздней римской античности. Языческие религии были не готовы к этому, но и большие массы людей тоже не были способны стать аскетами манихейского типа. Христианство явилось своего рода **«золотой серединой»**, **компромиссом духа и плоти**, ибо, при всей своей спиритуалистичности, Христос воскресает как телесное существо, имеющее плоть и кровь, которое можно пощупать (Фома Неверующий). Кроме того, один Бог лучше понятен человеку, имеющему одного хозяина (сеньора).

Всегда ли христианство в средние века имело абсолютно господствующее положение или ему противостояло, выступало альтернативой какое-либо другое явление? В период раннего средневековья, вплоть до X в., даже в таких официально христианских странах, как *Англия, Франция, Италия*, наряду с христианством сохраняли большое влияние языческие верования варваров, для различных социальных слоев наблюдалась своя особая религиозность. Так, для знати более характерно формальное исповедование христианства и менее выражено сохранение язычества. Для простонародья — наоборот.

Но, начиная с X в., христианство стало религией, которая входила в жизнь каждого европейца с момента его рождения, сопровождала его на протяжении всего его земного существования и вводила в загробный мир.

Тем не менее европейские философы и ученые давно говорили о существенном различии образа мышления, нравов и поведения **христиан-господ и христиан-простолюдинов**. В начале XX в. в результате этого возникла теория двух культур: **аристократической и народной**. А к настоящему времени заметное влияние приобрела точка зрения, что у единой средневековой христианской культуры существуют два полюса: *ученая культура духовной и интеллектуальной элиты (образованного меньшинства) и фольклорные традиции простонародья («культура безмолвствующего большинства»)*. Хотя простые люди не знали, не желали иметь другой религии и в большинстве своем с энтузиазмом принимали христианство, они в мировосприятии, самоощущении, мыслях, образах, чувствах, наконец, в поведении обогащали ортодоксальное христианское вероучение народными суевериями, **ворожбой, колдовством**. Для народной культуры характерно неприятие христианского аскетизма, опора на земную жизнь. Сущность этой культуры (иногда ее называют «смеховой») ярко проявлялась в карнавалах с их перевертыванием привычных иерархических представлений о «верхе» и «ниже», мирском и божественном.

182

Наличие фольклорной культуры представляет собой оппозицию ортодоксальному христианству. Его мировоззренческой осью становится вероисповедальная христианская связь единоверцев, их духовно-нравственных исканий. Христианство все идеалы, которые воодушевляли античность — радость земного бытия, чувственное, любовное восприятие реального мира, представление о человеке во всей его мощи и славе, осознание его прекраснейшим увенчанием природы, — заменило стремлением к загробному существованию, умалением человека, сведением его к греховному существу, порицанием всех телесных радостей, ужасом перед неразгаданными силами природы. **Переход от античного атлета, живущего земными радостями, в гармонии с миром, к аскету, устремленному к духовному единству с Богом, являет собой новый уровень духовного самосознания человека.** В христианстве образцом выступает человек *смиранный, духовный, страдающий, жаждущий искупления грехов, спасения с Божьей помощью*. В условиях господства эсхатологизма и психологии мессианства сущность нравственного идеала средневековой христианской идеологии можно представить единством *Веры, Надежды и Любви*. В этой триаде *Вера* выступает как особое состояние духа, как ведущая к Богу святая простота. *Надежда* олицетворяет идею спасения от греха с помощью Бога через загробное воздаяние, путь к которому — смирение, следование образцам освященного церковью поведения. *Любовь* понимается как любовь к Богу, как связь, устремление к нему человека.

Главным догматом христианства является **вера в единого всемогущего и всеблагого Бога**. Причем решающее значение для христианства имеет то представление о Боге, что **Он есть Бог-Отец, Бог-Любовь, а люди — дети Божии**. Следующая кардинальная идея — **боговоплощение, богочеловечение**. Ее суть в том, что Бог-Отец в своей бесконечной любви к людям принял человеческое тело, жил по законам вещественного мира, страдал и умер как человек, будучи невиновным. Этой жертвой он искупил грехи людей и спас их для

жизни вечной. Воплотившийся Бог есть Сын Божий, Спаситель (Христос). И поэтому прийти к Богу-Отцу можно только через веру в Христа. Наконец, еще одна очень важная идея христианства — это **вера в царство Божие (Небесное)**. *Царство Небесное — это божественный мир, куда в конечном итоге должны прийти люди, чтобы соединиться с Богом для вечной блаженной жизни.* Но уже на земле каждый человек может принять его в свою душу подвигом веры и любви («Царство Божие внутри вас»).

183

Если принимать значение этих идей для культуры как способа культивирования (вращивание и распространение) ценностей, то очевидно, что **христианство считает земное, видимое, природное существование несовершенным и подлежащим преодолению**. Но это не значит, что оно отвергает всякие земные ценности. Наоборот, высшей земной ценностью оно утверждает душу человека. Она выше всяких земных благ и важнее мира в целом («что толку, если ты приобретешь весь мир, а душу потеряешь»). Разумеется, каждая душа заслуживает любви сама по себе, а не в связи с теми или иными достоинствами человека (талант, красота, щедрость и т.п.). Интенсивнее всего она, может быть, выражена в подвиге веры. Вера в Христа, в его пришествие, воскресение, в то, что он спас людей и весь мир, настолько не соответствует повседневной жизни, не согласуется с бессмысленными страданиями, гибелью огромного числа людей, болезнями, войнами, ничтожеством, низостью и т.д., и т.п., что принятие ее выглядит безумием.

Второй чертой является традиционализм, ретроспективность. Чем древнее — тем подлиннее — вот кредо связи нового и старого в духовной жизни. Новаторство считали проявлением гордыни, отступление от архетипа рассматривалось как отдаление от истины. Отсюда анонимность произведений, ограничение свободы творчества рамками теологически нормированного мировоззрения, каноничность.

Третья черта — символизм, когда текст (Библия) дает повод для размышлений, толкований. Вся интеллектуальная культура средневековья экзегична.

- **первый этап экзегезы — семантический анализ текстов Библии, отцов церкви;**
- **второй — концептуальный анализ (смысловой);**
- **третий — спекулятивный, когда автор получает возможность высказывать собственные мысли, маскируя их авторитетными суждениями.**

Четвертая черта — дидактизм. Деятели средневековой культуры — прежде всего проповедники, преподаватели богословия. Главное в их деятельности — не просто уяснить себе величие божественного замысла, но передать это другим людям. Отсюда особое внимание уделялось активным формам интеллектуальной деятельности — дискуссиям, искусству аргументации, связям учителей и учеников.

Для средневековой духовной культуры характерна также **универсальность, энциклопедичность знания**, когда главным

184

достоинством мыслителя является эрудиция. Отсюда — создание компиляций, «сумм» (яркий пример — «Сумма теологии» Фомы Аквинского).

Шестой чертой является рефлексивность, психологическая самоуглубленность средневековой духовной культуры. Необходимо отметить роль исповеди в духовной жизни человека, очищения, искренности для его душевного спасения (смотри, например, «Исповедь» Августина).

Наконец, следует отметить **историзм** духовной жизни средневековья, обусловленный христианской идеей неповторимости событий, их единичности, вызванной уникальностью факта явления Христа как начала истории. (Шеллинг рассматривал христианство как откровение Бога в истории.) В отличие от античной цикличности времени, средневековье проникнуто ожиданием Страшного суда, стремлением к конечной цели, судьбе человека, мира в целом (эсхатологизм).

Религиозность как доминанта духовной жизни средневековья обуславливает роль церкви как важнейшего института культуры. Церковь выступает и как светская сила, в лице папства, стремящаяся к господству над христианским миром. Задача церкви была достаточно сложна: хранить культуру церковь могла лишь «обмирщаясь», а развивать культуру можно было только путем углубления ее религиозности. То есть церковь должна была, развивая свою «небесную» жизнь в высших формах религиозности, спуститься в мир и, преобразая его в град Божий, жить «земной» жизнью. Эта противоречивость была высказана Августином в его работе «**О граде Божьем**», где он показал историю человечества как извечную борьбу двух градов — града Земного (общности, основанной на мирской государственности, на любви к себе, доведенной до презрения к Богу) и града Божьего (духовной общности, построенной на любви к Богу и доведенной до презрения к себе).

Вся история средневековой культуры — это история борьбы церкви и государства, стремления к уподоблению церкви (папства) государству и реализации его божественных целей. Возвышение государственности было необходимо не только светской власти, но и церкви как доказательство реальности мощи христианства для строительства града Божьего на Земле. Главным орудием возвышения церкви стало рыцарство, что позволяет выделить рыцарскую культуру как явление средневековой жизни. Ярким проявлением этих притязаний церкви явились **крестовые походы** — попытка мечом объединить и расширить христианский мир под властью папства, которая основывалась на раздробленности феодальной

185

Европы, когда именно церковь была скрепляющей христианский мир силой, опорой в борьбе с мусульманским Востоком. *Идеи европейской империи и папства вырастают из одного корня — из идеи религиозно-общественного единства всего мира.* Но реализация идеи двух Градов встречает неразрешимые трудности: **религиозное** вынуждено воспринимать в себя **мирское**, отвергая его принципиально, а **мирское** преобразуется в **религиозное**, противопоставляя его себе как идеал. Спасение «в миру» становится все менее реальным, и религиозная мысль от попытки воплотить град Божий на Земле все более обращается к советам Христа о спасении на небе. Эти настроения усиливаются и становлением национальной церкви, отрицающей практику вселенского папства. С укреплением национальных государств господство религиозного понимания жизни все более начинает сменяться «мирским». На смену вековым попыткам создать религиозное единство мира в его преображении приходят века поисков единства мирского, чтобы через него уже осознать преобразуемое, воплощаемое в нем высокое религиозное единство, и, тем самым, все же приблизиться к вратам града Божьего. Трагическое величие средневековой духовной культуры состоит в неосуществимом стремлении к всеобъемлющему синтезу Бога и человека, что не получается ни на Земле, ни на Небе. С XIV в. начинается победоносный путь мирской, прежде всего — городской жизни, в которой зреют торгово-промышленные отношения, разлагающие стремление к религиозно-синтетическому освоению всего мира, рождающие настроения самостоятельности, отдельности, индивидуализма, заземленности жизни человека.

Это остро ставит проблему отношения знания и веры, которая активно обсуждается богословами и философами. Именно философия стала средством, которое очень своеобразно **«ограничивало» христианскую религию изнутри.** Действительные взаимоотношения между философией и религией, а также представления о них у духовной элиты общества очень серьезно определяли жизнь средневековой культуры в целом.

Принципиальные решения этой проблемы были выработаны еще в первые века христианства апологетами и отцами церкви. На латинском Западе очень рельефно выступают две взаимоисключающие точки зрения. Один из крупнейших западных апологетов **Квинт Тертуллиан** еще в конце II в. настойчиво и бескомпромиссно проводил мысль, что *вера исключает разум и не нуждается в нем: вера в Христа и человеческое разумение несовместимы.* Поэтому, чтобы прийти к Богу и принять христианское вероучение, не нужна никакая философская

186

ученость — достаточно одного простодушия. Значительно более сбалансированную точку зрения выработал крупнейший христианский мыслитель **Аврелий Августин** (354—430), выдвинув и всесторонне обосновав мысль, что вера и разум — это лишь два различных вида деятельности одного рода мышления. Поэтому они не исключают, а дополняют друг друга. *Разум есть мышление с пониманием, а вера — мышление с одобрением (или «согласное понимание»).* Отсюда вывод, что вера дает разуму истины, которые он должен затем прояснить. А в проясненные истины человек крепче верит. Правда, религиозные истины человек не может в принципе прояснить до конца. Однако он должен любить божественную мудрость и стремиться понять ее. Поэтому в земном существовании относительной мудрости человеку доступна только любовь (стремление) к ней — **философия.**

Это отождествление Августином знания божественных истин при земном существовании человека с философией послужило основанием для развития мощного течения средневековой философии — **схоластики.** Его представители (Северин Боэций, Иоанн Скот Эриугена, Альберт Великий, Пьер Абеляр, Давид Динанский, Роджер Бэкон, Фома Аквинский) отстаивали мысль, что разум необходим или желателен для веры, а философия или тождественна религии (Эриугена), или необходима для нее (Боэций, Абеляр), или весьма полезна (Альберт Великий, Фома Аквинский).

Однако, когда в IX в. влиятельнейший мыслитель **Эриугена** стал всесторонне обосновывать идею о тождестве истинной философии и истинной религии, на нее вскоре появилась реакция — идея *независимости веры от разума, ее абсолютного превосходства, и на этом основании — ненужности философии для религии.* Активнейшим проводником этой концепции в XI в. стал **Бернар Клервоский.** Официальные церковные круги больше склонялись к его позиции. Разразился длительный спор между одной и другой сторонами, который нередко заканчивался для схоластов личной трагедией (Абеляра жестоко преследовали, Давид Динанский и Сигер Брабантский были убиты).

Серьезная попытка примирить веру с разумом через онтологическое доказательство бытия Бога была сделана в XI в. епископом **Ансельмом Кентерберийским.** Чуть позже поднять роль разума в обосновании религиозных догм («понимаю, чтобы верить») стремился **Пьер Абеляр.** Наконец, в XIII в. **Фома Аквинский** соглашается, что возможно *частичное обоснование веры с помощью разума.*

187

Идею «двух истин» впервые сформулировал **Сигер Брабантский.** Он пытался доказать, что *философия дает свою истину*, которая говорит о мире и добывается с помощью естественного человеческого разума. А *у религии — своя истина о Боге*, и получена она людьми через откровение. Поэтому религиозные и философские истины не следует сопоставлять. Хотя Фома Аквинский попытался оспорить это учение и проявил незаурядный талант, доказывая зависимость философии от религии, все же в течение XIII и XIV вв. теория «двух истин» усиленно развивалась и к середине XIV в. приобрела широчайшую популярность. Причем восторжествовала самая радикальная ее форма, которую выдвинул **Уильям Оккам.** Он обосновал

мысль, что *между верой и разумом, философией и религией нет и не может быть в принципе ничего общего. А поэтому они полностью независимы друг от друга и не должны контролировать друг друга.* В дальнейшем, с творчества **Роджера Бэкона**, считавшего, что синтез веры и знания не удастся ни со стороны веры, не желающей подчиняться разуму, ни со стороны знания, сторонящегося мистической природы веры, начинается относительно самостоятельное существование веры и знания, пора двойной истины и двойной жизни.

Дальнейшая история духовной культуры показала, что не религия была очищена от притязаний разума и философии, а, наоборот, разум был освобожден, чтобы стать самоправным, неподзаконным, самодостаточным. А будучи таковым, он вскорости разработал совершенно *безрелигиозную* и больше того — *антирелигиозную* философию. По этому поводу в отношении средневековой культуры может быть высказано интересное предположение: та самая духовная элита, которая распространяла христианство и его ценности, создала культурные предпосылки для последующей борьбы с христианством и формирования атеистической культуры. Одна из главных таких предпосылок — **культивирование в качестве высшей ценности естественного человеческого разума.**

Становление буржуазных экономических отношений и связанная с этим растущая заземленность мировоззренческих интересов человека дают импульс развитию знаний, называемых научными. Средневековая наука выступает как осмысление авторитетных данных Библии. *По мнению церковных идеологов, греховным является всякое знание, если оно не имеет своей целью познание Бога.* В схоластическом идеале средневековый разум нацелен на понимание Божественного замысла. В так понимаемой науке открытия как бы и не предполагались, так как истина в принципе была дана Богом в Библии,

188

конкретизирована в трудах отцов церкви. **Средневековая наука разделяется на низшую, основанную на познавательных способностях человека, и высшую — хранительницу Божественного откровения.** Главным методом познания в этих условиях является постижение смысла Божественных символов. Мир в средневековье рассматривался как книга, написанная Богом, которую надо воспринять.

Второй важнейшей особенностью средневековой науки является **ориентация не на причинно - следственные связи между вещами, а иерархические, когда идет поиск небесных «прототипов» земных вещей.** Познание выступает как обнаружение связи между вещью и стоящей за ней высшей реальностью, а не между вещами самими по себе. Их «отдельность» понимается как символ «целостности», божественности. Мир не нуждался в особом объяснении — он воспринимался непосредственно, логика и мистика не противоречили друг другу, первая служила мистическому восприятию «тайны Божией».

Целостность средневекового мира олицетворялась Богом, он определял судьбу вещей, а не их отношения с другими предметами мира, в котором не было объединяющего начала и Бог выступал своего рода интегратором. В средневековой науке не было представлений о «самозаконности» мира, не было почвы для идеи о законах природы, чисто вещные, не одухотворенные Богом связи не обладали авторитетом истины. Бог стоял за вещами природы как мастер за созданной им вещью. Отсюда схоластическое, книжное изучение мира, комментирование трудов известных теологов, античных мудрецов в отрыве от жизни (так, например, обсуждение вопроса о наличии пятен на Солнце осуществлялось как анализ трудов Аристотеля, без специального наблюдения за звездой). *В этих условиях ведущими науками были, естественно, богословие и схоластическая философия, а главным авторитетом (после, разумеется, Бога) являлся Аристотель, которого даже сравнивали с Христом в науке.*

Но потребности хозяйствования побуждали изучать почвы, металлы, наблюдать природу, делать физические и химические опыты, и т.п. В этих условиях возрастала роль экспериментального отношения к миру. Развитие естественных наук стало выдвигать эксперимент на место авторитета. Противоречивость этой ситуации ярко проявилась в одной из ведущих наук средневековья — алхимии. Будучи неистовыми экспериментаторами, алхимики видели выход к новому знанию только через откровение в ходе мистерии как особое состояние сознания. Задача ученого — «расколдовывание» **мира, поиск**

189

способностей видеть открытия, а собственно химические опыты являлись как бы реализацией, демонстрацией увиденного в мистическом озарении. Настоящий алхимик стремился получить не золото, а способ его «изготовления».

Несмотря на такую идеологию научного поиска, в эпоху средневековья в Европе были изобретены часы, налажено производство бумаги, появились зеркало, очки, проводились медицинские опыты, вплоть до анатомических. *По мере развития практики хозяйствования, накопления опытных знаний кредо Августина — «Верую, чтобы понимать», неуклонно вытеснялось новым — «Понимаю, чтобы верить» (П. Абеляр).* Это готовило почву для скачка в развитии экспериментальных наук, новой идеологии объективности научного познания.

Рассмотренное научное мировоззрение реализовывалось и в системе **образования.** Прежде всего оно выступало как образование религиозное — в соборных (приходских) монастырских школах, где ученики читали и комментировали Библию, труды отцов церкви. Богословские знания доминировали и в светском образовании (городские школы), а также в университетах, появившихся в XI в. Однако к XV в., когда в Европе насчитывалось уже 65 университетов, в них кроме богословия изучали право, медицину, искусство,

а в дальнейшем — и естественные науки.

В духовной культуре средневековой Европы достаточно сложным и противоречивым были положение и роль *искусства*. Это вызвано его взаимоотношениями с христианской идеологией, которая отвергала идеалы, воодушевляющие античных художников (радость бытия, чувственность, телесность, правдивость, воспевание человека, осознающего себя как прекрасный элемент космоса), разрушала античную гармонию тела и духа, человека и земного мира. **Главное внимание художники средневековья уделяли миру потустороннему, Божественному**, их искусство рассматривалось как Библия для неграмотных, как средство приобщения человека к Богу, постижения его сущности.

Переход из пространства внешнего мира во внутреннее «пространство» человеческого духа — вот главная цель искусства. Она выражена знаменитой фразой Августина: *«не блуждай вне, но войди вовнутрь себя»*. Этот переход нагляден в храмовом зодчестве. Если античный храм был местом для Бога, а грек молился рядом, то средневековый собор принимал в себя верующего, воздействовал на него не столько внешним обликом, сколько внутренним убранством.

190

В начале второго тысячелетия происходит синтез романского художественного наследия и христианских основ европейского искусства. Его основным видом до XV столетия стало зодчество, вершиной которого был католический собор, воплощающий идею римской базилики. По словам французского ваятеля Родена, **романская архитектура «ставит человека на колени», воспринимается как тяжелое, давящее, великое молчание, олицетворяющее устойчивость мировоззрения человека, его «горизонтальность»**.

С конца XIII в. ведущим становится рожденный городской европейской жизнью **готический** стиль. За *легкость и ажурность его называли застывшей или безмолвной музыкой, «симфонией в камне»*. В отличие от суровых, монолитных, внушительных романских храмов, готические соборы изукрашены резьбой и декором, множеством скульптур, они полны света, устремлены в небо, их башни возвышались до 150 метров. Шедевры этого стиля — соборы Парижской богородицы, Реймский, Кельнский.

В эпоху, когда подавляющему большинству было недоступно непосредственное обращение к Библии (ее перевод с латинского появился лишь в XVI в.), главным языком христианства являлись изобразительные виды искусства, в цельной, образной форме дающие представления о красоте божественного: живопись *выступала как немая проповедь. Главным жанром была иконопись*. Иконы рассматривались как средство эмоциональной связи с Богом, доступное неграмотным массам. Но иконы, изображающие Бога, святых, мадонн, были глубоко символичны, чтобы притупить их чувственный, телесный образ. Изображения должны были восприниматься как воплощение Божественного, не будить земных переживаний, показывать мировую скорбь Бога о своих грешных и страдающих детях. Главным в изображении являются глаза (зеркало души), фигуры часто оторваны от земли. Средневековое изобразительное искусство в своей символичности дает ирреальную трактовку пространства (например, обратная перспектива) для большего воздействия на зрителя. Художники пренебрегают фоном, из живописи на долгое время исчезает пейзаж (христианство не уделяет природе внимания, в Библии она упоминается очень редко). Кроме икон, изобразительное искусство средневековья представлено также росписями, мозаиками, миниатюрами, витражами.

Средневековая литература носит религиозный характер, *преобладают произведения, построенные на библейских мифах, посвященные Богу, жития святых, их пишут на латинском*

191

языке. Светская литература выступает не отражением действительности, а воплощением идеальных представлений о человеке, типизацией его жизни. *Основная черта — героический эпос, лирика, романы*.

Поэты создавали поэмы о военных подвигах и делах феодалов. В немецкой эпической поэме **«Песнь о Нибелунгах»** герой, Зигфрид побеждает темные силы, ценой великих жертв свет торжествовал над мраком.

Особым явлением была *рыцарская литература*, воспевающая дух войны, вассального служения, поклонения прекрасной даме. Трубадуры говорили о приключениях, любви, победах, эти произведения использовали разговорный живой язык. Во французской поэме **XII в. «Песнь о Роланде»** прославляются подвиги рыцаря, благородного и отважного, отдавшего жизнь за христианскую веру и своего короля.

При всей устремленности к потустороннему миру набирает силу тенденция обращения к земной жизни. Поэты собирали народные песни, сказания. В высокой литературе растущее внимание к человеку блестяще выражено Данте. В «Божественной комедии» он показывает грешников как людей, тоскующих о земной жизни, проявляет интерес к человеку, его страстям: «Вы созданы не для животной доли, но к доблести и знанию рождены».

Основу **музыкальной культуры** составляло *литургическое пение*, воспевающее Бога в напевах, а потом и гимнах, соединяющих стихотворный текст с песенной мелодией. *Канонизированная музыка* — григорианский хорал — включала в себя также песнопения, предназначенные для всех служб церковного календаря. Другой пласт музыкальной культуры связан с идеологией рыцарства (*куртуазная лирика трубадуров*), а также творчеством профессиональных *музыкантов-менестрелей*.

В целом для средневекового искусства характерны искреннее почитание Божественного, типизация, абсолютная противоположность добра и зла, глубокий символизм, подчинение искусства внеэстетическим (религиозным) идеалам, воплощение идеи иерархии. В произведениях искусства, прежде всего в зодчестве, а также скульптуре, отразилось изменение основ культуры человечества. Первоначальный хаос в

материальной и духовной культурах сменился стройностью в мыслях и представлениях об окружающем мире, основанной на жизни и специфике труда крестьянина-землепашца. При этом иерархия в общественной жизни стала переноситься на представления о мире вообще, изменились взгляды как на пространство, так и на время. *Искусство средневековья характеризуется традиционализмом, неразвитостью личного начала, но, вместе с*

192

тем, оно показывает, что средневековая культура выражает не застывшее навсегда состояние человека и его мира, а подлинное, живое движение.

Подводя итоги всему сказанному, важно подчеркнуть, что средневековая культура обладала несомненной целостностью, обеспечиваемой феодализмом и богословием. Мировоззренчески это выражалось в систематизирующей роли идей теоцентризма (основная черта), креационизма и фатализма, необходимости экзегезы. Господствующий принцип типизации был произведен от христианской идеи Бога как носителя всеобщего, универсального начала.

Для культуры средних веков характерен также догматизм, авторитарность системы ценностей, идейная нетерпимость.

Средневековая культура глубоко противоречива, в ней сочетаются *раздробленность бытия*, когда каждый народ имеет свой уклад жизни, — и *тяга к Всеединству* (град Божий на земле), *прикрепленность человека к земле*, своей общине, поместью — и *христианская универсальность человека*, чуждая идее национально-сословной ограниченности; *страдальческое отречение от мира* — и *тяга к насильственному всемирному преобразованию мира* (крестовые походы). Эта противоречивость выступала движущей силой развития культуры, в ходе которого человек постепенно начинает обращаться к самому себе, а не только к Богу. Однако для того, чтобы это действительно произошло, нужен был переворот в мироощущении людей, величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством... — переворот Возрождения.

Литература

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Л., 1972.
2. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
3. Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск. 1994.
4. Карсавин Л. Л. Культура средних веков. СПб., 1918.
5. Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1980.
6. Культура и искусство средневекового города. М., 1984.
7. Хейзинга И. Осень средневековья. М., 1988.

193

2.4. КУЛЬТУРА ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ



Переход к культуре нового времени включает в себя два великих движения — **Возрождения и Реформации**, которые меняют привычный средневековый образ мира. **Возрождение** знаменует собой **светское направление**. **Реформация** — **религиозное**. Возрождение распространилось в Италии, других странах Западной Европы, где приняло более религиозный характер. Эти же страны, почти не затронув Италию, охватило движение Реформации.

Идеи Возрождения утвердились в основном лишь в верхах общества. Они не опирались на широкие народные массы, в то время как идеи Реформации нашли отклик во всех слоях общества и в разных странах. Итальянский гуманизм дал о себе знать на новом витке движения в эпоху Просвещения — времени решительной секуляризации теоретической и практической мысли.

Взаимные отношения Возрождения и Реформации сложны и неоднозначны, однако именно эти культурные феномены знаменовали собой новое время.

2.4.1. Культура итальянского Возрождения

Нет такой исторической эпохи, которая бы не отличалась своеобразием своей культуры. *Отличительной чертой культуры эпохи Возрождения в Италии явилось осмысление и углубление индивидуалистических устремлений человека*. Опорой этого процесса явилась античность, чем и вызван особый интерес к ней у возрожденцев. Возрожденческая культура охватила многие города Италии, но центром ее была Флоренция.

Термин «Возрождение» впервые употребил известный живописец, архитектор и историк искусства эпохи Возрождения

194

Джорджо Вазари (1512—1574) в своей книге «Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» (XVI в.) Он имел в виду возрождение античности. В дальнейшем, в основном с XVIII в., эпоха итальянского Возрождения характеризовалась преимущественно как эпоха возрождения человека, как эпоха гуманизма. Однако истоки такого толкования культуры Италии XIV—XV вв. берут начало в самой этой эпохе. **Колюччо Салютати** и **Леонардо Бруни** собственно ввели в обиход слово **humanitas** (в пер. с латинского — человеческая природа, человеческое достоинство).

Как бы ни спорили ученые-историки о том, является ли Возрождение мировым феноменом или этот культурный процесс присущ только Италии, в любом случае уникальная и неповторимая культура итальянского Возрождения выступает своеобразным образцом, с которым сравниваются возрожденческие явления в культурах других стран. Основными чертами культуры Возрождения являются:

- **• антропоцентризм,**
- **• гуманизм,**
- **• модификация средневековой христианской традиции,**
- **• особое отношение к античности — возрождение античных памятников искусства и античной философии,**
- **• новое отношение к миру.**

Названные черты тесно связаны друг с другом. Изучение одной в отрыве от других грозит потерей объективности в оценке этого интересного времени.

С определением основных черт связана и хронология эпохи итальянского Возрождения (Ренессанса). Время, в которое указанные качества едва только проявляются, характеризуется как Предвозрождение (Проторенессанс) или в обозначении названиями столетий — дученто (XIII в.) и треченто (XIV в.) Отрезок времени, когда культурная традиция, отвечающая этим чертам, прослеживается четко, получило название раннего Возрождения (кватроченто (XV в.)). Время, ставшее периодом расцвета идей и принципов итальянской возрожденческой культуры, а также кануном ее кризиса, принято называть высоким Возрождением (чинквеченто (XVI в.)).

Культура итальянского Возрождения дала миру поэта **Данте Алигьери** (1265—1321), живописца **Джотто ди Бондоне** (1266—1336), поэта, гуманиста **Франческо Петрарку** (1304—1374),

195

поэта, писателя, гуманиста **Джованни Бокаччо** (1313—1375), архитектора **Филиппе Брунелески** (1377—1446), скульптора **Донателло** (Дonato ди Никколо ди Бетто Барди) (1386—1466), живописца **Мазаччо** (Томмазо ди Джованни ди Симоне Гвиди) (1401—1428), гуманиста, писателя **Лоренцо Валлу** (1407—1457), гуманиста, писателя **Нико делла Мирандолу** (1462—1494), философа, гуманиста **Марсилио Фичино** (1433—1494), живописца **Сандро Боттичелли** (1447—1510), живописца, ученого **Леонардо да Винчи** (1452—1519), живописца, скульптора, архитектора **Микеланджело Буонаротти** (1475—1564), живописца **Рафаэля Санти** (1483—1520) и многих других выдающихся личностей.

С чем связана в культуре итальянского Возрождения четкая ориентация на человека? Не последнюю роль в процессе самоутверждения человека сыграли социально-экономические факторы, в частности развитие простого товарно-денежного хозяйства. Во многом причиной независимости человека, его нарождавшегося свободомыслия явилась городская культура. Хорошо известно, что средневековые города были средоточием мастеров своего дела — людей, покинувших крестьянское хозяйство и полностью полагающихся прожить, добывая себе хлеб своим ремеслом. Естественно, что представление о независимом человеке могло сформироваться только среди подобных людей.

Города Италии славились разнообразными ремеслами. Так, Флоренция была известна своим суконным производством. Конторы Барди, Перуцци обосновались во многих торговавших с Флоренцией городах. Процветали во Флоренции и многие другие виды ремесленного мастерства. Ранний расцвет итальянских городов связан, однако, не только с развитием той или иной отрасли производства, но в большей мере с активным участием итальянских городов в транзитной торговле. *Соперничество конкурирующих на внешнем рынке городов выступило, кстати, одной из причин печально знаменитой раздробленности средневековой Италии.* Подчеркивая роль торговых операций в расцвете городов Италии, французский историк Фернан Бродель отмечал, что уже в VIII—IX вв. Средиземное море после некоторого перерыва вновь стало местом сосредоточения торговых путей. От этого почти все прибрежные жители получали выгоду. Отсутствие достаточных природных ресурсов, наличие неблагоприятных земель заставляло десятки маленьких гаваней «очертя голову броситься в морские предприятия»¹. Цель деятельности маленьких городов заключалась в том, «чтобы связать между собой богатые приморские страны, города мира ислама или Константинополь, получить

196

золотую монету — египетские или сирийские динары, — чтобы закупить роскошные шелка Византии и перепродать их на Западе, т.е. в торговле по треугольнику. Эта активность пробудила итальянскую экономику, — подчеркивает Бродель, — пребывавшую в полудреме со времени падения Рима»². А «фантастическая авантюра крестовых походов, — как далее утверждает французский исследователь, — ускорила торговый взлет христианского мира и Венеции»³. Перевозка людей с тяжелым снаряжением и конями оказалась очень выгодной для итальянских городов. Решающим, особенно для Венеции, стал IV крестовый

поход, завершившийся разграблением Константинополя. Если ранее, способствуя продвижению крестоносцев, Венеция разоряла Византию изнутри, то теперь могущественная когда-то империя стала почти что собственностью итальянского портового города. *«От краха Византии, — пишет Бродель, — выиграли все итальянские города, точно так же выиграли они и от монгольского нашествия, которое открыло прямой путь по суше от Черного моря до Китая и Индии, дававший неоценимое преимущество, — обойти позиции ислама»*⁴.

Очевидно, что в основе развития итальянских городов лежали причины разного характера, но именно городская культура создала новых людей. Однако самоутверждение личности в эпоху Возрождения не отличалось вульгарно-материалистическим содержанием, а носило духовный характер. Решающее влияние здесь оказала христианская традиция. Время, в которое жили возрожденцы, действительно заставило их осознать свою значимость, ответственность за самих себя. Но они не перестали еще быть людьми средневековья. Не потеряв Бога и веру, они лишь по-новому взглянули на самих себя. А модификация средневекового сознания накладывалась на пристальный интерес к античности, что и создавало уникальную и неповторимую культуру, которая, конечно же, была прерогативой верхов общества. Несмотря на формирование в XIV—XVI вв. нового менталитета, «во всех проявлениях жизни царил, хотя расшатанная, католическая церковность»⁵.

Что стояло за обращением к античности? Почему так часто объектом исследования мыслителей и художников Возрождения становились учения Платона и Плотина? Почему античное (в большей мере греческое) пространственное искусство так притягивало внимание художников? Новое мироощущение человека, определенный, возможно, наивный оптимизм мышления нуждались в мировоззренческой опоре, обосновании, чем и выступила классическая древность. «Самое обращение к классической

197

древности объясняется не чем иным, как необходимостью найти опору для новых потребностей ума и новых жизненных устремлений», — писал русский историк И. Кареев⁶. **Из философских учений античности прежде всего платонизм и неоплатонизм оказались наиболее притягательными для возрожденцев.** Причины этого блестяще раскрыл А. Ф. Лосев⁷. Неоплатонизм, истолкованный средневековыми мыслителями, был знаком возрожденцам. Ренессанс очистил его от догматического средневекового влияния, равно как переосмыслил и античное содержание. Лосев выделяет в истории культуры три типа неоплатонизма:

- • **первый, собственно античный — космологический,**
- • **второй, средневековый — теологический,**
- • **третий, возрожденческий — антропоцентрический.**

Античный неоплатонизм переосмыслил учение Платона, интерпретировал учение Аристотеля о Нусе (переосмысленном платоновском мире вечных идей), переработал учение стоиков об эманации первоогня, которая у неоплатоников превратилась в чисто смысловую эманацию Нуса, в особую движущуюся идею — источник движения вообще — Мировую Душу, и, наконец, неоплатонизм обогатился понятием Единого. Если у Платона это всего лишь абстрактная всеобщая категория, то у неоплатоников — «максимально конкретное оформление жизни и бытия»⁸. Античный неоплатонизм был в своей основе космологией с попыткой объяснить правильность космического круговращения, круговорота веществ и душ в природе. Средневековый неоплатонизм был направлен на теорию абсолютной личности, существующей выше всякой природы и мира и являющуюся творцом всякого бытия из ничего. Антропологический возрожденческий неоплатонизм, с одной стороны, старается возвысить и утвердить материальный мир при помощи категорий античного неоплатонизма, а с другой — у него много общего со средневековым неоплатонизмом и, прежде всего, с культом универсальной и самостоятельной личности. В результате мир, в котором пребывает человек, предстает насыщенным божественным смыслом (вот где возрождается смысловая эманация неоплатоников!), а человек предстает личностью, стремящейся абсолютизировать, осуществить себя в «своем гордом индивидуализме»⁹.

Постижение человеком мира, наполненного божественной красотой, становится одной из мировоззренческих задач возрожденцев. Мир влечет человека, поскольку он одухотворен Богом. А что лучше может помочь ему в познании

198

мира, чем его собственные чувства. Человеческий глаз в этом смысле, по мнению возрожденцев, не знает равных. Поэтому в эпоху итальянского Возрождения наблюдается пристальный интерес к визуальному восприятию, расцветают живопись и другие пространственные искусства. Именно они, обладающие пространственными закономерностями, позволяют более точно и верно увидеть и запечатлеть божественную красоту. Поэтому в эпоху Возрождения особое внимание уделяется законам искусства, поэтому именно художники ближе других стоят в решении мировоззренческих задач. В плане познания мира у художника все преимущества. Поэтому эпоха итальянского Возрождения носит отчетливо художественный характер.

В эпоху итальянского Возрождения невозможно не заметить другой, противоположной тенденции — **ощущения человеком трагичности своего существования.** Причем эта тенденция не возникает на исходе эпохи Возрождения, а присутствует на протяжении всего этого периода в творчестве художников и

мыслителей. Понять ее происхождение позволяет обращение к уже указанному сложному взаимодействию в возрожденческой культуре наследия античности и христианства. Интересен анализ этой проблемы, сделанный **Н. Бердяевым**. Русский философ считал, что **в эпоху Возрождения совершилось небывалое столкновение языческих и христианских начал человеческой природы**. Именно это послужило причиной глубокого раздвоения человека.

Кровь людей эпохи Возрождения была отравлена христианским сознанием греховности этого мира и христианской жаждой искупления. Великие художники этой эпохи были одержимы созданием иного бытия, прорывом в иной, трансцендентный мир» Они были подвержены теургическому заданию. Возрожденец, особенно одаренный художник, ощущая в себе силы, подобные, как он считал, самому творцу, ставил перед собой онтологические задачи, заведомо невыполнимые в мире культуры. Художественное творчество, отличающееся психологической природой, таких задач не решает. В нем творится идеальное, а не реальное. Опора художников Возрождения на достижения эпохи античности и их устремленность в высший мир, открытый Христом, не совпадают. Это и приводит к глубокой возрожденческой тоске, к трагическому мироощущению. Бердяев пишет: «Тайна Возрождения — в том, что оно не удалось. Никогда еще не было послано в мир таких творческих сил, и никогда еще не была так обнаружена трагедия творчества»¹⁰

199

В свое время Кареев заметил, что итальянские историки неоднозначно относятся к гуманистам. **Ренессанс совпал в Италии с самым тяжелым периодом ее истории — междоусобицами, итальянскими войнами**. А гуманисты, которых прославляли во всем мире, нередко служили тиранам, подавлявшим свободу Италии, не проявляли особого патриотизма во время вторжения иноземцев и часто высказывали мысли, носившие явно космополитический характер, и т.п. Но в мировом масштабе гуманисты характеризуются как новый общественный слой, где отсутствует сословный признак и где каждый занимает свое место лишь в силу личного образования и таланта; а сама эпоха Возрождения оценивается как начало светской цивилизации нового времени.

Среди представителей культуры Возрождения есть личности, наиболее полно выразившие черты того или иного ее периода. Крупнейший представитель периода Проторенессанса **Данте Алигьери** — легендарная фигура, человек, в творчестве которого проявились тенденции развития итальянской литературы и культуры в целом на века вперед. Перу Данте принадлежат оригинальная лирическая автобиография «Новая жизнь», философский трактат «Пир» (оба произведения написаны на итальянском языке), трактат «О народном языке», сонеты, канцоны и другие произведения. Конечно, Данте более всего известен как автор «Илиады средних веков» (по выражению В. Г. Белинского) — «Комедии», названной **потомками Божественной**. В ней великий поэт использует привычный для средневековья сюжет — изображает себя путешествующим по Аду, Чистилищу и Раю, в сопровождении давно умершего римского поэта Вергилия. Однако, несмотря на далекий от повседневности сюжет, произведение наполнено картинами жизни современной ему Италии и насыщено символическими образами и иносказаниями.

Первое, что характеризует Данте как человека новой культуры, это его обращение в самом начале творческой жизни к так называемому «новому сладостному стилю» — *направлению, полному искренности эмоций, но в то же время углубленного философского содержания*. Этот стиль отличается разрешением центральной проблемы средневековой лирики — взаимоотношений «земной» и «небесной» любви. Если религиозная поэзия всегда призывала отказаться от земной любви, а куртуазная, напротив, воспевала земную страсть, то новый сладостный стиль, сохраняя образ земной любви, максимально его одухотворяет; он предстает как доступное чувственному восприятию воплощение Бога. Одухотворенное чувство

200

любви несет с собой радость, чуждую религиозной морали и аскетизму¹¹.

У Данте любая идея — «мысль Бога».

Все что умрет, и все, что не умрет, — Лишь отблеск мысли, коей Всемогущий Своей любовью бытие дает¹².

Данте был убежден в высшей обусловленности творческого акта. Если природа лишь в незначительной степени отражает божественное совершенство, то художник, по мысли поэта, призван уловить божественную идею, «гений чистой красоты», и максимально точно выразить ее в своем произведении. *Задача приближения к миру вечных сущностей, к божественной идее стоит перед всеми художниками Возрождения*, и тот факт, что Данте тяготеет к символизму (знаменитый его трактат «Пир» посвящен учению о символе, о четырех смыслах толкования текстов), подчеркивает это стремление. Для того чтобы раскрыть божественную идею, необходимо понять символический смысл произведения:

О вы, разумные, взгляните сами, И всякий наставленья да поймет, Скрытое под странными стихами¹³.

Хотя образы, данные в «Божественной комедии», крепко связаны со средневековым мировоззрением, о возрожденческом характере творчества автора говорят яркость языка и индивидуальность ее героев. У Данте «действие развивается не в глубинном, перспективном пространстве, а как бы в тесных узких пределах плоского рельефа, что вообще сближает Данте с живописцами Возрождения, которые рельефно выделяют лишь предметы первого плана»¹⁴, — писал М. Алпатов. Как тут не провести аналогию между творчеством Данте и Джотто, великого живописца Проторенессанса.

У Данте в «Божественной комедии» личностное отношение к грешникам расходится с принятыми нормами

божественного правосудия. Великий поэт практически переосмысливает средневековую систему грехов и наказания за них. Данте обращается к аристотелевской классификации пороков и преступлений, согласно которой поступок объявляется греховным не по смыслу, а по действию. Данте удалось показать, что наказание таится, по сути, в самом преступлении, в общественном его осуждении. Практически эта мысль наводит мост к теории нравственности, не нуждающейся в загробном воздаянии.

201

У Данте иной взгляд и на гордость. Он не отрицает, что гордость — *«проклятая гордыня сатаны»*, соглашаясь с христианским толкованием этой черты. Не выносит поэт и спеси. Он осуждает этот порок в аллегорическом образе льва:

...Навстречу вышел лев с поднятой гривой.

Он наступил как будто на меня,

От голода рыча освирепело

И самый воздух страхом цепеня¹⁵.

Осуждая гордыню сатаны, Данте, тем не менее, принимает гордое самосознание человека. Так, богоборец Капаней вызывает сочувствие Данте:

это, рослый, хмуро так лежит,

Презрев пожар, палящий отовсюду.

Его и дождь, я вижу, не смягчит.

А тот, поняв, что я дивлюсь как чуду,

Его гордыне, отвечал крича:

«Каким я жил, таким и в смерти буду!»¹⁶

акое внимание и сочувствие гордости знаменует новый подход к личности, раскрепощение ее от духовной тирании церкви. Гордый дух был присущ всем великим художникам Возрождения и самому Данте в первую очередь. Изменение отношения к гордости влечет за собой его изменение к земной славе. Данте неоднократно подчеркивает, что души умерших не равнодушны к памяти о себе на земле.

. Вызывают у Данте сочувствие и грешники, осужденные за чувственную любовь. Скорбя над душами Паоло и Франчески, поэт говорит:

О, знал ли кто-нибудь,

Какая нега и мечта какая

Их привела на этот горький путь!

Потом, к умолкшим слово обращая,

Сказал: «Франческа, жалобе твоей

Я со слезами внемлю, сострадая»¹⁷.

Конечно, так сострадать мог лишь человек новой эпохи, пусть еще только прорисовывавшейся, но уже отличающейся самобытностью и оригинальностью¹⁸. *Все творчество Данте: и его «Божественная комедия», и его канцоны, сонеты, философские произведения — свидетельствует о том, что грядет*

202

новая эпоха, наполненная неподдельным глубоким интересом к человеку и его жизни. В творчестве Данте и в самой его личности — истоки этой эпохи.

Сандро Боттичелли — художник другого периода эпохи Возрождения, он острее других выразил духовное содержание позднего кватроченто. Ранний Ренессанс «поражает щедростью, преизбыточностью художественного творчества, хлынувшего как из рога изобилия»¹⁹.

Творчество Боттичелли отвечает всем характерным чертам раннего Возрождения. Этот период более, чем какой-нибудь другой, ориентирован на *поиск наилучших возможностей в передаче окружающего мира*. Именно в это время в большей мере идут разработки в области линейной и воздушной перспективы, светотени, пропорциональности, симметрии, общей композиции, колорита, рельефности изображения. Это было связано с перестройкой всей системы художественного видения. По-новому ощущать мир значило по-новому его видеть. И Боттичелли видел его в русле нового времени, однако образы, созданные им, поражают необычайной интимностью внутренних переживаний²⁰. В творчестве Боттичелли пленяют неярность линий, порывистость движений, изящество и хрупкость образов, характерное изменение пропорций, выраженное в чрезмерной худощавости и вытянутости фигур, особым образом падающие волосы, характерные движения краев одежды. Иными словами, наряду, с отчетливостью линий и рисунка, так чтимых художниками раннего Ренессанса, в творчестве Боттичелли присутствует, как ни у кого другого, глубочайший психологизм. Об этом безоговорочно свидетельствуют картины **«Весна»** и **«Рождение Венеры»**.

Однако не только единство пластического мастерства и духовного содержания творчества придают манере Боттичелли возрожденческий характер. Н. А. Бердяев отмечал: *«Боттичелли — самый прекрасный, волнующий, поэтический художник Возрождения и самый болезненный, раздвоенный, никогда не достигающий классической завершенности... Его Венеры всегда походили на Мадонн, как Мадонны его походили на Венеры. По удачному выражению Бернсона, Венеры Боттичелли покинули землю и Мадонны его покинули небо... В творчестве Боттичелли, — продолжает Бердяев, — есть тоска, не допускающая никакой классической законченности. Художественный гений Боттичелли создал лишь небывалый по красоте ритм линий... И все же Боттичелли самый прекрасный, самый близкий и волнующий художник*

Возрождения»²¹. Трагизм мироощущения — несоответствие замысла, грандиозного

203

и великого, результату творчества, прекрасному для современников и потомков, но мучительно недостаточному для самого художника — делает Боттичелли истинным возрождением. Трагизм сквозит в тайных душевных движениях, явленных великим мастером в его портретах и даже в печальном лице самой богини красоты Венеры.

Именно трагизм мироощущения и тончайшая духовность делают Боттичелли удивительно близким художникам и поэтам XIX века. Трудно удержаться от соблазна провести аналогию между миром художественных образов Боттичелли и Шарля Бодлера:

Я расскажу тебе, изнеженная фея,

Все прелести в своих мечтах лелея,

Что блеск твоих красот

Сливает детства цвет и молодости плод!

Твой плавный, мерный шаг края одежд колышет,

Как медленный корабль, что ширью моря дышит,

Раскинув парус свой,

Едва колеблемый ритмической волной.²²

Конечно, творчество Ш. Бодлера, как и творчество Э. Мане, А. Модильяни и других близких по духу Боттичелли художников рубежа XIX—XX вв., питали иные истоки, но образы Боттичелли все же одухотворяли их искусство.

На судьбу и творчество С. Боттичелли, равно как и на судьбы многих возрожденцев, повлияла личность **Джироламо Савонаролы (1452—1498)**. С одной, достаточно традиционной точки зрения, Савонаролу трудно причислить к деятелям культуры Возрождения. Слишком разнятся его мысли и убеждения с общим стилем ренессансного мировоззрения. С другой, он является истинным представителем этой культуры. Савонарола, с детства отличавшийся глубокой религиозностью, в зрелые годы стал известным монахом. Сначала он пребывал в доминиканском монастыре в Болонье, затем в 1481 г. перешел в доминиканский монастырь св. Марка во Флоренции. Постепенно он приобретал многих почитателей и последователей. Его сочинения имели немалый успех. Он постоянно изобличал пороки аристократии и духовенства, особенно папства, достигшие ко времени деятельности Савонаролы предела возможного. *Объектами критики известного монаха были папы Сикст VI, Иннокентий VIII, Александр IV Борджиа.* Авторитет Савонаролы так вырос, что в 90-х годах он, став по сути правителем

204

Флоренции, властителем ее дум, установил там достаточно жесткий монастырский режим.

Естественно, столь глубокая и ортодоксальная вера характеризует Савонаролу как деятеля средневековья. Об этом же свидетельствует его отношение к философии Платона, которую он хорошо знал. Он писал: «Единственное добро, совершенное Платоном и Аристотелем, состоит в том, что они придумали аргументы, которые можно употребить против еретиков. Однако и они, и другие философы находятся в аду. Любая старуха знает о вере более, чем Платон. Было бы весьма хорошо для веры, если бы многие, некогда казавшиеся полезными книги были уничтожены. Если бы не было такого множества книг, естественных доводов разума и всяких диспутов, вера быстрее распространилась бы»²³. Из этого текста, кстати, следует тот вывод, что *уничтожение знаменитых книг и картин в кострах, пылавших по воле Савонаролы, не носило характера вандализма, а являлось актом поддержания и укрепления веры.*

И все же Савонарола был возрожденцем. Истинная вера в Христа, неподкупность, порядочность, глубина мысли свидетельствовали о духовной наполненности его бытия и тем самым делали его истинным представителем культуры Возрождения. Сама его гибель (сначала, его повесили, а затем сожгли) говорит о противоречивости и неоднородности культуры Возрождения, которая была не только светла и возвышенна, но и мрачна и низменна. Само появление личности Савонаролы подтверждает тот факт, что культура Возрождения, не имея под собой народной основы, затронула лишь верхи общества. Общий стиль ренессансного мышления, модификация религиозного сознания не встретили откликов в душах простого народа, а проповеди Савонаролы и его искренняя вера потрясли его. Именно широкое понимание народа помогло Савонароле, по сути, победить гуманистический энтузиазм флорентийцев. Идеи индивидуализма в полном объеме воскресли значительно позже, в XVIII в., а в XVI они были лишь достоянием умов великих мыслителей и художников.

Притягательно причислить Савонаролу к предшественникам Реформации. Однако он им никогда не был. Савонарола был и остался приверженцем строгого католического правоверия. Не случайно папа Павел IV оправдал его учение и реабилитировал его самого в XVI в., а в XVII Савонароле была составлена церковная служба. С реформаторами его сближает только яростное обличение церкви и папства, однако новой церкви он не создал, новых религиозных принципов не выдвинул.

205

Савонарола остается в истории ярким примером возрожденца, но только совсем иного типа, чем гуманисты Ф. Петрарка и Л. Валла или художники Леонардо да Винчи и Рафаэль. А это лишь расширяет представления об удивительной и притягательной культуре, культуре Возрождения — *беспокойном времени, «когда человек начинает требовать свободы, душа рвет церковные и*

государственные пути, тело расцветает под тяжелыми одеждами, воля побеждает разум; из могилы средневековья вырываются рядом с самыми высокими помыслами — самые низкие инстинкты», времени, когда «человеческой жизни сообщалось вихревое движение, она закружилась в весеннем хороводе»²⁴, — как образно охарактеризовал эту культуру А. Блок.

2.4.2. Северное Возрождение

Самобытный характер Северного Возрождения проявился в первую очередь в культуре **Нидерландов и Германии**. Городами, оказавшимися главными центрами этой культуры, были *Антверпен, Нюрнберг, Аугсбург, Галле*. Позднее лидером стал *Амстердам*. В формировании немецкого Возрождения немалую роль сыграл экономический фактор: развитие горного дела, книгопечатания, текстильной промышленности. *Все более глубокое проникновение в хозяйство товарно-денежных отношений, включенность в общеевропейские рыночные процессы касались больших масс людей и меняли их сознание.*

Традиционный фактор влияния античной культуры для Северного Возрождения незначителен, он в ней воспринимается опосредованно. Поэтому у большинства его представителей легче обнаружить следы не до конца изжитой готики, чем найти античные мотивы. Судьбы лидеров Северного Возрождения крепко связаны с движением Реформации и Крестьянской войной. Век Северного Возрождения был недолог, но его влияние на европейскую культуру ощущается и сегодня.

В раздробленной Германии было объединяющее начало: ненависть к католической церкви, обложившей страну многочисленными поборами и обременительными регламентациями духовной жизни. Поэтому одно из главных направлений в борьбе за «царство Божие на Земле» — борьба с папством за реформирование церкви.

Подлинным началом Северного Возрождения можно считать перевод Мартином Лютером Библии на немецкий язык.

206

Эта работа продолжалась двадцать лет, но отдельные фрагменты стали известны читающей публике раньше. Лютеровская Библия создает эпоху,

во-первых, в немецком языке: она становится основой немецкого единого литературного языка;

во-вторых, она создает прецедент перевода Библии на современный литературный язык, и вскоре последуют переводы на английский, французский и др.

Идеи лютеранства объединяют наиболее прогрессивные круги Германии: в него оказываются вовлечены и такие мыслители-гуманисты, как Филипп Меланхтон, художники, как Дюрер и Гольбейн, священники и идеологи народного движения, как Томас Мюнцер. Формирование лютеранства шло несколько десятилетий и включало весьма разнообразные философские, религиозные, мистические, утопические и этические идеи.

Т. Мюнцер выступал, в первую очередь, как утопист, призывающий к уравнительному разделу земли. Его религиозное мировоззрение носило пантеистический характер. Яркая личность, Мюнцер, порвавший с Лютером в 1524 г. из-за его умеренно-буржуазных позиций, с головой окунулся в революционную деятельность, создав в Тюринго-Саксонском районе центр *Крестьянской войны*. Он попытался объединиться с чешскими повстанцами, но потерпел поражение от объединенных войск князей, попал в плен и в 1525 г. был предан мучительной смерти.

Возрожденческая литература в Германии опиралась на средневековые традиции **мейстерзингеров**.

Наиболее совершенные образцы поэзии того времени представил продолжатель этих народных традиций **Ганс Сакс**. Наряду с Лютером он может считаться создателем современного немецкого языка. Зависимость от времен готики сказалась на развитии литературы Германии и выразилась в отсутствии сколько-нибудь интересной прозы. Поэзия же опережала, стихи Сакса и Лютера были известны всем. В Нидерландах проза появилась раньше, наиболее выдающимся прозаиком Северного Возрождения стал **Эразм Роттердамский (1469—1536)**. Его лучшая книга «**Похвала глупости**» вышла в свет в 1509 г.

Лидировала среди видов художественной деятельности — как и в итальянском Ренессансе — живопись. Первым среди великих мастеров этого периода должен быть назван нидерландец **Ньеронимус Босх** (ок. 1450-60 — 1516 гг.). В его картинах, большей частью написанных еще на религиозные сюжеты,

207

поражает соединение мрачных средневековых фантазий и элементов фольклора, мистической символики и точности реалистических деталей. И даже самые страшные аллегории выписаны в таком удивительном колорите, что производят жизнеутверждающее впечатление. Никто из последующих мастеров живописи уже не будет рисовать столь фантастические, граничащие с безумием, образы, но влияние Ньеронимуса Босха XX в. ощутит в творчестве сюрреалистов.

Безусловно, крупнейшим мастером Северного Возрождения в изобразительных искусствах был **Альбрехт**

Дюрер (1471—1528). Родился он в семье ювелира, очень рано обнаружил способности к рисованию. Его автопортрет и портрет отца, сделанные в возрасте 12 лет, поражают мастерством и зрелостью. Дюрер оставил колоссальное наследие: картины, графические работы, статьи, переписку.

На творчество Дюрера оказало большое влияние путешествие по Италии в 1495 г. Позднее он будет туда наезжать, особенно полюбит Венецию. Не случайно манера письма этого мастера особенно близка к итальянской. Однако **специфика видения мира Альбрехта Дюрера состоит в поисках возможности как можно объективнее отразить мир**, ему был чужд итальянский возрожденческий идеализирующий реализм, **он хотел добиться от живописи и рисунка полной достоверности**. Этим пафосом проникнуты его автопортреты, особенно карандашные, в письмах к брату. Сюда же можно отнести и портрет матери. В письме, где сделан этот набросок изможденной болезнями женщины, Дюрер пишет о смерти матери: «Я сам видел, как смерть нанесла ей два сильных удара в сердце».

До сих пор пленяет графика Дюрера, понять которую часто пытаются, расшифровывая средневековую мистическую символику, которую там действительно можно обнаружить. Но искать разгадки завораживающих изображений нужно в эпохе Реформации. Может быть, графические листы ярче всего отразили стойкость духа этих людей, готовность отвергнуть любые искусства, но и горестные сомнения в конечном результате борьбы. Именно об этом думаешь, глядя на **«Меланхолию»**, на гравюру **«Смерть, черт и рыцарь»**. Есть у Дюрера и лирическое начало в графике. К нему можно смело отнести цикл гравюр **«Жизнь Марии»**, вдохновивший в XIX в. Рильке на цикл стихов, а в XX — Хиндемита на цикл романсов на эти стихи.

Вершиной творчества Альбрехта Дюрера явилось грандиозное изображение четырех апостолов, подлинный гимн человеку, одно из самых ярких выражений возрожденческого гуманизма.

208

Неотъемлемо от достижений этой эпохи творчество **Лукаса Кранаха Старшего** (1472—1553). *В его живописи особенно отчетливо прослеживаются готические мотивы*. Множество деталей, некоторая манерность заслонялись удивительной красотой колорита, поражающего, особенно на женских изображениях, и сегодня. Его мадонны и другие библейские героини — явные горожанки и современницы художника. Они несколько излишне хрупки, но зато наряжены в роскошные модные платья, у них сложные ренессансные прически и великолепный цвет лица, говорящий не столько о природном здоровье, сколько о выхоленности.

В поздний период творчества эти качества превратились в манеру, у художника появилось множество учеников, помогавших ему писать, и живопись мастера стала уже образцом маньеризма. Но его лучшие работы, созданные в начале века, остаются образцом возрожденческого видения мира. Возможно, лучшей и самой новаторской его работой остается **«Распятие»** (1508 г.). Резко асимметричная композиция, необычные ракурсы традиционных фигур, насыщенность колорита производят впечатление смятенности, предчувствия общественных потрясений.

Матис Нитхардт, известный также под именем Грюневальд (1470-75—1528), меньше знаком нашему зрителю. *В его творчестве отразились все противоречия эпохи, а его картины поражают богатством религиозной фантазии*, так, он рисует ангелов, играющих на виолах и арфах для услаждения слуха Марии с младенцем Христом. Это изображение является одной из главных частей Изенгеймского алтаря, основного достижения Нитхардта. Алтарь состоит из 9 частей. По контрасту с нарядным и жизнеутверждающим изображением Марии с младенцем написано мрачное, натуралистическое **«Распятие»**. Нитхардт неоднократно возвращался к теме распятия, всякий раз рисуя Христа подчеркнуто натуралистично, в виде простолыдина, много ходившего босиком, изможденного страданиями. В этом образе, несомненно, показан участник Крестьянской войны, в которой воевал и сам художник в 1524—1526 гг. И не только Христос, но и другие библейские персонажи на картинах Нитхардта обнаруживают сходство с самыми демократическими слоями современников художника.

В Изенгеймский алтарь вписана одна из самых мистических картин художника — **«Вознесение Христа»**. Поражает убедительностью изображение Христа, парящего в воздухе, пронизанном голубым светом. Контрастом этому просветленному образу являются тяжеловесные фигуры стражников в латах, больше похожих на рыцарей, повергнутые на землю, смятенные и

209

жалкие. Но подлинно возрожденческим образом можно назвать часть алтаря, изображающую Святого Себастьяна.

Как живописец Нитхардт увлекает прежде всего эмоционально насыщенным, экзотическим колоритом, фантазией, умелым включением полных смысла пейзажей и натюрмортов в большие картины. Немецкие исследователи полагают, что Нитхардт ряд картин написал под влиянием чтения описаний монахинями-визионерками своих видений. Несомненно, что творчество Нитхардта оказало влияние и на голландских живописцев XVII—XVIII вв., и на немецкий экспрессионизм в XX столетии.

Одно из самых революционных достижений в живописи этого времени принадлежит дунайской школе. К ней относился в раннем периоде своего творчества **Л. Кранах**, а также **Л. Хубер**, **Х. Лаутензак**, признанным же ее главой был **Альбрехт Альддорфер** (1480—1538). Ему принадлежит приоритет в формировании пейзажного жанра. Именно художники дунайской школы первыми начали рисовать природу,

найдя ее поэтичной саму по себе. На картинах Альтдорфера мы встретим также очень точно типизированных персонажей, изображающих святых и действующих лиц Священного писания. Однако самой интересной и захватывающей картиной Альтдорфера остается «**Битва Александра с Дарием**» (1529 г.). Батальной сцене на земле вторят чрезвычайно выразительные тучи, борющиеся с солнцем. Картина наполнена множеством декоративных деталей, колоритна, восхитительна по живописному мастерству. К тому же это одна из первых написанных маслом батальных сцен, так что Альтдорфер может считаться основоположником еще одного живописного жанра.

Одним из лучших портретистов этого периода был **Ганс Гольбейн Младший** (ок. 1497—1543 гг.). Ему принадлежат портреты Эразма Роттердамского и астронома Николаса Кратцера, Томаса Мора и Джейн Сеймур, трактующие образы современников как людей, полных достоинства, мудрости, сдержанной духовной силы.

Гольбейн работал как иллюстратор, создав очень разные, но в обоих случаях убедительные иллюстрации к Библии и к «*Похвале глупости*». Им создан также цикл гравюр «**Пляски смерти**», перекликающийся с творчеством Дюрера.

В области архитектуры собственно возрожденческие планировочные и пластические принципы начинают проявляться в Аугсбурге, Нюрнберге, Галле. Они сливаются с традициями готики, что придает германской возрожденческой архитектуре изощренность и вычурность. Во многих сооружениях,

210

строительство которых продолжалось многие десятилетия, вообще невозможно установить границу, разделяющую готику от более поздних стилей. Сюда может быть отнесен самый грандиозный собор католического мира в Кёльне (начатый в 1248 г., совершенствуемый, реставрируемый и ремонтируемый до сего дня), собор в Ульме (1377—1529), а также целый ряд замковых и дворцовых сооружений. Интерьеры церквей украшаются скульптурой, фресками, реже — витражами, складными алтарями и станковой живописью. Церкви фактически выполняли функции музея наряду с отправлением культовых моментов. В целом же достижения архитектуры Северного Возрождения менее самобытны, чем достижения живописи. То же можно сказать и о скульптуре. Чрезвычайно интересная готическая скульптура переходит в маньеристское украшательство, почти не задерживаясь на ступени Ренессанса.

Интересна и музыка времен Северного Возрождения. К XVI в. существовал богатый фольклор, в первую очередь вокальный. Музыка звучала в Германии повсеместно: на гуляниях, в церкви, на светских мероприятиях и в военном лагере. Крестьянская война и Реформация вызвали новый подъем песенного народного творчества. Есть немало выразительных лютеранских **гимнов**, авторство которых неизвестно. *Хоровое пение стало неотъемлемой формой лютеранского богослужения.* Протестантский хорал оказал влияние на позднейшее развитие всей европейской музыки. Но в первую очередь на музыкальность самих немцев, которые и сегодня музыкальное образование считают не менее важным, чем естественнонаучное — а иначе как участвовать в многоголосом хоре?

Многообразие музыкальных форм в Германии XVI в. поражает: на масленицу ставились балеты, оперы. Нельзя не назвать таких имен, как **К. Пауман, П. Хофхаймер, Г. Изак**, это композиторы, сочинявшие светскую и церковную музыку, в первую очередь для органа. К ним примыкает выдающийся нидерландский мастер О. Лассо.

Но настоящую революцию в немецкой музыке свершает **Г. Шютц** (в другом варианте — Шюц). Он выдвинулся несколько позднее и может вместе с Питером Брейгелем считаться последним персонажем Северного Возрождения. Шютцем написана первая немецкая опера «**Дафна**» и первый немецкий балет «**Орфей и Эвридика**».

Век Северного Возрождения был недолог, начавшаяся Тридцатилетняя война надолго задержала развитие немецкой культуры. Но в истории культуры эта эпоха осталась как поразительно цельное явление, как клуб гениев, мастеров слова и

211

живописи, которые общаются между собой, участвуют в общей борьбе, путешествуют, пишут поразительные портреты друг друга, взаимно вдохновляются идеями. Беспощадно объективный к собственной внешности Дюрер рисует портрет гуманиста Филиппа Меланхтона с такой симпатией, с таким увлечением его личностью, что и сегодня модель более известна как типичное лицо, необычайно привлекательное лицо молодого человека эпохи Возрождения, чем своими трудами, доступными лишь узкому кругу специалистов.

Готический мистицизм в большой степени служил основой Северного Возрождения, но преодоление мрачных сторон национального мироощущения народа, подарившего миру кровавый эпос «Песни о Нибелунгах», вовлечение немцев в общеевропейский культурный процесс началось в пору Северного Возрождения.

2.4.3. Культура эпохи Реформации. Контрреформация

Важнейшим этапом в культурно-историческом развитии Европы явилась Реформация *m*— широкое религиозное и социально-политическое движение, начавшееся в начале XVI в. в Германии и направленное на преобразование христианской религии.

Реформация стала первым решительным выступлением поднимающейся буржуазии против отживших средневековых порядков. Посредством преобразования христианской религии, изменения вероисповедальных установок и мироощущения массового человека она дала мощный толчок развитию новых, капиталистических, общественных отношений и нового типа личности.

Непосредственным видимым результатом Реформации стало отпадение от католического вероисповедания третьей разновидности христианства — протестантизма и ограничение всевластия римско-католической церкви. Крупнейшими протестантскими конфессиями стали лютеранство, кальвинизм, англиканство и целый ряд протестантских сект — баптистов, адвентистов, методистов, квакеров и т. д.

В то же время действительное содержание и смысл этого движения, как и его объективные результаты, были, как это часто случается с массовыми движениями, скрыты от сознания не только его рядовых участников, но и вдохновителей-идеологов, что ставит перед исторической наукой проблему выявления подлинного значения Реформации для культурно-исторического процесса.

212

Хронологически Реформация совпадает с завершающим периодом эпохи Возрождения — «величайшего прогрессивного переворота из всех, пережитых человечеством» (Ф. Энгельс). Но обычно историческое значение этой героической эпохи связывают с идеями и художественными достижениями гуманизма, провозгласившего в противовес средневековому христианскому аскетизму и принижению человека его величие и достоинство, его право на творческую разумную деятельность, на наслаждение и счастье в земной жизни. Гуманисты провозгласили самоценность человеческой жизни, независимость достоинства личности от происхождения и родовитости, настаивали на способности человека к постоянному совершенствованию и выражали уверенность в его безграничных возможностях.

Гуманисты видели в человеке наиболее прекрасное и совершенное творение Господа. На основании библейского выражения о сотворении человека «по образу Божию» они распространяли на человека присущие Богу созидательные, творческие способности, видели его призвание в познании и преобразовании мира, украшении его своим трудом, в развитии искусств, наук и ремесел.

И вот этому обожествлению человека гуманистами, его возвеличиванию Реформация противопоставила идею полного ничтожества человека перед лицом Господа, а их оптимистическому и жизнерадостному мироощущению — суровый дух добровольного самоограничения и самодисциплины. Восхищению гуманистов могуществом человеческого разума она противопоставила протестантское презрение к «умствованию» и абсолютное доверие к религиозной вере, доходящей зачастую до прямого мракобесия и ненависти к науке. «Лучше невежество верующего, чем дерзость мудрствующего», — писал Ж. Кальвин.

Да и сами деятели Реформации были в основном выходцами из народа, развившими свои способности упорным трудом, фанатически твердые в своей вере и являвшие полную противоположность гуманистам — прекрасно образованным аристократам, знатокам философии, литературы, изящных искусств и поэзии.

Закономерно возникает вопрос — есть ли вообще что-либо общее между гуманистической культурой эпохи Возрождения, утвердившей величие человека в прекрасных памятниках искусства и литературных произведениях, и реформированным христианством, породившим новый тип личности, новый способ мироощущения и всей мотивации человеческой деятельности? Между светской элитарной культурой и новым способом религиозного мирозерцания?

213

Предварительный ответ на эти вопросы заключается в том, что это — две формы, — светская (гуманизм) и религиозная (Реформация) — новой культуры эпохи Возрождения, культуры поднимающегося раннебуржуазного общества, идущей на смену культуре утрачивающего историческое оправдание феодального общества. Общей исторической основой этих обеих разновидностей культуры эпохи Возрождения стало вызревание в недрах феодализма с его сельскохозяйственным натуральным производством, основанным на личной зависимости крестьян и прямым принуждением их к труду, новых и более эффективных способов организации общественного производства.

Просуществовавший в Европе более тысячи лет феодализм характеризовался чрезвычайной устойчивостью и стабильностью. Однако постепенное совершенствование орудий труда и средств производства, рост разделения общественного труда и углубление специализации привело к появлению ремесленного производства и отхожих промыслов, а с ними — к отделению ремесла от земледелия, интенсификации торговли и зарождению множества новых посадок и поселений — прообразов будущих городов как центров новой, городской, культуры. Средневековые города вырастали обычно из посадок, образующихся возле стен монастырей или замков, у пересечения дорог, у речных переправ или брода, т. е. таких мест, куда сходились пути людей и потоки товаров и денег. Города становились поселениями принципиально нового типа, где главным занятием их жителей было ремесло и торговля, а позже — политическая и финансовая деятельность, образование, науки и искусства.

Города быстро росли и развивались на основе интенсивного разделения труда, роста трудовой частной собственности и развития товарного производства и торговли. Товарное производство снимало присущие натуральному хозяйству ограничения и стимулировало потребность в развитии производительных сил, совершенствовании средств производства и умений работника. Жизнь здесь своей интенсивностью и разнообразием многократно превосходила застойное и однообразное течение событий в деревне с ее циклическим, привязанным к смене времен года производством и образом жизни и почти растительным

существованием. Наоборот, города с их водоворотом жизни, интенсивным характером общественных отношений становились местом пересечения всех новых веяний, открытыми переменам и новизне, а тем самым явились центрами и ростками новой, городской, цивилизации.

Самим своим устройством города позднего средневековья стимулировали процессы совершенствования производства и

214

формирования навыков общественной самоорганизации и самоуправления — историческим центром всех городов были рынки, городская площадь с ратушей и собором, а также окружавшими их кварталами ремесленных мастерских и цехов, жилыми домами. Позже как результат развития товарного производства и торговли центры городов украсились зданиями банков и бирж, монетным двором, а на окраинах появились больницы, тюрьмы, странноприимные дома, т. е. постоялые дворы и гостиницы. Важное место в городах занимали учебные заведения — коллегии и университеты, базирующиеся на территории монастырей или аббатств, бывшими центрами средневековой учености.

Тем не менее центром общественной жизни города оставалась центральная городская площадь, служащая и местом сбора горожан для решения важнейших дел города, и местом торжественных политических и религиозных ритуалов, местом казни, а также местом народных празднеств и гуляний с балаганом, карнавалом и фейерверками.

Феодалы, на землях которых зарождались и росли города, стремились подчинить их своей власти, обложить податями и налогами, что вызывало недовольство и возмущение городского населения, уже почувствовавшего свою силу, и привело к длительному периоду в XII—XIII вв. борьбы городов с феодалами за независимость. В итоге феодалы были вынуждены признать известную автономию городов и «городские вольности». Города постепенно превращались в центры антифеодальных настроений и оплоты относительной независимости горожанина от феодального гнета. Распространилась практика, когда крестьяне убегали от своих феодалов в города и превращались в горожан. Существовала даже поговорка: «Городской воздух делает человека свободным».

Таким образом, рост городов, развитие торговых связей, городской культуры, появление свободных от феодальной зависимости сословий подрывало основы феодализма.

Присущая товарному производству, основанному на частной собственности, потребность в развитии производительных сил дает толчок опытному познанию природы, а потребность в свободном от внешнего принуждения труде независимого работника порождает новые представления о человеке, его правах и достоинствах.

Универсальным выражением этих общественных потребностей стала гуманистическая идеология эпохи Возрождения. Однако созданная на этой основе культура — философские учения, произведения литературы и искусства, достижения

215

науки — были достоянием узкого круга образованных горожан и не могли оказать действительного влияния на массовое сознание, чтобы способствовать победе нового строя общественных отношений. Ведь духовную жизнь огромного большинства людей того времени определяла религия.

Почему же католическая церковь оказалась неспособной ответить на вызов времени — выразить в доступной народу религиозной форме культуры потребности общественного развития, возглавить процесс исторического преобразования феодальных общественных отношений?

Ведь на стороне католической церкви стояла тысячелетняя традиция духовного попечительства, она имела огромный авторитет в массах верующих, опиралась на силу светской власти и сурово расправлялась со всеми отклонениями и ересями. Более того, тяготы, налагаемые на верующего католической церковью с ее культом и обрядностью, несоизмеримы с тяготами, проистекающими из протестантского требования сурового и непреклонного исполнения «мирской аскезы» — одних только церковных праздников в католицизме чуть ли не половина календаря, тогда как протестантизм приравнял праздность к самым страшным порокам!

Тем не менее она не смогла противостоять идеям протестантских теологов, увлекшим огромные массы людей, которые вряд ли могли разобраться в теологических и вероисповедальных различиях между новым и старым способом верить в Бога.

Это удалось потому, что ответ, данный деятелями Реформации на вызов истории, оказался понятным и близким погруженным в религию, но не разбирающимся в теологических тонкостях массам: католическую церковь следует отвергнуть потому, что она безразлична, а следовательно, *безбожна!*

Именно этот нравственный протест против «безбожной» церкви встретил живой отклик в сердцах тысяч верующих, причем принадлежащих различным сословиям. Но откуда могло возникнуть это убеждение в безбожности основанной самим апостолом Петром католической церкви?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует внимательнее присмотреться к той роли, какую играла римско-католическая церковь в жизни западноевропейских стран.

Римско-католическая церковь была международным центром всей феодальной Западной Европы, объединившим ее в одно большое целое под своей духовной и политической властью. Она сама была крупнейшим феодалом средневековья, владея третью всех земель и угодий, распоряжаясь трудом и его плодами проживающих на них крестьян. Ей полагалась церковная

216

«десятина» — десятая часть со всех прибытков и доходов и феодалов, и крестьян.

Она ревностно освящала феодальный строй, феодальную иерархию классов и сословий, угнетение и эксплуатацию народных масс ореолом божественной благодати.

Власть церкви была огромна — даже европейские короли короновались римским папой почти до XIV в. и находились в зависимости от него.

В условиях формирования крупных централизованных монархий, когда возвышающаяся королевская власть, опираясь на городские сословия, постепенно сломила мощь удельного дворянства, такое положение становилось все более нетерпимым и для светской власти.

Первый удар по теократическим притязаниям римского папы на высшую власть от Бога, на абсолютную непогрешимость и право на утверждение или низложение не только церковных, но и светских властей, был нанесен в XIV в. французским королем Филиппом Красивым, когда папство почти на семьдесят лет попало в подчинение французскому королю. По месту резиденции римского папы этот период получил название «авиньонского пленения пап».

Вторым ударом стала деятельность предшественника Мартина Лютера чешского богослова и профессора Яна Гуса, выступившего против злоупотреблений церковных властей и призывавшего «в духовных вопросах повиноваться не людям, а Богу». Ян Гус резко порицал князей церкви за отлучение христиан от церкви Христовой, советуя им сначала самих себя отлучить от грехов и пороков, среди которых он видел жадность и властолюбие. «Богатство отравило и испортило церковь», — учил Гус, выступая за упрощение католического богослужения, проведение его на национальном языке и фактически за создание независимых от Рима национальных церквей. За это он был вероломно, вопреки выданной ему германским императором охранной грамоте, схвачен на соборе в Констанце и сожжен как еретик в 1415 г.

Католическая церковь, достигнув небывалой власти над странами Западной Европы и владея несметными богатствами, оказалась тем не менее к концу XIV в. в очень печальном положении.

Возникнув как движение бедных и униженных, гонимых и поработанных, христианская религия стала в средние века господствующей духовной и политической силой. Католическая церковь в этот период достигла высшего светского владычества. Нигде и никакая другая церковь не имела дела с таким опасным искушением, как безграничная светская власть. Такое безраздельное господство римско-католической церкви

217

во всех сферах жизни, ее абсолютная монополия на власть и привела в конечном счете эту церковь к внутреннему перерождению и разложению. Ведь если верно, что «власть развращает, то абсолютная власть развращает абсолютно!»

Для укрепления своей власти и преследования противников католическая церковь в XII в. оставляет путь кротких словесных увещаний по отношению к оступившимся и учреждает инквизицию — учреждение для преследования опасных «еретиков», виновных в прегрешениях против церкви.

На самом деле инквизиционные трибуналы стали орудием борьбы «князей церкви» — церковной номенклатуры — со своими противниками. Жертвами инквизиции стали многие выдающиеся ученые, писатели, врачи, тысячи простых людей, попавших в немилость к служителям церкви или ставших жертвами доносов недоброжелателей. Имущество еретиков подлежало конфискации в пользу церкви, причем значительная его часть шла на содержание трибунала.

Малейшего подозрения в неверности церкви, просто ложного доноса было достаточно для ареста человека и помещения его в тюрьму, под которые были оборудованы мрачные сырые подвалы, лишённые воздуха и света. Тюрьмы были переполнены заключенными, которым зачастую даже не предьявлялись месяцами и годами обвинения. Когда же доведенные до отчаяния заключенные требовали суда, им предьявлялись обвинения, основанные на доносах и измышлениях.

Если подсудимый признавал справедливость самых вздорных или весьма изощренных обвинений, его приговаривали к соответствующему наказанию, если же отрицал свою вину, это делало его упорствующим в ереси. Тогда он подвергался самым невероятным и утонченным пыткам — на дыбе, в тисках, горящими углями или часами падающими на обриту голову каплями воды. Сознание под пытками и раскаяние влекло в лучшем случае пожизненное заключение, но чаще обвиняемых ждала та же участь, что и мучеников, выдержавших пытки и не признавших ложных обвинений — сожжение на костре. Правда, первым полагалась одна милость — перед сожжением они должны были быть удушены!

Оправдательных приговоров инквизиция практически не знала. Как ни странно, редчайшее исключение из этого правила коснулось, к счастью католической церкви, одного из выдающихся деятелей Контрреформации и основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы, который по молодости лет неоднократно арестовывался инквизицией, но всякий раз ухитрялся благополучно оттуда выпутаться!

218

Особенно свирепствовала инквизиция в Испании, где прославился своей ревностью в служении церкви великий инквизитор Фома Торквемада, только живыми сжегший более десяти тысяч человек.

Жесточайшие пытки, сжигание на костре заживо творились именем учителя любви и милосердия Христа и оправдывались лицемерными уверениями, что, сжигая тело без пролития крови, церковь спасает душу грешника!

Проповедуя смирение, бедность и воздержанность, церковь непристойно богатела, наживаясь на всем: помимо положенной ей «десятины» она брала с бедных прихожан плату за крещение, венчание, исповеди, отпевания и другие обряды.

Высшие иерархи католической церкви жили в неслыханной роскоши, предавались разгулу шумной светской жизни, очень далекой от христианского идеала. Им было с кого брать пример: в конце XV в. папским престолом путем подкупа и интриг овладел Родриго Борджиа, принявший имя папы Александра VI. При нем разложение высших слоев католической церкви достигло предела. Полностью равнодушный к делам веры и учению Христа, римский папа проводил время в пирах, и увеселениях, устраивал вместе с приближенными кардиналами оргии, а в деле укрепления собственной власти не брезговал самыми преступными средствами. Отрава, подкуп, кинжал наемного убийцы, клятвопреступление — все было пущено им в ход против своих врагов.

Своему сыну Чезаре Борджиа он в восемнадцать лет пожаловал звание кардинала и в дальнейшем всячески помогал в его преступных авантюрах.

Его дочь Лукреция Борджиа сделалась любовницей брата и самого папы, так что современники сочинили ей дошедшую до нас эпитафию:

«Здесь покоится Лукреция, Александра дочь, жена и невестка» .

Ярким и страстным обличителем духовного разложения католической церкви и ее верхушки, властолюбия и алчности высших представителей духовенства и самого папы был монах-доминиканец Джироламо Савонарола. Он призывал церковь к отказу от богатства и пышности, властолюбия и тщеславия, к покаянию и аскетизму. В своих проповедях он настаивал, что Александр «вовсе не пала, он не христианин и не верует в Бога». Естественно, он был отлучен от церкви, схвачен и после пыток сожжен.

Однако порча поразила не только высшие эшелоны церкви — рядовые священники в условиях полной бесконтрольности и

219

безответственности осуществляли службу как попало, отличались невежеством, ленью, жадностью и похотливостью. Монастыри, долженствующие быть местами чистого духовного покаяния, смирения и служения Богу, превращались в вертепы разврата и порока. Именно на материале монастырских нравов строил свои литературные фантазии известный маркиз де Сад. В народе бытовали поговорки, отражающие глубину падения авторитета церковников — «ряса монаха — это плащ жулика», «собаки лают, волки воют, а монахи лгут», «путается с женщиной как кармелит, объедается как бернардинец, пьянствует как францисканец, нечистоплотен как капуцин».

Фактически римско-католическая церковь вернулась к исходной точке противостояния первоначального христианства целиком разложившейся и коррумпированной столице Римской империи времен Нерона и Калигулы. Поэтому Мартин Лютер по праву вернул Риму его звание «вавилонской блудницы».

При таком состоянии дел всякий порядочный христианин был просто обязан со всей решимостью выступить против официальной католической церкви, чем бы это ему ни грозило. Именно это обязательство двигало Лютером, когда он, уже отлученный папой от церкви, принял решение явиться на рейхстаг в Вормсе в 1521 г. для объяснения своей позиции. Пример Яна Гуса был еще свеж, и охранная грамота императора ничего не значила для папы. Однако Лютер почтительно отказался от вооруженной охраны со стороны своих сторонников, ибо им руководило не рассуждение о степени опасности предприятия, а невозможность уклониться от выполнения долга честного христианина — «... даже если бы они запалили огонь от Виттенберга до Вормса до самого неба, я все равно явился туда с именем Господа и стал бы в самой пасти бегемота меж огромными его зубами!»

Изложение своей позиции на рейхстаге он закончил знаменитыми словами, утвердившими долг совести, изменить которому для уверенного в своей правоте человека просто невозможно: «На том стою и не могу иначе. Да поможет мне Бог!»

Таким образом, именно внутреннее разложение католической церкви, ее властолюбие, жадность и алчность сделали эту церковь абсолютно неспособной возглавить прогрессивные преобразования в обществе и одновременно породило внутри самой церкви мощный протест. Этот протест отражал широкие общественные настроения, и для своей действенности он нуждался в энергичном религиозном выражении, чем и стала Реформация. Что же нового дала человеку Реформация и почему ценностные установки протестантизма стали важнейшим фактором становления всей современной западной цивилизации и культуры?

220

Почему Реформация не осталась только событием истории религии и церкви, а знаменовала собой рождение нового мировоззрения, стала знаменем новой эпохи?

Каковы основные идеи и принципы этого мировоззрения, и как они повлияли на становление мировой цивилизации?

Обычно начало Реформации связывают с событием 31 октября 1517 г. в Виттенберге, когда никому еще не известный монах и доктор теологии Мартин Лютер прибил к дверям церкви свои тезисы с осуждением злоупотреблений продававших «святой товар» — индульгенции, т. е. церковные грамоты об отпущении грехов.

Отпущение грехов стало практиковаться католической церковью еще с XI в. как распространение

монашеской практики на мирскую жизнь. Первоначально оно осуществлялось в натуральной форме — за «богоугодные дела», т. е. за участие в паломничествах к святым местам, в крестовых походах, за пожертвования в пользу церкви и монастырей. Позже, с развитием торговли и денег, церковные грамоты по случаю отпущения грехов стали предоставляться за деньги, и постепенно эта торговля приняла самые циничные формы. «Накопленный» церковью запас «святости» из добрых дел праведников и святых обменивался церковью по определенной таксе на все мыслимые и немыслимые прегрешения. В дальнейшем папство ввело индульгенции и на еще не совершенные грехи и даже на грехи следующих поколений.

Продажа индульгенций стала одной из важнейших статей дохода церкви. Но она же косвенным образом способствовала распространению пороков и злодеяний, которые при наличии денег уже не являлись грехом. В ходу была поговорка, что «церковь прощает все грехи, за исключением одного — отсутствия денег»!

Эта позорная практика вызывала повсеместное возмущение верующих и рассматривалась как яркое доказательство кризиса церкви, алчности ее служителей. Тем не менее осуждалось именно придание отпущению грехов грязной денежно-торгашеской формы, но не само право церкви осуждать и миловать, накладывать на людей покаянные тяготы — епитимьи и прощать грехи.

Лютер пошел дальше. За проступившим наружу оскорбительным для христианина торгашеским духом церковной практики он рассмотрел подлинно «сатанинскую выдумку» — стремление освободить человека от необходимости внутреннего покаяния, к чему постоянно и неустанно призывает Евангелие: «покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие!» Тем самым римская церковь

221

фактически упразднила главное требование христианства и условие человеческого спасения — внутреннее покаяние. Нельзя, — считает Лютер, — заменить полагающиеся человеку в силу его врожденной греховности очищающие душу страдания, ибо это единственный достойный человека путь укрепления в вере и нравственного очищения, то есть искренней готовности жить по-Божески.

Фактически Лютер потребовал возврата к нравственным принципам первоначального христианства с его простотой, искренностью, погруженностью в веру. Человек не должен искать промежуточных инстанций для спасения — уповая на них и наделяя их правом наказывать и прощать, он изменяет Господу, умаляет его величие.

Именно обличение скрытого неблагочестия церкви во главе с римским первосвященником перед лицом Бога привлекло на сторону Лютера всех недовольных всевластьем развращенного Рима. Нравственное негодование и возмущение получили здесь сильнейшее религиозное подкрепление, что обеспечило быстрый рост популярности реформаторских идей.

Поставив под вопрос право церкви посредничать между человеком и Богом в деле спасения, Лютер идет все дальше и в итоге отвергает саму скомпрометировавшую себя церковную иерархию во главе с «бесовским князем» — папой.

Папство он называет «антихристовым установлением», искушающим человека, провоцирующим его на плохие дела, которые легко искупаются внешним благочестием, участием в церковных таинствах и обрядах или, как это делают самые закоренелые грешники, покупкой отпущения грехов. Оно по существу украло у человека Бога и занялось спекулятивной продажей его милости. Бог «труждающихся и обремененных» превратился здесь в Бога богатых и самодовольных.

Постоянно сверяя свои идеи со Священным Писанием, Лютер отверг само деление общества на священников и мирян, ибо ни о папстве, ни о священничестве там «нет ни слова». Папа предстал в его изображении предводителем многотысячной армии титулованных ученых шарлатанов и мошенников, самозванных посредников между человеком и Богом, которые не помогают, а мешают общению человека с Творцом.

Лютер отвергнул и большинство таинств, составляющих католический культ и обрядность — святых и ангелов, культ богородицы, поклонение иконам и святым мощам, богатые и торжественные церковные церемонии и службы, идущие к тому же на непонятном народу латинском языке, представление о чистилище. Все это он рассматривал как разновидность церковной

222

магии, при помощи которой католическая церковь стремилась самого Господа подчинить целям и интересам людей.

Все пути спасения, связываемые с умилоствлением Бога — прямым ли подкупом, пожертвованиями или даже монашеством, паломничеством к святым местам, другими проявлениями внешнего благочестия, — оказываются у Лютера противными самой сущности христианства, ибо представляют собой попытку управлять Богом, влиять на него.

Спасение, по-Лютеру, оказывается возможным только посредством перенесения человеческих устремлений из сферы внешнего, показного благочестия во внутреннее пространство сознания — в личное верование человека. Лютер на все лады не устает подчеркивать это свое открытие сущности религии, которая заключается не во внешних формах благочестия, не в богоугодных делах без внутреннего искреннего устремления к Господу, а прежде всего в самой вере, во внутреннем самоотверженном настрое, который не может, разумеется, не воплотиться в хороших делах.

Чтобы оттенить эту мысль, Лютер многократно намеренно повторяет свой тезис о спасении, об оправдании «одной только верой», постоянно добавляя «без участия добрых дел», подразумевая под ними именно

внешнее показное благочестие. Ибо «нельзя предписывать вере соединяться с добрыми делами, ибо истинная вера не может по сущности своей не сказываться в праведной жизни».

В связи с этим Лютер отрицательно отзывался о монашеской практике, предлагая сделать из монастырей школы, выступил за отмену обязательных постов, пилигримства, т. е. паломничества к святым местам, ибо видел в этом бесполезное проживание средств в чужих краях, оборачивающееся бедностью и голодом в оставшихся дома семьях.

Ратуя за чистую и искреннюю веру в Бога, Лютер отвергал последний и неотразимый аргумент, к которому так любила прибегать католическая церковь — отлучение от церкви и проклятие. Еретиков, считал он, следует побеждать Писанием, а не огнем, иначе палачи были бы самыми учеными теологами в мире. Этим он способствовал развитию самостоятельности и свободы совести в вопросах веры.

Но чтобы не заплутать в вопросах веры, необходимо постоянно сверять ее со Священным Писанием как критерием истинности христианского вероучения. Утверждая непререкаемость авторитета Писания, Лютер настаивал на праве каждого верующего иметь собственное понимание его содержания, на независимости личных суждений в вопросах веры и морали, и

223

в конечном счете, на свободе совести. Чтобы обеспечить это право, он сам перевел Библию на немецкий язык и заложил этим основы немецкого литературного языка. Этим он сделал Библию доступной народу и способствовал упрочению общественной потребности в развитии грамотности.

Основное содержание лютеровской Реформации позднее было сжато изложено его сподвижником Филиппом Меланктоном в «Аугсбургском вероисповедании» (1530) и заключалось в идее возможности личного спасения одной только верой, признании условности папства и церковной иерархии, в утверждении равенства всех верующих в вопросах веры перед Богом, что выразилось в принципе «всеобщего священства». Суть его состояла в том, что каждый верующий может быть сам для себя и других священником, и никакого особого священного круга деятельности не существует, никаких преимуществ духовенство иметь не должно. Все это сильно сокращало дорогостоящую церковную бюрократию и культ, лишало церковников представления о собственной святости и неподсудности светской власти.

Эту концепцию «новой церкви» Лютер дополнил учением о божественном предопределении всего сущего и иллюзорности свободы воли человека.

Стержнем протестантского мировоззрения стало положение «все от Бога», освободившее человека от тщетных и суетных переживаний о ходе и исходе его мирских дел и оставившее ему лишь одно — уповать на Господа и верить в свое спасение.

Лютер доводит эту мысль до утверждения, что спасение вообще не зависит от усилий человека, а целиком определяется одним только Богом. Ибо если было бы иначе, если спасение не было бы только благодатью божьей, а его можно было заслужить, это порождало бы самоуспокоенность и самодовольство человека, влекло человека к гордыне и отвращало от покаяния.

По сути дела, здесь рождалась новая мировоззренческая и нравственная установка, проникнутая готовностью принять и перенести все трудности и испытания, ниспосланные человеку свыше, и отчаянным стремлением к внутренней чистоте и духовной стойкости в вере. Сохранить в душе образ Божий, не упасть духом, а делать свое дело методично и хорошо несмотря ни на что и вопреки всему!

И если такое действие без надежды на благополучный результат, совершаемое вовсе не ради него, а во имя своего человеческого долга жить по-божески, во имя укрепления веры, вдруг оказывается действительно успешным — это и будет явным знаком божественного благоволения и возможностью спасения.

224

Поэтому фатализм протестантской этики не отрицает необходимости активных деятельных усилий, систематического упорного труда в рамках своего мирского призвания, как не отвергает она и приобретения в результате этой деятельности материального достатка и благополучия. Протестантская мораль лишь отрицает традиционную мотивацию такой деятельности — мужество и упорство, старание и прилежание, как и приобретаемые с их помощью благополучие и богатство необходимы не ради них самих, не ради развлечений, празднеств и веселого образа жизни, а для получения чувства удовлетворения от сознания собственного избранничества, гарантирующего будущее спасение.

Выполнение долга в рамках своей мирской профессии — высшая задача человека, посредством чего он убеждается в собственной угодности Богу. Тот, кто упорно и добросовестно трудится, вырастает в глазах Бога, кем бы он ни был, хотя сословие его было бы низким, а должность еле приметной. Тот же, кто трудится нерадиво — чернь в глазах Творца, как бы высоко он ни вознесся в переменичивом течении жизни.

Истинная христианская вера как бескорыстная устремленность к добру означает просто усердную и тщательную сосредоточенность и упорную методичность в выполнении своей обыкновенной мирской работы, составляющей одну из взаимопригодных служб устроенного Богом миропорядка. Хорошо работать нужно просто потому, что это угодно Богу, а не потому, что эта работа будет достойно вознаграждена.

При этом успешность человеческих занятий и их исход сами по себе безразличны для спасения души, но поскольку отлично выполненная работа свидетельствует об упорстве и добросовестности работника, а стало быть, о прочности его веры, успешный результат может рассматриваться как внешняя примета спасения.

Такова логика лютеранской Реформации, заложившей прочные духовные основы для появления работника нового типа и принципиально иной культуры труда, без которых невозможно никакое эффективное

высокотехнологическое производство.

Новое понимание христианской веры как непосредственной личной связи человека с Богом, сильнейший удар по католической церкви как духовному и политическому оплоту феодализма, ограничение церковного авторитета в делах веры и нравственности и утверждение свободы совести, защита и обоснование высокой религиозно-этической ценности труда и освящение деловой предприимчивости — вот далеко не полный перечень заслуг Мартина Лютера, обусловивших его вклад в становление раннебуржуазной идеологии и культуры.

225

Радикальным продолжателем Реформации стал француз **Жан Кальвин**, основавший в Женеве, куда он был вынужден бежать от преследования католиков, одно из самых мощных течений протестантизма.

Кальвинизм еще более упростил христианский культ и богослужение, придав церкви демократический характер с полным преодолением разделения верующих на клир и мирян и выборностью руководства церкви.

Кальвин усилил и упростил учение о божественном предопределении, доведя его до абсолютного фатализма: одни люди еще до рождения якобы предопределены к спасению и небесному блаженству, а другие — к гибели и вечным мукам, и ничто не в силах этого изменить — ни отвергнутое Лютером внешнее благочестие, ни их вера. Человек спасается не потому, что верит в Бога, а верит потому, что предопределен Творцом к спасению!

Однако божественное предопределение и собственное избранничество сокрыто от людей, и потому каждый христианин должен построить свою жизнь так, как если бы он был изначально предопределен к спасению, отыскивая в своей жизни знаки божественного предопределения к спасению или гибели. Таким образом, кальвинизм идет дальше лютеранства, утверждая, что спасение не зависит также от одной только веры, ибо истинно верующим может быть лишь тот, кто «избран». Но человек не должен и не смеет проникать в тайны божественных решений, и поэтому он не может заранее знать, принадлежит ли он к числу избранных или отверженных, а посему должен истово заботиться о том, чтобы оказаться достойным этого избрания. И если он ощущает в себе силы, позволяющие ему противостоять искушениям и соблазнам, стремлению к удовольствиям и развлечениям, т. е. всему тому, что осуждается Богом и Священным Писанием, ибо способствует «развращению чело-веков» и их гибели, то это хороший знак для него. Наиболее видимым знаком избранничества кальвинизм вообще признает удачное и успешное течение дел в земной жизни, ибо все это невозможно без сильной воли, упорства, целеустремленности, сильного характера и стойкости, трудолюбия, простоты и скромности в жизни, — всех тех качеств и способностей, которыми Бог отмечает «избранных».

Именно поэтому кальвинизм проповедывал постоянный упорный труд и совершенствование профессионального мастерства, прилежание, скромность и ограничение своих потребностей, доходящую до скопидомства бережливость и отказ от земных удовольствий и праздности. Непродуктивное же

226

потребление, растрата капитала, праздное времяпрепровождение рассматривались кальвинизмом как самый большой грех, ибо праздность, лень, склонность к легкой жизни, неизбежно приводящие человека к порокам и бедности, свидетельствовали о неизбежности его гибели.

В соответствии со своими установками Кальвин очень скоро превратил Женеву, в которой протестанты взяли верх над католиками, из самоуправляющейся трудолюбивой и веселой общины в теократическое государство с личной диктатурой самого Кальвина, стремящегося насадить свои представления о жизни не только убеждением, но и принуждением. Шумная жизнь процветающего, трудолюбивого и веселого города притихла и заменилась мрачной серьезностью и строгой религиозностью. Кальвин стремился при помощи системы принуждений и наказаний заставить граждан города усердно молиться и работать, наложив запреты на всяческие развлечения и удовольствия, свободное времяпрепровождение, праздность и увеселения.

Вражда Кальвина к праздности и роскоши переходила у него в отрицание и запреты художественного творчества, литературы и искусства, в строгую мелочную регламентацию личной жизни верующих вплоть до запрета на ношение красивой одежды, причесок, употребление изысканных кушаний и т. п.

Обожествление протестантизмом трудолюбия и ненависть к социальному паразитизму вылились у Кальвина в запрет нищенства и монашества, однако взамен он, в полном соответствии со своим представлением о земной жизни как подготовительной ступени к вечной жизни, как юдоли скорби и плача, предложил аскетический идеал жизни всем верующим. «Кальвин, — писал об этой его особенности Вольтер, — широко распахнул двери монастырей, но не для того, чтобы все монахи вышли из них, а для того, чтобы загнать туда весь мир».

Однако несмотря на суровое преследование кальвинизмом всякого инакомыслия и убежденность в собственной непогрешимости, за что Кальвин получил прозвище «женевского папы», сама логика буржуазного образа жизни с присущим ему стремлением к духовному и идеологическому плюрализму способствовала порождению из кальвинизма целого ряда течений и протестантских сект — пресвитериан, конгрегационалистов, баптистов, пуритан и т. д.

Пожалуй, наиболее полно и последовательно их общую духовную сущность и родство с кальвинизмом

выразил пуританизм (от англ. «чистый», «истинный»), основателем которого был англичанин **Джон Нокс**. Термин «пуританство» стал даже общим названием всех этих течений. Пуританством стали

227

называть характерное для последователей кальвинистской церкви религиозное мировоззрение и стиль жизни, связанные с абсолютизацией аскетической строгости нравов, трудолюбия, высокого чувства долга, бережливости, мелочного благочестия и религиозного усердия.

Этика пуританства отличалась строгим ригоризмом, т. е. суровым и непреклонным следованием нравственным принципам и нормам, источником которых считалась воля Бога, требованием простоты в отношениях между людьми, проповедью всемерного ограничения и упрощения собственных мирских потребностей, крайне отрицательным отношением к роскоши, расточительности и пустой праздности. Пуритане не могли мириться с «растратой» драгоценного времени на непроизводительные занятия и считали все забавы и развлечения незаконными, ибо они отнимают время, которое необходимо посвятить более серьезным занятиям. Поэтому большинство праздников были отменены, а жизнь пуритан превратилась в разновидность «мирской аскезы», т. е. служения Богу. Пуритане заметно выделялись среди людей своей подчеркнутой пунктуальностью и педантизмом в соблюдении строгих нравов, методичностью и трудолюбием в работе, подчеркнутой скромностью жизни и набожностью.

В то же время эта скромность и сдержанность сочеталась у них с чрезвычайно высокой самооценкой, проистекающей из их религиозных убеждений о том, что именно они являются не просто одной из разновидностей христианства, а носителями божественной исторической миссии. Своей жизнью они стремились продемонстрировать, что Господь указывал именно на протестантов, когда предвидел истинный путь человечества к спасению.

Это весьма стимулировало их социальную активность и религиозную непоколебимость как надежное средство против преследований их врагами, против сомнений, колебаний и душевной слабости и уныния. В то же время эти установки инспирировали подъем предпринимательского Духа, присущего капитализму, и способствовали в конечном счете его окончательной победе над феодализмом. Именно представители радикальной протестантско-пуританской ветви христианства, вынужденные в результате религиозных и политических преследований бежать в 1620 г. из Европы в Северную Америку, заложили фундамент для рождения новой нации, ставшей лидером западной цивилизации.

В то же время успехи, одержанные протестантской Реформацией, заставили римско-католическую церковь встать на путь преобразований и поиска путей восстановления утраченных

228

позиций. Оправившись от первых чувствительных ударов и поражений, до основания поколебавших ее устои, римская церковь начинает собирать свои силы для новой ожесточенной борьбы с протестантизмом, развернувшейся в Западной Европе в XVI—XVII вв. и получившей название Контрреформации.

Контрреформация была организована папством как церковно-политическое движение в защиту святости и величия католической церкви и включала ряд мер по организационному переустройству церковной жизни и активизации функционирования ее институтов. Однако оно не ограничилось чисто церковными мерами и послужило сигналом к развязыванию целой череды жестоких и кровопролитных религиозных войн, охвативших Европу в этот период.

Прежде всего была резко активизирована роль инквизиции, которая была преобразована в Конгрегацию «святого престола», действующую под непосредственным руководством папы, и обрушила всю свою мощь на противников католической церкви.

Были мобилизованы силы старых нищенствующих монашеских орденов — францисканцев, доминиканцев, кармелитов, августинцев, — члены которых должны были активизировать свою проповедническую миссию. Но наиболее удачным оружием папства против свободомыслия и ересей стал вновь созданный орден «Общество Иисуса» — иезуитов, девизом которого стал лозунг «Иисус — Спаситель людей».

Орден иезуитов был основан испанским дворянином Игнатием Лойолой, не преуспевшим на военной службе вследствие ранений и направившим свой неукротимый дух и воинствующую религиозность на служение католической церкви нетрадиционными методами. Тяжело переживая кризис католической церкви, Лойола искал ответ на вопрос, как можно исправить дело. В итоге он пришел к мысли основать духовное общество с целью защиты церкви не тихим монастырским служением и проповедничеством, а активной борьбой с ее противниками. Он задумал создать настоящую боевую организацию воинов Христовых, тесно связанных дисциплиной и сильных своим единодушием — «духовное войско, сражающееся за славу Божию под знаменем креста Господня».

Найдя себе единомышленников и последователей, Лойола быстро подчинил их своей сильной воле и внушил им идею собственного избранничества и божественного покровительства в деле защиты католической церкви во главе с папой от врагов. Первоначально это вновь возникшее товарищество занималось проповедничеством и обличением еретичества в самой резкой и

229

беспощадной форме, напоминавшей проповеди Савонаролы, однако они исправляли нравы и обличали еретиков исходя из абсолютной верности и преданности папе. Члены общества стали носить черную одежду с головы до пят: черные кожаные башмаки, длинный черный узкий кафтан до пят и широкополая черная шляпа, что придавало им таинственность и привлекало внимание. В дальнейшем в связи с тайным

характером деятельности членов ордена эта униформа была для них необязательна.

Лойола сумел получить аудиенцию у папы и убедить его в чрезвычайной необходимости и пользы для церкви новой организации. Особенно понравился папе четвертый обет в уставе ордена, который обязывал его членов посвятить всю свою жизнь постоянному служению Христу и папе, немедленно исполняя все приказания и распоряжения последнего в деле спасения души и распространения веры не только мирными, но и военными средствами.

В соответствии с уставом ордена он был построен на основе строгой централизации, суровой дисциплины и слепого, беспрекословного подчинения старшему начальнику вплоть до избираемого пожизненно и подчиненного только папе генерала ордена. Иезуит должен был постоянно путем духовных упражнений культивировать в себе «львиную храбрость и высокомерное презрение к смерти», не бояться никаких трудностей и быть готовым в любое время идти туда, куда пошлют, и делать то, что прикажут во славу Господа!

Важнейшим достоинством здесь признается принцип послушания. Иезуит не имеет никаких прав на самостоятельность, он должен полностью слушаться своего начальства и не иметь собственных чувств и мыслей. «Пусть другие религиозные братства, — писал Лойола, ставший первым генералом ордена, — превосходят нас постом и молитвой, строгостью одежды и пищи; наши братья должны блистать истинным безусловным послушанием, отречением от всякой воли и собственного суждения». Послушание стимулировалось возведенным в систему доношением. Каждый член общества был обязан докладывать обо всем увиденном и услышанном старшему начальнику, а все местные власти ордена обязаны возможно чаще давать отчеты в центр и извещать его обо всем более-менее значительном. Таким образом центральные власти всегда были в курсе всего происходящего в том или ином округе. Однако доношение распространялось и на самих членов товарищества. Любой иезуит был обязан доносить наверх обо всем, что он заметит относительно своих собратьев, так что вся жизнь каждого из них была

230

полностью известна его начальству, осуществлявшему строгий контроль за каждым.

В отличие от других монашеских орденов для иезуитов было необязательно ношение монашеского, одеяния, посещение церковных служб и совершение таинств. Чтобы успешнее выполнять задания ордена, иезуит зачастую скрывал свою принадлежность к ордену, выступая своеобразным тайным агентом церкви.

Поэтому внешняя и внутренняя жизнь членов ордена была весьма различной — на людях иезуит, принадлежность которого известна окружающим, должен вести себя скромно и благочестиво, вид его должен быть приветлив и кроток, никогда не выражать недовольства и больше смотреть вниз, чтобы не выдавать глазами своих мыслей. При этом по отношению к посторонним иезуит должен хранить тайну, скрывая все относящееся к внутренней жизни ордена. Но эта кротость и благочестивость не должна была помешать иезуиту использовать все средства для достижения главной цели — выполнения приказов и распоряжений начальства. Он мог прибегать к клевете, к интриге, заговору, использовать яд, кинжал, предаваться светским развлечениям, вести разгульный образ жизни, если это казалось необходимым для победы над врагами католической церкви.

Такое поведение было теоретически обосновано идеологами ордена в концепции так называемой иезуитской морали, главным принципом которой стало положение «цель оправдывает средства». Провозглашая своей целью укрепление славы Божьей, иезуиты считали, что нет таких средств, которые не были бы оправданы этой целью, и последовательно применяя эти положения к жизненной практике, они пришли к оправданию деяний безнравственных и просто преступных. Ложь, клятвопреступление, предательство, тончайшая интрига и игра на человеческих слабостях, страстях и пороках, — были обычными средствами укрепления иезуитами своих позиций.

Неудивительно, что вскоре этот орден стал играть руководящую роль не только в религиозной жизни, но оказывать громадное влияние на политику. Папы быстро поняли возможности, которые открывали им такие готовые на все помощники, и наделили орден многочисленными привилегиями.

Поэтому несмотря на тяготы послушания, суровой дисциплины, вытекающие из устава ордена, численность иезуитов постоянно росла, а сила крепла. В основном иезуиты вербовали своих членов из привилегированных сословий, и даже трудно сказать однозначно, что больше двигало этими людьми — действительное стремление к бескорыстному служению силе

231

и величие католической церкви или желание почувствовать себя избранником, принадлежащим к мощной и всесильной организации, приближенной к главе церкви.

Иезуиты приняли активное участие в подготовке и созыве Тридентского вселенского собора (1545—1563), принявшего ряд решений, ознаменовавших формальное начало Контрреформации.

Прежде всего собор подтвердил догмат о непогрешимости пап в делах веры и приоритете папской власти перед авторитетом вселенских соборов.

Было принято решение об издании инквизицией *индекса* запрещенных книг, ставшего мощным орудием церковной реакции против свободомыслия и науки.

В то же время было признано, что для успешного противостояния наступлению протестантизма недостаточно одних угроз и запретов, а необходимо повысить общую грамотность и религиозную образованность католического духовенства за счет расширения и укрепления системы религиозного

образования. В свою очередь для малограмотной паствы было принято решение издавать катехизис веры, т. е. краткое и понятное изложение основ католического вероисповедания в форме вопросов и ответов.

В результате этих решений в Риме был создан целый ряд учебных заведений — коллегий для специальной подготовки католического духовенства, усилена церковная цензура, активизирована миссионерская деятельность церкви.

Борьба, начатая папством, не ограничилась областью чисто церковных мер, и вскоре по всей Европе запылали огни религиозных войн. Религиозные войны раскалывали только начавшие складываться нации и препятствовали формированию буржуазных государств. В то же время они демонстрировали всю бесплодность и бессмысленность религиозной нетерпимости и постепенно приучали европейские народы к необходимости вынесения религиозных разногласий за рамки государства и гражданского общества. Важнейшими вехами на этом пути стали Аугсбургский мир (1555 г.) в Германии, в результате которого восторжествовал принцип «чья власть, того и вера», и изданный Генрихом IV, натерпевшимся от религиозных битв и неоднократно переходившим из одного вероисповедания в другое, Нантский эдикт о веротерпимости (1598 г.), позволивший католикам и протестантам уживаться в одном государстве.

Еще одним печальным проявлением Контрреформации стало возрождение и широкое распространение в XVI—XVII вв. практики «охоты на ведьм». Тысячи женщин, обвиненных в ведовстве и сожительстве с дьяволом, были подвергнуты жесточайшим

232

казням. Правда, в этом отношении протестантские церковники не намного отставали от своих коллег из католической инквизиции.

Все эти меры, предпринятые католической церковью, позволили ей предотвратить беспрепятственный натиск протестантизма, победившего в основном в Скандинавии, Северной Германии, в Швейцарии и Нидерландах, а также на британских островах. Оплотом католицизма оставались Италия, Испания, Франция, Австрия и юго-восточные страны Европы.

Подводя итоги рассмотрению культурного развития западноевропейских стран эпохи Реформации и Контрреформации, необходимо еще раз отметить ту исключительно важную роль, которую сыграла Реформация в становлении мировой цивилизации. Не провозглашая никакого определенного социально-политического идеала, не требуя переделки общества в ту или иную сторону, не совершая никаких научных открытий или достижений на художественно-эстетическом поприще, Реформация изменила сознание человека, открыла перед ним новые духовные горизонты. Человек получил свободу самостоятельно мыслить, освободился от авторитарной опеки церкви, получил самую высшую для него санкцию — религиозную на то, чтобы только собственный разум и совесть диктовали ему, как следует жить.

Реформация способствовала появлению человека буржуазного общества — независимого автономного индивида со свободой нравственного выбора, самостоятельного и ответственного в своих суждениях и поступках. Именно в носителях протестантских идей выразился с наибольшей полнотой новый, буржуазный, тип личности с новой культурой и отношением к миру. Было пересмотрено отношение к труду, приобретенному религиозно-этическую ценность, тогда как неумение и некомпетентность в своем деле стали рассматриваться таким же тяжким грехом, как и праздность.

Складывающийся в Западной Европе капитализм, индустриальная буржуазная цивилизация получили в протестантизме свое духовное обоснование. В свою очередь протестантизм послужил раскрытию возможностей нового строя, продвижения общества на пути прогресса.

Реформация вызвала необходимость преобразования и традиционного католического вероисповедания, приспособления его к условиям нового, буржуазного, общества, что позволило католической церкви остаться важнейшим институтом буржуазного общества и не превратиться в факт истории религии и культуры.

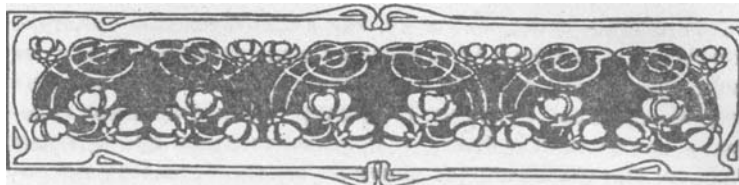
233

Литература

1. Бродель Ф. Время мира. Т. 3. М., 1992. С. 102
2. Там же. С. 103.
3. Там же. С. 106.
4. Там же.
5. Кареев Н. История Западной Европы в Новое время. Т.1. СПб., С. 330.
6. Там же. С. 243.
7. См. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 79—109.
8. Там же. С. 87.
9. Там же. С. 90—95.
10. Бердяев Н.А. Смысл творчества. В кн.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 445.
11. См. Зарубежная литература средних веков. М.1975. С. 177—178.
12. Данте Алигьери. Божественная комедия. Рай, XIII, 52—54. М., 1940.
13. Там же. Ад, IX, 61—63.
14. Алпатов М. Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто. М.—Л., 1939. С. 52—53.
15. Данте А. Божественная комедия. Ад, 1, 43—46.

16. Там же. XIV, 46—49.
17. Там же. V, 112—115.
18. См. Баткин И.М. Данте и его время. М., 1965.
19. Дмитриева Н.А. Краткая история искусств. Вып.1. М., 1987. С. 233.
20. Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 391.
21. Бердяев Н.А. Указ соч. С. 444—445.
22. Бодлер Ш. Прекрасный корабль / Пер. Элліса. В кн.: Бодлер Ш. Цветы зла. Ростов н/Д., 1991. С. 100.
23. Кареев Н. Указ соч. С. 331.
24. Данте и всемирная литература. М., 1967. С. 193.
25. Культура эпохи Возрождения и Реформация. М., 1981,
26. Соловьев Э. Ю. Непобежденный еретик. М., 1984.
27. Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола. М., Республика, 1995.

234



2.5. ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Европейская культура Нового времени охватывает XVII—XIX вв. Она базируется на буржуазном способе производства, имеет единый духовный ориентир — развитие личности, общие черты: гуманизм и антропоцентризм, европоцентризм, сциентизм и телеологизм в понимании прогресса, рационализм.

Вместе с тем каждый век имеет свое историческое лицо, **свою** специфику. **XVII в.** — это век «революционной критики» феодализма в Нидерландах и Англии и рационалистической критики схоластики во Франции и других странах. **XVIII в.** — это век Просвещения и проверки его идеалов практикой Великой французской и Американской революций. **XIX в.** — «полнота времен», эпоха расцвета буржуазной культуры и вместе с тем — начала ее кризиса через обнаружение тупиков рационализма в его крайнем выражении — техницизме.

Каждое время решает свои вопросы. Но есть коренные мировоззренческие вопросы, решением которых человечество озабочено всегда.

Ответы на них составляют суть, ядро любой культуры.

- ■ **Как существует мир, в котором мы живем?**
- ■ **Каково место человека в этом мире?**
- ■ **Как велики сила и бессилие человека?**
- ■ **В чем ценность науки?**
- ■ **Возможен ли прогресс? (Ю. Бохеньский)**

Нововременная культурная парадигма такова: мир существует как природа, как личность-субъект и как культура. Место человека в мире является центральным: «На первом месте здесь выступает индивидуум, субъект и его власть, его самочувствие, его порождение всего объективного. Субъект стоит над объектом, человек объявлен царем природы» (А. Ф. Лосев).

Процесс переориентации воли человека на исполнение роли творца мира культуры идет параллельно ломке системно-иерархической средневековой модели мира, начиная с Возрождения

235

и Реформации. И подобно тому, как в средневековой культуре утверждалось величие Бога и его отличие от сотворенного им мира, теперь провозглашается величие человека и его отличие от всей остальной природы. В культуре Нового времени человек — познающий субъект — противопоставлен природе как объекту. Предназначением человека стало повелевать природой, извлекать из нее пользу. Польза — идол Нового времени, наука и техника — его жрецы. ..

2.5.1. Культура XVII века

XVII век

— начальный период в становлении буржуазного способа производства. Это крайне сложная и противоречивая эпоха в жизни европейских государств. Эпоха ранних буржуазных революций (Нидерланды 1566—1609, Англия 1640—1688) — и расцвета абсолютистских монархий (Франция — «век Людовика XIV»); время научной революции и завершающий этап Контрреформации; эпоха грандиозного, экспрессивного

барокко и сухого, рассудочного классицизма... Своеобразный знак притиворечивости времени — отважный путешественник, серьезный ученый — и пышный парик, костюм, перегруженный бантами, кружевами, лентами...

В промышленном отношении Европа XVII в. — это Европа мануфактуры и водяного колеса — двигателя мануфактурного производства. Это были более крупные в сравнении с ремесленными мастерскими и более производительные предприятия, поскольку они основывались на разделении и кооперации труда. Новые формы хозяйства, использовавшие ручной труд наемных рабочих, преобладали в производстве стекла, сахара, бумаги, сукна, шелка в Нидерландах и Англии, развивались во Франции.

Основными источниками энергии по-прежнему оставались вода и ветер, но с начала века постепенно осуществляется переход на использование в производстве каменного угля. Совершенствуются технические изобретения: в книгопечатании и изготовлении монет, например, стал применяться винтовой пресс. Развивается горнорудное производство, военная техника. Возрастает роль механизмов, хотя главным пока еще оставался часовой механизм. Его также коснулись усовершенствования — появились пружинные и маятниковые часы.

Наряду с мануфактурой фактами европейской жизни стали фондовые и товарные биржи, банки, ярмарки и рынки. В

236

рыночные отношения, хотя и медленно, втягивается деревня — факт немаловажный, поскольку 9/10 европейского населения было занято в сельском хозяйстве. Земля становится объектом купли-продажи. Богатства колониальных стран вовлекаются в европейский торговый оборот. Причем система колониального грабежа приобретает такие масштабы, что становится предметом соперничества государств и приводит к торговым войнам XVII—XVIII вв.

Изменяется социальная структура европейского общества. Потерявшие землю крестьяне, если удалось избежать пути бродяжничества, превращаются в арендаторов; вчерашние ремесленники — в работников мануфактур. Часть дворянства обуржуазивается. Так, в Англии, например, в результате проведения огораживания появляются новые дворяне и фермеры — представители капиталистического уклада. Класс буржуазии численно растет и упрочивает свои позиции в экономике и политике.

Таким образом, новый капиталистический уклад жизни проявляет себя в складывании внутреннего рынка и развитии мировой торговли, институтах предпринимательства и наемного труда, вытеснений мануфактурой цехового строя, формировании новой буржуазной группировки классов, и т. д.

Сложна и неоднородна политическая жизнь Европы XVII столетия. Тон политическим процессам задают маленькие, но очень богатые Нидерланды, где происходит первая буржуазная революция и в семи северных провинциях возникает буржуазная республика — Голландия. Как и все ранние буржуазные революции — эта была ограничена в целях, формах и результатах: протекала под религиозными знаменами, освободила от феодальной реакции лишь часть страны, имела форму национально-освободительной войны против испанской короны и др. Но главное было сделано: к власти впервые пришел новый класс — буржуазия. К тому же это событие существенно изменило европейскую жизнь в области международной торговли и колониальной политики: могущество и международный престиж Испании — королевы XVI столетия — были подорваны. Испания, развращенная дешевым колониальным золотом, обессиленная борьбой за «чистоту веры», вступает в полосу экономического кризиса и превращается во второстепенное европейское государство.

В Германии трагический исход Крестьянской войны на триста лет продлил существование феодальных порядков, сохранив личную зависимость крестьян, политическую раздробленность страны, положив конец возрождению искусств.

237

Но в главном политическая судьба Европы зависела от взаимоотношений двух ведущих держав — Англии и Франции. Трудно переоценить ту роль, которую сыграла в жизни европейского общества английская буржуазная революция (1640—1688). Ее влияние было поистине всеобъемлющим. О. Кромвель (1599—1668), приведший к победе буржуазных пуритан, считал все свои действия, даже такие, как казнь короля Карла I, от которой содрогнулись все королевские дома Европы, — осуществлением божьей воли. Великий Вольтер называл Кромвеля руководителем «великого мятежа», «кровожадным варваром», но он же отмечал, что никогда Англия не была так уважаема в мире, никогда так не процветала, как при лорде-протекторе, который проявил в управлении государством «качества великого короля». Переворот 1688 г. привел к восстановлению монархии, но это уже была ограниченная монархия с сильным парламентом, который проводил законы, способствовавшие развитию капиталистического уклада. Провозглашенные английской революцией принципы политического устройства и экономического порядка оказали воздействие на все европейские страны. Англия же превратилась в передовую промышленную и могучую колониальную державу.

Период английской революции совпал во Франции с расцветом абсолютной монархии. Это был век Людовика XIV (1643—1715), «Людовика-Великого», «Короля-Солнца», как ласливо называли его современники. Гремел Версальский двор — эталон роскоши и вкуса по всей Европе. Здесь давались балы неслыханного великолепия. Именно с этого времени Франция сменяет Испанию как законодательницу моды, этикета и т. п. Французский язык, моды и манеры становятся предметом подражания во всех европейских столицах.

Хотя абсолютизм в качестве формы правления утверждается в большинстве европейских государств, классическим образцом абсолютистского государства на протяжении двух веков была опять же Франция. «Один монарх, один закон, одна религия» — в соответствии с этим принципом осуществляли свое ничем и никем не ограниченное правление французские короли. Если кто и стеснял королевскую власть, то это были так называемые парламенты — высшие судебные органы в провинциях. К ним и были обращены знаменитые слова Людовика XIV: «Вы думали, господа, что государство — это вы? Государство — это я!» И действительно, вся экономическая, политическая и общественная жизнь в государстве находились под контролем монарха, и такое положение устраивало все сословия.

238

Дворянство в закатный час феодализма уже не могло обойтись без монарха-благодетеля: нужда гнала владельцев потускневших гербов, презиравших даже мысль о труде, под королевские знамена. Двор, казна и войско олицетворяли собой отныне кормушку, гарантировали защиту привилегий, питали надежды на карьеру. Храбрый, амбициозный, но нищий д'Артаньян, приезжающий из провинции, чтобы поступить на службу к королю и завоевать мир — герой этого времени.

Но своеобразие ситуации заключалось в том, что и нарождавшаяся буржуазия Франции в свой рассветный час не могла обойтись без государя, воплощавшего собой вековую борьбу за жизненно важное для нее единство страны, за подавление сепаратизма. К тому же королевская власть зачастую проводила по отношению к мануфактуре протекционистскую политику.

Так продукт разложения феодализма — абсолютизм — в определенной мере способствовал развитию капиталистических отношений. К тому же прочное абсолютистское государство, имеющее четкие национальные границы, сдерживающие междоусобные войны, гарантировало мирную жизнь и защиту короля всем слоям населения.

Абсолютизм сыграл положительную роль и в преодолении кровопролитнейших религиозных войн, потрясавших страны Западной Европы в XVI—XVIII вв. Унесшая тысячи жизней и задержавшая развитие Германии Тридцатилетняя война, войны кальвинистов-гугенотов и католиков во Франции конца XVI—начала XVII вв., с чудовищной резней варфоломеевской ночи; столкновения пуритан со сторонниками «высокой» церкви, наполнившие кровью английскую историю XVII в., — вот далеко не полный перечень событий европейской истории, рисующих мрачную картину «побед» религиозного фанатизма. О крайней значимости религиозного фактора в жизни европейского общества свидетельствовали и прогрессивные события его истории: под лозунгами религиозной свободы против мрачного католического фанатизма испанских Габсбургов с их самой свирепой инквизицией протекала нидерландская революция; дух религиозного обновления вдохновлял на победы английских пуритан и т. д.

Поэтому стремления абсолютизма опереться на церковь, упрочить религиозные устои были вполне объяснимы и оправданны. Ведь церковь провозглашала, что монарх — помазанник Божий, и его господство на земле — адекватно небесному самодержавию христианского Бога.

И все-таки следует признать: роль религии в мировоззрении нововременной эпохи неуклонно падает. Все: и постоянные

239

религиозные войны, и раскол западного христианства в результате Реформации, и преследования инакомыслящих — свидетельствовало о неспособности церкви обеспечить общественный мир. С другой стороны — органичная включенность христианской церкви в общественно-политические феодальные структуры с их идейно-смысловым центром «Бог — Папа Римский — Король», подрывала ее авторитет в эпоху низвержения старого порядка. Наконец, прогресс науки, опытного знания постепенно и неуклонно убеждал в истинности научной картины мироздания.

Развитие буржуазного способа производства порождало острую потребность в прикладных науках. Уже начиная с эпохи Возрождения роль естественных наук в культуре неуклонно нарастала. Теперь в естествознании ведущее место заняла механика, которая, опираясь на математические разработки, добилась крупнейших успехов. Особенностью новой эпохи было также то, что наука переставала быть кабинетным занятием ученых-одиночек. Возникли новые формы организации исследовательской работы — научные общества, Академии наук. В 1635 г. была создана Французская Академия, а в 1660 г. — Лондонское Королевское общество.

Научная революция базировалась на принципиально новой оценке возможностей человеческого разума и источников познания. Еще до того как **Р. Декарт** (1596—1650) в «Рассуждении о методе» объявил человеческий разум главным орудием познания мира, **Ф. Бэкон** (1561—1626) провозгласил, что знание является силой, его источником — опыт, а не божественное откровение, а мерилем ценности — приносимая практическая польза. Важнейшими методами научного познания были объявлены эксперимент (Галилей, Бэкон, Ньютон), механическая гипотеза, механическая модель (Декарт). Микроскоп Левенгука позволил изучать строение живых организмов вплоть до мельчайших физиологических процессов. А телескоп дал возможность **Галилею** (1564—1642) и **Кеплеру** (1571—1630) развить гелиоцентрическое учение Коперника, открыть законы движения планет. Применяв сконструированную им самим подзорную трубу с 30-кратным увеличением, Галилей обнаружил на Луне вулканы и кратеры, увидел спутники Юпитера. Млечный путь предстал перед ним бесчисленным скоплением звезд, что подтверждало мысль Дж. Бруно о неисчерпаемости миров во Вселенной. Все это принесло Галилею заслуженную славу «Колумба неба» и

перевернуло библейскую картину мироздания.

Разработка земной механики (Галилей, Торичелли, Бойль, Декарт, Паскаль, Лейбниц и др.) показала несостоятельность

240

средневекового понимания природы, опиравшегося на аристотелевскую физику. В трудах **И. Ньютона** (1643—1727) математическое естествознание достигло своей вершины. Ньютоновские открытия в области оптики (дисперсия света) сделали возможным конструирование более мощного отражательного телескопа. Ньютон, практически одновременно с Лейбницем и совершенно независимо от него, открывает дифференциальное и интегральное исчисления. Он же формулирует ряд важнейших законов в физике.

Великий предшественник Ньютона **Р. Декарт** — один из творцов механики, алгебры и аналитической геометрии. Увлечшись физиологией, он смог понять и оценить огромное значение кровообращения. Глубоко изучив законы оптики, открыл преломление света, и т. д. и т. п. Он сочетал в себе гений естествоиспытателя и философа.

Б. Паскаль (1623—1662), исходя из предположений Торичелли, твердо доказал наличие атмосферного давления. В трудах Паскаля, Ферма и Гюйгенса получила разработку теория вероятностей.

У. Гарвей (1578—1657) открыл секрет кровообращения и роль сердца, приблизился к раскрытию тайны зарождения человеческой жизни.

Таким образом, благодаря новым теориям и методам в XVII в. было создано гигантское количество открытий и изобретений: созданы алгебра и аналитическая геометрия, открыты дифференциальное и интегральное исчисления в математике, сформулирован ряд важнейших законов в физике, химии, астрономии, биологии. Получили разработку теория вероятностей и волновая теория света. Изобретены микроскоп и телескоп и т. д. и т. п. Все это позволяет говорить о ширококомасштабной научной революции «века гениев», как иногда называют XVII в.

Но главным итогом научной революции было создание нового образа Вселенной. Рухнул геоцентрический космос, и Земля заняла свое подлинное место в картине мироздания. Мир предстал результатом эволюции материи, управляемой механическими законами, а не божественным провидением, перестал быть физической эманацией духовного промысла Бога.

Вместе с тем не следует забывать, что научное мировоззрение в XVII в. еще не разорвало узы, связывающие его с более древними — эзотерическими и религиозными — представлениями. Биографии великих протагонистов научной революции свидетельствуют, что гений астрономии Кеплер (1571—1650) был выдающимся астрологом своей эпохи, как

241

и утопист **Кампанелла** (1568—1639). Составлением астрологических карт увлекался Галилей, а Ньютон всерьез занимался не только астрологией, но и алхимией. Декарт был членом мистического ордена розенкрейцеров. Достаточно сказать, что формулировка закона всемирного тяготения Ньютоном была напрямую связана с разделяемыми им представлениями герметизма о так называемых симпатиях.

Укорененность подобных представлений в сознании эпохи нашла отражение и в художественной литературе. Чем, к примеру, занимается граф де Пейрак, муж очаровательной Анжелики? Формулировкой законов химии ради прогресса науки? Отнюдь, он озабочен поисками «философского камня», с помощью которого можно превращать металлы в золото, решением других, не менее экзотических задач в духе средневековой алхимии. И судьи-крючкотворы, представляющие Церковь, по-своему правы, уличая подсудимого в презрении к религии, сокрытии богатства, нажитого не без помощи сатаны.

В подавляющей своей массе вершители научной революции были глубоко религиозными людьми. Вера была наиболее глубоким источником их творческого вдохновения. Галилей в «Звездном вестнике» писал, что свои открытия с помощью телескопа он совершил благодаря просветившей его ум божественной благодати. Ньютон рассматривал свою научную деятельность как чудесную цепь прозрений божественной архитектуры мира. «О Боже, я мыслю твоими мыслями и вслед за тобой», — восклицал он. Открываемые естествоиспытателями законы природы представляли, таким образом как новообретение божественного знания, утраченного в момент грехопадения.

Необходимо отметить, однако, что не в одной религиозности было дело: сами механические модели мира, создаваемые учеными, находили логическое дополнение в представлениях о безличном творце, положившем начало миру, придавшем ему законченную форму и гармонию, а затем устранившемся из него. И Декарт, и Ньютон выстраивали свои системы мироздания, исходя из божественного первоначала. Ньютон, например, полагал, что материю нельзя объяснить из нее самой, что «кипящее соединение Солнца, Планет и комет не могло произойти иначе, как по намерению и власти могущественного и премудрого существа». Величайшая гармония, согласованность и красота универсума, — полагал Г. В. Лейбниц, — есть следствие происшедшего при сотворении вещей чуда, «она есть беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей». Б. Спиноза говорит о

242

Боге как о первооснове бытия, первопричине всех вещей, а также первопричине самого себя.

И все-таки, несмотря на указанные «допущения» божественного вмешательства, образ коперниковско-ньютоновской Вселенной был гениально прост и доступен для понимания в сравнении с громоздкой птолемеевской системой.

А нельзя ли в таком случае применить принципы познания природы к сфере общественной жизни? Именно так понял учение Ньютона **Дж. Локк (1632—1704)**, а позже — французские просветители: устаревшие структуры феодализма с их сословными, церковными и прочими иерархиями должны уступить место рациональности взаимовыгодного общественного устройства и признанию прав личности. Так появляются естественноправовые теории Нового времени, превратившиеся вскоре в орудие борьбы с феодально-сословными привилегиями.

Родоначальниками нововременных теорий естественного права были **Г. Гроций (1583—1645)**, **Т. Гоббс (1588—1679)**, Дж. Локк, совершившие переход на позиции человеческого поведения и жизненного интереса и положившие начало той линии утилитаризма и прагматизма, которая проходит сквозь всю культуру Нового времени. Именно они превратили отвлеченный разум рационалистов в здравый смысл буржуа.

Исходной посылкой гоббсовской естественноправовой теории является понятие человеческой природы. Природа человека, считал философ, зла и эгоистична: «Человек человеку — волк». Естественное состояние — исходная стадия человеческой истории — характеризуется поэтому «войной всех против всех». В этой войне человек руководствуется «естественным правом» — правом силы. Естественному праву противостоят «естественные законы» — разумные и моральные начала человеческой природы. Среди них — закон самосохранения и закон удовлетворения потребностей. Поскольку «война всех против всех» грозит человеку самоистреблением, возникает необходимость сменить «естественное состояние» (*status naturalis*) на гражданское (*status civilis*), что и делают люди посредством заключения *общественного договора*. Люди добровольно уступают государству часть своих прав и свобод и условливаются о соблюдении законов. Естественное право силы сменяется гармонией естественных и гражданских законов, обретающей реальную жизнь в государстве. Гоббс рассматривает государство как дело рук человеческих, как важнейшее из создаваемых им искусственных тел. Государство — необходимое условие культуры, потому что вне его — война, страх, мерзость, варварство, бедность, невежество... В государстве же —

243

мир, безопасность, богатство, владычество разума, благопристойность, знания...

Следует отметить, что практическим основанием для таких идей служили бесконечные войны между феодальными владениями и та опустошенность, страх за свою жизнь и за жизнь своих близких, который с собой эти войны несли. Весь XVII в. пронизан ощущением трагического одиночества человека в мире, игрушки в руках судьбы. Из этих чувств и настроений и вырастали идеи необходимости сильного государства, способного защитить своего гражданина.

В отличие от Гоббса Локк полагал, что не в государстве заключена истина общественной жизни, а в самом индивиду. Люди объединяются в общество, чтобы гарантировать естественные права, которые принадлежат индивиду. Какие же права следует считать естественными? И каким образом государство может служить гарантом этих прав? Главными естественными правами Локк считал отнюдь не право силы, а право на жизнь, собственность и право на труд. Собственность и труд дают людям свободу, равенство и независимость. Государство, посредством своих законов, охраняет естественные права, свободную частную жизнь каждого человека. Причем лучше всего права личности обеспечиваются принципом разделения властей. Философ считал необходимым закрепление *законодательной власти* за парламентом, *федеративной* (отношения с другими государствами) — за королем и министрами, а третьей, *исполнительной* власти — за судом и армией.

Теория «естественного права» имела ярко выраженную антитеологическую и антифеодальную направленность. Подчеркивая «естественность» происхождения права, она противостояла теории «божественного» права, превращавшей Бога в источник законов феодально-абсолютистского государства. Настаивая на неотъемлемости важнейших «естественных прав» личности, эта теория противостояла также и практике их постоянного нарушения в феодальном обществе, являясь острее оружием его критики.

XVII в. богат не только теориями происхождения общества и государства, но и утопиями, в которых критика устоев феодально-абсолютистского общества сочетается с разработкой проектов совершенного общества. Так, поклонник философии Декарта **Сирано де Бержерак** в своих фантастических романах развивал идеи прогресса. Осыпая градом насмешек современное ему общество, он обогащал традиции гуманизма Рабле. Изложенные в форме романов-путешествий утопические

244

программы **Т. Кампанеллы** («Город Солнца») и **Д. Вераса** («История севарамбов») ориентировали общественное сознание на поиск гармоничного общественного устройства. Как правило, утописты обнаруживали его на далеких островах, других планетах, либо относили к далекому будущему, не видя возможностей изменить к лучшему положение вещей в современном им мире.

От этих утопий разительно отличается своей технократической и наукократической направленностью «Новая Атлантида» Ф. Бэкона, впитавшая дух времени научной революции. Мудрецы, заседающие в «Доме Соломона» — ученые, первосвященники, политические деятели, — «прекрасно знают, что «в знании — сила». Научные и технические достижения расцениваются как главное богатство нации, поэтому их секреты тщательно охраняются. И чего только не умеют бенсалемцы! Им доступно опреснение воды и кондиционирование воздуха, регулирование погоды и моделирование человеческого поведения, они произвели синтетическую пищу и узнали секрет вечной жизни...

Откуда, из каких глубин сознания могли возникнуть подобные идеи в Европе XVII в.? Отчасти они, что

называется, «носились в воздухе», как, например, мечта о коллективной организации деятельности ученых, вскоре воплотившаяся в жизнь в деятельности Лондонского Королевского общества, Парижской Академии и др. Отчасти эти фантазии можно рассматривать и как своеобразную игру ума. Ведь в культуре этого серьезного, научного, порой трагичного века так значителен игровой компонент.

Как отмечает Й. Хейзинга, XVII в. крайне увлечен игрой барочными формами, вся его атмосфера пронизана всеобщим моделированием жизни, духа, внешнего облика по выкройке барокко.

Век Декарта и Пор-Рояля, Паскаля и Спинозы, Рембрандта и Мильтона, век отважных мореплавателей, переселений в заморские страны, смелой торговли, расцвета естествоиспытания, морализирующей литературы — и... век парика, достигающего наибольшей пышности в 60-е годы, парика, который носил каждый — от короля, адмирала до купца... Век крайне противостественной и непрактичной мужской моды — с узкими короткими камзолами, короткими, крайне широкими панталонами; костюм, перегруженный украшениями — бантами, лентами, кружевами и т. п. Эта мода представляла собой разительный контраст сухому, бесстрастному, рационалистическому XVII в.

245

2.5.2. Искусство XVII века

Два наиболее широких и влиятельных художественных течения рассматриваемой эпохи — барокко и классицизм — сложны и двойственны по своей природе. Стиль *барокко* получил преимущественное распространение в католических странах, затронутых процессами Контрреформации. Возникшая в Реформацию протестантская церковь была весьма нетребовательна к внешней зрелищной стороне культа. Зрелищность и была превращена в главную приманку католицизма, ей приносилось в жертву само религиозное благочестие. Как нельзя лучше целям возврата паствы в лоно католической церкви отвечал стиль барокко с его грациозностью, порой утрированной экспрессивностью, патетикой, вниманием к чувственному, телесному началу, проступающим весьма отчетливо даже при изображении чудес, видений, религиозных экстазов.

Но сущность барокко шире вкусов католической церкви и феодальной аристократии, которая стремилась использовать эффекты грандиозного и ослепляющего, свойственные барокко, для восславления могущества, пышности и блеска государства и мест обитания лиц, приближенных к трону. Стиль барокко с особой остротой выражает кризис гуманизма, ощущение дисгармоничности жизни, бесцельных порывов к неведомому. По сути он открывает мир в состоянии становления, а становящимся миром был тогда мир буржуазии. И в этом открываемом для себя мире буржуа ищет стабильности и порядка. Синонимом устойчивости занимаемого места в мире выступают для него (в католическом варианте) роскошь, богатство. Получается, что стиль барокко соединяют в себе несоединимое: монументальность — с динамизмом, театральный блеск — с солидностью, мистику, фантастичность, иррациональность — с трезвостью и рассудочностью, истинно бюргерской деловитостью.

Центром развития искусства барокко на рубеже XVI—XVII вв. был Рим. Парковые и дворцовые ансамбли, культовая архитектура, декоративная живопись и скульптура, парадный портрет, а позже натюрморт и пейзаж, — становятся основными видами и жанрами искусства барокко. Чародеи римского барокко — зодчий **Борромини** (римская церковь Сант Иво, 1642—1660) и архитектор и скульптор **Дж. Л. Бернини**. Католическая столица обрела свой барочный вид во многом благодаря церквям, построенным по проектам последнего. Но главное создание Бернини — грандиозная колоннада

246

собора Св. Петра и оформление гигантской площади у этого собора (1656—1667). Бернини создал множество скульптурных алтарей («Экстаз св. Терезы»), явился родоначальником барочного портрета (портреты герцога д. Эсте, Людовика XIV).

Во Фландрии (совр. Бельгия), оставшейся под владычеством Испании после нидерландской революции, основными жанрами искусства были сюжеты из Священного писания, мифологические сцены, парадные портреты, огромные натюрморты. Господствующий стиль — барокко, с чертами национальной специфики, его центральная фигура — **Питер Пауль Рубенс (1577—1840)**. Преобладание чувства над разумом, огромная жажда жизни, бурная динамика, восхищение физической силой, красотой тела характерны для самых драматических произведений Рубенса. Художник поэтизирует стихию чувств, благодаря чему образы классической древности, которые он очень любил, обретают земную достоверность, не теряя возвышенности. Алтарные образы для Антверпенского собора «Воздвижение креста» и «Снятие с креста», а также мифологический сюжет «Персей и Андромеда» и мн. др. представляют выдающийся вклад в мировую сокровищницу искусства.

Другой влиятельнейший стиль характеризуемой эпохи — *классицизм* (от латинского *classicus* — образцовый). Абсолютистским государствам не могла не импонировать идея величавого порядка, строгой соподчиненности, внушительного единства. Претендующее на «разумность» государство стремилось к тому, чтобы в нем видели уравнивающее, объединяющее, героически возвышенное начало. В противовес барокко классицизм выражал стремление к разумному гармоничному строю жизни, а эти стремления были присущи не только монархам, но и народному сознанию, с его идеалами мира, покоя, сплочения страны. Помимо того, привлекательной стороной классицизма выступал его нравственный пафос,

гражданская направленность. Эстетика классицизма ориентируется на подражание классическим образцам: определяющим для него является аристотелевский тезис о подражании искусству природе, она разделяет важный принцип античного театра о трех единствах — места, времени и действия, и др. Но фактически она базируется на рационалистической философии Р. Декарта. Классицизм получил широкое распространение в абсолютистской Франции, а также в ряде других стран (Италия, Германия, Англия). Он оставил такие вехи на пути художественного развития человечества, как трагедии **Корнеля**, **Расина**, комедии **Мольера**, поэзия **Лафонтена**, **Буало**,

247

музыка **Люлли**, парковый и архитектурный ансамбль Версаля, картины **Пуссена**. В классицизме XVII в. самым правдивым было то, что идеал общественного устройства рисовался как мечта. Как мечту о «золотом веке» воспринимаем мы полотна Пуссена, пейзажи Лоррена, и пожалуй, наивными кажутся нам картины придворных художников-классицистов, аллегорически живописующих монархию и монархов как воплощение классических добродетелей.

В XVII в. складывается еще одно направление в искусстве — это *реализм*. В протестантской Голландии, не имевшей прочных связей с Италией и французских традиций классического искусства, складывается реалистическое искусство. Групповые и индивидуальные портреты **Ф. Халса** (ок. 1580—1666), пейзажи **Якоба Ван Рейсдала** (1628—1682), натюрморты **П. Класа**, **В. Хеда**, картины бытового жанра **Я. Стэна**, **Я. Вермера** и др. передают поэтическую красоту в обыденном, возвышают и одухотворяют мир материальных вещей. Вершиной голландского реализма является творчество **Рембрандта** (1606—1669). Талант Рембрандта таков, что позволяет превратить любое полотно в философское обобщение, в героический образ эпохи и общества, в многогранную характеристику человеческой личности. Главными выразительными средствами выступают у художника свет и цвет. Их сложное взаимодействие создает определенную эмоциональную среду и психологическую характеристику образа. Картины Рембрандта, будь они написаны на библейские и мифологические сюжеты («Жертвоприношение Авраама», «Даная», «Святое семейство», «Блудный сын» и др.), изображениями природы («Пейзаж с мельницей»), или портретами («Портрет старика в красном», «Автопортрет с Саскией на коленях» и др.), всегда передают не фантастическое, а вполне реальное, человеческое бытие.

В XVII в. оформляются национальные школы в искусстве. Кроме итальянской, фламандской, голландской и французской очень влиятельной художественной школой была испанская. Расцвет испанской культуры пришелся на время ослабления экономической и политической жизни страны. Он ознаменован творчеством **Лопе де Вега**, **Сервантеса**, автора бессмертного «Дон-Кихота» — этой подлинной энциклопедии народной жизни. XVII в. по праву называется золотым веком испанской живописи. Его начало ознаменовано творчеством великого **Эль Греко** (1541—1614), который у самого Тициана учился технике письма масляными красками. Этот век украшают имена Ф. Рибальта, Х. Риберы и Ф. Сурбарана. В творчестве испанских художников значительное место занимают

248

религиозные сюжеты, ведь Испания, наряду с Италией, классическая страна католицизма и связанных с ним процессов. Эти «Святое семейство», «Моление о чаше», «Взятие под стражу» Эль Греко; «Апостол Петр», «Евангелист Лука» Рибальты; «Св. Севастьян», «Св. Инесса» Риберы и др. Но их привлекает и жанровая живопись.

Самым выдающимся художником «золотого испанского века» был **Веласкес** (1599—1660). Его творчество необычайно многожанрово. Это и батальный жанр («Сдача Бреды»), и парадный портрет (портреты Филиппа IV, графа Ольвареса, папы Иннокентия X), необычайной силы правдивости, и групповой портрет («Менины», «Пряхи»), граничащий с жанровой картиной, и мифологический жанр. Его «Венера с зеркалом» — первое в испанском искусстве изображение обнаженного женского тела. Большая часть испанских художников принадлежала к направлению, получившему название *маньеризма*.

Таким образом, культура XVII в., представляющая начальный этап в культуре Нового времени, принесла с собой много новых своеобразных моментов. Эта культура представляла собой некий единый организм, не случайно Й. Хейзинга писал, что «нельзя, кажется, назвать ни одного другого века, атмосфера которого была бы также глубоко отмечена стилем своего времени, как XVII век» (Й. Хейзинга, Homo Ludens, М., 1992). Культура XVII в. создала необходимые предпосылки для культур последующих эпох.

XVII в. — начальная эпоха в становлении буржуазного общества, период усиленной выработки нового буржуазного мировоззрения, в качестве фундамента которого утвердилась ньютоновско-картезианская космология. Земля перестала быть центром Вселенной и превратилась в одну из планет, движущихся вокруг Солнца, которое, в свою очередь, превратилось лишь в одну из великого множества звезд. Вселенная обрела облик сложной системы, состоящей из материальных частиц и подчиненной механическим законам. Неотъемлемой составной частью этой системы стала и общественная жизнь, распространение на которую ньютоновско-картезианских выводов породило естественно правовые теории Нового времени.

Роль Бога в этом мировоззрении пока все еще оставалась существенной: раз мир подобен гигантскому часовому механизму, он должен иметь своего Мастера. Создатель, сотворивший мир и затем устранившийся из него, предстал в образах Божественного Архитектора, Математика и Часовщика.

Человек — не Бог и создать подобно ему в шесть дней мир он не в состоянии. Могущество человека заключается в ином:

249

силой своего Разума он может проникнуть в сердце вселенского порядка и затем обратить полученные знания к своей пользе. Реализуя себя в качестве познающего субъекта и творца культуры, человек осваивает роль повелителя мира.

Лозунгом этого нового мира стал Разум, точно так же, как лозунгом старого мира был Бог. Рационализм превратился в доминанту культуры; наука — главное орудие Разума — обрела мировоззренческий статус, познание — социальную направленность. Значение этих перемен трудно было переоценить: ведь прежде, чем победить старый феодальный мир реально, его нужно было победить идейно.

2.5.3. Культура XVIII века

Конец XVII — начало XVIII вв. ознаменовано кризисом абсолютизма, длительное время определявшего жизнь, мироотношение, культуру европейских стран. К концу XVII в. Испания превратилась во второстепенную державу. Ее главный соперник — Англия пережила «славную революцию» 1688 г., положившую конец абсолютизму Стюартов. Во Франции в 1715 г. умер Людовик XIV. Наступает новая эпоха, формируется новая культура. Это эпоха интенсивной духовной жизни Европы, когда во Франции творили Вольтер, Руссо, Дидро; в Англии — Кавединш, Уатт, Филдинг; в России — Ломоносов, Радищев. В Германии это время «бури и натиска», Лессинга, Гёте, Шиллера и Канта.

Восемнадцатый век в Европе — завершающий этап длительного перехода от феодализма к капитализму. Происходит гигантская ломка всех общественных устоев, идет борьба за освобождение от религиозно-феодалного мирозерцания, образуются первые политические партии, появляется периодическая печать. Но социальное и идейное развитие стран Европы совершается неравномерно. В то время как в Италии и Германии сохраняется феодальная раздробленность, мешающая капиталистическому развитию, в Англии совершается промышленный переворот, превративший ее в первую державу Европы. Во Франции — это период созревания революционной ситуации и свершения Великой французской революции (1789—1793), в идейной подготовке которой трудно переоценить роль широкого антифеодалного движения, получившего наименование Просвещения. Однако было бы неверно считать Просвещение чисто французским явлением: оно имеет отношение практически ко всем европейским странам. Разум и просвещение превратились в основные лозунги эпохи. Даже

250

абсолютизм, уступая духу времени, становится «просвещенным». В Австрии, Пруссии, России монархи используют идеи Просвещения для укрепления централизованной системы управления.

Однако идеалы Просвещения в целом отвечали интересам иных социальных сил: новый, рвущийся к власти класс буржуазии провозгласил через своих идеологов-просветителей культ Разума и Природы. Просветители были убеждены в том, что развитие Разума, и прежде всего — прогресс науки и просвещение народа могут изменить общественную жизнь в соответствии с законами Природы.

А менять действительно было что. Так, во Франции, ставшей гегемоном духовной жизни Европы XVIII столетия, роль аристократии в экономической жизни сходит «на нет». Она окончательно переродилась в праздную придворную касту. Буржуазия, напротив, экономически все более усиливалась. Но она, наряду с составлявшим большинство нации крестьянством, формирующимся молодым пролетариатом, ремесленниками и др., принадлежала к «третьему сословию» и была лишена политических прав. Зрели оппозиционные настроения, формировалась революционная ситуация.

Соответственно и культура Франции не могла быть однородной. Здесь складываются два основных направления. Одно имеет своим основанием придворные круги, выражает его идеалы и настроения и доминирует в первые десятилетия века («регентство» и «стиль Людовика XV»). Это культура *рококо*. Другое направление формируется исподволь, вызревает в ту же эпоху, достигая зрелости в 40-е годы, но отстаивает смыслосложные ценности третьего сословия. Это линия буржуазной оппозиции абсолютизму, линия буржуазного просветительства. Оно достигает вершинных проявлений в философских и литературных трудах энциклопедистов и художников, разделявших их принципы.

Духовный кризис начала века нашел своеобразное разрешение в эпоху регентства герцога Орлеанского, когда прежняя атмосфера ханжества и педантизма, характерная для Версальского двора, сменяется таким высвобождением чувств и страстей, что выливается зачастую в оргии, разгулы, пренебрежение приличиями. Если Людовик XIV говорил: «Государство — это я», то Людовик XV демонстрировал уже неподражаемое безразличие к судьбам страны, заявляя: «После нас — хоть потоп». Не случайно «регентство» и последующие годы становятся в общественном сознании синонимом предельно развращенной и циничной эпохи. В предчувствии

251

«потопа» аристократия стремилась брать от жизни все. Любовные похождения, галантные праздники новоявленных «пастухов» и «пастушек», придворные интриги, отрицание всех ценностей, которые прежде считались незыблемыми, — характерные черты данной эпохи. Нравственность облегчается, вкусы утончаются, формы усложняются и искривляются. Отношение к миру становится все более условным и маскарадным. Даже придворный этикет и церковная служба все больше принимают черты пышного, эффектного театрального зрелища. В эпоху Людовика XV одежда, прически, сама внешность человека стали

больше, чем когда-либо, произведением искусства и одновременно — свидетельством сословной и должностной принадлежности. Изысканные туалеты знати казались вычурными и претенциозными на фоне жалкой и убогой одежды «плебеев», черни.

Это было время всесильной мадам де Помпадур, грешной, но обворожительной Манон Леско, блистательного авантюриста-сердцеда Казановы и грустного кавалера де Грие, предпочитающего свою несчастную любовь блестящей карьере.

Нетрудно увидеть, что разрешение духовного кризиса в эпоху рококо было чисто внешним: за праздниками, маскарадами, разгулом скрывались все те же опустошенность и безразличие, паралич воли к преобразованию страны. Европейский мир как бы изживал в культуре эпохи рококо свои последние сословно-патриархальные иллюзии (Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. М., 1990. С. 236). Но эта культура имела свои положительные стороны: она освобождала искусство от предрассудков, стереотипов, ориентировала его не на абстрактные идеалы, а на вкусы современников. Этот дух скепсиса, иронии, насмешки, пропитавший эпоху рококо, породил ту блестящую легкость и непринужденное остроумие, с которым идеологи Просвещения заговорили о серьезнейших проблемах философии и морали. Эта апелляция культуры рококо к интимному миру человеческих чувств, это умение превратить все вокруг в источник удовольствия, сделать красивое — максимально удобным, полезным — вело к новым эстетическим завоеваниям, подготавливало почву для мощной демократической культуры эпохи Просвещения.

Идеология Просвещения, зародившись в Англии в XVII в., получила в дальнейшем распространение практически во всех европейских странах.

Особую роль она сыграла во Франции, став здесь идейной базой назревавшей революции. В этом было главное отличие французских просветителей от их более консервативных

252

английских предшественников, озабоченных закреплением завоеваний буржуазной революции, и от немецких собратьев, вынужденных долгое время — в силу особенностей исторического развития страны — лишь теоретически, философски анализировать опыт просветительского движения.

Термин «Просвещение» впервые был использован **Вольтером** (1694—1778) и **Гердером** (1744—1803). Постановкой вольтеровской трагедии «Эдип» (1718) и выходом в свет «Персидских писем» **Монтескье** (1721; 1689—1755), можно датировать начало французского Просвещения. Вольтер и Монтескье развенчали богоданность и священность монархической власти и духовенства, обличив деспотизм правящего режима, фактически явились родоначальниками Просвещения во Франции, достигшего апогея в 40-е годы XVIII в. Именно тогда начинается деятельность второго поколения просветителей, объединившихся в работе над возглавляемой **Дидро** и **Д'Аламбером** «Толковым словарем, или Энциклопедией наук, искусств и ремесел». Задуманная первоначально издателем де Бретоном как перевод вышедшей в Англии «Циклопедии» Чемберса, она выросла в фундаментальное и оригинальное издание из 35 томов, значительная часть страниц которых была посвящена французским проблемам. Дидро удалось привлечь к сотрудничеству выдающихся ученых и философов: Вольтера, Монтескье, Руссо, Гельвеция, Гольбаха, Тюрго, Бюффона и многих, многих других.

Никогда еще буржуазная культура не выдвигала столь блестящей, плеяды публицистов: ярких, остроумных, блестящих и страстных. Они писали столь раскованно и увлеченно, столь убежденно, что сама манера их письма привлекала читателей. И хотя отдельные статьи могут показаться легковесными и поверхностными, их сила заключалась не в логической последовательности выводов, а в общем духе свободомыслия. Ведь хотя по своим религиозным, философским, политическим взглядам, социальному происхождению энциклопедисты порой существенно отличались друг от друга, их объединяла ненависть к пережиткам феодально-абсолютистского строя, требование оценки человека по личным заслугам, а не по родовитости и богатству, стремление изменить мир к лучшему, воспитать свободного в суждениях гражданина.

Поскольку просветители полагали, что причины общественного неблагополучия — в невежестве людей, в заблуждениях рассудка, постольку они ставят целью пропаганду знаний, в том числе естественнонаучных. «Природа так разнообразна и так богата, — говорил Д'Аламбер, — что даже простая совокупность

253

хорошо подобранных фактов чудодейственным образом расширяет наши познания».

Способствуя распространению научных знаний, совершенствованию системы образования, энциклопедисты повернули общественный интерес в сторону естествознания, а последнее сориентировали на обслуживание материальных интересов, подчинили общественной пользе.

Немало страниц Энциклопедии посвящено рассмотрению социальных проблем. Главные удары здесь были направлены против церкви, присвоившей себе монополию на истину в последней инстанции (см. статьи «Фанатизм», «Инквизиция», «Священники» и др.), а также против государства и цензуры, (см. «Свобода гражданская», «О политической экономии», «Естественное право» и т. д.).

Но не только в научно-популярных статьях Энциклопедии вели просветители неустанную борьбу с религией и церковью: тому же были посвящены и их фундаментальные труды. Вольтер не только положил начало движению за веротерпимость во Франции, он бросил в лицо церкви дерзкий призыв — «Раздавите гадину!» и активно включился в борьбу против религиозного фанатизма («Кандид», «По поводу болезни иезуита Бертье»). **Гольбах** (1723—1789) в своей «Системе природы» утверждал, что религиозные идеи в равной степени ослепляют и монархов, и подвластные им народы, так как внушают неверные представления

об их истинном долге и интересах. **А. Ж. Мелье (1664—1729)** в «Завещании» метко указывал на союз религии и власти: «Религия поддерживает даже самое дурное правительство, а правительство в свою очередь поддерживает религию, даже самую нелепую, самую глупую».

Таким образом, просветители видели в католической церкви оплот всех реакционных сил, защитницу устоев старого режима, главное препятствие для развития цивилизации. По мнению Р. Тарнаса, «Буря и натиск XVIII века — антиклерикальный деизм Вольтера, рационалистический скептицизм Дидро, эмпирический агностицизм Юма, материалистический атеизм Гольбаха, естественный мистицизм и эмоциональная религия Руссо — окончательно уронили авторитет традиционного христианства в глазах прогрессивных и просвещенных европейцев» (Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 265).

Успехи просветителей в борьбе с религией и церковью не были бы столь значимы, если бы им пришлось бороться с обесившим противником. Но церковь еще прочно держалась на

254

ногах. В 1745 г. выходит указ, по которому грозят смертной казнью за хранение и распространение литературы, подрывающей основы религии; а в 1754 г. то же наказание предусматривается за какое бы то ни было печатное обсуждение вопросов религии; после выхода в свет первых томов иезуиты добились запрещения Королевским Советом дальнейшей публикации Энциклопедии и конфискации всех рукописей. Только покровительство всемогущей мадам Помпадур позволило продолжить работу над изданием.

Нельзя не вспомнить и о продолжавшихся в эту эпоху спорадических вспышках религиозного пиеизма в Германии, квакеров и методистов в Англии, янсенистов во Франции. Кроме того, повсеместно бытовала набожность традиционного христианства, которая соседствовала с нетрадиционными попытками создания «теологии природы». Широкой популярностью пользуются в это время такие книги, как «Теология воды» Фабрициуса, «Творец природы» Буасси, «Астрономическая теология» и «Физическая теология» Дергеля и др., в которых не прекращаются попытки укрепить теизм за счет естественнонаучных открытий.

Как ни парадоксально, эпоха, стремящаяся к Разуму, была также эпохой нового расцвета мистики и суеверий, находивших благодатную почву и в народе, и в высшем обществе. С поразительной быстротой распространилось массонство. Массонами были Вольтер, Гёте, Моцарт и др. Существовала вера в розенкрейцеров, алхимиков, чудеса и знамения, каббалу и дьявола, на которой паразитировали авантюристы типа графа Калиостро, Казановы. Широкой популярностью пользовались также магнетические сеансы **Фр. А. Месмера** (1734—1815), который пытался с помощью медиумов прорицать и предсказывать будущее, передавать мысли на расстоянии, «заглядывать» внутрь тела другого человека. **Л. К. Сен-Мартен** (1743—1803) пытался соединить гностицизм с каббалой и открыто выступал против науки.

Между тем научный прогресс продолжал восходящую линию развития. Теперь, наряду с дальнейшей разработкой крайне популярных в XVII в. математики и механики, усиленно развиваются новые отрасли физики — учение о теплоте, электричестве, магнетизме. Широко разворачиваются химические исследования. Прогрессируют биологические науки — анатомия, физиология, эмбриология. Успехи **К. Линнея** (1707—1778) в классификации нового фактического материала, накопленного ботаникой и зоологией, развитие палеонтологии с неизбежностью ставили вопрос об эволюции органического мира.

Круп-

255

нейший представитель эволюционизма XVIII в. французский ученый **Ж. Л. Бюффон (1707—1788)** создал грандиозную «Естественную историю». Успехи геологии в изобилии давали материалы о развитии земной коры. Это имело огромное значение для разработки космогонических гипотез, выдвинутых в середине века Бюффоном и **Кантом** (1724—1804), а в конце века — **П. С. Лапласом** (1749—1827).

Одновременно с ростом знаний во всех областях идет популяризация достижений науки, решаются задачи просвещения. Достаточно сказать, что во Франции существовало множество научных и учебных заведений — Академия наук, Королевский колледж, школа военных инженеров, Парижская обсерватория, и т. д. Академии и университеты возникают во многих провинциях. Одних только университетов перед революцией было более 20. Выпускаются научные труды, журналы, ученые записки, идет активный обмен результатами исследований.

Наблюдаются подвижки в сфере социального познания, которое окрашивается в оптимистически-этические тона. Достижениями просветителей можно считать идею общественного прогресса и учение об обусловленности характера человека средой. Вера в прогресс основывалась на том, что идеалы разума обязательно должны быть осуществлены. Несколько позже **Гегель** (1770—1831) выразит эту идею в классической форме: «Что разумно, то и действительно, то и действительно, то разумно». Другой немецкий просветитель **Гердер** в фундаментальном труде «Идеи к философии истории человечества» предпринял грандиозную попытку обосновать идею прогресса на конкретном материале истории культуры. Французский философ и экономист **Тюрго** (1727—1781) посвящает этой идее страницы своей книги «О последовательном прогрессе человеческого разума», а энциклопедист младшего поколения, философ, математик, астроном **Кондорсе** (1743—1794) создает «Эскиз исторической картины успехов человеческого разума».

Для просветителей характерна вера в добрую природу человека. Но для них была очевидна и всеобщая испорченность нравов. Как же совместить веру в то, что человек от природы добр, с его злыми качествами, проявляющимися в действительности? Руссо, решая эту дилемму в своем трактате «Эмиль, или О

воспитании», противопоставляет природные добрые задатки человека испорченным нравам, порождаемым цивилизацией. Все пороки социально обусловлены. Поэтому, чтобы изменить человека, нужно изменить условия его жизни

256

и систему воспитания, согласовав последнюю с природой человеческих чувств. По словам Канта, Руссо мудро вывел метод воспитания из самой природы.

Воля к прогрессу и вера в добрую природу человека становятся господствующими и в правоведении. Право, основанное на Разуме, правовые принципы, выведенные из природы человека, ценятся превыше всего. Гарантом неотъемлемых прав личности выступает государство.

В XVIII в. «естественное состояние» перестает рассматриваться как «война всех против всех», а природа человека, как злобная и агрессивная. У ряда просветителей появляются сомнения в естественности права собственности. Мабли, например, полагал, что частная собственность возникает в результате злоупотреблений должностных лиц и потому право на нее не является естественным. Руссо рассматривал естественное состояние как состояние изолированных индивидов, между которыми поэтому не могло быть никакой войны. Общество превращается в арену ожесточенной борьбы лишь с появлением собственности и неравенства, которые выводят человечество из естественного состояния и способствуют образованию государства.

В объяснении происхождения государства большинство просветителей придерживалось договорной теории. Они давали различное толкование причин, побудивших людей заключить гипотетический общественный договор на заре человеческой истории — прекращение «войны всех против всех», охрана собственности, обуздание страстей и т. п. Некоторые полагали, что человек всегда существовал в обществе, так как природа вложила в него не только биологические, но и социальные качества (Гольбах, Мабли), что права на свободу, на счастье и др. заложены в самой человеческой природе. Законы же создаются государством в помощь разуму для защиты естественных человеческих прав.

В целом просветители положительно оценивали результаты общественного договора — появление гражданского общества и государства. Даже выдающийся представитель «социальной робинзонады» Руссо, и тот признавал, что договор «замещает моральным и законным равенством все то физическое неравенство, которое природа могла внести между людьми». Способности человека «упражняются и развиваются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются и вся его душа возвышается».

В условиях приближавшихся буржуазных революций философов и политиков волновал вопрос — как не допустить

257

перерождения свободы в деспотизм? И здесь на вооружение был взят сформулированный еще Локком принцип разделения властей. Идеалом было провозглашено «слабое» государство, позволяющее своим гражданам «делать все, что дозволено законом» (Монтескье).

Сходные идеи развивает **Т. Джефферсон** (1743—1826), автор «Декларации Независимости», американский интерпретатор учения Локка. Назначение государства — защищать те права человека, которые он не может защитить сам, в первую очередь, если необходимо, это право на жизнь, свободу, собственность и счастье. Но если оно само нарушает права или плохо их защищает, народ может изменить строй. Джефферсон полагал, что правительство становится сильным не в результате укрепления его власти, а вследствие ее правильного распределения. Идеалом является «слабое государство», решающее не все возможные, а лишь принципиальные вопросы. Ведь если бы когда сеять, а когда жать, решали в Вашингтоне, иронизирует Джефферсон, то наши поля до сих пор бы оставались незасеянными.

Столь обстоятельный и повсеместный интерес общественной мысли к вопросам рационального государственного устройства на деле отражал процесс созревания правового сознания буржуазного общества.

Не случайно, что и широко популярные в эту эпоху социальные утопии излагаются в виде готовых к употреблению, разбитых по статьям законов, регулирующих практически все стороны жизни («Кодекс природы» **Морелли**, «О законодательстве, или Принципы законов» **Мабли**, «Проект конституции для Корсики» Руссо и т. п.).

Рассмотрим, к примеру, книгу Морелли «Кодекс природы, или Истинный дух ее законов». Показательно уже само название книги, в котором присутствуют и Природа, и Истина, и Закон. Торжественные интонации характерны для рационализма, а ведь перед нами — классический образец просветительской рационалистической утопии. Не случайно авторство этой книги долгое время приписывалось Д. Дидро. Неординарность автора лишь в том, что он является просветителем-коммунистом и естественное состояние для него — общество коммунистическое.

Три основных закона регулируют жизнь этого общества: отмена частной собственности, право на существование и право на труд и обязанность трудиться. «В обществе ничто не будет принадлежать отдельно или в собственность кому бы то ни было, кроме тех вещей, которые каждый употребляет для

258

удовлетворения своих потребностей, для удовольствий, или для своего повседневного труда», — пишет Морелли. Каждый гражданин будет должностным лицом, обеспеченным работой и получающим содержание за общественный счет и сообразно своим силам и способностям будет содействовать

общественной пользе. В этом обществе ничто не будет продаваться или обмениваться. Все продукты распределяются через общественные склады или рынки в соответствии с принципом «по потребности» для предметов первой необходимости и «по норме» для «предметов вкуса» или для тех, которых не имеется в достаточном количестве. Деньги отсутствуют.

Социальные различия исчезают. Нет границы между городом и деревней, так как земли приписываются городам и обрабатываются в течение пяти лет в порядке трудовой повинности гражданами, достигшими 25-летнего возраста. Нет здесь и замкнутой касты правителей: все отцы семейств по очереди занимаются общественными делами. Но вот с наукой и искусством дело обстоит сложнее: число талантов строго регламентируется для каждого рода занятий, а все остальные могут проявлять свои способности в этой сфере лишь после достижения 30-летнего возраста.

Кстати сказать, даже таланты не освобождаются от сельскохозяйственного труда. Семейно-брачные отношения имеют форму моногамной семьи. Морелли допускает даже принудительное вступление в брак по достижении определенного возраста и весьма затрудненную процедуру развода. Воспитание детей до 5 лет происходит в семье, а затем приобретает сугубо общественный характер. Обучение предполагает овладение тем или иным видом ремесла в сочетании с производительным трудом.

Аскетизм и грубая уравнительность пронизывают всю утопию Морелли, но особенно наглядно они проступают в законах против роскоши. Лишь с 30 лет граждане могут одеваться без роскоши, но в соответствии со своими вкусами, а до этого возраста каждый человек имеет лишь два платья — рабочее и праздничное — и каждая ремесленная корпорация отличается от другой цветом и покроем одежды. Всякое тщеславие — пусть оно проявляется в виде невинного украшения — «будет подавляемо старшинами и отцами семейства».

Не правда ли, нарисованное Морелли общество кажется нам малопривлекательным, унылым, безжизненным, и совсем не хочется посетить его на фантастической машине времени?

Но современникам Морелли оно казалось очень привлекательным: ведь здесь были выражены чаяния широких плебейских

259

масс, уставших нести на своих плечах непосильное бремя сот здаваемой их же трудом феодальной роскоши. Содержащиеся в книге идеи рассматривались Бабефом как непосредственное руководство к действию. В годы Великой французской революции он намеревался посредством заговора воплотить в жизнь идеалы «Республики равных». К восстанию против тирании призывал и другой просветитель-коммунист — Ж. Мелье, который справедливо полагал, что просвещение сильных мира сего — дело бесполезное, поскольку они добровольно никогда власть не отдадут.

Следует отметить, что далеко не все просветители были настроены столь радикально. И легенда, возникшая уже после революции и в кругах роялистской и клерикальной эмиграции о мрачных тайных сборищах у Гольбаха, где якобы разрабатывались планы низвержения трона и алтаря, — не имела ничего общего с действительностью. Напротив, большинство просветителей считало, что все задачи общественного преобразования можно решить мирно, на путях пропаганды, потому что Истина — всемогуща и свет ее способен рассеять все заблуждения. Осененные светом истины просвещенные монархи сами изменяют мир к лучшему.

Наивность подобных идей нам очевидна. А вот прозорливого **Дж. Свифта**, который в «Путешествиях Гулливера» едко иронизировал по поводу монархов, интересы которых совпадают с интересами их народов, министров, заботящихся об общественном благе, и т. п., современники объявили ретроградом. К тому же он еще и посмел усомниться в научном прогрессе! Действительно, описывая Академию страны Бальнибарби, Свифт по сути пародирует ситуацию в научном и околонаучном мире современной ему Европы. Более всего его раздражает оторванность науки от практики, когда ученые занимаются всевозможной чепухой. Один пытается добыть из огурцов солнечные лучи, другой — переработать экскременты в питательные вещества, третий — изготавливает селитру из льда. Еще один «ученый»-практик открыл способ «пахать землю свиньями и избавиться таким образом от расходов на плуги, скот и рабочих». Способ этот заключается в следующем: на десятине земли вы закапываете на расстоянии шести дюймов и на глубине восьми известное количество желудей, фиников, каштанов и других плодов и овощей, до которых особенно лакомы свиньи, затем вы выгоняете на это поле штук шестьсот или более свиней и они в течение немногих дней в поисках пищи взроют всю землю, сделав ее пригодной для посева и в то же время удобрив ее своим навозом. Правда, произведенный

260

опыт показал, что такая обработка земли требует больших хлопот и расходов, а урожай дает маленький или никакой. Однако никто не сомневается, что это изобретение поддается большому усовершенствованию (Свифт Дж. Путешествия Гулливера. М., 1980. С. 61).

XVIII в. характеризуется созреванием не только политического, но и морального сознания буржуазного общества. Обычно XVIII в. историки и культурологи называют «галантным» веком. Действительно, эпоха кризиса абсолютизма, которая отмечена распадом моральных устоев, характеризуется вырождением морали в сложнейший этикет, верховным блюстителем которого был сам король. Галантное светское общество превыше всего ценило изящную салонную непринужденность, легкость общения, умение прикрасить вычурными фразами любую вольность или непристойность, едкий сарказм, игривый намек, изысканность

манер... И на этом фоне шло формирование иной системы моральных ценностей. Новые моральные принципы резко отличались как от дворянско-аристократической этики, так и от христианской морали.

Еще **Гельвеции** (1715—1771) сформулировал принципиально важное положение о том, что добродетель следует измерять полезностью, а не самоотречением, смысл которого — служение Богу. Тому, кто все время борется с самим собой, грозит поражение. Следует быть добродетельным, чтобы быть счастливым. Родоначальник утилитаризма **И. Бентам** (1748—1832) выдвинул принцип пользы в качестве основополагающего. Добродетель, считал он, основывается на индивидуальной пользе, поэтому, действуя в интересах другого, не забывай о собственной выгоде. Даже в общество людей объединяет личная выгода. Что выгодно индивиду, должно быть выгодно обществу, и наоборот. Главные богатства — материальные, поэтому кто богаче, тот и счастливее.

Американскому просветителю **Б. Франклину** (1706—1790) принадлежит заслуга классической формулировки основополагающих принципов буржуазной морали, в которых отражено изменение духа времени.

Герой нового времени — человек, который всем обязан самому себе, а не преимуществам принадлежности к знатному роду. Он рассчитывает только на себя («на бога надейся, а сам не плошай»), на свои силы. Ему присуща трезвость ума и нацеленность на реальную, посюстороннюю жизнь. В ней он является противником праздного образа жизни, роскоши, бездумной траты денег, так характерных для дворянства. Главные добродетели, культивируемые этим героем, — трудолюбие,

261

бережливость и точное соблюдение денежных обязательств. Последнее требование противостоит дворянской этике, считавшей необходимым удовлетворение лишь долга чести, т. е. долга равному себе, дворянину. Что же касается представителей других сословий, то им и долги не возвращать не возбраняется. Франклин же поучает: «Тот, кто вовремя отдает долги, является хозяином чужих кошельков», «Бережливость и труд к богатству ведут», «Время—деньги», «Кто покупает ненужное, скоро продаст необходимое», и, наконец, «Пустому мешку нелегко стоять прямо», — а нуждающемуся человеку — поступать всегда честно. Ведь добродетель прямо зависит от обогащения, потому что только богатство дает независимость.

Таким образом, противоречивый, переходный XVIII в. показывает нам сложное взаимодействие феодально-абсолютистской и буржуазной культур в политике, морали, теориях общественного развития. Рассмотрим теперь, как эти тенденции преломились в искусстве.

2.5.4. Искусство XVIII века

В XVIII в. центром духовной жизни Европы становится Франция. Наиболее значительная часть искусства здесь была создана между смертью «Короля-Солнца» и первыми раскатами революционного грома. Первые десятилетия XVIII в. — это стиль «регентства», или раннее *рококо* (от фр. «рокайль» — раковина). Затем следует «стиль Людовика XV», зрелое рококо. С 40-х годов набирает силу идейное движение Просвещение, нравственные, этические и эстетические принципы которого направляют искусство в новое русло. В конце века соединение идеалов Просвещения с оживленными традициями классицизма порождает революционный классицизм, который в годы наполеоновской империи вырождается в ампир.

Рококо часто характеризуют как вырождающееся барокко, — стиль изысканный и весьма легковесный. Действительно, в нем причудливо соединяются гедонизм, прихотливость, пренебрежение к разуму и апофеоз чувства, пренебрежение естественным ради эстетства, экзотики и блестящая художественная культура. Рококо — выражение тенденции к отрицанию устоявшихся, ставших бесплодными форм и противопоставление им новых, пусть не бесспорных, но весьма своеобразных подходов. Стремление к освобождению от официоза выливается в пристрастие к сельским идиллиям и пасторальям,

262

игривым «галантным сценам»; пышности и величю, патетике противопоставляются камерные, интимные, связанные с бытом формы искусства: экстерьеру — интерьеру, где кроме красоты важным становится и удобство; классицистской симметрии — сложная асимметричность. Рококо находит яркое проявление в прикладном искусстве — в мебели, посуде, бронзе, фарфоре (знаменитый сервский и мейзенский фарфор — продукт этой эпохи). Ощущение праздника в интерьере создают многочисленные зеркала, обильная лепнина, позолота, шелк обоев, удобная, хотя и вычурная мебель, статуэтки, панно и живопись — преимущественно любовного содержания.

Наиболее выдающиеся представители последней **Ж. Ватто** (1684—1721), **Ф. Буше** (1703—1770), «первый художник короля» и любимец мадам Помпадур, и **Ж. Фрагонар** (1732— 1806), Изысканные туалеты дам в фижмах и кринолинах, башнеобразные прически, плавные движения менуэта, хитроspлетения комедий Бомарше, романы в письмах, «пастушеские сцены» — все это эпоха рококо.

В Италии в это время строится театр «Ла Скала», творят свои неподражаемые комедии Гоцци и Гольдони, пишут картины Пьяцетто и Тьеполдо. Основной вклад в итальянское искусство XVIII в. внесла Венеция. Праздничный, маскарадный венецианский стиль сродни французскому рококо.

Параллельно рококо, в атмосфере его отрицания и критики формируется искусство, опирающееся на идеи Просвещения и претендующее на выражение запросов третьего сословия. «Салоны» Дидро — первая форма

критической литературы по искусству. В русле новых эстетических идей развивается искусство **У. Хогарта (1699—1779)**, **Ж. Греза (1725—1805)**. Без излишнего морализирования Шарден отражал в своих полотнах уют буржуазного быта, прославляя добропорядочность и трудолюбие выходцев из третьего сословия. С идеями Ж-Ж. Руссо связано сентиментально-дидактичное творчество Греза. А **Ж.-Л. Давид (1748—1825)**, ведущий мастер французской живописи предреволюционной и революционной эпохи, был первым, кто соединил культ античности с идеалами Просвещения и политической борьбой. Этот синтез дал культуре новый стиль — *революционный классицизм*.

Нужно отметить, что в возрождении классицизма сыграли роль раскопки античных городов (Помпея), публикация «Истории искусства древних» Вискельмана. Но образцом для подражания становится не Рим, а Греция. Идеалом становятся классическая простота, минимум деталей, близость к дикой природе (английский парк). В моде утверждается изысканная

263

простота кроя — платья, перехваченные лентой под грудью; в области декора линии выпрямляются, утверждаются симметричные формы; на античный манер оформляется интерьер. Думается, что решающую роль в возврате к классицизму сыграл тот нравственный и гражданский пафос, та бескомпромиссность, которую он в себе нес, и которая была созвучна революционным идеалам третьего сословия. Классицизм в скульптуре связан с именами **Фальконе, Гудона (1741—1823)**.

Первая половина века в музыкальной культуре Европы ознаменована грандиозным, насыщенным философской мыслью творчеством великого **И. С. Баха (1685—1750)** — титана барокко. «Страсти по Матфею» превращают библейскую легенду в подлинную народную драму, где герой жертвует собой ради спасения людей.

Вторая половина века — это расцвет венской классики. В музыкальной Европе тон начинает задавать католическая Австрия **В. А. Моцарта**. Ему приписывается более 700 музыкальных произведений. В. А. Моцарт, вместе с **И. Гайдном (1732—1809)** и Л. ван Бетховеном стал одним из законодателей классической венской музыки. Венская классика, давшая миру несравненные образцы оперной, симфонической, камерной музыки — это не узко национальное явление. Она синтезировала в себе все ценное, что было в музыкальной культуре Европы.

Помимо классицизма в конце XVIII в. в европейской художественной культуре сложился *сентиментализм*. Сентиментализм, также как и рококо, выражал протест против сухости и высокопарности классицизма, но в отличие от рококо не был аристократическим стилем. Он противостоял и холодной аристократической галантности и бездушному утилитаризму буржуа, идеализируя естественно-патриархальную жизнь «маленького человека», проявляя подчеркнутое внимание к его чувствам и переживаниям. Сентиментально-дидактическое творчество французского художника Ж. Греза было близко сентиментализму в литературе Ж-Ж. Руссо. Выдающийся английский художник Т. Гейнсборо был близок по своему мировосприятию к сентиментализму Стерна в литературе, хотя в лучших своих произведениях он преодолевает рамки этого стиля, создавая сложные и глубокие реалистические произведения.

Два замечательных произведения английской литературы начала века — «Жизнь и удивительные приключения Робинзоно Крузо» (1719) **Д. Дефо** и «Путешествие Гулливера» (1726) Дж. **Свифта** рисуют образы людей эпохи Просвещения, позволяют воссоздать тип английского буржуа XVIII в.

264

Оказавшись один на необитаемом острове наедине с природой, Робинзон «тотчас же, как истый англичанин, начинает вести учет самому себе». Сразу же вслед за желанием выжить появляется желание нажить богатство, и в достижении этой цели Робинзон проявляет качества колонизатора, плантатора-рабовладельца, дельца-коммерсанта, оставаясь при этом истинным пуританином. Он чувствует себя не только хозяином острова, но и подлинным хозяином жизни.

Роман Свифта выражает разочарование в идеалах века Просвещения. Ни страна лилипутов — карикатура на английскую конституционную монархию, ни страна великанов — воплощение идеалов философов XVIII столетия — не приносят успокоения Гулливеру.

Во Франции образ «самогомышленного человека нации» создал **Бомарше** в своей трилогии «Женитьба Фигаро», «Севильский цирюльник», «Преступная мать».

В Германии в то же время увидели свет пьесы **Т. Шиллера**. И венчает век Просвещения философская драма **И. В. Гёте** «Фауст», утверждающая величие борьбы человека за свои идеалы.

Лишь тот достоин жизни и свободы,

кто каждый день идет за них на бой!

Подведем итоги. Искусству XVIII в. свойственна в сравнении с другими эпохами большая стилистическая цельность: в различных национальных школах и художественных стилях можно обнаружить объединяющие черты. Это искусство совершает переход от рационализма к сенсуализму, от возвышенного — к непосредственно данному, человеческому. Культ ощущения и наслаждения, ориентация на «приятное и развлекательное» превращаются в своеобразное этическое кредо, выраженное Вольтером в его знаменитой формуле: «Все жанры литературы хороши, кроме скучного». Героические сентенции революционного классицизма логически принадлежат другой исторической эпохе — культуре XIX в. В XVIII в. искусство становится преимущественно светским: исчезает принципиальная несовместимость культур различных религиозных конфессий, светское зодчество впервые берет верх над церковным. «Обмирщение» идет в

живописи и скульптуре, где жанровое направление завоевывает одно из главных мест. Парадный портрет сменяется камерным, интимным, развивается «пейзаж настроения», усиливаются романтические тенденции. Театр и музыка становятся ведущими видами искусства.

265

Главным результатом искусства XVIII в. и было рождение основ художественной культуры грядущих столетий.

Итак, культура XVIII в. унаследовала основные черты культуры предшествующего столетия, такие как антропоцентризм, рационализм, сциентизм, и др. Вместе с тем она приносит ряд новых моментов, иначе расставляет акценты в решении основных мировоззренческих проблем.

Природа по-прежнему рассматривается как совокупность вещей, энергий, сущностей и закономерностей, существующих до вмешательства человека. Но в культуре Просвещения над декартовским миром количеств и протяженности берут верх качественные характеристики. Понимание природы первопричины и первотворца все чаще наделяется высшим ценностным смыслом. «Естественный человек», «естественный разум», «естественное состояние», «естественные законы», «естественное право» — выступают как синонимы истинного, добродетельного и прекрасного. Одновременно «естественное» становится святым и благочестивым: Природа-мать воздвигнута на пьедестал, на котором вполне могло бы быть начертано: «Свята и непорочна». От лица Природы совершается критика изживших себя общественных отношений и нравов; природа выступает оружием борьбы за торжество истины, за переход к естественному порядку.

В целом можно говорить об изменении образа мира: в общественном сознании образ мира-механизма вытесняется образом мира-организма.

Признание природы первичной реальностью повлекло за собой вывод об отсутствии каких бы то ни было оснований для сословных привилегий, социального неравенства: ведь все люди скроены из одного природного материала. Человек, объявленный частью природы, «продуктом природы, подобно прочим существам» (Гольбах), все более погружаясь в материальный мир, освобождался от души, привязывающей его к Богу, а тем самым — от старых идеологических пут. Человек осознает себя господином своей судьбы, присваивает себе функции творца, убеждается в ненужности «гипотезы Бога» (Лаплас).

Важнейшим результатом собственно человеческого творчества выступает мир культуры. В нем важное место принадлежит государству и системам законов, морали и системам воспитания, промышленности, науке, искусству. И хотя порой плоды человеческого творчества оцениваются негативно (Руссо), в целом в культуре XVIII столетия доминирует нравственно-оптимистический настрой, убеждение, что появление общества и культуры — благоприятный фактор для человечества. В

266

понимании конечной цели общественного прогресса, в который неколебимо верит культура Просвещения, — представлена широкая палитра мнений. Но моментом, объединяющим мыслителей различных направлений, была апелляция к Разуму и Природе. Эти идеалы получили практическую проверку в ходе последующих буржуазных революций.

2.5.5. Европейская культура XIX века

В культуре нового времени XIX в. занимает особое место. В это время буржуазная цивилизация достигает зрелости, а затем вступает в стадию кризиса, что сопровождается соответствующими изменениями в духовной жизни общества, в художественной культуре.

В своей основе культура XIX в. базируется на тех же ценностях, что и вся культура Нового времени — рационализм, антропоцентризм, сциентизм, европоцентризм и др. В решении фундаментальных мировоззренческих вопросов она пытается удержаться в рамках нововременной культурной парадигмы. Но к XIX столетию мир стал качественно иным и культура избирает путь переоценки ценностей.

Происходит величайший культурный поворот, сопоставимый по значимости и масштабности с переходом человечества от древности — к средневековью и от последнего — к Новому времени. Видный философ и культуролог XX в. Хосе Ортега-и-Гассет в этой связи писал: «Мы действительно стоим перед радикальным изменением человеческой судьбы, произведенным XIX веком... Три фактора сделали возможным создание этого нового мира: демократия, экспериментальная наука и индустриализация. Второй и третий можно объединить под именем «техника». Ни один из этих факторов не был созданием века, они появились на два столетия раньше. XIX век провел их в жизнь».

Обозначенная ситуация — следствие трех эпохальных событий, значение которых для судеб европейской культуры трудно переоценить. Речь идет о промышленном перевороте в Англии, Войне за независимость североамериканских колоний и Великой французской буржуазной революции. Именно эти события, порождающие основные социокультурные процессы XIX столетия, образуют его нижнюю границу, смещенную, таким образом, в XIX в. Не совпадает с хронологическими рамками и верхняя граница — август 1914 — вот конечный пункт прибытия культуры Нового времени с ее рационализмом и оптимизмом, верой в безграничный прогресс и добрую природу человека.

267

Начавшийся в последней трети XIX столетия в Англии промышленный переворот стал в XIX в. главным содержанием экономического развития западных стран.

Результатом промышленной революции стало образование индустриального общества, где «труд и производство становятся идеалом, а затем и идолом» и вместе с образованием, демократией и наукой превращаются в доминанты культурного процесса (Й. Хейзинга). На трон взошла ее величество Машина, по образу и подобию которой моделируется теперь вся общественная жизнь. Певец индустриализма А. де Сен-Симон мечтает об обществе, организованном как огромная фабрика, во главе которой стоят промышленники и ученые.

Индустриальная цивилизация отличалась от прежних этапов буржуазного развития следующими чертами:

— Фабрика сменила мануфактуру, приведя к невиданному прежде росту производительности общественного труда. Ускоренное внедрение в производство технических и технологических новшеств сопровождалось укрупнением предприятий и переходом их к выпуску массовой стандартизированной продукции. Массовое производство приводит к урбанизации, росту городов — промышленных и культурных центров.

— Уровень благосостояния и качества жизни в городах существенно повысился. В быт людей повсеместно входят телефон и телеграф, фотография и кинематограф, новые транспортные средства — паровоз, пароход, автомобиль, электрический трамвай, метро позволяют быстрее преодолевать расстояния. В городских домах появляются паровое и водяное отопление, центральное водоснабжение и канализация и т. д.

— Формируется средний класс (служащие государственных учреждений и частных компаний, лица свободных профессий, мелкая буржуазия) по признаку устойчивого материального положения, хотя и различного у отдельных слоев. Именно «средний класс» в конечном счете придает устойчивость обществу, которое постепенно становится «массовым».

— Складывается новая система ценностей. Главной ценностью индустриальной цивилизации стал технический прогресс, который вместе с наукой смог обеспечить человечеству то, что называется благосостоянием. Польза, достаток, комфорт — эти ориентиры «чувственной» культуры доминируют в общественном сознании, которое начинает неправомерно отождествлять прогресс культуры с экономическим прогрессом.

Восприятие технического прогресса как определяющей цивилизационной черты неминуемо вело к противопоставлению

268

«передовой» западной цивилизации «отсталым» цивилизациям других стран.

В пересмотре этой точки зрения роль Войны за независимость североамериканских колоний трудно переоценить. Прежде всего, принятая 4 июля 1776 г. Декларация независимости, опередив Европу, воплотила в буржуазное законодательство принципы либерализма, послужив тем самым образцом для французской Декларации прав человека и гражданина, а вместе с ней — для конституций практически всех европейских государств.

Во-вторых, поражение в войне первой промышленной державы Европы и отпадение важнейшего звена от могущественной британской колониальной империи способствовало развитию национального самосознания других народов. Так, войны за независимость (1810—1826), прокатившиеся под влиянием американской революции по всей Латинской Америке разрушили одну из старейших колониальных империй. И хотя на протяжении всего XIX в. шел раздел мира, складывались новые колониальные империи (к 1900 г. площадь колониальных владений составляла 54,9% всех территорий, там проживало 35% населения Земли) и итоги национально-освободительной борьбы были зачастую неутешительны, судьба колониализма была предрешена.

США продемонстрировали всему миру перспективы ускоренного развития по пути капитализма, минуя феодализм ранее зависимых народов. Капитализм вышел за пределы Европы. Процесс складывания мировой системы капиталистического хозяйства, мирового рынка охватил оба полушария, стал всеохватывающим и более однородным. Шел процесс превращения истории во всемирную историю, формирования мировой культуры как целого, как единства многообразия — национальных культур, художественных школ, и т. д. В этот процесс постепенно включаются и традиционные общества, придавая особый колорит проблеме диалога культур.

Хотя уже лидеры американской революции вдохновлялись идеалами английского и французского Просвещения, классическим политическим переворотом буржуазного типа была Французская буржуазная революция 1789—1793 гг. Именно она, воплотив в жизнь чаяния просветителей, обозначила кризис культуры Просвещения, как не способной обеспечить адаптацию человеческой деятельности к новым формам реальности.

Принятая 26 августа 1789 г. Декларация прав человека и гражданина провозглашала, что люди «рождаются и остаются

269

свободными и равными в правах», среди которых в качестве важнейших и неотъемлемых фигурируют «собственность, безопасность и сопротивление угнетению».

Однако обещанное просветителями «царство Разума» вскоре обернулось торжеством буржуазного рассудка, равенство свелось к формальному равенству перед законом, безопасность личности была растоптана якобинской диктатурой, свобода вылилась в свободу самой беспощадной — капиталистической — эксплуатации, революционное братство третьего сословия распалось и враждующие классы разошлись по

разные стороны баррикад.

Ход революционных событий, казалось, опровергал рационалистический взгляд на мир. Ведь если миром правят законы разума, то как возможно столь разительное несоответствие результатов — целям? Отныне проблема соотношения идеала и действительности волнует общественное сознание не меньше, чем поиск исторической необходимости в происходящем. В логическом аспекте именно это противоречие — идеала и действительности — становится движущим мотивом социокультурного развития в XIX в.

Франция явилась своеобразным политическим полигоном Европы. В годы революции за короткий исторический период прошли апробацию самые разнообразные формы политического устройства — от классической буржуазной республики до революционно-демократической диктатуры мелкой буржуазии.

Особо важную роль Французская революция сыграла в формировании политического климата и духовной атмосферы в Европе. Начатый ею цикл буржуазных революций завершился лишь в 70-е гг. XIX столетия. Все политические партии и движения, независимо от ориентации, испытали влияние ее идей. Произошла коренная трансформация общественного сознания.

Следует отметить, что хотя формирование индустриального общества и правового государства по нарастающей шло в мировом масштабе, Европа XIX столетия была еще крайне неоднородной в социально-экономическом и политическом отношениях. Наряду с Англией, этой «мастерской мира», извлекающей выгоды из своего положения первопроходца по индустриальным рельсам, существуют еще Франция и Германия, обремененные избыточным крестьянским населением и малоэффективным сельским хозяйством. На столетие-полтора позже, чем в Англии, здесь совершаются и политический, и промышленный перевороты. Наряду с передовыми буржуазными

270

республиками с четко определенными национально-государственными границами, на политической карте Европы — «лоскутная» империя Австро-Венгрия, феодально-раздробленные Германия и Италия (1859—1870 — объединение Италии, 1861—1865 — объединение Германии). Ни промышленный, ни демократический перевороты не коснулись феодальной Испании, превратившейся в одну из отсталых стран Европы. И, напротив, благодаря экономическим и политическим преобразованиям к концу века вырываются вперед Германия и США. От общества свободной конкуренции Европа эволюционирует к «организованному капитализму» трестов и монополий. Начинается борьба за передел уже поделенного мира. Термин «империализм», первоначально использовавшийся для характеристики колониальной политики, в конце XIX в. начинает применяться для обозначения нового этапа в развитии капитализма — монополистического.

Рассмотрим теперь, как главные тенденции социокультурного развития преломляются в различных областях.

Наука и техника

Как уже отмечалось, в индустриальной цивилизации, утвердившейся в Европе в XIX столетии, главной ценностью стали считать научно-технический прогресс. И это не случайно. Как показали подсчеты П. Сорокина, «лишь только один XIX в. принес открытий и изобретений больше, чем все предшествующие столетия вместе взятые», а именно — 8527.

В XIX столетии наука вступила в свой «золотой век». «Кульминационный взлет» (П. Сорокин) естественных наук, начавшийся с XVIII в. на излете XIX столетия завершается «революцией в естествознании». Под натиском ошеломляющих физических открытий зашаталась и рухнула вся ньютоновская космология с ее твердыми атомами — кирпичиками материи, независимыми атрибутами временем и пространством, механической причинностью. Бурный научный и технический прогресс XIX столетия основывался на двух духовных посылах западноевропейской культуры — вере в человека-преобразователя (Возрождение) и вере в активную роль его разума (Просвещение).

Научные открытия в области физики, химии, биологии, астрономии, геологии, медицины следовали одно за другим. Вслед за открытием **М. Фарадея (1791—1868)** явления электромагнитной дуги, **Д. Максвелл (1831—1879)** предпринимает исследование электромагнитных полей, разрабатывает электромагнитную теорию света. **А. Беккерель, П. Кюри и М. Склодовская-Кюри,**

271

изучая явление радиоактивности, поставили под вопрос прежнее понимание закона сохранения энергии. В начале XX в. **М. Планк** установил, что энергия выделяется отдельными пучками-квантами, а **А. Эйнштейн** приступил к разработке теории относительности. Физическая наука проделала путь от атомной теории материи **Дж. Дальтона** — к раскрытию сложной структуры атома. После обнаружения **Дж. Томпсоном** в 1897 году первой элементарной частицы электрона последовали планетарные теории строения атома **Э. Резерфорда** и **Я. Бора**.

Развиваются междисциплинарные исследования — физическая химия, биохимия, химическая фармакология. Если сформулированный в 1869 г. **Д. И. Менделеевым** периодический закон химических элементов установил зависимость между их атомными весами, то открытие внутреннего строения атома выявило связь между порядковым номером элемента в периодической системе и числом электронов в слоях оболочки атома.

В биологии появляются теории клеточного строения всех организмов Т. Швана, генетической наследственности Г. Менделя, опираясь на которые А. Вейсман и Т. Морган создали основы генетики. Основываясь на исследованиях в области физиологии высшей нервной деятельности, И. П. Павлов разработал теорию условных рефлексов. Подлинную революцию в науке произвели книги великого ученого-натуралиста Ч. Дарвина «Происхождение видов» (1859) и «Происхождение человека» (1871), которые опровергали христианское учение о божественном творении мира и человека.

Достижения в области биологии и химии дали мощный толчок развитию медицины. Французский бактериолог Л. Пастер разработал метод предохранительных прививок против бешенства и других заразных болезней, механизм стерилизации и пастеризации различных продуктов, заложил основы учения об иммунитете. Немецкий микробиолог Р. Кох и его ученики открыли возбудителей туберкулеза, брюшного тифа, дифтерии и др. болезней, создали против них лекарства. В арсенале врачей появились новые лекарственные препараты и инструменты. Врачи стали применять аспирин и пирамидон, был изобретен стетоскоп, открыты рентгеновские лучи.

Естественнонаучный прогресс повлиял и на гуманитарные науки, многие из которых переходят на позиции биологического редукционизма. Это коснулось отдельных направлений этнологии, психологии и в особенности — возникшей в конце века социологии. В философской полемике сталкивались

272

различные школы, течения и теории — неокантианство, прагматизм, «философия жизни», позитивизм, интуитивизм и др. Широко распространялись мистика, оккультизм, восточные религии.

Отмечая в целом небывалый количественный рост научных открытий как одну из определяющих характеристик XIX столетия, нельзя не указать и на происходящие в науке качественные изменения. Прежде всего речь должна идти об изменении в соотношении функций науки — воспитательной, познавательной и прикладной. Если раньше роль первой функции была весьма значительна, то в XIX в. соотношение меняется в сторону двух последних. Объем знаний и их техническое применение бесконечно возрастают, а воспитательная ценность науки падает. Принцип пользы трансформирует понятие истины — «истина суть то, что удобно и полезно». Девизом науки становится «*Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*» (знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы действовать). Связь научного и технического прогресса становится нераздельной.

Как только ни называли современники XIX век! «Машинный век», — и это совершенно правильно, ведь именно тогда началось производство машин с помощью самих машин. От механической прялки «Дженни» (1765) человечество шагнуло к первому современному станку из металла (1800, Моделей), а от него — к автоматическому ткацкому станку Жаккара. XIX в. называют «эпохой стали», — именно тогда уровень производства стал становиться показателем экономической мощи страны. Железо и сталь вытесняют дерево. Если XVII—XVIII в. были эпохой ветряных мельниц, то с конца XVIII в. начинается «эпоха пара». В 1784 г. Дж. Уатт изобрел паровой двигатель. А уже в 1803 г. появляется первый автомобиль с паровым двигателем Эванс, США, Тревитик, Англия). 17 августа 1807 г. совершилась пробная поездка парохода Фультона «Клеморн», а в 1814 г. появился на свет паровоз Дж. Стеффенсона. Паровой двигатель нашел применение в сельскохозяйственной технике (паровой плуг, локомобили), строительстве (паровой каток, подъемные механизмы), и т. д.

XIX век называют также веком железных дорог. От 50 километров железнодорожного пути, проложенного между Манчестером и Ливерпулем в 1829 г., стальные рельсы протянулись на 1 080 000 км в 1912 г.

Революцию в средствах транспорта дополнило развитие морских сообщений. Благодаря паровому плаванию перестало зависеть от силы ветра и преодоление океанического пространства совершалось во все более и более короткие сроки. В конце XIX в.

273

появляется автомобиль Г. Даймлера и К. Бенца (1886, Германия), имеющий высокоэкономичный двигатель, работающий на жидком топливе (Н. ОТТО, Р. Дизель), а в 1903 г. — первый самолет братьев У. и О. Райт (США). Параллельно шло строительство и совершенствование дорог, мостов, тоннелей, каналов (Суэцкий канал, 1859—1869).

XIX век — это век электричества. После открытия Петровым явления электрической дуги, С. Морзе изобрел электрический телеграф (1832), а А. Бэлл — телефон (1876), а Т. Эдисон — фонограф (1877). Последний сделал за свою жизнь заявки на патент 1093 изобретений и к 1882 г. стал «королем электричества». Появляются радиоприемники А. Попова и Г. Маркони, кинематограф братьев Льюмьер (1895). Важным новшеством стало электрическое освещение городов, конка уступала место трамваю. В 1863 г. появилась первая подземная железная дорога «Метрополитен», а к концу века метро функционировало уже в Лондоне, Париже, Нью-Йорке, Будапеште, Париже и др. городах. Благодаря этим и другим замечательным изобретениям жизнь человека радикально изменилась.

Вследствие произведенных открытий и сделанных изобретений техническое господство над пространством, временем и материей выросло безраздельно. Начался небывалый пространственно-временной рост цивилизации; в духовный мир человека входили новые территории и новые пласты прошлого. Познание раздвинуло свои границы вглубь и вширь. Одновременно возникли и новые способы преодоления времени и пространства — новая техника с ее скоростями, средствами связи способствовала тому, что человек смог вместить больший отрезок космического времени в меньший отрезок времени житейского, приблизить к

себе любую точку планеты. Вселенная как бы одновременно сузилась и расширилась, все пришли в соприкосновение со всеми. Мир качественно преобразился.

Политическая культура

Со времен американской Войны за независимость и Великой французской революции защита естественных и неотъемлемых прав личности считалась важнейшей задачей демократических государств. Доктрина народного суверенитета, в соответствии с которой верховная власть принадлежит народу, который осуществляет ее через своих представителей, образовала осто́в модели политической системы, утвердившейся в большей части развитых стран Европы и Америки.

Высшим представительным учреждением, выражающим

274

интересы народа и осуществляющим его волю, стали избираемые населением парламенты (Конгресс в США, Рейхстаг в Германии, Парламент в Англии, Дума в России, и т. д.), которые чаще всего состояли из двух палат. Парламентский режим действовал в различных политических системах — как в республиках (Франция и др.), так и в конституционных монархиях (Англия и др.) Парламентам принадлежала законодательная власть, а исполнительную осуществляли правительства, возглавляемые президентом, премьер-министром, канцлером и т. д. Кроме того, действовала независимая судебная власть.

Важной составляющей политической жизни Европы стали идейно-политические движения и политические партии — либерализм, консерватизм, социализм. Принципы либеральной доктрины, сформулированные еще Локком и развитые французскими просветителями, находят широкое применение. В экономике — это защита частной собственности, свободного предпринимательства, рынка, в сочетании с проведением идеи невмешательства государства в экономику. В социальной сфере — принцип равенства возможностей, отказ от грубоуровнительной трактовки равенства, отстаивание самоценности индивида и его личной ответственности за принятие решений. В политике уже знакомый нам принцип разделения властей, признание равенства в правах и свободах, свободных выборов всех институтов власти, в идеологии — свободный обмен мнениями, право на борьбу идей.

Консерваторы (лат. — сохраняю) стремились к сохранению старых, добуржуазных порядков и учреждений, укреплению общественных устоев — семьи, социальной иерархии, монархии и т. д. Либеральной идее «все люди рождаются свободными и равными в правах» они противопоставили другой принцип — «все люди имеют равные права, но не одни и те же блага». Наиболее известные представители этого направления — автор данной формулы Ж. Де Местр, К. Меттерних, Б. Дизраэли и др.

Развивается и социалистическое движение (лат. — общественный), представители которого стремились заменить буржуазное общество — обществом, основанным на общественной собственности и справедливом распределении. Диапазон социалистического движения необычайно широк — от различных вариантов утопического социализма, анархизма до марксизма. Идея революции, благополучно забытая либералами, была подхвачена ими и трансформирована радикальным образом в контексте социалистических доктрин.

Марксизм, в частности,

275

видел всемирно-историческую миссию пролетариата в насильственном революционном низвержении буржуазного строя и построении бесклассового коммунистического общества. Другие, более мирные, течения социализма придерживались эволюционного пути развития посредством реформ.

Каждое из этих течений было организационно оформлено в политические партии. В Великобритании соперничают консерваторы и либералы, во Франции — монархисты и республиканцы, в Германии — консервативная, национально-либеральная и католическая партии, в США — республиканская и демократическая партии. Повсеместно возникают социал-демократические партии, профсоюзы. В результате соперничества партий, парламентской и внепарламентской борьбы идет совершенствование социального законодательства и парламентской системы — были проведены реформы избирательной системы, признана законной деятельность профсоюзов, отменены ограничения на проведение стачек, приняты законы об ограничении рабочего дня и охране детского труда и т. п.

Таким образом, политическая культура в XIX в. достигает своих зрелых форм. Хотя ведущие позиции сохраняла за собой либеральная доктрина, в целом был накоплен богатый опыт политической борьбы, сформулированы и апробированы важнейшие нормы и принципы правового государства.

Мораль и религия

Величайшим моральным авторитетом в начале XIX в. остается И. Бентам. К его мнению прислушиваются коронованные особы. Так, русский император Александр I предписывал созданной им комиссии по законодательству во всех спорных случаях советоваться с англичанином. А мадам де Сталь была просто уверена в том, что время, в которое ей довелось жить, потомки назовут не веком Бонапарта, а веком Бентама.

Известно, что в новое время средневековой христианской морали и рыцарской этике был противопоставлен идеал человека, который всем обязан самому себе, своему труду, личным заслугам, человека, который стремится к земному благополучию, а не занятию лучшего места в мире ином, измеряет добродетель не самоотречением, а пользой. В XIX в. данные ценности сохраняют свою привлекательность в буржуазной

среде. Но в связи с тем, что буржуазная активность теперь обретает новые формы, появляется и новый буржуа. В отличие от старого, бережливого, ограничивающего свои потребности, не благоволившего к техническим новшествам, заботившегося о качестве товара, осуждавшего заманивание клиента рекламой

276

и более низкими ценами, — новый буржуа маниакально поглощен предприятием и приносимыми им прибылями, мало озабочен качеством производимого товара. Перестают цениться бережливость и умеренность, чаще всего буржуа предпочитает ни в чем себе не отказывать и жить в роскоши. В жестокой конкуренции для него все средства хороши — от рекламы до прямого подлога. Наконец, если в предшествующие исторические эпохи буржуа гордился своей принадлежностью к трудовому сословию, то теперь он не только не брезгает, но и стремится обрести различные титулы (титул лорда получил Дизраэли, титулы баронов — Крупп и Сименс и т. д.).

Означает ли это, что традиционные буржуазные добродетели исчезают? Нет, но они как бы объективируются и с отдельного человека переносятся на предприятие. Теперь фирма должна быть их воплощением, т. е. быть солидной, кредитоспособной, и т. д.

В течение века происходят существенные изменения в этикете, который становится не только более демократичным, но и более утилитарным. Еще якобинцы пытались пересмотреть этикетные нормы. Так, они предпочитали обращение на «ты» обращению на «вы», предписывали снимать головной убор лишь на публичных выступлениях. От этих этикетных норм класса, идущего к власти, отличается этикет победившей буржуазии. В его основе — этикетные формы регуляции дистанции между свободными партнерами купли-продажи. Тот факт, что продавец товара полностью зависит от покупателя («Покупатель — король рынка»), находит отражение в необходимости однонаправленного соблюдения этикетных норм — это продавец товара должен быть вежливым, обходительным и т. д., что совершенно не требуется покупателю. Коммерческая установка пронизывает и отношения равноправных партнеров, когда внимание оказывается лишь тем, кто полезен. Даже непромышленная сфера пронизана этими установками. М. Оссовская подметила, что приглашения на званые вечера с указанием часа прибытия и, времени убытия гостей напоминают собой торговые контракты. Налицо, таким образом, инструментальное, утилитарное использование человека через этикет.

Происходящие в моральной сфере изменения явились отражением дальнейшего упрочения принципов утилитаризма в западном мышлении. **Г. Спенсер (1820—1903)** в своей книге «Основания этики» доказывал, что мораль изначально основана на принципе пользы, и будучи переваренной клетками мозга и переданной по наследству, она превращается в механизм, обслуживающий сложноорганизованное общество. При этом

277

утилитаризм не считает для себя обязательными требования гуманизма и потому зачастую прогресс осуществляется ценою свободы и счастья отдельных людей. По сути те же принципы нашли свое отражение и в марксизме, где вера в прогресс уже совершенно освободилась от этических норм и стала механической. Место нравственности было определено в надстройке, всегда зависимой от социально-экономических изменений и классовых интересов.

Всеобщее притупление нравственного чувства и в известной степени — падение нравственных ценностей было связано не только с распространением философского и социологического имморализма, влияющего на достаточно ограниченный круг людей, но в гораздо большей степени — с изменением места и роли христианской религии и церкви в европейском обществе. Процесс «расколдовывания мира», неуклонно идущий в культуре, начиная с эпохи Возрождения, приходит к своему логическому завершению.

Чисто внешне мало что изменилось: люди ходили в церковь, молились. В религиозном духе воспитывали своих детей. Церковь увеличивала число прихожан, богословы истолковывали Священное писание применительно к изменившимся реалиям современного мира. Однако из общественного сознания уходит то, что составляет суть любой религии — вера в сверхъестественное. Научная революция заставила усомниться в христианской версии происхождения мира, его существовании, как воплощении божественного промысла, в чудесах непорочного зачатия, физического воскресения из мертвых, и т. д. и т. п. Христианская вера в Бога, проявляющего свою волю через откровение и благодать, оказалась совершенно несовместимой с картиной мира, создаваемой наукой. После знаменитого оксфордского дебата, состоявшегося в 1860 г. между епископом Уилберфорсом и Т. Г. Гексли, ставшего знаковой победой дарвинизма, наука добилась полной независимости от религии.

Эволюционная теория Дарвина доказала возможность более правдоподобного объяснения мироустройства принципами естественного отбора, наследственности и изменчивости, нежели рассуждениями ньютоновской науки о Верховном зодчем и Правителе. Она дискредитировала библейские представления о сотворении мира и человека, показав, что он не только не сотворен по образу и подобию Бога, но и является биологическим потомком человекообразных приматов. З. Фрейд пошел еще дальше, доказав, что сам Бог (идея Бога) — плод страха, слабости человека, объективация бессознательных человеческих

278

мечтаний о могуществе, власти, стремлений к защите и покровительству. Маркс, назвав религию «вздохом угнетенной твари», связал ее с интересами классовой борьбы. Внесла свою лепту в расшатывание христианского мировоззрения и историческая наука. Критическое изучение библейских текстов привело к переоценке их богоданности и исторической подлинности. Затем появились критические исследования

самой истории христианской церкви, в результате которых была доказана ее далеко не всегда прогрессивная и гуманная природа. Монолитное здание христианской церкви, давшее трещину с деятельности Лютера, пошатнувшееся во время антиклерикальной «Бури и натиска» эпохи Просвещения, было подвергнуто новым испытаниям. В ряде стран (Франция, Бельгия, Германия) после 1830 г. возникли движения за «национальную католическую церковь», что грозило новой Реформацией. Протестантизм, отказавшись от монолитных форм католичества, распался на множество сект, что не способствовало усилению его позиций. К тому же длительная борьба за свободу совести и религиозный плюрализм приводила к тому, что религиозная терпимость постепенно перерождалась в религиозное безразличие. Необходимо добавить, что и полная поглощенность материальным прогрессом оставляла весьма мало места для духовных ценностей. Религия зачастую сводится к соблюдению обрядов, в чем видится некий символ цивилизованности общества.

Введение обязательного светского образования детей, запрет на деятельность ордена иезуитов, лишение права надзора духовенства за начальными школами, права преподавания, политической агитации, введение гражданской регистрации брака, рождения и смерти и т. д. — все это существенно ослабляло позиции церкви и приводило к падению ее роли в общественной жизни.

В такой ситуации церковь предпринимает отчаянные попытки восстановить утраченные позиции, повернувшись лицом к жизни. Папская энциклика 1881 г., выдвинув на первый план проблемы веротерпимости и «классового мира», потребовала от духовенства, чтобы оно «шло в народ». Ответом было широкое развитие миссионерской деятельности (в 1865 г. возникает Армия Спасения), возникновение католических профсоюзов, которые должны были способствовать созданию более благоприятных условий труда для рабочих-католиков.

Таким образом, в XIX в. кризис христианской космологии, организации перерастает в кризис всего христианского мировоззрения, морали. Общественное сознание неуклонно движется от лапласовского «я не нуждаюсь в этой гипотезе» (гипотезе

279

Бога) к ницшеанскому «Бог умер, это мы его умертвили». Для Ницше «Смерть Бога» означала не просто признание религии обманом, но и отрицание всех ценностей христианской культуры, отрицающих жизнь человека как природного существа.

2.5.6. Искусство в XIX веке

Научно-технический прогресс и товарно-денежные отношения приводят к «обмирщению» искусства, в котором нагляднее всего проступает столь характерное для нового времени «расколдовывание мира». Прежде всего, происходит неуклонное снижение доли религиозного и увеличение доли светского искусства. П. Сорокин в своей книге «Социальная и культурная динамика» приводит следующие цифры, характеризующие изменение этого соотношения: XVII в. — 50,2 — 49,2; XVIII в. — 24,1 — 75,9; XIX в. — 10,0 — 90,0 соответственно. Светское искусство утверждало ведущую роль человека, демонстрировало интерес к окружающему миру во всех проявлениях — от бытовых до героических. В живописи развиваются портрет, пейзаж, бытовой и исторический жанры, причем с XVII по XIX в. доля пейзажа возросла с 2,9 до 15,4%; портрета — с 17,8 до 18,9%; жанра — с 14,9 до 35,9%.

Характерной чертой искусства XIX в. было отсутствие единой эстетической доминанты — родовой, видовой, жанровой. Складывается, а в XX в. уже становится определяющим «децентрализованный» тип художественной культуры: отныне развитие искусства характеризуется асинхронностью и многостильем, борьбой противоположных направлений. Последние попытки преодолеть разорванность искусства предпринимают в начале века — романтизм («динамический синтез искусств»), а в конце — неоромантизм или модерн.

Происходит своеобразная «передислокация» видовых и жанровых форм художественного освоения действительности. Одни уходят на задний план (архитектура), другие выдвигаются на авансцену: в романтизме — музыка и поэзия, в реализме — социальный роман, и т. д. Это касается и принципиально новых способов художественного творчества, порожденных развитием техники — фотография, кино, реклама и др., более склонных к коммерциализации искусства и соответствующих принципу пользы.

В XIX в. складывается классическая модель институтов художественной культуры. В мир искусства наряду с профессиональным творчеством входит фольклор, который, начиная с

280

романтизма, функционирует по правилам высокой культуры, а также прикладное искусство и художественная промышленность. Союз художественной культуры и фабричного производства привел к стандартизации предметного мира человека, снижению эстетической ценности бытовой вещи, а массовое тиражирование предметов искусства ставило его на поток, лишало тайны. Не случайно именно в XIX в. зарождаются «индустрия словесности», «индустрия зрелищ» и т. д. — эти слагаемые «массовой культуры».

В таких условиях все более значимой становилась роль высокого искусства, и оно настойчиво претендует на занятие ключевых позиций в духовной культуре. В обстановке постоянных революционных потрясений первой половины века, в этом бесконечном историческом хаосе важнейшей задачей выступает не столько освоение действительности, сколько выражение отношения к ней человека. И здесь роль искусства трудно

переоценить. К тому же зачастую оно одно и могло быть рупором передовых общественных идей. Вот почему искусство превращается в своеобразный язык философии, которая постепенно отходит от универсальных рационалистических построений и погружается в сферы субъективного опыта.

Искусство становится главным способом выражения нравственных идеалов. Соответственно вырастает самооценка искусства как креативной силы культуры. Оно берет на себя роль судьи над обществом, впервые себя ему противопоставляет и в конце века решительно утверждает свою самоценность (теории «искусства для искусства», эстетизм).

В развитии искусства XIX в. можно выделить два больших этапа: эпоха романтизма (первая половина XIX в.) и эпоха декаданса (с конца 50-х гг. до первой мировой войны). В годы Французской революции получил распространение классицизм (Энгр, Леду), получивший эпитет «революционного» (Ж.-Л. Давид и др.). Новое обращение к классицизму было обусловлено как героикой революционного времени, так и раскопками Помпей и изданием «Истории искусств» Винкельмана.

В годы наполеоновской империи утверждается и становится господствующим величественный, тяжеловесный, богатый стиль *ампир* (Виньон, Шальгрэн, Персье). Этот стиль был строго выдержан в архитектуре и декоративно-прикладном искусстве. Цельность и основательность придавали ему своеобразное обаяние.

Как реакция на французскую революцию и идеалы просветителей с их культом разума возникает *романтизм*. Постоянные революционные брожения в Европе, связанные с

281

незавершенностью цикла буржуазных революций, развитием национально-освободительных движений, вряд ли могли породить более адекватную форму выражения в искусстве, чем романтическое бунтарство.

Термин «романтизм» первоначально применялся в литературе, главным образом, романо-германских народов, а позже охватил музыку и изобразительное искусство. Это позволило трактовать романтизм как преимущественно художественное направление. Однако уже в XIX в. начинают говорить о «романтических тенденциях» в философии, «экономическом романтизме», «романтических иллюзиях» в социализме, т. е. трактовать его как общекультурное движение, а не только направление или стиль, подобно классицизму, барокко и т. д.

Романтизм имел предшественников в лице Руссо, который в век Разума заговорил о примате чувства, о своеобразии и неповторимости каждого человека; его питали идеи литературно-общественного движения «Бури и натиска», творчество раннего Гёте и Шиллера (вертеровская тема и тема героя-разбойника). В качестве важнейших источников следует указать также на философию Фихте с ее абсолютизацией творческой свободы и Шопенгауэра с идеей слепой, неразумной воли, творящей мир по своему произволу. Эти идеи были интересны и близки романтикам, также как искания широкого круга музыкантов, живописцев, в творчестве которых пробивались ростки нового, отличного от классицизма видения мира и задач искусства (Жироде, Гро, Бетховен).

Специфической для романтического искусства является проблема двоемирия. Двоемирие — это сопоставление и противопоставление реального и воображаемого миров. Причем реальная действительность, «проза жизни» с их утилитаризмом и бездуховностью расцениваются как недостойная человека пустая «кажимость, противостоящая подлинному ценностному миру». Утверждение и развертывание прекрасного идеала как реальности, осуществляемой хотя бы в мечтах, — сущностная сторона романтизма.

Отвергая современную ему действительность как вместилище всех пороков, романтизм бежит от нее, совершая путешествия во времени и пространстве. Бегство за пространственные пределы буржуазного общества выступало в трех основных формах, а именно:

1) Уход в природу, которая была либр камертоном бурных душевных переживаний, либо инобытием идеала свободы и чистоты (отсюда интерес к деревне, критика города, интерес к духовности народа, выраженной в фольклоре).

282

2) Романтизм «заглядывает» в иные регионы, экзотические страны, не испорченные буржуазной цивилизацией (восточная тема в творчестве Байрона, полотнах Делакруа).

3) В случае отсутствия реального территориального адреса бегства он выдумывается из головы, конструируется в воображении (фантастические миры Гофмана, Вагнера).

Второе направление бегства — уход от действительности в иное время. Не находя опоры в настоящем, романтизм разрывает естественную связь времен, идеализирует прошлое, реже античное, почти всегда средневековое, его нравы, патриархальный образ жизни (Кольридж, Ж. Санд), ремесленный уклад (Новалис, Гофман), рыцарский кодекс чести (В. Скотт) и т. д.

Третье направление бегства романтика — уход в собственный внутренний мир, в сокровенные уголки своего «Я». В жизни сердца видят романтики противоположность бессердечности внешнего мира (сказки Гофмана, Гауфа, романтический портрет).

Присущее культуре нового времени признание высокого ценностного ранга личности выливается в романтизме в идею ее уникальности и неповторимости. Тем самым романтизм может рассматриваться как продолжение нововременной традиции и перенос принципов свободной конкуренции, личной свободы и инициативы в область морали, искусства, духовной жизни в целом. Особенно высоко ценится наряду с

великими, незаурядными личностями личность художника. Не случайно в романтизме происходит эстетизация всего мировоззрения, его преимущественно художественное воплощение, контрастирующее с морализующим духом культуры Просвещения.

С эмоционально-личностной интонацией связана и другая сторона романтизма — чрезвычайное многообразие несхожих между собой форм и вариаций. Эта черта подпитывалась также историческим реализмом романтиков, живо интересовавшихся национальными истоками искаженного социумом природного бытия.

Национальные формы романтизма при наличии общих черт, присущих этому культурно-историческому типу, весьма самобытны. Так, немецкий романтизм, серьезный и мистический, систематически разрабатывал теорию, эстетику романтизма, одновременно рождая шедевры в музыке, литературе. Французский романтизм, порывистый и свободолюбивый, проявил себя прежде всего в жанровой живописи — исторической и бытовой, жанре портрета, а также в романистике, свои особенности были и в развитии английского романтизма. Сентиментальный и чувственный, он часто видел возвышенное в

283

простых, обыденных вещах. Различные романтические движения в Англии сближало стремление к натурализму, что придавало весьма своеобразный характер романтическому индивидуализму, развитие которого не приводило к обособлению «Я» художника от реальной жизни. Не случаен поэтому интерес английских романтиков к политике (Шелли — выдающийся политический оратор. Вордсворт и Кольридж после либеральных увлечений юности стали консерваторами и т. д.). В английском романтизме широко использовалось фантастически-утопическое, аллегорическое и символическое отображение жизни, ирония и гротеск как сочетание смешного и страшного, что Рескин считал национальной чертой англичан. Эмоциональное начало, фантазия сочетаются в английском романтизме с традицией сенсуалистического эмпиризма.

Таким образом, внутреннее единство романтизма реализовывалось с учетом национальной специфики необычайно многообразно.

Далеко не случайно именно в романтизме появляется идея «синтеза искусств». С одной стороны, так решалась конкретная задача обеспечения максимальной живости и естественности художественного впечатления, полноты отображения жизни. С другой стороны, она служила глобальной цели: искусство развивалось как совокупность различных видов, жанров, школ, подобно тому, как общество казалось совокупностью изолированных индивидов. Синтез искусств — это прообраз преодоления разорванности человеческого «Я», разорванности человеческого общества.

Реализм в качестве самостоятельного течения утверждается в европейской культуре в 40-е гг. XIX в., выливаясь в форму критического (социально-исторического) реализма.

Реализм как тип культуры представляет собой продукт Нового времени и так же как XIX в. представляет собой кульминацию культуры Нового времени, критический реализм — высшая точка реализма. Развитие реализма сопровождается развитием капиталистического способа производства, которое связано с нарастанием социальных противоречий, пронизывающим влиянием чистогана на общественную жизнь, нравы, духовное развитие человека. Реализм объединило с романтизмом разочарование в итогах революции, отрицательное отношение к утвердившейся буржуазной действительности.

Реализм объединяет с романтизмом не только отрицание бесчеловечных буржуазных порядков, но и обращенность к духовному миру человека, борьба за самоутверждение личности. Реализму близка открытая романтиками тема народности.

284

Стремление к охвату мировой истории, романтический историзм, историческое чувство также были безразличны писателям и художникам-реалистам. Однако в отличие от романтизма, бегущего от действительности, реализм более глубоко проникает в общественную жизнь, стремится раскрыть суть социальных катаклизмов, вследствие чего становится более основательным его историзм.

В отличие от романтиков, которых занимали чрезвычайные ситуации, необыкновенные личности, мировые катаклизмы, героические времена, реализм занят решением других проблем. Его интересует не индивид в чрезвычайных обстоятельствах и бурная, полная страстей жизнь его сердца, а «жизнь сердца, души и разума в нормальном состоянии» (Мопассан) и точное изображение «типических характеров» в «типических обстоятельствах».

Критический реализм наследует лучшие черты романистики предшествующих эпох. Социальный роман становится основным жанром. Он представлен такими всемирно известными именами, как Бальзак, Мопассан, Флобер, Золя и др. во Франции; Диккенс, Стендаль, Теккерей, Голсуорси, Гарди и др. в Англии; И. С. Тургеневым, Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым в России и многими писателями реалистического направления в других европейских странах. Их произведения обнажали «скрытый смысл огромного скопища типов, страстей и событий» (О. Бальзак).

Блестящие образцы реализма дает и изобразительное искусство. Ранее всего реализм утвердился в изобразительном искусстве Англии, что прямо было связано с промышленным переворотом, сопровождающей его урбанизацией, расцветом естественных наук. В силу консервативности английской буржуазии реалистическая тенденция проявилась здесь не в историческом и бытовом жанрах, а в пейзаже (Дж. Кон-стебло и др.). Причиной тому — свершившийся разрыв города и деревни и тоска по сельскому

образу жизни. В отображении этих процессов, а также быта и нравов викторианской эпохи внес существенный вклад английский социальный роман.

Изобразительное искусство Франции богато именами художников-реалистов. Здесь и пейзажи Т. Руссо, и полная сарказма графика О. Домье, «крестьянская» живопись Ж.-Ф. Милле, необычайно талантливое, многожанровое творчество Г. Курбе.

В Германии реалистическое направление сложилось позже — в последней трети XIX в. Тому причиной запоздалое буржуазное

285

развитие страны, отягощенное феодальной раздробленностью, а также определенные черты национального характера, прочность романтической традиции и др.

Европейский реализм выводит на арену искусства людей дела, мир предпринимательства, нового героя-буржуа. Но его интересуют и судьбы простого человека, счастье и несчастья массы людей, и поэтому вместо изображения героев он переходит к изображению толпы, жизни людей, составляющих массу. Производственная тема проникает в живопись (Менцель), искусство, своими средствами пытается решать «рабочий вопрос».

В реализме преломляется специфическая черта капитализма — личная независимость, основанная на вещной зависимости. Реализм стремится показать систему вещной зависимости через социальное олицетворение и социальную типичность вещей. Так, сюжет реалистического романа отражает господство над судьбой отдельного человека законов буржуазного общества, действующих как неодолимая стихия. В этом его сходство с античной трагедией и с романтизмом, где идея рока, судьбы, фатума подспудно присутствует в каждом произведении. Реализм показал растлевающее влияние материального достатка на нравы, превращение брака в торговую сделку между партнерами, разрушение естественных связей между людьми. Но критика — не самоцель, а средство выражения положительных гуманистических идеалов, чего был совершенно лишен *натурализм* — одно из направлений культуры декаданса.

С конца 50-х гг. XIX в. искусство Западной Европы вступает в эпоху декаданса. *Декаданс* (фр. — упадок) — в своем генезисе явление сложное и противоречивое, связанное с различными направлениями в художественной культуре. Этот термин употребляется для обозначения кризисных явлений в духовной культуре конца XIX — начала XX века, отмеченных настроениями безнадежности, пессимизма, упадничества. Впервые эти черты проявились во французском символизме. Эти настроения имели также место и у различных представителей реализма, а также в эстетизме, и позже в модернизме.

Почему же в условиях восходящего капиталистического развития, в наиболее его мирный и стабильный период, на фоне блистательных успехов науки и техники в духовной культуре наступает эпоха декаданса? И вправду ли мы говорить в целом о кризисе культуры рубежа XIX—XX вв.? Какие перемены происходят в общественном сознании?

Господствующим тоном эпохи становится пафос познания. На смену концептуальным картинам мира приходит поклоне-

286

ние эмпирической реальности, данной в ощущениях. Происходит качественная перестройка общественного сознания в духе позитивизма. С другой стороны, в определенных кругах пользуются повышенным спросом идеи иррационалистической философии.

Не вызывает сомнений связь *натурализма* и импрессионизма, возникших в недрах реалистического искусства, с позитивизмом. В отличие от реализма, который несмотря на свой критический пафос, был пропитан «тоской по идеалу», натурализм был абсолютно лишен идеальной поэзии человеческих ценностей. Опираясь на теорию Дарвина, он сводил человеческую сущность и смысл существования лишь к биологическим мотивам, объяснял формирование характера одной лишь средой бытования. Творчество представителей натурализма утверждало неотвратимость грубой реальности, подавленность человека будничным, иссушающим душу потоком жизни, преувеличивало роль подсознательного в человеке. Все это приводило к фатализму и пессимизму, а у натуралистов, близких к декадентскому мирозерцанию, принцип «беспристрастности» становится оправданием социальной апатии.

Импрессионизм (фр. — впечатление) в лице своих наиболее ярких представителей (К. Моне, Э. Мане, Э. Дега, О. Ренуар и др.) ставил перед собой задачу непосредственного наблюдения и изучения окружающей действительности в ее разнообразных индивидуальных проявлениях и перенесения в искусство результатов своих наблюдений. Импрессионисты стремились выразить не только то, что видят, но и как видят, а новое видение обращалось непосредственно к «зрительной сущности» вещей. Отсюда характерное для импрессионизма внимание к передаче света, дающего вещам зримость, раскрывающего их цветное богатство, а также к движению воздушных масс, меняющих формы предметов, передающих динамику окружающего мира.

Метод импрессионистов таил опасность скольжения по поверхности явлений, а не постижения сути процесса. Предельная индивидуализация ситуаций, также характерная для импрессионизма, отнюдь не способствовала социальным обобщениям. Импрессионизм вообще был социально апатичен, и даже введение в искусство патологических типов (проституток, сутенеров, пьяниц и бродяг) не имело никакой социальной подоплеки, будучи просто картинками с натуры. Поэтому применительно к импрессионизму можно смело говорить, как и в случае с натурализмом, о кризисных явлениях в реалистическом искусстве.

287

Еще наиболее ярко кризис реалистической традиции проявился в *постимпрессионизме* (П. Сезанн, Ван Гог, П. Гоген и др.). Для него характерен поиск новых форм, способных отразить дегуманизацию условий жизни человека, диссонансы большого города, а также новых приемов, способных помочь решению этой задачи. Формальные искания постимпрессионистов приводили к тому, что искусство становилось все более рассудочным, регламентированным. К тому же неспособность понять и преодолеть средствами живописи социальные конфликты толкала многих художников на путь бегства от действительности — в экзотические страны или в собственный внутренний мир. Общим для них являются черты субъективизма, мистицизма, символизма в отображении действительности.

Еще ранее эти черты проявились в *символизме* (Малларме, Верлен и др.). У истоков символизма стоит Ш. Бодлер с его книгой «Цветы зла» (1857). Мастерская передача настроений усталой подавленности и душевной распутицы, цепящего страха за мятежное богоотступничество, выносящее приговор всему земному творению, способствовали распространению славы Бодлера к концу XIX столетия, когда эти настроения станут господствующими в атмосфере эпохи и символизм превратится в европейское общекультурное движение, охватывающее театр (*Метерлинк*), музыку (*Скрябин*), живопись (*Врубель*) и др.

Бодлер одним из первых замахнулся на две важнейшие опоры рационализма — веру в изначальную доброту человека и убежденность в разумной целесообразности поступательного хода вещей.

«Сверхприродная эстетика» Бодлера имеет в основании иные краеугольные камни:

1) Предзакатный характер стареющей буржуазной цивилизации внушает чуткость к красоте увядания, поэзии печали. Впитавшее испарения эпохи бытие ущербно. Преодоление этой ущербности — героизм времен упадка, и эту миссию выполняет искусство.

2) Искусство преодолевает эпоху при помощи воображения, а не подражания природе. Воображение — это повторение акта божественного творения мира из хаоса. Оно предполагает «магическое колдование» миром, и поэтому необходимейшей частью искусства становится странное, мистическое и даже безобразное.

Сходные идеи развивали представители английского эстетизма и близких к нему течений. **Рескин**, например, считал

288

искусство воспроизведением фактов, преобразованных воображением, а потому — не только отображением реальности, но и выражением личности художника. Но если Рескин верил в возможность изменения реальности средствами искусства, то **У. Рейтер** и **О. Уайльд**, представители *эстетизма*, утверждали самоценность искусства. Квинтэссенция эстетизма — переживание прекрасного ради самого прекрасного. Уайльд считал, что искусство ничего не выражает, кроме самого себя, и наиболее полно этому идеалу «чистого искусства» соответствовали музыка и орнамент. Единственный источник развития искусства — заимствование сюжетов одним видом искусства из другого, а не из реального мира. Поскольку, по мнению Уайльда, жизнь может почерпнуть красоту только из стоящего над ней искусства, постольку она более подражает искусству, чем последнее — жизни.

Итак, что же происходит в искусстве к концу XIX в.?

Впитавшие дух эпохи натурализм и импрессионизм, стремясь быть как можно ближе к натуре, быть более реалистичными, чем сам реализм, приводят данное направление к кризису. Символизму буржуазный прогресс кажется скучным, в буржуазной практичности и расчетливости он улавливает дух тления. Он пассивно протестует против отношений купли-продажи, противопоставляя технократическому оптимизму и утилитаризму настроения тоски. По сути символисты явились предвестниками кризиса технократической цивилизации.

В более широком, философском контексте проблему «переоценки ценностей» ставит Ф. Ницше. Рухнула вера в категории разума, оказавшиеся принадлежностью «чисто вымышленного мира», рухнула вера в человека, ставшего «главным промахом Бога», обрушилась вся система традиционных ценностей, выявив свою «нигилистичность», т. е. безжизненность, ушла вера в прогресс, как в автоматическую устремленность мира вперед, к нечто, «и вот наступает сознание, что становлением ничего не достигается, ничего не обретается»; разрушена вера в Бога, «как не заслуживающая доверия» («Бог умер, это мы его умертвили»). И что же в результате? «Мы распались на мелкие куски», близится «конечная катастрофа», потеряны все жизненные основания, утрачены все смыслы. Как преодолеть подобную ситуацию? По Ницше, «героизм времен упадка» заключается в том, чтобы, заняв позицию «по ту сторону добра и зла», противостоять действительности, толпе, усталому декадентству. Переживаемый культурный упадок Ницше связывал с господством христианской религии и основанной на ней морали. Тем самым он фактически 10. Культурология 289

выбрасывал на свалку истории те ценности, которые только и могли спасти от катастрофы технократический мир.

Какую же трансформацию претерпевают основные нововременные мировоззренческие установки в XIX в.?

Прежде всего, характерное для предшествующего столетия понимание природы-матери, природы-первотворца уступает место чисто утилитарному ее пониманию как универсальной кладовой, неисчерпаемого источника материалов и энергий, всеобщей мастерской. «Природа не храм, а мастерская и человек в ней работник» — эта базаровская формула как нельзя лучше передает дух деловитого и

работающего, прагматичного XIX в. Все глубже и глубже проникая в тайны природы, человек не становится к ней ближе, напротив, он ощутил свое беспредельное одиночество в мире. Но перестав быть домом, храмом, природа превратилась в нечто чуждое, безличное, допускающее лишь деловой, технический подход.

К столь же противоречивым результатам привело стремление человека постичь тайны собственной природы. Развитие науки окончательно лишает человека статуса «венца мироздания», «меры всех вещей», образа и подобия Бога. Все чаще человек предстает как «электронно-протоновый агрегат», «комбинация физико-химических элементов», носитель подсознательного либидо, разновидность отношений по типу «стимул-реакция», «животное, находящееся в близком родстве с обезьяной», наконец, хомо фабер, производящий различные орудия и инструменты.

Между природой и человеком Новое время поставило мир культуры, противопоставив его божественному творению. Вначале человек уравнивал себя с Богом в роли творца; теперь, став звеном органической эволюции, он лишил Бога последнего пристанища — в собственной душе. Сотворенный мир культуры, общество подобны гигантской фабрике, универсальной машине, которая нуждается не в саморазвивающихся личностях, а в деталях, винтиках и приводных ремнях. И вот уже сам человек — творец культуры — измерен средней производительностью труда. Вот целесообразность, схематизм, стандарт, так необходимые для функционирования машины, уже пронизывают все стороны жизни: выравнивают, усредняют, нивелируют; выравниваются доходы, уравниваются в правах классы, демографические слои, стандартизируется этос общения, вкусы, мода... Наступает эпоха массовой культуры, культуры без индивидуальности, культуры без души.

290

«Негуманный человек», «неестественная природа», «нехристианская культура» — так определил Р. Гвардини суть изменений, происшедших в культуре к началу XX в.

Но возможно ли в таком случае говорить о прогрессе культуры? XIX в. также твердо, как и его предшественники, верит в прогресс, связывая с чисто геометрическим вектором «вперед» уверенность в «Больше» и «Лучше» (Й. Хейзинга). Однако в XIX в. научно-технический прогресс, ориентированный на пользу, начинает неправомерно отождествляться с прогрессом культуры в целом, что приводит к переоценке его роли в общественном сознании. Главный принцип нововременной культуры: «Знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы действовать», сталкивается с другой тенденцией: значительное опережение темпами технического освоения мира темпов гуманитарного осознания последствий принимаемых решений. Еще Эмерсон предупреждал, что технические достижения далеко не всегда приносят пользу человеку: «Вещи оседлали человечество и гонят его вперед». Прогресс, угрожающий смерти культуре, техника, зловеще переворачивающая мир человеческих ценностей, — эта проблема со всей остротой была поставлена XIX в. И что такая постановка вопроса не была преждевременной, подтвердило ближайшее будущее — август 1914-го дал рождение новой эпохе «переоценки ценностей».

Литература

1. Гоббс Т. Избр. произв. В 2 т. Т. 1. М., 1964.
2. Дмитриева Н. А. Краткая история искусства. М., 1990.
3. Морелли. Кодекс природы или истинный дух ее законов. М., 1956.
4. Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989.
5. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. № 3, 1989.
6. Осовская М. Рыцарь и буржуа. М., 1987.
7. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.
8. Свифт Дж. Путешествия Гулливера. М., 1980.
9. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992.
10. Тарнас Р. История заказного мышления. М., 1995.
11. Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992.

291



2.6. КУЛЬТУРА XX БЕКА

Многообразие ликов культуры XX столетия, различие способов отношения человека к миру и к себе подобным не должно скрывать существенных моментов развития мировой культуры. Речь идет о становлении единой общечеловеческой культуры, существующей и развивающейся через взаимодействие и взаимообогащение ее национальных форм. **В связи с этим необходимо рассмотреть: основные тенденции развития культуры XX в.** (преемственность и традиции в становлении культуры нашего столетия, кризис современной культуры, пути выхода из него, осмысление этого процесса в различных

культурологических концепциях); общечеловеческое и национальное в культуре XX в. (основные причины возникновения общечеловеческой культуры, ее ценности, диалектика национального и общечеловеческого). Таким образом, культура XX столетия едина в своем многообразии. К общечеловеческим нормам, ценностям, формам восприятия и оценки мира человечество приходит в результате развития и взаимовлияния национальных культур.

2.6.1. Основные тенденции развития культуры XX века

Идеалы и установки современной культуры являются сплавом того, что было открыто человечеством в прошедшие века, и того, что достигло человечество к концу XX в.

Какие формы социальной жизни, образцы деятельности, способы мироощущения и мировосприятия отсеяло «сито времени», какие базисные культурные ценности были восприняты XX столетием?

В современной культуре широкое распространение получили гуманистические принципы и идеалы. Разумеется, гуманизм — достаточно многообразное понятие. Ренессансный

292

гуманизм, например, утверждавший мощь и свободу творческого человеческого духа, являлся в определенном смысле элитарным, поскольку его мораль была индивидуалистической, значимой лишь для избранных.

Суть современного гуманизма заключается в его универсальности: он адресуется каждому человеку, провозглашает право каждого на жизнь, благосостояние, свободу. Иными словами, это не элитарный, а демократический гуманизм.

Гуманистическая ориентация культуры XX в. проявляется в различных «мирах» современного общества — экономическом, нравственном, политическом, художественном и т.д. Эта тенденция определила, например, становление политической культуры в передовых странах. Так, ценности современной политической культуры впервые зафиксированы в «Декларации прав человека и гражданина» (1789 г.). Сравните

«Декларация прав человека и гражданина»	«Всеобщая декларация прав человека»
Статья 1. «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах».	Статья 1. «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах».
Статья 2. «Целью всякого политического союза является сохранение естественных и неотъемлемых прав человека. Права эти суть: свобода и безопасность, сопротивление угнетению».	Эти положения содержатся в статьях 3, 4, 5, 8, 9, 14.
Статьи 7, 8, 11 провозглашают свободу личности, свободу совести, слова и печати.	Эти положения содержатся в статьях 12, 18, 19.
Статья 3. «Источник всей верховной власти всегда находится в нации». В дополнении 1793 г. провозглашается обязанности общества искать работу для неимущих, обеспечивать средствами существования нетрудоспособных, заботиться о просвещении всех граждан.	Статья 21. «Воля народа должна быть основой власти правительства». Остальные положения содержатся в статьях 22, 23, 24, 25, 26.

293

два документа XVIII и XX вв. и вы увидите, как идеи, выработанные во Франции в далекую эпоху революции, принимаются сейчас в качестве идеала всеми государствами — членами Организации Объединенных Наций.

Конечно, идею всеобщего равенства выдвигало еще христианство. *Христос учил: перед Богом все равны, ибо каждый человек, независимо от своего социального положения, обладает бессмертной душой.* Однако христианская идея равенства носит скорее мистический характер. Ведь люди равны не в реальной жизни, а в загробной. На земле же каждый должен смиренно нести свой крест, подобно Христу, так как существующие

неравенства социальной, классовой жизни, имущественные различия предопределены Богом. Другим важнейшим итогом развития культуры, воспринятым в нашем столетии, является установка на научно-рациональное познание мира и связанная с ней социокультурная система — наука. Еще в XIX в. появляются первые признаки того, что *наука стала мировой, объединив усилия ученых разных стран*. Возникла, развилась в дальнейшем интернационализация научных связей. Расширение сферы применения науки в конце XIX — начале XX в. привело к преобразованию жизни десятков миллионов людей, живших в новых промышленных странах, и объединению их в новую экономическую систему.

Мировая научная целостность, сложившаяся в XX в., положила начало экономическому объединению мира, передаче во все уголки земного шара передовых способов производственной культуры. Мы являемся свидетелями растущей интернационализации народнохозяйственных связей. Одним из выражений этого процесса стали транснациональные корпорации с их едиными формами организационной культуры, действующими в десятках стран и на различных континентах. На долю транснациональных компаний приходится более трети промышленного производства, более половины внешней торговли, почти 80% новой техники и технологий. О нарастании интернационализации жизни современного мира свидетельствует всеохватывающий характер научно-технической революции, принципиально новая роль средств массовой информации и коммуникации.

Техногенное отношение к природе — как к средству удовлетворения не духовных, а сугубо технических потребностей становится в первой половине XX в. одной из ведущих тенденций в развитии культуры.

Оптимистическое мирозерцание, обусловленное успехами научной мысли, воплощенной в мировой промышленности и

294

технике, преобразующих лик планеты, послужило основой для возникновения характерного для человека XX в. ощущения космичности своего бытия.

Космизм — уникальное, интереснейшее явление современной культуры, значение которого начинает осознаваться только сейчас, на пороге третьего тысячелетия. В работах известных космистов В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского, П. Тейяра-де-Шардена были поставлены принципиально новые проблемы космической роли человечества, единства человека и космоса, морально-этической ответственности в ходе космической экспансии человечества. Эти идеи возникли прежде всего на отечественной почве, ибо для русской культуры характерно представление о человеке как о личности активной, ищущей и одновременно укорененной во всеобщем, в целом.

Каковы основные идеи новой космической культуры?

Во-первых, это идея активной эволюции, в которой выражается новое качество взаимоотношений человека и природы. Опираясь на естественнонаучные эволюционные воззрения, традиционно ценимые в России, космисты выдвинули мысль о неизбежности развития человека, природы и космоса; когда сознание, разум становятся ведущей силой мирового развития, человек берет на себя ответственность за космическую эволюцию. Он должен проникнуться духом космической этики.

Во-вторых, рассматривая Землю и ее историю как часть эволюционных процессов во Вселенной, космисты соединили заботу о космическом целом с нуждами, запросами и потребностями конкретных людей. С их точки зрения, гуманистический оптимизм, радостное и светлое мирозерцание основаны не на прекраснотных мечтаниях отдельных мыслителей, а на законах развития культуры и самой природы.

С наибольшей научной доказательностью и философской обоснованностью эти идеи были развиты выдающимся русским мыслителем, ученым-естествоиспытателем, стоявшим у истоков, современной геохимии и биогеохимии, — В. И. Вернадским.

Основной труд В. И. Вернадского — «**Научная мысль как планетное явление**» — отличается энциклопедичностью в обобщении, синтетическим подходом к эволюции Земли как к единому геологическому, биогенному, социальному и культурному процессу. Осознавая пути эволюции и мировой культуры, мыслитель приходит к выводу о том, что деятельность

295

человека не есть некое отклонение в эволюционном развитии. Под влиянием объединенного человечества биосфера закономерно перейдет в качественно новое состояние — **ноосферу (от слова «ноос» — разум)**. *Человек и его разум не просто конечный результат эволюции, но одновременно и начало нового движения, создающего сферу разума, которая и будет являться определяющей силой эволюционного развития в будущем.*

В чем же причины возникновения и сущность ноосферной культуры?

Первое. Появление ноосферы связано прежде всего с реальным процессом **экспансии разума, сознания в эволюционный процесс**. Человек осуществил полный захват биосферы для жизни. Лик Земли, этого первого космического тела, которым владеет человечество, полностью преобразился. *Все природные стихии: вода, земля, воздух — захвачены человеком.*

Важнейшее основание для возникновения ноосферы — объединение человечества. Для В. И. Вернадского равноправие, братство, единение всех людей является прежде всего не нравственно-культурным требованием, прекраснотным пожеланием, а природным фактом. Возникает общечеловеческая культура; современные средства передвижения и передачи информации сближают людей; научная и техническая мысль все более интернационализируются. Несмотря на войны, между-

циональные конфликты, человечество с необходимостью придет к единению.

Главной же причиной создания ноосферы является наука, становящаяся мощнейшей геологической и космической силой. С этим процессом связан триумф жизни и прекрасное гармоническое будущее людей. Эволюция живого вещества, его усложнение и усиление сил разума во Вселенной есть процессы неизбежные. «Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим»¹.

Однако культура XX в. отразила тот кризис, в который медленно входила техногенная цивилизация. Современное производство, породившее новый тип цивилизации, индустриальное общество привело к действительному господству безличных экономических, технологических, политических структур над живой человеческой деятельностью, индивидуальным «Я» подлинной культуры. Способ организации социальной жизни, который Д. Мэмфорд отразил в образе гигантской мегамашины, получил свое логическое завершение во второй половине XX в. Симптоматично, что именно через армию стандартная **296** модель мегамашины передавалась от культуры к культуре, начиная с эпохи древних царств². Человек с присущей ему индивидуальностью и творческим потенциалом оказывается стандартной деталью социальной машины, функциональным придатком технологического процесса. Индивид пассивно воспринимает формы жизни, навязанные ему социумом, и перестает жить самобытной свободной жизнью. **«Бегство от свободы»** приводит к трагедийности личностного бытия, порождает бессубъектные социокультурные формы.

«Следствия этой машинизации проистекают из абсолютного превосходства механической предначертанности, исчисляемости и надежности. Все, связанное с душевными переживаниями и верой, допускается лишь при условии, что оно полезно для целей, поставленных перед машиной. Человек сам становится одним из видов сырья, подлежащего целенаправленной обработке. Поэтому тот, кто раньше был субстанцией целого и его смыслом — **человек**, — теперь становится средством».

Вполне естественной выглядит в данной ситуации направленность социального познания эпохи индустриализма, исключая уникальность человеческого «Я», культурного контекста в развитии социума, инженерное мышление с его стандартами, технологиями, измерениями становится образцовым в социальном познании.

В XX в. полностью обнаружилось кризисные явления техногенной цивилизации, возникшей на развалинах средневековья. Культура этой цивилизации сложилась на основе особых отношений **человека и природы**, человек стремился вырваться из зависимости от природы и высшими ее ценностями признавалось господство человека над природой, прогресс, обновление, наращивание технологических и научных знаний.

Развитие техники и технологии как орудия господства человека над природой стали главными целями общественного развития. В результате возникла ситуация, когда постоянное наращивание материального богатства на основе обновления техники превратило человека в простое орудие эффективной экономической деятельности.

Выдающиеся гуманисты и мыслители XX в. с тревогой говорили о процессе деградации культуры.

«Отрицательно воздействует на культуру также сверхорганизованность наших общественных условий. Насколько верно, что организованное общество является предпосылкой и одновременно следствием культуры, настолько очевидно также, что на определенном этапе внешняя организация общества

297

начинает осуществляться за счет духовной жизни. Личность и идеи подпадают под власть институтов общества, вместо того, чтобы оказывать влияние на них и поддерживать в них живое начало.

Создание в какой-либо сфере всеобъемлющей организации на первых порах дает блестящие результаты, но через некоторое время первоначальный эффект уменьшается. Сначала демонстрируется уже существующее богатство, в дальнейшем дают о себе знать процессы недооценки и игнорирования живого и первоначального. Чем последовательнее внедряется организация, тем сильнее проявляется ее сдерживающее воздействие на производительное начало. Существуют культурные государства, которые не могут преодолеть ни в экономической, ни в духовной жизни последствий далеко идущей централизации управления»⁴.

В результате в культуре XX в. развилось противоречие, проявившееся в противостоянии двух установок: **сциентистской и антисциентистской.**

В основе сциентизма лежит представление о научном знании как о наивысшей культурной ценности. Наука как абсолютный эталон, считают сциентисты, способна решить все проблемы, стоящие перед человечеством, — экономические, политические, моральные и т.д.

Понятие «сциентизм» происходит от латинского слова **«scientia»** — знание, наука. Сциентисты утверждают: науке все подвластно. Действительно, современная наука проникла во все поры современного общества, пронизывая собой не только промышленность, сельское хозяйство, но и политику, административную и военную сферы. Однако не все в мире — наука. Например, существуют сфера искусства, вера, человеческие чувства и отношения. **Антисциентизм появился как реакция на преувеличение роли науки. Для него характерно принижение значения научного знания, обвинения науки в том, что она вызвала всевозможные кризисы: *экономический, экологический, национальный.* Он утверждает: *«Наука — чума XX века». Возникла ситуация, которую обрисовал Ч. П. Сноу: «...На одном полюсе — художественная интеллигенция, на другом — ученые, и как наиболее яркие представители этой группы — физики. Их***

разделяет стена непонимания и иногда (особенно среди молодежи) антипатии и вражды, но главное, конечно, непонимание. У них странное, извращенное представление друг о друге. Они настолько по-разному относятся к одним и тем же вещам, что не могут найти общий язык даже в области чувств»⁵.

298

Сложившийся первоначально в Европе, а потом распространившийся по всему миру тип научно-технической культуры очень много дал человеку для развития его свободы. Но вместе с тем он имеет изъяны. Техногенная цивилизация основана на таком взаимоотношении между человеком и природой, при котором природа является объектом человеческой деятельности, объектом эксплуатации, причем эксплуатации неограниченной. **Ей присущ тип развития, который можно выразить одним словом: больше.**

Цель состоит в том, чтобы накапливать все большие материальных благ, богатств и на этой основе решать все человеческие проблемы, в том числе социальные, культурные и другие. Техногенной цивилизации присуще представление, что природа неисчерпаема именно как объект ее эксплуатации человеком. Понимание глубины экономического кризиса кладет конец такому представлению. Отсюда идейное и научно-теоретическое движение последних десятилетий, поставившее проблему создания новой экологической культуры. Экологический кризис намечает границы существующему типу экономического развития. Речь идет о необходимости новых отношений с природой и между людьми. Известный философ **Ю. Бохеньский**, рассматривая современную духовную ситуацию, выделил четыре наиболее важных вопроса, стоящих перед человечеством:

- **• Какое место занимает человек в Космосе?**
- **• Существует ли прогресс?**
- **• В чем ценность науки?**
- **• Как велики силы или бессилие человека?**

Современные ответы на эти вопросы выглядят весьма пессимистическими. К примеру, астрономия показала, что Земля не является центром Солнечной системы, что она лишь незначительный фрагмент Космоса в целом, ибо за пределами Млечного Пути существуют миллиарды и миллиарды подобных галактик, расстояние между которыми измеряется миллионами парсеков (один парсек превышает 30 800 миллиардов километров). Для антропоцентризма прошлых веков, культур, когда человек ставился в центр Вселенной, эта точка зрения катастрофична. Мало того, повергается в прах миф и об уникальных качествах человека, уникальности существования жизни во Вселенной. Отсюда следует, что человека нельзя рассматривать как средоточие вселенских сил. Мы, человечество, лишь пылинка на окраине бытия. Новая духовная ситуация, считает Ю. Бохеньский,

299

запрещает нам мыслить антропоцентрически. Современная культура строится уже на иных основаниях.

С другой стороны, радикальным образом разрывается представление о необратимости и нарастании общественного прогресса. Со времен бомбардировки Хиросимы и Нагасаки ценность науки и научно-технического прогресса поставлена под вопрос. Новый дух времени вызывает скептическое отношение к возможностям научного знания, точные науки уже не считаются главными. Отсюда и посетившее человечество *чувство бессилия перед вызванными ими неуправляемыми силами научно-технического прогресса*, которое во все более яркой форме отражается в пессимистической философии экзистенциализма, где существование человека носит трагедийный и безысходный характер.

В XX в. человек столкнулся с проблемами, от решения которых зависит судьба цивилизации. Эти проблемы названы глобальными. Слово «глобальный» произошло от латинского «*globus*», что значит «земной шар». К первоочередным из них относятся:

- **• преодоление экологического кризиса, связанного с катастрофическими последствиями человеческой деятельности (загрязнение окружающей среды, уменьшение озонового слоя атмосферы, парниковый эффект, возникший в результате повышенного содержания углекислого газа в воздухе, и т.д.);**
- **• предотвращение войны с применением оружия массового поражения (термоядерного, химического, биологического), создание безъядерного ненасильственного мира;**
- **• преодоление голода, нищеты, неграмотности, разрыва между богатым Севером и бедным Югом (развивающиеся страны);**
- **• нахождение новых источников сырья, обеспечение дальнейшего развития экономики, предотвращение отрицательных последствий научно-технической революции.**

В чем причина возникновения глобальных проблем?

Во-первых, это целостность современного мира, которая обеспечивается глубинными политическими и экономическими связями. Зримым, грубым их проявлением были мировые войны. Война, начавшаяся на границах

300

Польши и Германии, пришла в Африку, на Ближний и Дальний Восток, в Тихоокеанский бассейн, в Крым и на Кавказ... Все оказались участниками единой исторической драмы. В кровавой мясорубке войн

перемалывалось все, что индивидуализировало и определенным образом разделяло людей: границы, политические пристрастия, национальные особенности. Выдающийся русский мыслитель Н. Бердяев писал, что в поднявшемся «мировом вихре в ускоренном темпе движения» все смещается со своих мест. Но в этом вихре могут погибнуть и величайшие ценности, может «не устоять человек, может быть разорван в клочья».

Во-вторых, кризис мировой цивилизации связан с возросшей экономической мощью человека, который никогда не взимал с природы столько дани, как теперь.

За последние сто лет промышленное производство планеты приумножилось более чем в пятьдесят раз, при этом 4/5 этого прироста получено с 1950 г. Сегодня мировая экономика создает валовой продукции на сумму около 13 триллионов долларов, в ближайшие полстолетия может увеличиться еще в 5—10 раз. Воздействия человека по своим последствиям сейчас сопоставимы с самыми грозными силами природы. Еще К. Э. Циолковский считал, что будущее человечество полностью перестроит нашу планету и станет в дальнейшем силой, преобразующей Космос. Сейчас же человек, обладая мощью планетарного масштаба, похож на ученика чародея, который вызвал к жизни волшебные силы, но не может их укротить.

Поэтому, в-третьих, одной из причин возникновения глобальных проблем является неравномерность развития стран и культуры. Экономическая и политическая взаимозависимость стран дополняется информационной. Благодаря телевидению, спутниковой связи, компьютерным системам события и открытия в мире воспринимаются и распространяются мгновенно. Между тем люди, потребляющие и использующие информацию, не просто живут в разных странах с различным политическим строем, с точки зрения достигнутого ими уровня развития, они обитают в разных исторических культурных эпохах. Родоплеменная община из бассейна Амазонки или Тропической Африки, едва вышедшая из

301

каменного века, находится на расстоянии всего нескольких часов полета от мыса Канаверал или Байконура, откуда человек стартует в Космос. Поэтому понятно, почему мировое сообщество столь сильно озабочено проблемой ядерного терроризма и выступает против распространения ядерного оружия.

Мало того, в сознании отдельных людей причудливым образом сочетаются пласты различных культур.

Приведем пример. Существует понятие функциональной неграмотности: люди, завершив школьное обучение, приходят на производство, но не могут понять содержание примитивной письменной инструкции, сделать простые расчеты, заполнить необходимые бланки. Функциональная неграмотность — бич цивилизации и культуры второй половины XX в. По официальным данным, в США насчитывалось 22 миллиона функциональных неграмотных, во Франции — 3 миллиона, а в целом в странах ЕЭС — 15 миллионов человек. Мировая система образования не успевает за изменениями, происходящими в мире. Научно-техническая революция с ее интеллектуализацией труда, заметными переменами в структуре производства, с информационным взрывом и т.д. изменила представление о тех личностных чертах, которые должны воспитываться в системе образования. Необходимо отметить, что все глобальные проблемы современности взаимосвязаны, и их изолированное, по отдельности, решение невозможно. Нельзя, например, обеспечить экономическое возрождение слаборазвитых стран без предотвращения нарастающего загрязнения окружающей среды. Иначе экономическая катастрофа на планете неизбежна.

Может ли человек решить стоящие перед ним глобальные проблемы? Некоторые специалисты предрекают гибель человечеству уже в ближайшие 30—50 лет. Однако ход мирового развития вселяет в нас оптимизм. *Например, самая страшная угроза человечеству последних десятилетий — угроза термоядерной войны между сверхдержавами — в значительной мере ослабла и не является главенствующей в списке глобальных проблем. Это связано во многом с теми изменениями, которые происходят в России.*

Из исторического опыта развития общества и культуры известно, что человечество всегда ставило перед собой только

302

те задачи, которые могло разрешить. Будем надеяться, что и сейчас, столкнувшись с глобальными проблемами, оно в очередной раз преодолеет препятствия, возникшие в ходе исторического процесса.

Пессимистические модели разрешения глобальных проблем развития человека и планетарной культуры привели к тому, что в 60—70-е гг. возникло множество центров, объединивших ученых, работающих в этой области. Стала распространяться **футурология** (от латинского «футурум» — будущее). *В самом широком смысле — это совокупность человеческих знаний, представлений о будущем человеческого рода.* Наибольшую известность в футурологических исследованиях получил **Римский клуб**, основанный в 1968 г. и объединивший ученых тридцати стран мира. Основная проблематика исследований Римского клуба, как наиболее авторитетного международного органа, изучающего будущее, — это глобальное моделирование. Причем глобальное моделирование берется во взаимосвязи различных аспектов человеческой жизни: **социального, политического, нравственного, культурного, экономического.**

Исследования Римского клуба велись в двух направлениях. Это и изучение пределов и направленности экономического роста, и исследования в области человеческих отношений и взаимодействий. В 1972 г. был составлен известный доклад **Дж. Форрестера и Д. Медоуза** под названием «**Пределы роста**», авторы которого поставили цель — *принять немедленные меры по экономической и экологической стабилизации и достичь «глобального равновесия».*

В этом докладе предлагается в связи с природными ограничениями роста человеческой цивилизации

пересмотреть структуру потребностей самого человека. В 1974 г. в рамках Римского клуба **М. Месарович** и **Э. Пестель** разработали доклад «**Человечество у поворотного пункта**». Если в предыдущих работах была показана иллюзорность достигнутого уровня материального благополучия в наиболее развитых странах, то *в этом сообщении указывалось на необходимость качественного роста в развитии человеческой цивилизации*. Мир есть не просто взаимообуславливаемое целое, но целое, дифференцированное на части, на отдельные регионы, имеющие свои специфические черты развития. Человечество и его культура есть единый организм, все элементы которого обладают особой качественной спецификой. Отсюда возникает и идея переноса акцента деятельности человека с количественных параметров на качественные. Если социально-экономические отношения индустриального общества являются не

303

просто определяющими, но и подавляющими факторами исторического движения, то в современной цивилизации и культуре ситуация меняется.

Постиндустриальная цивилизация базируется на других формах социального структурирования. Одним из первых пришел к пониманию человека как важнейшего фактора социального развития руководитель Римского клуба **А. Печчеи**. «Человеческая революция»⁶ заключается не в отказе от угрожающего жизни на Земле научно-технического прогресса, а в коренном перевороте во всей системе отношений «**человек — социум**». общество трансформируется коренным образом и превращается «в нечто новое и неожиданное» (Э. Тоффлер). *Свобода и независимость индивида оказывается принципом развития возникающей цивилизации и культуры*. Человек ломает стену отчуждения и становится рядом с общественным производством. Уже не в социальных утопиях и теориях, а в социокультурных реалиях конца XX в. очерчиваются контуры будущего господства человека и его культуры над бытием.

Суть новой культуры вырастает из разрушения характерных для классического индустриального общества систем, внешне детерминирующих жизнь личности. Человек перестает быть элементом технологической, экономической или политической систем, где его деятельность жестко определяется внешними по отношению к его личностной культуре качествами. Эта жесткая детерминированная схема не просто ослабевает, возникает принципиально новая ситуация, означающая, что социально-экономическое развитие зависит уже от состояния духовного мира личности, от ее развития и социокультурной устремленности.

Подобная ситуация связана не только с глобальными угрозами существованию человечества, но и с коренным поворотом в системе отношений «**человек — производство**». Современная экономика носит инновационный характер. Это означает, что материальные и вещественные факторы производства перестают быть основным носителем ценностей, так как устаревают каждые 3-4 года. Орудия труда, машины, станки, производственные линии, различного рода техника меняются буквально на глазах. Главным фактором обновления производства и получения прибыли является человек, его интеллектуальные и творческие возможности. Развитие личностных качеств, творческих способностей и возможностей, воспитание высококвалифицированной рабочей силы становится наиболее выгодным вложением капитала. В результате 304

общественный субъект приобретает все большую независимость от базиса, его свобода нарастает. Как показал Д. Белл, в современном информационном обществе человеческий выбор оказывается решающей детерминантой социально-исторического развития.

Классик современной западной футурологии **Элвин Тоффлер**, обобщая развитие человеческого общества в XX в. и пытаясь осознать те потрясающие перемены, которые вводят нас в XXI в., показал, что знание в современном обществе превращается в настоящее богатство и в ту взрывную силу, которая произведет сдвиг власти. Весь общественный организм подвергается резким трансформациям, уходит в небытие деление мира на коммунистический и капиталистический, на Север и Юг. На смену этому приходят системы быстрых и медленных экономик. Если первые основаны на инновации и обновлении, на идее неповторимости, то вторые традиционно устойчивы и инерционны в своем развитии. Новый экономический мир основывается на знаниях и способностях человека, на мироощущении свободы и идее творческого саморазвития.

Одним из методологических подходов, концептуально осмысливающим происходящие изменения, оказалась теория японского социолога **Е. Масуды**. В 1945 г. он предложил идею, многим казавшуюся фантастической, — теорию «информационного общества». Это общество, объединенное единой информационной сетью, благодаря которой у человечества появится возможность вырабатывать единые цели, а у человека — проявить свои творческие возможности. *Внедрение новых информационных технологий, и прежде всего компьютерной техники и систем телекоммуникационных связей, показало, что концепция информационного общества отнюдь не является утопичной*.

Возникают новая информационная культура, новые способы получения информации, производственной и научной деятельности. Доступ к информационным сетям, знанию оказывается определяющей основой для стратификации, разделения общества. На основе автоматизированного доступа к системам связи индивид или группа лиц может получить информацию, необходимую для решения профессиональных или личных задач. Происходит процесс автоматизации и роботизации производства и управления. В сфере информационной деятельности работает более 50% трудоспособного населения. *Концепция «информационного общества» определила пути формирования «материального тела» культуры конца XX в.*

2.6.2. Общечеловеческое и национальное в культуре

Современное человечество, насчитывающее тысячи народов, почти 200 государств, более пяти миллиардов землян, является только одним из почти двух миллионов видов растений и животных. Биомасса человечества составляет одну пятитысячную от общей массы всех живых существ. За время существования рода людского сменилось около тысячи поколений (если принять за продолжительность жизни каждого из них примерно шестьдесят лет). Среди всей этой огромной массы людей нет двух, которые были бы совершенно одинаковы, каждый имеет свои неповторимые особенности. Между людьми существуют не только индивидуальные, но и групповые различия: семейные, половые, возрастные, профессиональные, национальные и т.д. Что же объединяет столь разных людей в единое человечество? Прежде всего единая общечеловеческая культура, возникающая на основе целостного мира. **Целостность мира — это взаимосвязь и взаимозависимость людей и народов, появившаяся как следствие развития производства в мировом масштабе и возникновения глобальных проблем.** Целостность мира послужила основой становления современного человечества и единой общечеловеческой культуры.

Рост целостности мира предполагает принятие общих ценностных предпосылок. Без них любое взаимодействие невозможно, ибо разные системы ценностей разъединяют людей, не дают возможности понять друг друга.

Таким образом, современная культура, объединяющая человечество, основана на общечеловеческих ценностях, движении защиты прав личности, гуманизме, творческом развитии личности, распространении научного знания и передовых технологий, взаимообогащении национальных культур, экологическом отношении к жизни и окружающей среде.

XX в. знает две модели создания гуманитарной монокультуры унифицированного типа, отрицающего многообразие существующих в мире культур:

- **Первая модель основана на абсолютизации классовых ценностей и идее мировой пролетарской революции (сталинизм).**
- **Вторая — на утверждении господства одной национальной культуры, одной нации и одного государства — тысячелетнего рейха (германский фашизм).**

В этих случаях идея общечеловеческого характера современной культуры осознавалась миллионами людей в своеобразной отрицательной форме — в результате отождествления групповых ценностей с общечеловеческими, части культуры — с ее целостностью. В этом случае возникала извращенная форма социального движения, превращения культуры в антикультуру.

Движение к общечеловеческой культуре, снимающее первоначальное противопоставление «**мы — они**», — не простой процесс. Противоречие это нельзя решать за счет отбрасывания других взглядов, точек зрения, культурных позиций. Такой путь бесперспективен, он возвращает человечество во времена варварства.

Общечеловеческая культура — это наилучшие формы, образцы художественно-поэтической, научной, производственной деятельности, единые способы мироощущения и мировосприятия жизни и действительности, выработанные разными народами, поколениями, на основе которых человечество сейчас строит единую цивилизацию Земли, где нет места классовой и расовой ненависти, попрания прав человека и народов, нищеты и неграмотности, экономического и культурного колониализма. Конечно же, эти образцы культуры и сейчас являются идеалами, ориентирами в построении единой цивилизации.

Становление общечеловеческой культуры не следует понимать как принятие всеми членами международного сообщества определенной общей системы ценностей, т.е. унификации культур. Речь, прежде всего, идет о росте взаимосвязи региональных и национальных культур. Они становятся взаимосвязаны, так как изменение в одной оказывает влияние на остальные. Культурные достижения в тех или иных регионах в условиях возрастающей глобальной целостности получают все большее распространение. Мы вступаем в принципиально новый этап глобализации гуманистических ценностей.

В основе формирования единой планетарной цивилизации лежит все возрастающая интенсивность различного рода связей — коммуникационных, политических, экономических, культурных. В результате возникает новое системное качество — общечеловеческая культура, усиливается взаимосвязь различных стран, народов, кризисные и антикультурные явления, происходящие в одном секторе единой цивилизации, отражаются и на других регионах. В то же время наблюдается более интенсивная глобальная взаимосвязь, когда культурные образцы, научные достижения, произведения искусства, новые формы социальной или политической жизни транслируются

и усваиваются в течение достаточно короткого времени по всему цивилизованному пространству. Это отнюдь не означает, что происходит некая унификация культурных норм, способов видения мира. Естественно, что любая нация, социальная группа принимает из системы общекультурных человеческих связей только то, что соответствует духовному настрою их уровня развития, уровню развития возможностей. Кроме того, появляется мощная тенденция к сохранению собственной идентичности национальной культуры.

Конечно же, современная цивилизация не означает механического соединения различных локальных цивилизаций и культур. Этот процесс носит сложный и противоречивый характер. Достаточно вспомнить мощное воздействие на современную западную культуру производственной культуры Японии и других стран Ближневосточного региона. Оказалось, что производственные формы деятельности, основанные на культуре этих стран, имеют достаточно много преимуществ по сравнению с традиционными западными ценностями. Проблема взаимного усвоения культурных ценностей современными культурами, глобализации культуры является сейчас одной из наиболее важных. В чем причины возникновения единой глобальной культуры человечества?

Во-первых, произошла великая социальная революция, связанная с колоссальным изменением форм, способов и образцов жизни человека. Достаточно сказать, что именно в XX в. свершился во всемирном масштабе переход от самостоятельной работы на своем собственном наделе, характерной для традиционного общества, к труду по найму, к труду в коллективе и под контролем. Окончательно сменился образ жизни гигантских масс населения, кардинальным образом в условиях урбанизации изменились способы и формы восприятия человеком действительности.

Приведем некоторые цифры. В начале двадцатого века в девяти ведущих индустриально развитых странах Запада люди, работающие в современном производстве, не составляли большинства населения (43%). В середине XX в. число работающих по найму увеличилось до 66% населения и количество таких стран резко возросло. Эта тенденция наблюдается и в развивающихся странах. Судя по количеству работающих по найму людей, «третий мир» обогнал Запад. Продолжился и начатый в XIX в. процесс миграции сельского населения в города. В начале прошлого века городское население в мире составляло около 3% всего человечества, в середине XX горожанами были уже 28%, а в девяностые годы — более 40%.

308

Появились огромные мегаполисы, как, например, на северо-востоке США (площадь 100 тыс. кв. км, население 45 млн, протяженность 800 км), Хоккайдо в Японии (70—55—700), рейнский (60—30—500). *Изменился культурный мир человека, живущего в условиях городской культуры.* Перед ним раскрылся мир, наполненный тысячами соблазнов и услуг. Индивид стал получать *гигантское количество информации* по системам телевизионной и компьютерной связи, *наметились сотни и сотни социальных контактов, наблюдался частый поиск и смена работы*, видов деятельности, *изменился ритм жизни*, стала нарастать **стрессовая ситуация**, по-другому происходило обновление содержания и формы образования.

Таким образом, большинство населения современного мира переселилось из тихих деревень традиционных обществ в гигантские социокультурные системы, связывающие людей различных национальностей и культурных ориентации в единое целое.

Во-вторых, в XX в. имели место фундаментальные изменения в культурно-ценностной ориентации человека, в становлении единых оснований общечеловеческой культуры в результате коренного изменения отношений к семье, к первичному социальному коллективу, в котором живет и складывается человеческая личность. Традиционный институт брака изменился, и новая семья приобрела принципиально новое содержание. Образ жизни семей свободного работника-горожанина в различных регионах земного шара в XX в. принял единые черты. Несмотря на различие в национальных характерах, формах отношений внутри семьи, начались фундаментальные изменения в странах, вступающих в постиндустриальный этап своего развития. Произошел сдвиг в первоочередности и содержании удовлетворения внутрисемейных потребностей — от зарабатывающих членов семьи, — к детям. В США в 1975 г. эта внутрисемейная смена потребностей исчислялась более 500 миллиардами долларов. Это около 1/3 валового национального продукта. Поскольку индивидуальное потребление составило в то время 60% валового национального продукта, то это означало, что изменились содержание и направленность общенациональных расходов потребителей. Работающие главы семей, имеющие возможность купить при помощи универсального средства платежа — денег — любые удовольствия и удовлетворить любые потребности, передавали эти средства семье как духовно-эмоциональной и культурной основе бытия своей личности.

309

В патриархальной семье дети сами рано начинали трудовую жизнь, рассматривались как добытчики средств, как способ обеспечения старости. В XX в. дети считаются величайшей ценностью семьи, очищаются от утилитарных целей продления рода или наследования могущества семьи, а приобретают действительно возвышающий человека характер. Для молодежи продление детства означает возможность приобщиться к вершинам мировой культуры, впитать принципиально новые нравственные, эмоциональные и интеллектуальные ценности. В этот период происходит слияние и приобщение личности молодого человека к мировой культуре. Смена культурных ориентации оказалась главной предпосылкой для развития нового качества человеческой личности, требования изменений ее жизни. В 50—60-е гг. в ряде развитых стран смена адреса внутрисемейных потребностей и ориентация на создание сложной развитой рабочей силы нового поколения (то, что обеспечивает высокие заработки в будущем) привели к освобождению из-под власти массового конвейерного производства. В результате изменения спроса, увеличения рамок выбора гибкость, мобильность изменения потребностей, непрерывное формирование все новых и новых потребностей, изменение ста-

рых способствовали выработке *новых форм жизни, культурных стереотипов*. Эта ситуация зафиксирована в концепции потребительского общества, где впервые в истории предложение товаров и услуг стало превышать спрос. На первых порах это вело к возникновению пассивного *человека - потребителя*, но в дальнейшем, в ходе изменения дифференциации потребительского спроса, уменьшения потребности в стандартизированной продукции в пользу товаров, изготавливаемых малыми сериями, произошло и существенное изменение *социально-экономического характера*. Технологии массового производства и основанные на них системы управления крупных корпораций с их иерархической формой организации труда оказались малоэффективными. Появился рынок внедрения новых *гибких технологий*. На основе этой технологической революции возникла современная **инновационная экономика**, в которой условием выживания в рыночной борьбе оказалось непрерывное изменение, поиск, обновление экономических форм хозяйствования.

Замкнутая статичная личность человека индустриального общества принципиально изменилась, стала динамичной. Социальный и культурный динамизм современной жизни нарушил как узконациональные, так и культурно ограниченные границы человеческого развития и они приобрели изменчивость,

310

текучесть, которая уподобляется древнегреческому божеству **Протею**, принимающему различные облики: дракона, воды, льва, огня. Протеевский стиль жизни современного человека — **непрерывное стремление к новациям, поиску оригинальных нестандартных решений** — не является патологичным и активно «внедряется» в различные типы национальных культур (Р. Лифтон).

Развитие культуры как целостности — противоречивый процесс. Становление мировой культуры в XX в. сопровождалось мощным движением роста национальных культур. Именно наше время показало ограниченность европоцентристского взгляда на культуру, когда техногенная европейская культура объявлялась главенствующей, базисной по отношению ко всем другим, региональным и национальным. Современный опыт показал: восточные страны вполне смогли адаптировать ценности западной культуры в своих системах производства и образования. Страны **Тихоокеанского региона** превратились в один из локомотивов научно-технического прогресса. При этом культурные основы их жизни оставались специфическими, особенными.

Следует отметить, что устоявшееся в массовом сознании противопоставление **Востока и Запада** («Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись...») — неадекватно оценивает реальную ситуацию. Даже чисто географически понятие Востока не отражает существование огромных цивилизаций Южной Америки или Африки. Да и на самом Востоке японская и индийская культуры имеют свои принципы построения и свои специфические и уникальные достижения.

В свое время **Макс Вебер** показал, как на основах протестантской культуры возникла в Западной Европе рыночная экономика. Современные исследования обнаруживают удивительную пластичность самобытных национальных культур в восприятии и адаптации рыночных механизмов. Подтверждением этому является ставшее уже классическим исследование Хофстеда о культурных различиях стран и действии рыночной экономики. Выводы основываются на опросе служащих транснациональных компаний в ста странах мира.

В первом блоке развитых стран рассматриваются государства с сильной рыночной и предпринимательской экономикой. Здесь выделяются две подгруппы. **Первая — Великобритания и Канада**. В культуре этих обществ господствуют явно выраженный индивидуализм и так называемые мужские культурные ценности. *Индивидуалистическая культурная традиция означает, что люди предпочитают действовать*

311

прежде всего в одиночку, вне коллектива. Мужские культурные ценности — это ориентированность на успех, жесткую конкурентную борьбу, конечный результат.

Во втором блоке — такие страны, как Швеция или Япония. *Здесь господствуют более мягкие коллективистские ценности*. Оказалось, что столь близкие по ментальным установкам действия субъектов хозяйствования США и, например, Швеции в значительной степени не совпадают. Американцы, к примеру, заявляют о том, что стиль действия шведских предпринимателей вызывает у них головную боль.

Характерная установка для коллективистских культур — в процессе принятия решения спрашивать, а не отдавать распоряжения — воспринимается американскими менеджерами как признак слабости, как действия, которые подрывают авторитет руководителя. В США генотипическим героем, культурным идеалом является прежде всего личность-одиночка, то ли восстанавливающая справедливость, то ли устанавливающая закон, то ли добивающаяся делового успеха. В Скандинавии предприниматели же предпочитают действовать коллективно, «стаей». Недаром шведский социализм с его социально ориентированной экономикой оказался столь долговечным.

Интересно отметить, что такие образцовые в техногенном отношении страны, как Япония, основываются на национальных формах культурного развития. Техногенная цивилизация своеобразно прижилась в условиях особых культурных установок. Нетрадиционные взаимоотношения человека и природы, личности и

общества, заложенные в ментальных установках японской культуры, оказали стимулирующее воздействие на развитие современной рыночной инновационной экономики. *Поэтому в Японии возникли своеобразные организационные формы культуры.* Национально-культурные черты японского характера проявляются в приверженности к коллективным формам организации труда. Так, руководитель, прежде чем принять решение, стремится увязать его, согласовать его на всех низовых уровнях (по методу «увязки корней»). Коллективистская культура японцев проявляется и в том, что они склонны к демократическим формам взаимодействия во время трудовой деятельности — **«все вместе и все одинаково»**. Поэтому и уровень заработной платы директора и рядового специалиста отличается не так сильно друг от друга, как в странах с мужскими ценностями, например в США. Даже предприниматели в Японии не гнушаются включиться непосредственно в производственный процесс, становятся к станку, конвейеру или разбирают деловые бумаги.

312

Различные типы национальных культур — **скандинавский** (Швеция, Норвегия), **романский** (Бельгия, Франция), **синтоистский** (Япония), **азиатский** (Гонконг, Тайвань, Сингапур), **англосаксонский** (Канада, Австралия, Великобритания) служат основанием для возникновения и развития рыночной наукоемкой экономики, ориентированной на применение научного знания, производства. *Сам ход развития мировой цивилизации показывает, что значимость национальных культур возрастает в современном мире*, где каждая специфическим образом воспринимает мировые формы развития и вносит свой вклад в процесс становления общечеловеческой культуры.

Следует особо подчеркнуть, что *для современной эпохи характерна не замкнутость, не закрытость, а взаимодействие и взаимообогащение национальных культур.* Так, характерная для Востока ценность коллективизма оказалась в определенной степени приемлемой и для США — страны высокоразвитой индивидуалистической культуры. Казалось, что преобладание ценностей, связанных с самостоятельностью, стремлением к принятию единоличных решений, высокими бойцовскими и конкурентными качествами, не дает возможности измениться стилю руководства. Однако авторитарный стиль руководства в современном производстве часто оказывается неэффективным.

Так, в знаменитой фирме ИБМ происходят коренные изменения, связанные с системой управления. Их называют «высшей формой организованной анархии» (Д. Мерсер). Авторитарный, строго вертикальный, со строгой подчиненностью низов верхам стиль руководства оказывается мало пригодным для инновационной экономики и поэтому вытесняется более демократическими формами общения, где господствуют идеи координации, самостоятельности и коллективистской формы принятия решений.

Следует особо подчеркнуть, что не критическое, механическое перенесение культурных форм общения и жизни невозможно. **Национальная культура — это пластическое целое, изменяющееся как целое эволюционным образом.** Трансплантация, механическая замена одного элемента другим не может дать положительных результатов. Интересен в этом плане пример с кружками качества, возникшими в Японии как средство привлечения рабочих к борьбе за качество продукции. Это движение основывалось на базовых культурно-психологических ценностях. Дело в том, что японец с детства воспитывается в рамках двух морально-ценностных канонов — долга благодарности и

313

дълга верности. Сотрудник за счет своих сил, своего времени работает в кружке качества под воздействием этих национально-культурных стереотипов поведения.

В семидесятые годы нашего столетия кружки качества стали появляться в США. Через несколько лет они были внедрены уже в 230 американских компаниях. Однако скоро выяснилось, что только 8 из них дали положительный эффект. Дело в том, что культурный этос американцев с их ярко выраженным индивидуализмом отвергал работу, основанную на иных культурных основаниях.

«Индивидуализм и предпринимательский дух американцев коренятся в истории этой страны, ее сложной этнической и географической структуре. Трудовой этос Германии и ее экономические успехи невозможно понять, не зная истории немецкого государства, не учитывая характерного для немцев чувства долга и идентификации с государством, других качеств этой нации мыслителей и поэтов, сосредоточения ее на сравнительно небольшом пространстве Германской Федерации»⁷.

Таким образом, возникает проблема высшего синтеза национальных культур в единой общечеловеческой — не по принципу исключения, а по принципу **«взаимодополнения»**. Так, «экологизация» современной модели техногенной цивилизации, основанной на идее господства человека над природой, ведет к активному поиску «точек соприкосновения» с национальными культурами в различных регионах нашей планеты.

Так, *для китайской культуры характерно оптимистическое мировоззрение, спокойное отношение к жизни и смерти*. Человек живет в единой Вселенной, где живые и мертвые находятся в тесной связи. Это единый мир, где небытие и бытие взаимно переходят и взаимообуславливают друг друга. На уровне обыденного сознания эта философская мудрость выражается в формах различного рода обрядов, культа предков, веры в существование умерших среди живых. Отсюда и странные с точки зрения европейца обычаи, например дарение гроба опасному человеку. Это знак внимания и доброго расположения. На смерть нужно смотреть без боязни и страха, с удовлетворением. Умиравший подобен человеку, отправляющемуся в далекое путешествие.

Отсюда и характерное для китайской культуры представление об изначальном единстве мира. В отличие от европейской культуры, раздвоенной на мир явлений и сущности, природных феноменов и абсолюта, в китайской цивилизации нет

314

переживания, ощущения существования запредельного, трансцендентного, выражаясь языком Канта. По мнению Вебера, именно разведенность между посюсторонним и потусторонним послужила началом, причиной активности европейца и его отношения к миру. Стремление к познанию абсолюта, сущности явилось одной из причин возникновения европейской науки. Стремление стереть разрыв между реальным и идеальным стало фундаментом характерного для европейской культуры активизма, желания преобразовать мир.

В китайской культуре с ее опорой на конфуцианский принцип толкования мира как «лучшего из возможных» господствует идея приспособления к существующей изначально природной и социальной среде.

Европейская культура с ее пафосом активного преобразования действительности привела к глобальным тупикам прогресса. Возникла идея синтеза культур, национальных культур на более высокой основе, где европейский активизм сочетался бы с характерным для восточной, и в частности для китайской цивилизации, принципом приспособления и сохранения. Выдающийся мыслитель XX в. А. Швейцер пришел к мысли о необходимости отказа от «технократической культуры и переходу к более высоким формам развития. Обостренно переживая мировые катастрофы XX в., войны, он пришел к выводу, что технократизм и технократическая наука привели к засилью духовно и эмоционально обедненной мысли, к гибели идеалов культуры. Мыслитель выдвинул принцип благоговения перед жизнью как основополагающий для новой общечеловеческой, общепланетарной культуры. Этот принцип экологии духа, сохранения и взаимоуважения в сфере культуры означал переход от технократической модели ее развития к новой, ориентированной действительно на общечеловеческие ценности.

«...Человек, ставший мыслящим существом, чувствует, что он должен ко всякой воле к жизни относиться с тем же благоговением, что и к своей. Он узнает эту другую жизнь на опыте собственной жизни. *Сохранять жизнь, способствовать жизни, выдвигать жизнь, которая способна развиваться, до ее наивысшей ценности — это он воспринимает как добро; разрушать жизнь, вредить жизни, подавлять жизнь, которая могла бы развиваться, — как зло...*

Этика благоговения перед жизнью включает в себя все, что можно охарактеризовать как любовь, самоотверженность, сострадание, разделение радости и стремлений другого существа»⁸.

315

2.6.3. От культуры индустриального общества — к постиндустриальной культуре

Мы являемся свидетелями больших изменений — в экономике, политике, искусстве, морали. С одной стороны, это кардинальные перемены в социально-экономической сфере, получившие название перехода от индустриального общества к постиндустриальному. Фундаментальные работы, написанные Д. Беллом, О. Тоффлером, Дж. Гэлбрейтом, З. Бжезинским и другими исследователями, широко освещают эту проблематику.

В число этих изменений входят повышение роли информации и теоретического знания, превалирование слоя научно-технической, творческой интеллигенции и работников сферы услуг, разрушение жесткой системы заводов, основанных по принципу конвейера, и замена ее на гибкие хозяйственные структуры, наиболее оптимально использующие природные ресурсы, время и способности людей.

С другой стороны, не меньшим трансформациям подверглась сфера духовной культуры. Положения, представлявшиеся еще столь недавно незыблемыми, теперь отменяются. Возникает новый тип мировидения — со своей моралью, нормами и способами поведения.

Между социально-экономической сферой жизнедеятельности человека и его духовной культурой существует тесная связь. Изменения в одной сфере связаны с изменениями в другой. Это две стороны одного и того же процесса, происходящего в пространстве культуры.

Индустриальное общество основано на машинном производстве, его главными чертами являются капитал, сырье и труд. **«Индустриальное общество — в первую очередь обрабатывающее, в котором энергия и машинная технология используются для производства товаров»,** — отмечает Д. Белл.

Производство индустриального типа характеризуется тем, что основано на изготовлении товаров, т. е. того, что предназначено для продажи в рыночных условиях. Продукту нужно задать такие свойства, чтобы он вышел на рынок.

Чрезвычайно важно указать, какую роль играет рынок в индустриальном обществе, и тому есть две веские причины. С одной стороны, господство рыночных отношений неминуемо влияет на состояние общественного сознания, человек начинает мыслить и осознавать окружающую его действительность в свете рыночных отношений. С другой стороны, в процессе перехода к постиндустриальному обществу роль, которую играет

316

рынок, претерпевает изменения, о чем пишет Дэниел Белл в своей работе *«2000 год — траектория идеи»*. Это ведет к перестройке общественного сознания и является одним из факторов, который приводит к ситуации постсовременности.

Одна из основных позитивных характеристик рынка заключается в том, что он выступает в качестве универсального безличного регулятора происходящего в обществе процесса. Если социально-экономическая система является небольшой (натуральное хозяйство), то человек или группа индивидуумов может следить за ее функционированием и легко управлять ею. С процессом увеличения социально-экономических систем они уже не могут быть контролируемыми индивидом или группой индивидов. Функцию регуляции в таком случае берет на себя рынок.

Здесь же коренится и отрицательная характеристика рынка. Являясь безличным регулятором, он вместе с тем является и безразличным, в том числе и в первую очередь к нуждам самих людей. Отсюда возникает настоятельная необходимость корректирования рынка в тех областях, в которых безоговорочное господство рыночных отношений является вредным или даже фатальным. Это защита окружающей среды, муниципальные услуги.

Рынок играет роль механизма введения инноваций, что неизбежно ведет к технологической гонке. Эта функция является крайне важной. Только рынок, основой которого является конкуренция и так называемое свободное предпринимательство, может заставить производителя идти на крайне высокие расходы по созданию и внедрению новых технологий.

Технологическое движение направлено на стандартизацию производства. Для индустриального общества характерен высокий уровень развития промышленного производства, ориентированного на массовый выпуск товаров потребления длительного пользования (автомобили, телевизоры и проч.).

Белл отмечает, что в индустриальном обществе продукция производится отдельными единицами, которые четко идентифицированы. Она обменивается и продается, в процессе чего потребляется и изнашивается. Купив у продавца определенный продукт, человек вступает в физическое владение им.

Промышленно-финансовые корпорации являются теми социальными институтами, которые играют наиболее значительную роль в индустриальном обществе. При этом считается, что, чем больше компания, тем лучше, сильнее и более доходной она должна быть.

317

Каково положение человека в индустриальном обществе?

Рынок в индустриальном обществе накладывает отпечаток на мировоззрение и установки людей. Человек стремится получить самое лучшее, всегда иметь успех. Ради этого он готов на многое, иногда — на все. Экономический успех является главной целью для большинства. Это означает, что людей следует мотивировать посредством экономического вознаграждения. Это приводит не только к расшатыванию моральных принципов (успех любой ценой), но и к потере индивидуальности, потере себя в погоне за прибылью.

Одна из самых важных проблем индустриального общества — проблема конвейера. Каждый отдельный работник делает только маленькую частичку готового изделия. Соединение этих частей происходит уже за пределами деятельности работников. Проблема конвейера не ограничивается непосредственным конвейерным производством. Личностное пространство захвачено технологической реальностью. Внутреннее измерение отсекается. Исчезает возможность появления оппозиции существующему положению вещей.

Проблема, которая носит название проблемы конвейера, не ограничивается пределами собственно процесса производства. Она относится ко всей жизни человека, его существованию в рамках наличной культуры, осознанию окружающего мира.

В настоящее время практически любая деятельность «расколота» на множество элементов, каждым из которых занимается отдельный работник. Это приводит к негативным психологическим последствиям — работник в конечном счете не видит смысла в своей конкретной деятельности и своего места в деятельности общей.

Рабочий на индустриальном предприятии не видит, да и не может видеть всего производственного процесса в целом, процесса, в котором он сам играет лишь роль маленького винтика. Человек и ощущает себя таким винтиком. Отсюда — нежелание что-либо менять, коренящееся в уверенности в неспособности к этому.

Сами по себе индустриализация и высокая производительность труда вовсе не гарантируют свободы человека. Более того, они могут служить прямо противоположному. Человек может овладеть природой только используя возможности социума. В процессе этого овладения общественные структуры усложняются и начинают подавлять личность. Личность становится одномерной.

Этот человек, отмечает Маркузе в книге *«Одномерный человек»*, полностью вписан в структуры общества и не может

318

представить себе ничего другого. Для культуры индустриального общества характерна тенденция сохранения статус-кво, подавления попыток изменения наличного положения вещей. Этим занимаются общественные институты, начиная с государства. Однако эти попытки противоречат процессам, происходящим в недрах индустриального общества, которое постепенно сменяется постиндустриальным.

Одномерный человек, которому свойственна полная утрата критического отношения к обществу,

ориентируется на потребности, деформируемые индустриальным обществом. Власть всеобщего проникает на уровень бессознательного и определяет систему потребностей, так что человек не чувствует отчуждения и одномерное существование рассматривает как свободное.

Для индустриального общества характерен приоритет высоких технологий над человеческим фактором. Человек, приравненный к машине, может и должен быть заменен ею, если это выгодно. Отсюда — отношение к людям как к аппаратам.

Происходит стандартизация индивида. Это так же соответствует реалиям культуры индустриального общества, как стандартизация товаров и услуг его экономической модели. Все элементы социально-культурного континуума взаимосвязаны и адекватны друг другу — находятся ли они в статическом, или динамическом равновесии.

Большинство людей в индустриальном обществе имеют одинаковые желания, их жизненные цели схожи. Люди — словно товары, сходящие с одного конвейера.

Таково положение человека в индустриальном обществе. Рассмотрим теперь закономерности изменения деятельности индустриального типа, ведущие к трансформации всего социально-культурного континуума в целом. Во-первых, следует отметить революцию в характере производства индустриального типа.

Предприниматель вынужден совершенствовать свои машины из-за конкуренции. Изменения машин, технологий ведет к изменению функций рабочего, а это, в свою очередь, ведет к изменениям в разделении труда. Крупное машинное производство все меньше нуждается в работе односторонне развитого рабочего. Он должен отказаться от своей привязанности к определенной операции.

Второй момент в этом процессе связан с тем, что ситуация на рынке подвержена постоянным изменениям, и в разное время большую прибыль приносят вложения капитала в те или иные отрасли. Возникает настоятельная необходимость того, чтобы

319

работник был в состоянии быстро менять работу, своевременно переориентируясь на наиболее прибыльные для работодателя отрасли сервиса и производства. Возникает необходимость в выполнении различных функций в процессе производства, что также способствует развитию рабочего как личности.

Все большую роль начинает играть высокая социальная мобильность. Будучи в первую очередь высокотехнологическим обществом, постиндустриальное общество предоставляет индивидам лучшие возможности прежде всего не благодаря наследству или собственности (хотя эти факторы и могут способствовать некоторым преимуществам), а исходя из их знаний и квалификации.

Для индустриального общества характерен прогресс технологий, что неизбежно ведет к большей общественной производительной силе труда и к увеличению массы продуктов и разнообразию сфер производства. В соответствии с этим расширяется система потребностей. Прогресс технологий автоматически приводит к сокращению рабочего дня. Начатый еще в прошлом веке, этот процесс продолжается и в настоящее время.

Чем больше операций может человек передоверить машине, тем меньше ему самому приходится заниматься нетворческим, непродуктивным трудом. Развитие индустриального общества, неизбежно приводящее к его (индустриального общества) концу, ведет к увеличению роли творческой деятельности.

В первую очередь, это деятельность научно-техническая. Ее высокое значение обусловлено научно-техническим прогрессом, и, в свою очередь, все ускоряет его. Как следствие — повышается роль знания, как прикладного, так и общетеоретического. Конечно, и раньше каждое общество использовало теоретические знания, но только теперь естественные науки становятся действительной основой для изменений производства.

Значительным образом меняется менеджмент. Искусственный интеллект пока что уступает человеческому в плане принятия стратегических решений. Вытесняемый машинами из мастерских завода и фабрик, человек «переселяется» в управленческие кабинеты. Это обстоятельство позволило говорить о «революции менеджеров», которую нельзя рассматривать в отрыве от общего комплекса изменений, которые претерпевает индустриальное общество.

Развитие научно-технической мысли и повышение роли менеджмента тесно связаны, и рост одного поддерживает рост другого. Поясним это на примере. Научно-технический про-

320

гресс порождает великое разнообразие источников энергии. Наверняка будут найдены и пока что неизвестные источники энергии. Это обилие вариантов, в свою очередь, повышает значение менеджмента, умения найти наиболее оптимальное и целесообразное решение.

Следовательно, для человека, где бы он ни находился — в научной ли лаборатории или в кресле президента мегакорпорации, — главную роль будут играть не столько природные ресурсы, сколько способы их наиболее выгодного использования, т. е. информация — причем информация всех уровней, как высоко-теоретическая, так и сводки о текущем состоянии рынка.

С резким увеличением количества компьютеров и информационных терминалов, которое имеет место сейчас, а также быстрым уменьшением стоимости компьютерных операций и информационного накопления, на первое место в экономической и социальной политике выходит проблема соединения воедино различных средств и путей передачи информации в обществе.

Все это позволило говорить об информационном обществе, хотя, разумеется, этот аспект также нельзя

абсолютизировать. Как следствие этого процесса, возникает огромная инфраструктура по переработке, хранению и передаче информации во главе с глобальным Интернетом. Следует еще раз подчеркнуть, что все эти тенденции берут свое начало в обществе индустриальном и приводят к становлению постиндустриального. Так, тот же Интернет первоначально был создан исключительно в военных целях и был полностью интегрирован в систему индустриального общества, но оказался одним из тех ростков, что изменили структуру последнего.

Разумеется, не следует понимать так, будто раньше никакой сферы услуг вообще не было. В любом обществе существует такой сектор услуг. Новым типом услуг в постиндустриальном обществе становятся гуманитарные услуги (в первую очередь, в сфере медицинского обслуживания, образования и социальной помощи), профессиональные и технические услуги (научные исследования, обслуживание компьютеров и т. п.).

Превалирование в постиндустриальном обществе сферы услуг не означает, что в нем не найдется место для производства товаров. **Японский профессор Такамитсу Сава**, теоретик постиндустриального общества, указывает на то, что **производство товаров не может быть перенесено из развитых стран, в которых к тому времени уже будет существовать постиндустриальное общество, в страны более низкой степени индустриального развития.**

321

Такамитсу Сава обращает внимание на **неразрывную связь между общим культурным уровнем развития работника и его возможностью производить высокотехнологичные товары.** Деятельность человека в процессе производства, вне зависимости от того, стоит ли работник за конвейером или является частью системы человек—машина, не может не влиять на состояние его сознания, общие социокультурные характеристики общества.

Новой системой, которая заменяет конвейер, становится система человек—машина. Ее определяют как систему оборудования, в которой по крайней мере один из компонентов является человеком, время от времени производящим взаимодействие или вмешательство по отношению к операциям машины.

Труд более не сводится к выполнению физических операций «человеческим мотором». Работник должен контролировать работу машин, следить за показаниями датчиков, дисплеев и немедленно реагировать на изменения ситуации (подобно водителю автомобиля), или ждать, пока что-либо произойдет (подобно человеку, следящему за работой ядерного реактора).

Еще одной тенденцией, которая характеризует переход от индустриального общества к постиндустриальному, является децентрализация и деконцентрация в производстве. Это общество будет построено на основе сегментации и разнообразия вместо крайней стандартизации поведения, идей, языка и жизненных стилей, которые присущи современному обществу.

Примеры таких корпораций, как IBM или Microsoft, убедительно доказывают, что процесс монополизации не только не останавливается, но принимает невиданные ранее формы. Однако это не означает, что перестройка экономических механизмов не имеет места. Конвейерный принцип уходит в прошлое, подобная работа отдается машинам. Децентрализация предприятий делает их более гибкими и мобильными, способными быстро реагировать на изменение рыночной ситуации.

Индустриальное общество трансформируется в общество постиндустриальное. Человек является субъектом культуры; с переходом от индустриального общества к постиндустриальному его место и роль в системе производства резко меняется, изменяются и социокультурные характеристики социума.

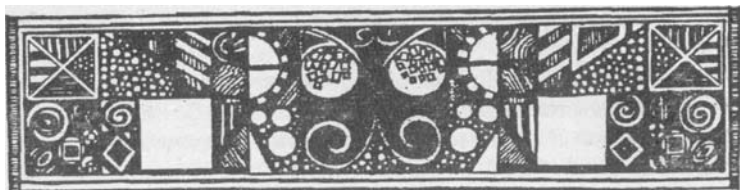
Разрушение классической морали, крах привычной картины мироздания, полное размывание общеобязательных некогда устоев философии, искусства, теории науки — все эти процессы протекают в промышленно развитых странах Запада одновременно с переходом от индустриального общества к постиндустриальному.

322

Литература

1. Вернадский В.И. Несколько строк о ноосфере // Научная мысль как планетное явление. М., 1991. С. 242.
2. Мэмфорд Л. Мегамашина // Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 68.
3. Ясперс К. Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 144.
4. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. М., 1993. С. 244—245.
5. Сноу Ч.П. Две культуры. М., 1973.
6. Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980. С. 209.
7. Бюшер М. Трудовая этика и трудовой эмос // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 19.
8. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. М., 1993. С. 165—166.
9. Актуальные проблемы культуры 20 века. М., 1993.
10. Белл Д. Постиндустриальное общество // Американская модель: с будущим в конфликте. М.: Прогресс, 1984.
11. Маркузе Г. Одномерный человек // Американская социологическая мысль. М.: изд-во МГУ, 1994.
12. Современная западная философия. М., 1991.
13. Тоффлер А. На пороге будущего // Американская модель: с будущим в конфликте. М.: Прогресс, 1984.
14. Тоффлер А. Футурошок. СПб., Лань, 1997.

2.7. ПОСТМОДЕРН



Каждая эпоха имеет свою культуру, специфика которой обозначается своеобразным именем: например, мы говорим о культуре Возрождения, Просвещения и т.д. XX в. войдет в историю как век постмодернистской культуры.

2.7.1. Постмодернистский прорыв в культуре XIX в. и отношение к нему общества

Слово «**модерн**» (фр. **modern** — **современный**) впервые было употреблено в V в. для разграничения обретшего официальный статус христианского настоящего и языческого римского прошлого. С тех пор «**модерность**» (принадлежность к современности) всегда предполагала необходимость сознания эпохи соотносить себя с античностью в ходе осмысления себя самой. В любой эпохе были периоды перехода от старого к новому, поэтому «модерными», «новыми», современными считали себя со времен Карла Великого и эпохи Просвещения. Но в Европе новая культура всегда формировалась на базе обновленного отношения к античности. Так, античное искусство, например, всегда считалось нормативным образцом, с которым сверяли свои произведения художники «модерна» во все времена. *Культура «модерна» любой эпохи всегда оглядывалась на античность, и даже критикуя ее, все же никогда полностью от нее не отказывалась.*

В середине XIX в. модерн стал приобретать устойчивую тенденцию противопоставлять себя истории и традиции вообще, рвать исторические связи. Модерным начинает считаться только то, что выражает просто «новое». Начинается погоня за «большей новизной» как таковой. Такая модификация модерна ясно представлена, например, в теории искусства **Ш. Бодлера** —

324

французского поэта XIX в., на которого большое влияние оказал **Э. По**. Бодлер ориентировал художников на отказ от традиционных норм и образцов. Их творческие установки стали напоминать работу разведчика, внедряющегося в незнакомую сферу, где есть риск внезапных и опасных столкновений. Художнику предлагалось завоевывать пространство и время будущего, не ориентируясь при этом на какие бы то ни было указания. Он не знал никаких правил поведения в этом открытом ему будущем, над ним не тяготели нормы и образцы; он просто рвался к новому, не зная при этом ни пути, ни ориентиров.

Ш. Бодлер, по сути, сформулировал стратегию культуры постмодерна. (Следует уточнить следующее обстоятельство. За новизной гнался, например, и авангард. Но он признавал ценностную иерархию, хотя и в извращенной форме: новое всегда лучше, выше старого, т.е. новое как бы сравнивало себя со старым. Постмодерн отказался от иерархии, от оценок, от какого бы то ни было сравнения с прошлым.)

Чтобы подойти к ответу на этот вопрос, приведем еще один пример постмодернистских прорывов в культуре XIX в., на этот раз связанных с философской критикой разума, с отказом от рационалистических традиций, зародившихся еще в античности. Современник и ученик Гегеля датский философ Кьеркегор выступил против притязаний разума еще при жизни своего учителя, а **Ницше объявил разум «больным пауком» в то время, когда Маркс разрабатывал теорию разумного устройства общественной жизни.** Постмодернистская установка на отказ от рационалистических проектов Возрождения и Просвещения возникла не «после» модерна — философии XIX в., а рядом с ним. Поэтому не совсем верно выстраивать хронологическую цепочку: модерн — постмодерн.

Как отреагировало общество на эти постмодернистские заявки? Оно просто не выдало кредита доверия скептикам и хулителям разума. Еще была сильна онтологически укорененная вера в его законодательные способности, гарантирующие универсальный порядок в мире. Благоклонность людей была на стороне тех, кто не соглашался с критиками разума. Современники Кьеркегора, Ницше отнеслись к их идеям как к бреду шизофреников (не случайно эти философы стали клиентами психиатрических клиник), отгеснив их на периферию общественного сознания. Постмодерн не стал в XIX в. нормой, общество еще не было готово жить без опоры на разум и традицию в культуре, связанную с ним.

325

2.7.2. Социально-психологический портрет человека и проблема постмодерна в культуре XX века

XX в., продолжив критику проектов Возрождения и Просвещения, востребовал идеи постмодернистских мыслителей XIX в. и переместил их в центр интеллектуального пространства. Кьеркегор, **Ницше**, Паскаль и

др. были реабилитированы и стали почитаемы. Возникла некая хронологическая аберрация: Гегеля стали воспринимать как далекое прошлое, а Кьеркегора — как современника. Постмодернистские настроения привлекли внимание **З. Фрейда, М. Хайдеггера, Гадамера, Ж. Деррида**, которых общество еще при жизни объявило выдающимися мыслителями и тем самым продемонстрировало свою готовность принять их идеи. В XX в. закончился процесс трансформации опыта сознания, фундаментальных сдвигов в формах человеческого мышления, начавшийся еще в XIX столетии.

Приведем примеры таких «сдвигов». Известно, что до конца XIX в. высокая классическая мысль не впускала в сферу своей деятельности проблемы секса, **безумия в тюрьмы**, а государство репрессивно относилось к этому миру. Но с конца этого периода данные темы стали легализоваться и постепенно расширяться, становясь не только предметом внимания со стороны ученых, но и заполонив практически все искусство. Самое загадочное заключается в том, что люди оказались как бы уже готовыми отнестись к этой стороне жизни с серьезным почтением, столь серьезным, что к концу XX в. проблемами, например, сексменьшинств стали заниматься парламенты, дебатировав о возможности юридического узаконивания браков между лицами одного пола, а ученые и общественность занялись поиском средств и способов сексуального обучения детей с пятилетнего возраста. Эти процессы зафиксировал язык, самый чуткий индикатор изменений в мироощущении людей: слово «любовь» начало постепенно вытесняться словом «секс». Налицо факт: *в XX в. изменились люди, вернее их мировосприятие, мироощущение, их душевно-духовно-умственные установки*. Но эти изменения, начавшиеся задолго до XX в., явными стали лишь к концу XIX в., что позволило многим мыслителям, прибегнув к методу экстраполяции, нарисовать социально-психологический портрет индивида XX столетия. Так, в конце XIX в. русский мыслитель К. Леонтьев предсказывал, что начавшиеся в Европе процессы **эгалитаризации** (фр. *égalité* — **равенство**) и **либерализации** (лат. *liberalis* — **свободный**), приведшие к усилению тенденции требования

326

всякого равенства — экономического, политического, умственного, полового и т. д., а также нарастанию вольнодумства в обществе, снисходительности и попустительства в отношении всякого рода индивидуальных волеизъявлений, типа «я так хочу», сформируют в итоге особый тип: самоуверенных и заносчивых граждан. Демократизация жизни и умов неизбежно закончится господством среднего класса, т. е. скромных, однородного ума людей, не слишком много работающих и счастливых в своей одинаковости. «Выработается», считал мыслитель, **средний человек, ориентированный на сиюминутные потребности, на бесконечное отстаивание своих прав и свобод, природы и сути которых он не знает**. Средний человек сформирует этику, свободную от всяких мистических, религиозных начал, и будет уверен, что раскрытию чувства его собственного достоинства будет способствовать стремление к роскоши и богатству. Кстати, именно такое существование людей признавал достойным французский мелкобуржуазный социалист **Прудон** (середина XIX в.). Процессы *«смесительного упрощения наций, сословий, людей»* происходят, по мнению К. Леонтьева, в космических масштабах, имеют естественноисторический характер, а потому Россия не сможет их избежать. Все дело только во времени: она запоздает с этим процессом, и это запаздывание надо продлить, надо замедлить, «подморозить» темпы вступления России в эгалитарно-либеральную жизнь с тем, чтобы спасти ее культурное своеобразие.

Другой русский мыслитель XIX в. **Н. Федоров** называл Европу «**цивилизацией молодых**». Ее главную особенность он видел в том, что **сыны человеческие сняли с себя обязанности перед отцами, предками, т. е. перед традицией, отделились от них в своей гордыне, перестали считаться с прошлым, забыли свой сыновний долг**. *«Притча о блудном сыне стала символом европейского образа жизни»* (Н. Федоров). К старшим стали относиться как к помехе для юношеских дерзаний и вседозволенности. Характеристика «цивилизации молодых» в своей полноте проявилась в XX столетии, когда медицина и психиатрия ввели понятие старости, старческого склероза, маразма, обосновав тем самым право молодежи не считаться с опытом старшего поколения. Следует отметить, что легализацию секса Н. Федоров связывал со спецификой «цивилизации молодых», которая, по его словам, возродила культ языческой «народной Афродиты».

К аналогичным выводам пришел испанский философ XX в. **Ортега-и-Гассет**: либеральная демократия и техника создали в Европе особый тип человека, не пропитанного духом традиций,

327

спесивого в своей вере в прогресс. Современный европеец, утверждал мыслитель в начале века, притязает на неограниченные права (не задумываясь при этом о своем праве на это) и совсем не думает о долге, обязанностях, не считается в достижении своих целей ни с кем и ни с чем. Европеец XX в. имеет мораль без ее сердцевины — сознания служения и долга. *«Безнравственность ныне стала ширпотребом»*, а отвращение к долгу укоренилось онтологически, породив «полусмешной-полустыдный феномен нашего времени — культ молодежи как таковой»¹. «Средний» европеец напоминает избалованного ребенка, которому присущи две черты: **«беспрепятственный рост жизненных запросов и, следовательно, безудержная экспансия собственной природы и, второе, врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь»**¹. Ортега сравнивал современного ему европейца со *«взбесившимся дикарем»*, именно «взбесившимся», ибо «нормальный дикарь» чтит традиции, следует вере, табу, заветам и обычаям³. В Европе XX в., пророчествовал испанский мыслитель, восторжествует мужское начало, потеснив женщину и старца, а потому бытие человека потеряет свою степенность.

2.7.3. Постмодернистские претензии к разуму

Итак, три названных философа независимо друг от друга единодушны в том, что в Европе сформировалась новая популяция людей, уверенных в возможности строить свои культуры без опоры на традицию, отказ от которой начался задолго до нашего века, а в нем завершился. Эпоха нового времени породила людей, отказавшихся от Бога, что и зафиксировал **Ф. Ницше** в своем знаменитом афоризме «**Бог умер**». **М. Хайдеггер** впоследствии не согласится с таким утверждением: **Бог не умер. Он скрылся от людей, и они сами не смогут теперь найти к Нему дорогу**. Пустынность и неуютность мира без *Бога-опоры* была на время закамуфлирована верой в могущество разума. XX век объявил ему крестовый поход. Так, постепенно, европейское человечество вначале отказалось следовать античной традиции, берущей начало от Парменида, согласно которой человек имел опору в объективном Абсолюте, тождественном Логосу, космическому Разуму, а затем, поставив на место Бога человеческий разум и веру в него, отказалось и от него. «Наше ученичество у греков кончилось: греки не классики, — так оценил эту ситуацию Ортега, — они просто архаичны — архаичны и конечно же... всегда

328

прекрасны. Этим они особенно интересны для нас. **Они перестают быть нашими педагогами и становятся нашими друзьями**. Давайте станем беседовать с ними, станем расходиться с ними в самом основном». Основное — это проблемы бытия, субстанции, разума.

Обсудим вопрос, связанный с изменением отношения к разуму. В культуре нового времени можно выделить два способа его рассмотрения: первый исходит из признания его в качестве основы человеческой жизнедеятельности: *разуму приписываются законодательные функции*, что и определяет специфику культуры модерна в новое время. Второй способ отношения к нему прямо противоположен: *законодательному разуму перестают доверять, его критикуют*. Пространство культуры, в котором развернулась критика разума, и есть пространство постмодерна.

Постмодернистские претензии к разуму проявились прежде всего в философии постмодерна, которая отказалась от услуг **законодательного разума** в пользу **разума интерпретативного**. Законодательный разум обрел свои права в Европе еще в XVII в. (Декарт, Бэкон и др.). Свое победоносное шествие он начал с поисков оснований познавательной деятельности, гарантирующих открытие истины, независимой от социальных и культурных влияний. Законодательный разум базировался на предположении о существовании некоего устойчивого всеобщего содержания, не выводимого из эмпирического, конечного бытия мира вещей, и разработал метод его постижения, названный научным, а после Гегеля и Маркса «**научный**» стало синонимом «**диалектический**». Диктуя условия поиска истины, законодательный разум требовал признавать истинным только то, что отвечало критериям научного метода. Разум судил (одобрял или отвергал) все, происходящее в культуре, обосновывая это свое право наличием вечных, неизменных законов мышления. Отмежевываясь от повседневного мышления, он взял на себя его критику и исправление, объявил, что он призван предотвращать ошибки в мыслях и поступках людей. Очевидно, что подняться на уровень разумного мышления могли лишь немногие люди, и среди них прежде всего философы, которые и были признаны в культуре модерна законодателями человеческого разума. Общество признало такой статус философов как нечто само собой разумеющееся. Авторитет разума стал столь велик, что ему доверили разрабатывать проекты будущего счастливого устройства общественного бытия. Законодательный разум формально воспроизвел патерналистские отношения, свойственные традиционным

329

обществам: только теперь люди признавали авторитет не отцов-старейшин, а властителей разума, допуская опеку над собой с их стороны.

Интеллектуалы XX в. вынесли законодательному разуму приговор: он поддался искушению «унифицировать истину насильем» (Риккерт) и по сути воспроизвел приемы Церкви и Государства. Ж. Деррида утверждает, что европейский идеал полного овладения истиной носит агрессивный и сексуально окрашенный характер. Так, еще на заре возникновения науки, главного детища законодательного разума, **Г. Галилей называл эксперимент «пыткой естества» и сравнивал его с «испанским сапогом», который исследователи надевают на «тело» природы**.

Отказ от услуг законодательного разума и есть главная характеристика культуры постмодерна. Законодательная парадигма разума была заменена интерпретативной. Произошли глубокие изменения в стиле и методах интеллектуальной деятельности. Прежде всего по-новому стали ставиться и решаться вопросы истины и обоснования знания. **Интерпретативный разум перенаправил поиск оснований знания с трансцендентальной субъективности, которой была увлечена немецкая классическая философия, на повседневно-обыденную жизненную практику**. Основания знания новый разум искал не в метафизике, а в коммуникации, общении, диалоге «здесь» и «сейчас» действующих эмпирических индивидов. Всеобщим же фоном коммуникации, диалога является, считали представители интерпретативного разума, не поиск научной истины, который вводит диалог в искусственные, специально предусмотренные рамки, а катарсис непринужденного общения, когда люди в процессе диалога перебрасываются версиями, продуцируют часто «пустые», бессодержательные речевые потоки. Люди общаются в диалоге не для получения истины, а для чего-то другого: они удовлетворяют свой интерес к другому, завязывают узелки взаимопонимания на дорефлексивном уровне.

Сомнение в универсальности понятия «истина», выработанного законодательным разумом, началось еще в герменевтике, которая мучительно искала ответы на вопросы: существует ли истинный смысл текстов, можно ли адекватно понять его? Прделав огромную исследовательскую работу, герменевтика в лице, например, Гадамера заявила, что *процесс раскрытия истинного смысла бесконечен*. Следовательно, или его вообще не существует, или не существует человека, который мог бы его открыть. В том и другом случае классическое понимание истины разрушается. *Один и тот же текст*

330

может быть по-разному истолкован, и нет критерия выделения более предпочтительного, более истинного толкования. Ж. Деррида в своей философии «деконструкции» обосновывает мысль о том, что любое толкование текста ведет не к раскрытию смысла, а к расширению текста, что делает процедуру толкования бесконечной. Перед лицом этой бесконечности теряет смысл сама идея «истинного» толкования с его правом отрицать все альтернативы, как не имеющие силы.

Интерпретативный разум отказывается работать в системе категорий научного мышления: **истина, сущность, закономерность, основание, причина, объективность** и т.д., восстанавливая суверенитет обыденного мышления, которое якобы меньше ошибается, чем понятийно-категориальное. И если законодательный разум требовал, чтобы перед входом в храм философии и науки мыслитель «очищался» от повседневного опыта, то Интерпретативный относится к нему с почтением, признавая его права на ведущую роль в жизни общества. Тема повседневности становится центральной в феноменологической социологии. **Повседневность** — это донаучная естественная установка, актуальное «здесь» и «сейчас» бытие субъекта, включающее весь спектр его личностных предпочтений. Субъект, со всем многообразием его потребностей и интересов, оказывается исходным пунктом философского осмысления социальных проблем, а феноменологическая философия отвергает методологию объективизма и логицизма, т.е. научную методологию. Допускается гетерогенность принимаемой онтологии, различны ракурсы видения проблемы, утверждается неустранимая множественность взглядов на одну и ту же реальность. **Неопределенность** становится главным понятием онтологии и гносеологии; в ситуации же неопределенности в силу вступает *вероятность, как мера превращения возможности в действительность*, которая исключает возможность однозначного и точного линейного прогнозирования событий и явлений.

2.7.4. Новые правила интеллектуальной деятельности

Объявив поиск истины ложной задачей, Интерпретативный разум стал искать свои правила интеллектуальной деятельности, свои стили выражения мышления в слове. Отказываясь от построения философских систем и не признавая необходимости подчинения мышления законам диалектической логики, он утверждает, что *словесно-языковое выражение мысли всегда случайно*. Более того, его

331

начинает интересоваться то время бытия мышления, когда последнее еще не оформлено, хаотично, пульсирует, нагромождает мысль на мысль, перебивая их образами; мысль здесь течет, еще не подчиняясь строгим логическим правилам и требованиям категориальной упорядоченности, ее форма находится в становлении. Начинаются поиски словесной и категориальной формы для выражения мышления до его логико-категориальной аранжировки, которая, по мнению философов интерпретативного разума, искажает содержание первоначального мышления, вносит изменения в его содержание, лишает его первоначальной полноты. Отсюда резкое различие философских текстов модерна и постмодерна. Наиболее адекватной формой выражения становящегося мышления **постмодерн признает вне-рациональную словесную текучесть**.

В постмодернистском философском тексте отсутствует все объясняющий концепт: за описываемыми явлениями нельзя обнаружить никакой глубины, сущности, будь то **Бог, Абсолют, Логос, Истина, Смысл жизни** и т.д.; это влечет за собой потерю смыслового центра, создающего пространство диалога автора с читателем, и наоборот. Такой текст допускает бесконечное множество интерпретаций, он становится многосмысленным.

Не претендуя на истинность своих рассуждений, философы-авторы начинают рассматривать себя в качестве участников бесконечной коммуникации, в пространстве которой сообщения бродят по ее каналам, искажаясь, меняя адресата. Источник первоначального сообщения теряется в неопределенном прошлом, постичь которое принципиально невозможно. Авторы текстов получают информацию-послание неизвестно откуда, передают ее дальше наугад, не зная своего адресата и не имея уверенности в том, что они адекватно воспроизвели содержание информации. Именно так, считает Ж. Деррида, писалось даже Откровение св. Иоанна, или Апокалиптическое послание. Проанализировав текст Апокалипсиса, он пришел к выводу: *Иоанн пишет не о том, что ему самому непосредственно открывается, а лишь передает содержание ему диктуемого. Он слышит голос, цитирующий Иисуса, голос самого Иисуса, а также голоса ангелов и т.д.* Все эти послания постоянно пересекаются и не ясно, кто и кому говорит. Нет никакой гарантии, что именно Иоанн был главным и единственным адресатом этих посланий. Ситуация напоминает бесконечный компьютер, в котором заложено бесконечное число коммуницирующих, что делает невозможным выделение «начального сигнала» (речь идет о Боге) и указание точного адресата. 332

Философия включается в бесконечное рече- и текстопроизводство, лишенное первоисточника, а также

адресата. Неважно, что и кому пишет, говорит философ, важно — как он это делает. В тексте больше нет соотношенности с объектом, с внутрисубъективным опытом. Философу остается только одна возможность привлечь к себе внимание читателя — обрушить на него алогичный, аграмматический текст-говорение, «зачаровать» его игрой метафор и метонимий. Философия теряет свои границы, очертания философского текста размываются и начинают существовать в каком-то «рассеянном» виде — внутри стихов, фильмов, литературной прозы и т.д. Философствование практически уже не требует специальной подготовки, оно становится непрофессиональной деятельностью, и к числу философов постмодерна причисляет, например, А. Белого, В. Хлебникова, М. Пруста, Е. Шварца, кинорежиссеров С. Эйзенштейна, Ф. Феллини и др. «Ничего не гарантировано» — главный пафос сознания постмодерна, практикующего интерпретативный разум. Бог умер, разуму законодательному отказано в доверии, все «священное» и «высокое» воспринимается как самообман людей, иерархия «тело-душа-дух» разрушена, человек больше ни во что не верит и ему уже «ничем» верить.

2.7.5. Специфика постмодернистского дискурса

Итак, философия постмодерна отказалась от классики, открыв **новые способы и правила интеллектуальной деятельности**, что явилось своеобразным ответом на рефлексивное осмысление происшедших в XX в. глобальных сдвигов в мировоззрении. Она прояснила те базовые понятия и те установки и ориентации, которые стали основополагающими в интеллектуальной деятельности, характерными для стиля мышления эпохи. Это:

Во-первых, отказ от истины, а следовательно, от таких понятий, как «исток», «причина». Взамен вводится термин «след», как то единственное, что нам остается вместо прежней претензии знать точную причину.

Во-вторых, неприятие категории «сущность», ориентирующей исследователя на поиск глубин, корней явлений, приводит к появлению понятия «поверхность» (резема). В такой ситуации остаются невостребованными термины

333

«цель», «замысел»; предпочтительными становятся «игра», «случай».

В-третьих, отказ от категорий истина, сущность, цель, замысел есть по сути отказ от категориально-понятийной иерархии, характеризующий и исследовательский, и даже литературный текст в модерне. Это понятие не работает в постмодерне, сделавшем ставку на «анархию».

В-четвертых, в дискурсе модерна имели большое значение понятия «метафизика» и «трансцендентное». Постмодерн противопоставляет «метафизике» «иронию», а «трансцендентному» — «имманентное».

В-пятых, если модерн стремился к «определенности», то постмодерн тяготел к «неопределенности», делая это понятие одним из центральных в своей интеллектуальной практике.

В-шестых, на смену терминам «жанр», «граница» текста приходят «текст» или «интертекст», что дает мыслителю свободу творить, пренебрегая требованиями традиции.

И наконец, постмодерн нацелен не на созидание, синтез, творчество, а на «деконструкцию» и «деструкцию»,

т.е. перестройку и разрушение прежней структуры интеллектуальной практики и культуры вообще.

Более полная таблица понятий, в которых суммировано различие между модерном и постмодерном, дана Ихаб Хассаном³.

Бинарная оппозиция основных понятий модерна и постмодерна, представленная выше, свидетельствует о том, что постмодернистский дискурс невыводит из модернистского, не есть результат критической рефлексии, которая всегда нацелена на преемственность содержания. Он просто другой, в нем все плюсы заменены на минусы, его содержание абсолютно противоположно модерну. Постмодерн ничего не заимствует от традиции: он просто порывает с ней, «зряшно» отказывается от нее.

Открытые философией правила и нормы интеллектуальной деятельности (дискурс) являются всеобщими для культуры XX в. Достаточно сказать, что когда Ортега-и-Гассет попытался выделить **основные параметры искусства XX в., то пришел к выводу, что таковыми являются дегуманизация, отказ от изображения «живых форм», превращение творчества в**

334

игру, тяготение к иронии, вместо метафизики, отказ от трансцендентности, т.е. отказ признать существование чего-то, лежащего за пределами нашего опыта.

Негативное и даже агрессивное отношение к прошлому, к классике, к традиции — норма для культуры постмодерна. Поэтому не случайно создаваемая столетиями гуманистическая и рационалистическая культура оказалась вдруг ненужной, невостребованной: она стала восприниматься как «завал» малоинтересных текстов, надуманных и зачастую нерешенных проблем, вникать в глубинные смыслы которых «молодые» XX в. не захотели. «Отвязавшись» от всякой традиции, постмодерн в своем свободолобии пошел на крайности: *стер имена и даты, смешал стили и времена, превратил текст в шизофреническое приключение, в коллаж анонимных цитат, начал играть с языком вне всяких правил грамматики и стилистики, смешал и уравнивал святое и греховное, высокое и низкое.*

2.7.6. Постмодерн и неоязычество

Постмодернистский интеллектуальный настрой на отказ от истины, от сущности, от признания закономерности исторического процесса и т.д. породил скептическое отношение к возможности теоретического обоснования путей развития общества, составления всякого рода долгосрочных прогнозов, проектов быстрого изменения общества. Другими словами, культура постмодерна не дает санкций на революционное переустройство общества: она ориентирована на такие изменения в обществе, величина которых была бы соизмерима с «голубиными шажками». В этом смысле перестройка, начатая в нашей стране, не имеет культурной санкции, а ее идеологи, не осознавая этого факта, применяют большевистские методы, которые, кстати, на рубеже XIX—XX вв. были культурно санкционированы, ибо вписывались в парадигму законодательного разума.

Обратим внимание на одно из противоречий культуры постмодерна. **С одной стороны, она сформировала установку на неприятие резких социальных изменений, но, с другой стороны, находясь в пространстве и времени «цивилизации молодых», она жаждет ускорения, изменения жизни, ее темпов.** Учтем и тот факт, что постмодерн есть реализация желания прорваться к новому, просто новому как таковому. Как же разрешается это реальное противоречие? Заложена

335

в «*цивилизации молодых*» тяга к быстрому и резкому изменению жизненных событий и процессов нашла к концу XX в. выход в тех сферах бытия, которые не имеют прямого отношения к социальному устройству. Это, например, **индустрия моды**, темпы изменения которой часто превосходят разумные возможности производства и вообще здравого смысла; **спорт**, где результаты давно уже перестали быть «человеко-размерными»; **музыкальные ритмы**, темпоральная частота которых, помноженная на невероятно высокий уровень децибел, делает их несоизмеримыми с ритмами не только человеческого тела, но и Космоса в целом. Быстроту и натиск, установку на радикальные изменения постмодернистская цивилизация молодых сконцентрировала в культурном пространстве, связанном с телом и его потребностями. Появилась даже технология «body building»: культуристика, пластическая хирургия, с помощью которой изменяют фигуру, цвет глаз, кожу и даже пол. Бодицентризм свидетельствует о появлении в Европе человека нового, по сравнению даже с началом века, типа. **Бодицентризм — это симптом оязычивания культуры, кризиса христианского мировоззрения.** Культ тела, его желаний, потребностей и инстинктов коррелируется с характеристикой человека нового типа, как сильного и свирепого неокочевника, нацеленного лишь на выгоду и добычу, свергающего все храмы и религии в своей душе.

Язычество (или неоязычество) **конца XX в. воспроизвело весь набор соответствующих ритуальных действий, придав им современную форму:** кровавые жертвоприношения, физическое насилие, освящение эротики и секса (их ритуализация) и т.д. Вульгаризируя проблему, можно сказать, что язычество «знает» человека только в той его части, что «ниже сердца». *Сердце, дух, душа, интеллект — эти атрибуты христианской культуры — воспринимаются как «рудименты» чего-то далекого и несколько странного.*

Ночные эротические, порнографические телепрограммы взяли на себя своеобразную функцию организаторов массовых оргий на манер дионисийских, но с несравненно большим числом участников. Но если, например, языческий культ фалла был символичен и ритуальные действия с этим органом скрывали тайные смыслы, связанные с плодородием, здоровьем, судьбой и т.д., то современный секс не имеет никакого тайного смысла. Его назначение слишком явно и примитивно — воздействовать на животную чувственность человека. Нынешнее неодионисийство — это резомы (поверхность), не имеющая никаких глубинных смыслов и символического предназначения. Бессмысленность секса выражает

336

в полной мере суть постмодернистского сознания, которое отказывается не только искать смыслы, но и брать на себя функции гаранта их существования. И если за сознанием всегда признавалась способность «высветить», обнаружить то, что скрыто «за» явлениями — Бог, Разум, Истина и т.д., а его интеллектуальная энергия направлялась на поиск глубинного, связующего все смыслового единства, то к концу XX в. сознание видит свое предназначение в деструкции всякого смысла вообще.

Неоязыческий, нехристианский характер культуры XX в. проявился во всех практически видах искусства. Например, авангардисты пытались выявить скрытые под слоем современной христианской культуры докультурные символы, искали сакральные знаки абсолютного начала, известные архаике, пытались вернуть мир в какое-то архаически-магическое единство.

А. Н. Скрябин дерзнул выразить в своей музыке языческое обожествление мира со всеми его несовершенствами и злобой. Язычество не ощущает, в отличие от христианства, зла в демонизме. «Язычник любит своих демонов, молится им; ему немислимо уничтожить их или лишить силы. Наоборот, демонизм в язычестве — начало религии и красоты, и верующие — в интимном союзе с ним. Таков и Скрябин, любящий все демоническое, сам себя называющий злом, но видящий в нем лишь свою силу и красоту. Тогда зло уже не зло, тогда оно — стихия божественная. Слушая Скрябина, хочется броситься куда-то в бездну, хочется ломать и бить, убивать и самому быть растерзанным... Христианину грешно слушать Скрябина, ... молиться за него — тоже грешно. За сатанистов не молятся. Их анафемствуют» (А. Ф. Лосев). Так же воспринимал музыку Скрябина и **Г. Флоровский, который считал, что мистический опыт композитора безрелигиозен, а в его музыке чувствуется «люциферовская воля властвовать,**

магически и заклинательно овладевать».

Современную рок-культуру многие рассматривают как превращенную форму самоинициации с соответствующими элементами ритуальности, архаики в коммуникации, оформления внешнего вида участвующих в «рок-обряде».

Итак, культура постмодерна явилась отражением глубочайших сдвигов, происшедших в мировоззрении европейцев, которые М. Хайдеггер называл **«онтологическим нигилизмом»**. *Смысл его — в отказе от признания существования объективного Абсолюта, Бога, в потере ощущения того, что есть подлинное бытие, которое является основанием жизни и деятельности людей.* Причем, по мысли Хайдеггера,

337

этот «нигилизм» принял всемирно-исторические масштабы и в процесс «онтологического ничтожествования» вовлечены многие народы нового времени. **Это — судьба Европы.** «Зловещ и неприютен» «онтологический нигилизм», утверждал философ, но он «зловещ и неприютен» еще и тем, что не может назвать свой исток. С середины XIX в. Европа впадает в новый нигилизм — на этот раз рационалистический. Отвергнуты Бог и разум, приветствуется интеллектуальный разгул, не просветленный ни светом горнего, ни светом человеческого разума. Здесь и сосредоточился центр кристаллизации постмодерна.

2.7.7. Постмодерн в России

Ну а что же в России? Интеллигенция уверяла себя и всех, что гласность, бесцензурность печати породят «колосьбу идей» (А. Солженицын), высокая правда даст небывалый взлет духовности, родится настоящее искусство, причем немедленно, ибо «андеграунд» накопил огромное актуальное и потенциальное культурное богатство. Итог «плодоносной свободы» у всех перед глазами: бесцензурно выставлено напоказ бесстыдство — общественное и индивидуальное, визуализированы сексуальные тонкости, смакуются тайные пороки людей. А где же взлет духовности, где воспевание новых идеалов? Почему интеллигенция не пошла по пути развития ценностей русской культуры, даже если она отрицает культуру советского периода? «Андеграунд», оказалось, ничего не имел, кроме «лагерной» тематики и антисоветских пасквилей.

Перестройка ускорила процесс вхождения России в постмодерн: она открыла шлюзы для западной культуры, поток которой легко захлестнул нехристианскую Россию. «Неоязычество» Запада не встретило отпора, ибо Россия давно перестала быть христианско-православной, а раскрепощенное от религии сознание, оказавшееся не способным справиться с язычеством, не видит и не чувствует в нем опасности. Но самое страшное заключается в том, что многие деятели культуры, не утруждая себя проработкой смысловых наполнений символов язычества, спутали его с похабщиной.

Массовая постмодернистская культура, сошедшая с экранов телевидения, со страниц журналов, несмотря на свою примитивность, все же жестко реализует присущий постмодерну в целом дискурс, который, как мы уже отмечали, базируется на агрессивном и негативном отношении к прошлому. Симптоматичен

338

тот факт, что перестройка началась с крестового похода против советской истории, которая была не просто переосмыслена, что всегда сопровождало смену поколений, а дискредитирована, отождествлена с «черной дырой». Произошел какой-то внезапный разрыв с прошлым, поколение молодых утратило полностью историческое чувство, вызвало на суд своих отцов, как живущих еще, так и умерших, обвинив их в том, что они, жертвуя собой, построили великую державу, одержали «слишком большой ценой» победу над фашизмом. Феномен «новых русских» — это сублимация отрицательного отношения к прошлому России, это федоровская «цивилизация молодых» в «истом» виде.

Характерен и другой факт: игра, случай становится мировоззренческими доминантами в нашей современной жизни и культуре; все превращается в игру, иногда смертельно опасную: бизнес, коммерция, политика, отношения между людьми вообще, мужчиной и женщиной, в частности.

Игровые автоматы, развлекательные шоу, «счастливый случай» стали символом нашей культуры, «серьезное» отношение к жизни, предполагающее рефлекссию и самосознание глубинных смыслов человеческого существования, воспринимается как разновидность шизофрении. Культура становится «резонной». И только иногда раздаются робкие голоса, предупреждающие, что игровой аппарат схож с галлюциногенными психотропными средствами, что своими компьютерными, непрезентативными картинками, своими фантастическими образами он замещает реальность, шизофренируя деятельность человека.

Итак, мы стали «современными», если иметь в виду постмодерн, в масс-культуре. «Современна» ли наша «высокая» художественная культура? В какой мере реализуется в ней дискурс постмодерна? Еще в 20—30-е гг. рядом с реализмом, параллельно ему возник постмодернистский соблазн, реализованный на очень высоком профессионально-культурном уровне в творчестве **Ю. Тынянова, А. Белого, М. Бахтина, Д. Хармса, Дз. Вертова и др.**

Что означал в контексте постмодерна, например, «диалог», который М. Бахтин рассматривал в качестве главной ценности культуры? Прежде всего — признание авторской «беспосланности» (И. Дедков), ненацеленности на трансцендентное. Диалог несовместим с какими бы то ни было смыслами «до»; все смыслы рождаются в самом диалоге и предсказать их содержание заранее невозможно, как невозможно

построить диалог по матрице логико-диалектических, иерархических упорядоченных категорий. Структура диалога, его смысловое наполнение

339

всегда вариативны, в какой-то степени неопределенны, в нем всегда присутствует игровой момент и незавершенность. Он не может оцениваться в гносеологических категориях истины, субъекта, объекта, объективности, *ибо диалог — это встреча субъективности с субъективностью, каждая из которых самодостаточна и самоценна*. Не случайно М. Бахтин, определил диалектику как «выжимку» из диалога, имея в виду тот факт, что она с помощью понятий раскрывает предметное содержание, стараясь при этом избавиться от партикулярности субъекта. Совершенно очевидно, что проблема диалога есть проблема интерпретативного разума, который и определил специфику дискурса постмодерна.

Наша «современность» для постмодерна в те годы прошла незамеченной: общественное мировоззрение, идеология оставили творчество указанных авторов за пределами «официоза». Начиная с 80-х гг. постмодерн в художественной культуре становится нормой: эпистемологическая революция, совершенная интерпретативным разумом, выработанный им новый способ интеллектуальной деятельности находят непосредственное отражение в современном искусстве. Приведем несколько примеров.

Общеизвестен прием, с помощью которого литераторы создают целостный образ героя — обращение к его воспоминаниям. Но отношение к материалу воспоминаний в культуре модерна и постмодерна разное. Писатели модерна опирались на санкционированное законодательным разумом предположение, что можно выстроить прошлое достаточно полно из материала воспоминаний. Достаточно прибегнуть к помощи логических рассуждений, анализу фактов, наблюдений над настоящим, и т.д. При этом интерес сосредоточивался на вещах и событиях, которые вспоминались. И это не случайно: с точки зрения законодательного разума вещь или событие, вытасканные из «за-бытия», имеют определенное содержание, которое восстанавливается мыслью, даже в том случае, если в памяти не все сохранилось. Гарантом такой возможности является определенная и устойчивая предметная целостность.

Постмодерн назвал подлогом процедуру выстраивания на материале воспоминаний целостной и определенно оформленной картины. Такой подлог, считают представители постмодерна, есть следствие господства законодательного разума, который в своем стремлении к законченной целостности предмета, к воссозданию его структурной и смысловой определенности прибегает к домысливаниям и достраиваниям пробелов памяти. Получаемые картины прошлого не идентичны самому прошлому. Интерпретативный разум отказывается от претензий

340

адекватно восстановить содержание «утраченного времени» (М. Пруст). Описывая воспоминания, следует удерживать себя и своих героев от желания логически реконструировать его содержание, следует просто отдаться потоку памяти и попытаться овеществить его в слове или образе, — такова установка художников постмодерна. Попытки описать нечеткое, зыбкое, расплывчатое, неполное, «чистое», не отягощенное интеллектуальной реконструкцией воспоминание предприняты в литературе, в кино. Например, фильм режиссера А. Тарковского «Зеркало» — **своеобразная развертка памяти героя**: образы и события спонтанно возникают и исчезают, не имея ни определенного ценностно-смыслового содержания, ни временной последовательности. Пространство воспоминаний разрастается безо всякой упорядоченности; обрывки звуков и смутных чувств, обломки и осколки вещей, запахи и голоса, лица и связанные с ними эмоциональные ассоциации — все это всплывает из глубин памяти героя, наслаивается, часто соединяется в какие-то фантазмагории. *Нет ни сюжета, ни завязки, ни развязки, ни целенаправленных действий и поступков героя; есть только поток воспоминаний, неизбежно сопряженных с грустью.*

Так же работает с воспоминанием и художник М. Ромадин, для которого **особенность рисования с натуры состоит в воскрешении памяти**. Комментируя свою картину «*Мастерская русского художника М. Шемякина в Нью-Йорке*», М. Ромадин пояснял, что детально вспоминал все, окружавшее его в момент встречи с Шемякиным: разговоры, лица друзей, даже запахи. На полотне в центре изображен сидящий художник, а вокруг в полном беспорядке овеществленные воспоминания Ромадина: картины, эскизы, скелет, гитара, собака на полу-коврике, столик, стеллажи с разместившимися на них скульптурными поделками, лошадь и т.д.

Работая над образом своего любимого писателя А. Платонова, он использовал прием «раскрепощения» подсознания, т.е. пустил свою память в путешествие, не обремененное ничем заранее. Итог: на картине изображен писатель, а рядом петух и сетки для рыбной ловли. Сам художник признается, что все это появилось на картине неожиданно для него самого и не имеет никакого символического смысла.

С изменением правил и норм интеллектуальной деятельности связан и отказ в искусстве от реализма, от натуралистического изображения мира. Известно, что еще Канта интересовал не сам мир, а интеллектуальные предпосылки естественнонаучного познания. Гуссерль описал условия возможности восприятия, представления, внимания, памяти, воображения

341

и других актов сознания вообще, безотносительно к научному познанию. Поэтому в его категориальном арсенале нет пространственно-временных форм чувственности, воплощающих геометрическую оптику; форм рассудка, представленных категориями логики: «закон», «причина», «следствие», «объект» и т.п. Феноменолог Гуссерль работал с «полями», «горизонтами», «позициями», «интенциями» и т.п. Это

сопровождалось отходом от наивно-объективистской установки не только в науке, но и в искусстве.

Художники стали философами: они пытались изображать на своих полотнах не сами предметы, а условия возможности их восприятия. Они стали писать не пейзажи, портреты, натюрморты и т.п., соблюдая правила перспективы, сохраняя пропорции и масштабы, диктуемые законами геометрической оптики, а нечто совсем иное — «строительные леса» художественного творчества и выступали против диктата природы, гнета со стороны реальности. Они стремились найти способы изобразить все эти «горизонты», «позиции», «интенции», «установки» и т.д. В дальнейшем многим из них стали мешать выставочные залы, рамы для картин и другие традиционные атрибуты живописи, ибо они настраивали зрителя на укоренившееся представление о том, что на художественной выставке их ждет эстетическое наслаждение.

Изменилось и понимание **«эстетического наслаждения»**. Главной темой реалистического (в каждую эпоху по-своему «модерного») искусства был мир людей, их отношений к природе, друг другу, себе. Ценилось умение художника правдоподобно изобразить (на холсте, в тексте) или выразить (в музыке, поэзии) этот мир. При этом художник всегда привносил в изображаемое свое видение, свое переживание. Но ему как бы запрещалось ломать при этом «живые формы», выходить за пределы возможности человеческих чувств и сопровождающих их эмоций. Творцы высокого искусства, конечно же, объективировали в произведениях свои душевные смятения и искания, глубина которых зачастую достигала пределов возможного для человеческих чувств; но последние всегда были «угадываемы» в силу своей «человекоразмерности», а потому вызвали сопереживание у зрителя, читателя, слушателя. В большей или меньшей степени «искусство было исповедью» (Ортега-и-Гассет), в какой-то степени мелодрамой, вызывающей психическое «заражение», душевное потрясение адресата.

Постмодерн в искусстве — это отвращение к исповедальности, осуждение психического «заражения», убеждение, что смех и слезы эстетически суть обман, надувательство. Эзра

342

Паунд — лидер новой поэтической школы «**имажистов**» в своем «**Символе веры**» писал, что хотел бы видеть поэзию «свободной от всякой слезоточивой чувствительности», потому что она (поэзия) не должна форсировать эмоциональность и чувствительность. *Появилась своеобразная установка постмодерна: изгнать из произведений искусства личные переживания, не провоцировать наплыв разного рода эмоций и чувств у зрителя, слушателя.* Началось «бегство от человека», которое Ортега назвал «дегуманизацией искусства». Теперь «поэт начинается там, где кончается человек» (Ортега-и-Гассет) с его страстями и чувствами. Холодное, высокоинтеллектуальное кружево слов очаровывает, но не затрагивает человеческих чувств, оставляет читателя в неведении относительно экзистенциального мира поэта, не настраивает на сопереживание, ибо не на что настраиваться. Поэты постмодерна пишут для **элиты, которая претендует на обладание иной психикой, чем обычная, человеческая.** Такого рода претензии не безосновательны, ибо действительно требуются какие-то особые формы восприятия, когда погружаешься в мир поэтических метафор, где нет смысла, нет привычных и понятных описаний человеческих переживаний, где все неузнаваемо, все есть интеллектуальная игра.

Своеобразно проявилась в искусстве переориентация постмодернистского дискурса с «сущности» на «резому». *Отказ от «сущности» сопровождался, например, в поэзии потерей смысла и сюжетности.* Поэтическое творчество постепенно становилось процессом творчества «формы», которая создается магическим сцеплением звуков и слов, бессмысленным в своей основе. *Клюев, Гумилев, Заболоцкий, Мандельштам, Бродский часто демонстрировали блестяще исполненную, синтаксически увязанную словесно-звуковую ткань, но рисунок ее столь замысловат и непрозрачен, что понять логику его построения невозможно.* **Б. Пастернак**, увлекшись в 20-е гг. максимумами литературного манифеста «Черный бокал», признавался, что стал понимать поэзию только как «**блестящее исполнение**», базирующееся на особой, отличной от традиционной, организации стихотворных строк, их прихотливой аранжировке, не поддающейся никакому истолкованию. Известно, что в дальнейшем поэт отказался от такого понимания поэзии, стал стремиться к тому, чтобы «словесные выкрутасы» не затмевали внутренний целостный смысл; «обезумевшая форма» с ее абсолютизацией индивидуального стиля, ориентированного на оригинальность и отказ от всяких традиций, перестали интересовать Пастернака: для него обрела ценность **простота и естественность поэзии.**

348

Можно продолжить анализ и показать, что постмодернистский «сдвиг» в мировоззрении обусловил и другие характерные черты искусства постмодерна: так, в литературе это *-комментаторство, цитатничество, отказ от основного жанра (эпоса и романа), тяга к иронии, «обмирщение» содержания произведений, выражающееся в пристальном внимании к человеку «ниже сердца»,* и т.д. Во всех этих характерных признаках, чертах, эстетических приемах и т.д. проявляется общий настрой на «мировоззренческое» обоснование праздности души» (Ю. Кабанков), на отслеживание всех оттенков не самых высоких сторон человеческой природы. Великая триада «дух-душа-тело», гармонизация основных частей которой всегда была одной из самых трагических проблем человеческих цивилизаций, рассыпалась. Метафора «человек — образ Божий», служившая своеобразным культурным знаком стремления человека к целостности, превратилась в фарс. XX в. создает свои культурные знаки, в которых человек уже не рассматривается ни как образ Божий, ни как разумное существо. Постмодерн не начинает, а завершает старую линию развития культуры эпохи «онтологического нигилизма», начало которой положено Возрождением, Просвещением,

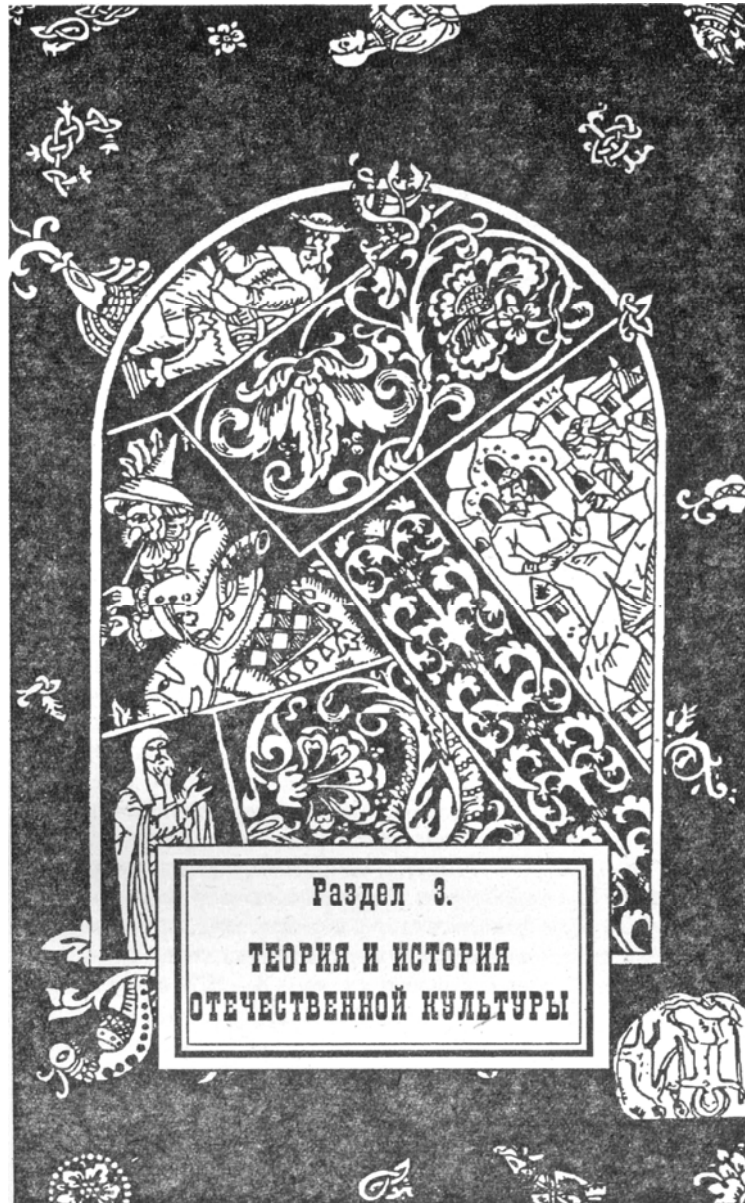
Реформацией. Какие культурные прорывы сделает человечество после постмодернизма — покажет XXI в.

Литература

1991.

1. Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. М.
2. Ортега-и-Гассет. Что такое философия. М., 1991.
3. Постмодернизм и культура // Вопросы философии. 1 № 5.

РАЗДЕЛ 3. ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ



3.1. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В РОССИИ

Мы уже рассмотрели основные направления и этапы развития мировой культурологической мысли. Культурология в России XIX—XX вв. — неотъемлемая часть этой целостности, хотя и обладающая определенным своеобразием, которое связано со спецификой социального, национального и цивилизационно-исторического самосознания России в данную историческую эпоху. С одной стороны, ей предстояло определиться среди народов и культур Запада и Востока. С другой, это необходимо было сделать в процессе быстро протекавшего и неумолимого обновления ее собственной культурной традиции. Наконец, ощущение неустойчивости, нестабильности, неопределенности и нервозности в новой русской культуре неудержимо нарастало и по той причине, что сам Запад (в сторону которого все более клонилось историческое движение России) явственно обнаруживал в это время постоянное обновление собственных ориентационных идеалов и целей (от католицизма — к протестантизму, гуманизму, просветительству, рационализму, утилитаризму, либерализму, демократизму, социализму).

Сказанное вполне объясняет возможность и даже необходимость дополнительного и в значительной мере самостоятельного рассмотрения основных культурологических теорий, сложившихся в XIX—XX вв. на русской почве. Такое рассмотрение оказывается вместе с тем целостным исторически-теоретическим введением в последующее специальное освещение вопросов оснований и социодинамики российской культуры.

3.1.1. Культурологические идеи западников и славянофилов



Тема культуры в русской мысли, пожалуй, впервые получает серьезное теоретическое осмысление начиная с «**Философических писем**» **П. Я. Чаадаева** и **347**

спора вокруг них между славянофилами и западниками. «Общественно-культурные споры 40-х гг., — полагают В. К. Кантор и А. Л. Осповат, — были в известном смысле реакцией и ответом на вопрос-вызов Чаадаева. В эти годы для многих русских мыслителей проблема национальной культуры становится их личной проблемой. *Они ставят себе задачу понять и осознать роль и место России, говоря словами Чаадаева, «в общем порядке мира».* Или же, говоря словами В. С. Соловьева (в его парижской лекции 1888 г. «Русская идея»), — как «вопрос о смысле существования России во всемирной истории».

Полагая, что народы — существа нравственные (как и отдельные личности), Чаадаев определял культуру, прежде всего, как **духовное образование общественно-исторической жизни**. Материальный характер цивилизации (как реально существующей культуры) являлся для него признаком либо еще не родившейся культуры (как в России), либо начавшей вырождаться (как в Северо-Американских Соединенных Штатах). Истинная культура носит чисто духовный характер, что нашло свое выражение в мире христианском. Причем максимальное выражение этой духовности, по Чаадаеву, имело место пока лишь в католической Западной Европе эпохи средневековья. Свою же современность он воспринимал в остро-проблемном плане. С одной стороны, он был убежден, что *«в мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле».* С другой, был вынужден констатировать, что реальное «социальное развитие», действительный ход исторической жизни народов Западной Европы осуществлялись *«как в добре, так и во зле»*, что протестантизм и Реформация вернули мир в *«разобщенность язычества».* Где же выход? Где искать мост, соединивший бы отступающую под натиском «материальной цивилизации» нового времени христианско-католическую культуру средневековья с тем земным совершенным строем социальной жизни, идеал которого так четко сформулировала в начале XIX в. западноевропейская мысль (Шеллинг, Ламеннэ, Сен-Симон)?

Поставив эту проблему, Чаадаев, каким бы странным это ни казалось в контексте критической части его «Философических писем», обращается к России. К той самой России, которая не доросла еще до собственно духовной стадии в развитии ее цивилизации, не вышла из поры «юности» в «зрелый возраст», которая не только не стала мостом между Западом и Востоком (к чему была как бы предрасположена географически), но даже не развила «традиций ни того ни другого», а

348

обратилась за христианским учением «к растленной Византии», только что отпавшей от «вселенского братства», и на этом пути создала лишь гигантскую государственность, поработившую каждую человеческую личность («начиная с самых высот общества и кончая рабом, существующим лишь для утехи своего владельца»). Чем же был мотивирован такой неожиданный ход мысли Чаадаева? Двумя основными

соображениями.

Во-первых, надеждой на историческую молодость России, благодаря которой на этом «листе белой бумаги» можно записать, не повторяя ошибок Запада и Востока, древнего и нового мира, самые истинные письма.

Во-вторых, уверенностью, что русский народ принадлежит к тем избранным народам, «которые нельзя объяснить нормальными законами нашего разума, но которые таинственно определяет верховная логика Провидения».

В итоге философско-историческая концепция культуры Чаадаева представляет ее развитие по двум основным руслам, потокам (**Восток — Запад**) и на двух основных этапах (**древний мир — христианская эпоха**). Высшими точками развития культуры в христианскую эпоху при этом являются *католическое средневековье Западной Европы и будущий совершенный социальный строй христианского мира*, связываемый, прежде всего, с вступлением на историческую сцену России.

В рамках философско-исторической интерпретации проблемы культуры, ее исторического развития и места России во всемирной истории развивались идеи первых критиков чаадаевской концепции в русской мысли — **славянофилов**. Причем на первых порах их интересовала преимущественно тема «Россия — Запад». В работе «**О старом и новом**» **А. С. Хомяков**, подобно Чаадаеву, не отрицал многих негативных черт в русской культуре, как в новой, так и в древней. Его также глубоко печалила далекая от проникнутости идеалами христианства реальность культурно-исторической жизни — и в Западной Европе, и в России. Вместе с тем Хомяков был поклонником православия и поэтому христианская, но западнически ориентированная культурологическая концепция Чаадаева его не удовлетворяла. По этой же причине в совершенно ином контексте оказывается у него и представление-надежда о будущем великом предназначении России.

Специфика культуры в Западной Европе определялась тем, что христианская церковь была здесь предельно-деятельной и

349

сухо-практической. Обратившись к рационализму, *она «создала мир прекрасный, соблазнительный, но обреченный на гибель, мир католицизма и реформаторства»*. Восточная церковь сумела одержать победу и над разумом, взволнованным «гордостью философии эллинской», и над мистицизмом Египта и Сирии, успокоившись «в правоте веры». (Эта интуиция Хомякова получила детальную проработку в богословских трудах крупнейшего русского философа XX в. **В. Н. Лосского**.) Однако эллинские истоки византийской культуры, созданные предшествующей историей законодательство, искусство, формы социальной жизни вступили в противоречие «с простотой духа христианского, с истинами его любви», что и привело византийское общество и государство к гибели. Но восточное христианство успело к этому времени перейти на север, к русским славянам. Их культура уже в исходном, отправном пункте выгодно отличалась от западноевропейской, ибо на русской истории не лежало «пятно завоеваний», «кровь и вражда», а с другой стороны — их общественное устройство и общественный быт (до татарского нашествия) отличались патриархальностью и простотой. **Эта социально-историческая почва, по Хомякову, и была наиболее благоприятна для утверждения истинного христианства.**

В сходном ключе движется и аргументация в пользу тезиса о приоритете России в развитии истинно христианской культуры у **И. В. Киреевского**. В Западной Европе и церковь, и общество оказались под двойным влиянием культурного наследия древнего мира — *христианским и языческим*. Это последнее выразилось, во-первых, **в опоре на античный рационализм** (что привело в церковной жизни к изменению догмата о Троице, к превращению папы в главу церкви вместо Иисуса Христа, к практике логических доказательств бытия Божьего, к инквизиции, иезуитизму и, наконец, к протестантизму — полному торжеству «формального разума над верою и преданием»), а во-вторых (в социальной жизни), — **к полной индивидуализации личности, к частной собственности и договору, к чисто правовой основе государственности**. Напротив, **Россия**, находившаяся вне влияния «классического древнего мира», **оказалась под прямым воздействием христианства**, принятого от Византии, а с другой стороны, **отправной точкой общественного развития русских славян стала их община и связанная с ней конкретная человеческая личность**. Это создало почву для преобладающего значения не юридических, а нравственных отношений. Княжеская же власть касалась не столько сферы внутреннего управления, сколько сферы внешнеполитической и военной.

350

И все же во взглядах основателей славянофильского учения на русскую культуру и ее место в истории имелись существенные расхождения. Для Киреевского — считает **В. И. Керимов** — «древняя Россия была обществом вполне и всецело христианским», тогда как Хомякову «переустройство общества на христианских началах любви» представлялось лишь той «сверхзадачей», которая еще только стоит перед Россией. Соответственно этому данные теории оцениваются как ретроспективная и перспективная утопии. Вместе с тем критическое отношение к западноевропейской цивилизации, убеждение в принципиальном своеобразии (в сравнении с ней) русской истории и культуры, общая православно-христианская культурологическая ориентация объединяли обоих мыслителей и придавали цельность славянофильскому учению. В конце 30-х — середине 50-х гг. XIX в. оно стало антитезой не только западнической культурологической теории Чаадаева, но и западническим концепциям иного, *либерального и социалистически-революционного толка*.

Основателями **западничества**, придавшими ему социалистическую и революционно-демократическую окраску, явились **А. И. Герцен и В. Г. Белинский**. К числу представителей умеренного, либерального направления принадлежали Д. Л. Крюков, Т. Н. Грановский, И. С. Тургенев, К. Д. Савелин, Б. Н. Чичерин. В чисто теоретическом плане культурологические идеи большинства идеологов западничества в указанный исторический период не представляют особого интереса. Обратимся в этой связи лишь к двум наиболее значительным работам из их лагеря — к кавелинскому «Взгляду на юридический быт древней России» (справедливо названному манифестом западничества 40-х гг.) и к брошюре Герцена «О развитии революционных идей в России».

В своей работе Кавелин решительно выступил как против Чаадаева и славянофилов (с их философско-историческим подходом в исследованиях культуры), так и против сторонников традиционной историографии (М. Н. Погодин). Практически одновременно с К.Марксом и Ф. Энгельсом (в «Немецкой идеологии») *он поставил задачу превращения истории в науку — на пути преодоления как спекулятивных методов философствования об истории, так и методологии эмпиризма*. Причем в движении по этому пути он мог опереться (в качестве образца-примера) на результаты методологических изысканий и критики в адрес спекулятивной философии и эмпиризма в работе Герцена «Письма об изучении природы». Преодолеть эти крайности в области исторического исследования

351

сухо-практической. Обратившись к рационализму, *она «создала мир прекрасный, соблазнительный, но обреченный на гибель, мир католицизма и реформаторства»*. Восточная церковь сумела одержать победу и над разумом, взволнованным «гордостью философии эллинской», и над мистицизмом Египта и Сирии, успокоившись «в правоте веры». (Эта интуиция Хомякова получила детальную проработку в богословских трудах крупнейшего русского философа XX в. В. Н. Лосского.) Однако эллинские истоки византийской культуры, созданные предшествующей историей законодательство, искусство, формы социальной жизни вступили в противоречие «с простотой духа христианского, с истинами его любви», что и привело византийское общество и государство к гибели. Но восточное христианство успело к этому времени перейти на север, к русским славянам. Их культура уже в исходном, отправном пункте выгодно отличалась от западноевропейской, ибо на русской истории не лежало «пятно завоеваний», «кровь и вражда», а с другой стороны — их общественное устройство и общественный быт (до татарского нашествия) отличались патриархальностью и простотой. **Эта социально-историческая почва, по Хомякову, и была наиболее благоприятна для утверждения истинного христианства.**

В сходном ключе движется и аргументация в пользу тезиса о приоритете России в развитии истинно христианской культуры у **И. В. Киреевского**. В Западной Европе и церковь, и общество оказались под двойным влиянием культурного наследия древнего мира — *христианским и языческим*. Это последнее выразилось, во-первых, **в опоре на античный рационализм** (что привело в церковной жизни к изменению догмата о Троице, к превращению папы в главу церкви вместо Иисуса Христа, к практике логических доказательств бытия Божьего, к инквизиции, иезуитизму и, наконец, к протестантизму — полному торжеству «формального разума над верою и преданием»), а во-вторых (в социальной жизни), — **к полной индивидуализации личности, к частной собственности и договору, к чисто правовой основе государственности**. Напротив, **Россия**, находившаяся вне влияния «классического древнего мира», **оказалась под прямым воздействием христианства**, принятого от Византии, а с другой стороны, **отправной точкой общественного развития русских славян стала их община и связанная с ней конкретная человеческая личность**. Это создало почву для преобладающего значения не юридических, а нравственных отношений. Княжеская же власть касалась не столько сферы внутреннего управления, сколько сферы внешнеполитической и военной.

350

И все же во взглядах основателей славянофильского учения на русскую культуру и ее место в истории имелись существенные расхождения. Для Киреевского — считает **В. И. Керимов** — «древняя Россия была обществом вполне и всецело христианским», тогда как Хомякову «переустройство общества на христианских началах любви» представлялось лишь той «сверхзадачей», которая еще только стоит перед Россией. Соответственно этому данные теории оцениваются как ретроспективная и перспективная утопии. Вместе с тем критическое отношение к западноевропейской цивилизации, убеждение в принципиальном своеобразии (в сравнении с ней) русской истории и культуры, общая православно-христианская культурологическая ориентация объединяли обоих мыслителей и придавали цельность славянофильскому учению. В конце 30-х — середине 50-х гг. XIX в. оно стало антитезой не только западной культурологической теории Чаадаева, но и западным концепциям иного, *либерального и социалистически-революционного толка*.

Основателями **западничества**, придавшими ему социалистическую и революционно-демократическую окраску, явились **А. И. Герцен и В. Г. Белинский**. К числу представителей умеренного, либерального направления принадлежали Д. Л. Крюков, Т. Н. Грановский, И. С. Тургенев, К. Д. Савелин, Б. Н. Чичерин. В чисто теоретическом плане культурологические идеи большинства идеологов западничества в указанный исторический период не представляют особого интереса. Обратимся в этой связи лишь к двум наиболее значительным работам из их лагеря — к кавелинскому «Взгляду на юридический быт древней России» (справедливо названному манифестом западничества 40-х гг.) и к брошюре Герцена «О развитии

революционных идей в России».

В своей работе Кавелин решительно выступил как против Чаадаева и славянофилов (с их философско-историческим подходом в исследованиях культуры), так и против сторонников традиционной историографии (М. Н. Погодин). Практически одновременно с К. Марксом и Ф. Энгельсом (в «Немецкой идеологии») *он поставил задачу превращения истории в науку — на пути преодоления как спекулятивных методов философствования об истории, так и методологии эмпиризма*. Причем в движении по этому пути он мог опереться (в качестве образца-примера) на результаты методологических изысканий и критики в адрес спекулятивной философии и эмпиризма в работе Герцена «Письма об изучении природы». Преодолевать эти крайности в области исторического исследования

351

общества и культуры значило для Кавелина стать на точку зрения развития и, в частности, «представить русскую историю как развивающийся организм, живое целое, проникнутое одним духом, одними началами». В соответствии с этим заданием он строит теорию русской истории, хотя и использующую традиционные для философии истории оппозиции, полученные спекулятивно-логическим путем (Восток—Запад, древний мир — христианская цивилизация, Россия — Западная Европа), но вместе с тем отчетливо приобретающую чисто научный характер.

Русская культура в его социологически-исторической схеме предстает на трех основных этапах органического развития: родовой строй — вотчинный строй (семья) — гражданское общество свободных и суверенных личностей (государство). Третья стадия, выражая собою всестороннее развитие личностного начала в общественной жизни и культуре, начинается лишь в эпоху Петра I. Ее завершение возможно лишь после отмены крепостного права в отношении крестьян. Кавелин считал, что русский народ — народ европейский и что основы его общественного и культурного развития заданы общим для «новых» народов христианским идеалом безусловного нравственного достоинства и свободы человеческой личности. *Различие между Западной Европой и Россией заключается, однако, в том, что к реализации этого идеала они идут разными историческими путями:* германским племенам предстояло развить исходное (для их истории) личностное начало в общечеловеческий нравственный принцип; русскому народу, начавшему свою историю родовым бытом (и в обществе, и в культуре), — именно личностное начало.

Христианско-либеральная (по мировоззренческой ориентации) культурологическая концепция Кавелина была решительно радикализована Герценом. В начале 50-х гг. он отказывается от *абстрактной, «всемирно-исторической»* по своему смыслу, западнической утопии социализма в пользу более конкретной и реалистической (национальной, русской) утопии «крестьянского» или «общинного» социализма. Для » этих целей он обращается непосредственно к русской истории, стремясь найти в ней доказательство тезиса об объективной социально-исторической обусловленности (и, следовательно, возможности) крестьянской социалистической революции в России. При этом, подобно Кавелину (и не без влияния его идей), он ищет в русской истории не абсолютные логические законы развития, а конкретно-историческую закономерность.

352

Русская культура в этой исторической концепции Герцена оценивается, во-первых, в плане ее существенного отличия от западноевропейской культуры (здесь много общего с его теоретическими предшественниками), а во-вторых, с точки зрения ее развития. Культура русского народа — это исторически молодая культура, ибо «до сих пор» (т.е. до середины XIX в.) «Россия только устраивалась», представляя лишь своеобразное эмбриональное развитие славянского государства. В отправной точке становления этого государства не было «того различия, которое наблюдается повсюду между племенами завоевателей и покоренными племенами». Следовательно, и русская духовная жизнь, русская культура у ее истоков не была пронизана антагонизмом. В этом пункте культурологическая концепция Герцена совпадает и со славянофильской, и с либерально-западнической и вроде бы ведет к тотальной антитезе «Россия — Запад». Однако, будучи диалектиком и пытаясь обнаружить борьбу противоположностей как источник развития в самой русской истории, Герцен обращает пристальное внимание на самую «разрывную» эпоху в русской культуре — петровскую эпоху (ставшую камнем преткновения для либералов-западников и объектом резкого критического неприятия для славянофилов). Именно здесь — по Герцену — состоялось своего рода «внутреннее завоевание» России, а именно: *крепостническое порабощение крестьян-общинников феодальным дворянством*. «Никакая история — ни древняя, ни новая — не содержит ничего подобного», — утверждал он. Это завоевание поселило в народе «глубокий антагонизм», который нашел свое внешнее выражение в расколе русской культуры. Ее возрождение Герцен связывал с социалистическим переустройством русского общества в результате народной (крестьянской) революции.

Путь русской культурологии от Чаадаева к Герцену — начальный этап ее становления, теснейшим образом связанного с вызреванием **реформаторского и радикалистского** сознания в российском обществе накануне отмены крепостного права, с формированием интеллигентской идейной программы в русской духовной культуре, секуляристской (во всех своих течениях) по отношению к древнему (христианско-православному) мировоззрению русского народа. Связь с наукой и философией первой половины XIX в. в Западной Европе предопределила в дальнейшем ее расцвет и глубокое автономное развитие между 1861 и 1917 гг.

353

3.1.2. Культурология в эпоху расцвета русской философской и общественной

МЫСЛИ

Богатство русской мысли второй половины XIX— начала XX вв. поражает воображение и вполне допускает сопоставление этого духовно-творческого образования с античной и немецкой классикой. Русская культурологическая мысль этой эпохи — с точки зрения способов мышления о культуре и методологии ее исследования — выступает в трех основных формах: **философско-исторической, научной и собственно культурологической** (в узком значении этого термина). Мы рассмотрим в этом разделе культурологические теории В. С. Соловьева, Б. Н. Чичерина, С. М. Соловьева, Г. В. Плеханова и Н. Я. Данилевского. Два первых мыслителя представляют **философско-историческое** направление в культурологии, два вторых — научно-историческое, последний продолжает начатую Хомяковым **собственно культурологическую традицию** в исследованиях культуры. В идеологическом плане Данилевский выступил как теоретик **«почвеннического»** направления, Чи-черин и С. Соловьев — как умеренные (консервативные) либералы-западники, Плеханов — как идеолог **социал-демократического** движения и как теоретик **марксизма**, Вл. Соловьев колебался между **славянофильством** и **западничеством**, стремясь к достижению универсального мировоззренческого синтеза.

В 1871 г. вышла знаменитая работа Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Изложенная в ней культурологическая теория считается родоначальницей теорий «замкнутых культур» и «локальных цивилизаций», ставших наиболее заметным явлением в интеллектуальной жизни Западной Европы в XX в. Основной недостаток господствовавших исторических теорий Данилевский усматривал в общепринятом разделении всемирной истории на древнюю, среднюю и новую, в неправильном понимании отношения национального к общечеловеческому, в «предрассудочном понятии о характере того, что называется Западом и Востоком». Основную мысль собственной культурологической теории он выразил следующим образом: *«Формы исторической жизни человечества... не только изменяются и совершенствуются по возрасту, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам»*. Каждый такой тип представляет собою, прежде всего, некоторый специфический для данного народа или группы родственных народов, самостоятельный и независимый от других «план» религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного исторического развития.

354

Базирующаяся на этой идее «естественная система истории» различает в рамках «круга ее явлений» тройкого рода исторические образования (подобные космической материи, кометам и планетам):

- **племена, составляющие «этнографический материал» для собственно исторических организмов;**
- **народы, совершающие лишь «разрушительный подвиг» в истории (типа гуннов, монголов, турок);**
- **народы, достигшие «исторической индивидуальности» и являющиеся «положительными деятелями в истории человечества». Народы этой группы составляют десять основных культурно-исторических типов (у Шпенглера их число сокращено до восьми, у Тойнби увеличено до двадцати одного).**

Каждый из них развивал самостоятельным путем то начало, которое было заложено в особенностях его духовной природы, а также коренилось в особенных внешних условиях его жизни. Некоторые из них существовали как **«совершенно уединенные цивилизации»** (Китай, Индия), другие — как **«цивилизации преемственные»** (египетский, древнесемитический, греческий, римский, западноевропейский культурно-исторические типы). Выделяя три периода в исторической жизни народов (культур), а именно: **этнографический, политический (государственный) и цивилизационный**, — Данилевский отмечал, что некоторые из них не достигли третьей, цивилизационной, стадии: например Иран — вследствие разрушительных воздействий со стороны македонян, арабов и монголов или же славянский (русский в своей основе) тип — в силу исторической молодости.

Подвергая критике утвердившуюся в философии истории антитезу «Восток — Запад», Данилевский — в полемике с С. М. Соловьевым — утверждал: если Европа (западно-христианская цивилизация) «действительно составляет самостоятельное, культурно-историческое целое», то Азия (Восток) «ничему подобному не соответствует, никакого единства в этом смысле не имеет». **Критика европоцентризма** (продолженная впоследствии Шпенглером и Тойнби) была вызвана у Данилевского не только стремлением к научной истине (в отношении интерпретации исторических судеб так называемых народов Востока и античных народов), но и желанием выработать осознанное и в определенной мере критическое отношение России к Европе. В этом контексте должна восприниматься его схема (имеющая и серьезное научное значение) «одноосновных», «двухосновных»

355

и «многословных» цивилизаций. Если первичные культуры (Египет, Китай, Вавилон, Индия, Иран) не выявили в резкой форме ни одной из четырех основных сторон культурной жизни, то «одноосновные» цивилизации проявили себя либо **в религиозной сфере** (еврейский народ), либо **в собственно культурной** (искусство, наука и т. д.) **сфере** (греки); либо **в политической сфере** (римляне). Европейцы создали **«двухословную»** цивилизацию, охватив в своей исторической жизни и культурную, и политическую сферы. Но до сих пор осталась неосвоенной сфера экономическая, а также никому пока не удавалось связать

воедино все четыре сферы социокультурной жизни. Эту роль, по Данилевскому, сможет выполнить славянский культурно-исторический тип.

В критике предшествующей и современной ему западной исторической мысли Данилевский особо выделял **философско-историческую концепцию Гегеля**. Другим серьезным критиком этой концепции в 70-е гг. XIX в. был ученый-историк, автор знаменитой **«Истории России с древнейших времен»** (ее двадцать девять томов были опубликованы с 1851 по 1879 г.) С. М. Соловьев. Начиная свой творческий путь под влиянием Гегеля и его русских учеников — Д. Л. Крюкова и Т. Н. Грановского. Но уже в трактате **«Феософический взгляд на историю России»** он исходил из идеализации русской культуры, основа которой (христианство) сохранится, по его мнению, «вечно»: не только в период **«юности»**, когда все народы живут активной религиозной жизнью (хотя и бессознательно, чувственно), но и в «зрелом» возрасте, предполагающем сознательную и разумную жизнь культуры, но без «спасительного влияния религии». Русский народ рассматривается, таким образом, как единственное исключение из общего правила. *Россия, ее культура и ее история поставлены Соловьевым в центр мирового развития — в качестве «европейской страны», представляющей «образец христианского государства».* Своеобразным отзвуком этой идеализации является противопоставление (в «Истории России») реформ Петра I и революции 1789 г. во Франции. Правда, на этом этапе Соловьев уже не абсолютизирует культурно-историческую жизнь древней России, запоздавшей с переходом во второй возраст органического развития на целых два столетия (в сравнении с Западной Европой). В 70-е гг. эта тенденция выступает еще более резко. С 1868 по 1876 г. Соловьев публикует (в «Вестнике Европы») свое основное культурологическое сочинение **«Наблюдения над исторической жизнью народов»**, представляющее собой прямую антитезу гегелевской «Философии истории».

356

Принципиально отказываясь от спекулятивных построений в обобщающей характеристике исторических форм культуры, он — путем их сравнительного изучения — стремится к детерминистическому объяснению своеобразия культурно-исторических индивидуальностей. В этом осмыслении тринадцати выделенных им в результате анализа обществ-цивилизаций (Китай, Египет, Вавилония, Ассирия, Финикия, Израиль, Индия, Мидия, Персия, Греция, Рим, Западная Европа и Россия) Соловьев использует четыре основных критерия-различителя:

- • **географический («природа страны»);**
- • **в этнографический («характер племени»);**
- • **культурологически-исторический (характер «народного воспитания» и «исторические обстоятельства его внутренней и внешней жизни»);**
- • **религиозный (антитеза «язычество — христианство»).**

Итоговая картина культурно-исторической жизни народов у Соловьева является гораздо более богатой и понятной, чем у Гегеля. В ней обнаружилось не простое противостояние Запада и Востока (с их синтезом в христианско-германском мире), но, **во-первых, различие трех изначальных типов общества и культуры — «трудового»** (Китай и Египет, Индия), **«военного»** (Вавилония и Ассирия, Мидия и Персия) и **«предпринимательского»** (Финикия, Греция), **во-вторых, различие в культурах неарийских** (относительно устойчивых и пассивных) **и арийских** (более подвижных и активных) **народов, в-третьих, различие между восточными и западными обществами-цивилизациями** (в том числе — среди арийских народов), представляющими соответственно господство родового или личностного принципов в социальной организации и духовной культуре. Наконец, Греция и Рим, Западная Европа и Россия осмыслены в качестве параллельных вариантов развития культуры в древней (языческой) и новой (христианской) истории Запада. С другой стороны, эта картина цивилизаций-индивидуальностей получена, в отличие от Данилевского, не в результате простой констатации достигнутого в исторических исследованиях мировой культуры, но самостоятельным исследовательским аналогом. Путь Данилевского вел, в конечном счете, к иррационалистическим и романтическим построениям Шпенглера. Соловьев дал в XX в. величайший образец последовательного сциентистского историзма в теории локальных цивилизаций Тойнби.

357

Третий вариант цивилизационно-исторической теории был создан в 70-е гг. на классической, философско-исторической основе, хотя и с попыткой соединения с ней методологии научно-исторического исследования культуры. Имеется в виду теория **Б.Н.Чичерина**, сознательно развившего и культивировавшего диалектику гегелевского образца. *Его диалектическая культурно-историческая концепция усиливает (в сравнении с Гегелем) момент линейности в понимании процесса развития культуры и одновременно — политико-центристское осмысление его содержания.* В его диалектически-триадическом расчленении всемирной истории культуры впервые приобретает логический статус ставшая к этому времени штампом в западноевропейской историографии известная схема: «древний мир

— средние века — новое время» (только что подвергнутая критическому пересмотру у Данилевского и Соловьева). Логический смысл этой формулы — в указании на движение общества и культуры от первоначального единства через раздвоение на противоположности к итоговому единству.

В историко-юридических сочинениях Чичерина 50—60-х гг. этой формуле дается социологическая трактовка: «родовой быт

— гражданское общество и союз церковный — государство». В главном его культурологическом произведении «Наука и религия» (1879 г.) каждой из этих ступеней соответствуют синтетические мировоззренческие формы: **натуралистические религии древности, христианство и будущая универсальная религия** духа. Формой перехода от первой ступени культуры ко второй выступает философское мировоззрение греков (первая аналитическая форма), от второй к третьей — философия нового времени (вторая аналитическая форма в культуре). В рамках первой ступени у Чичерина совмещены две качественно разнородные социальные формы: общества с родовым бытом и государства (общества-цивилизации). Этому соответствует в его схеме развития духовной культуры наличие двух основных форм натуралистического религиозного сознания и мировоззрения: **первобытных** (*фетишизм, натурализм, анимизм, сабеизм*) и **философских** (*поклонение небу, богу силы, богу-духу и индивидуальным божествам*). Итак, Восток и его цивилизации оказались вытесненными на периферию мировой истории и культуры. Больше того, Чичериным не была осознана (представленная и у Гегеля, и у Данилевского, и у Соловьева) та принципиальная грань, которая разделяет их с собственно первобытными обществами и культурами. Это одновременно усилило (уже наметившееся у Гегеля) представление о единстве и преемственности культурно-исторической

358

традиции Запада. Исходным творческим вступлением в эту традицию у Чичерина оказывается теперь уже непосредственно **греко-римский** (античный) мир — с его философией и свободной, самостоятельной личностью, связанной правовыми отношениями. По существу, он характеризуется как своеобразное отклонение от нормы, как выпадение в результате мировоззренческой революции (имевшей уникальный характер) из рамок цивилизационной традиции (представленной культурами Востока). *Античность, вместе с тем, подготовила вступление культуры в эпоху раздвоения, представленную христианским мировоззрением.* Синонимом этой раздвоенности на данной ступени служит ее самостоятельное существование в светской и религиозной формах, а также распад средневекового христианского мира на церковь восточную и церковь западную. Характерно, однако, что в социологической трактовке этой эпохи Чичерин не находил принципиальных различий между западноевропейским феодализмом и специфической формой гражданского общества в России. В новое время, в переходный период от культуры раздвоения к универсальной культуре примиренных противоположностей, и в Западной Европе, и в России возникает централизованное (абсолютистское) государство. **Его назначение — свести воедино основные начала существования общества и культуры, достичь их гармонии, что возможно лишь в правовом (либеральном) обществе и государстве.**

Культурологическая теория **В. С. Соловьева** также создавалась в русле философско-исторической традиции и также под известным влиянием Гегеля. Правда, в «Философских началах цельного знания» (созданных и опубликованных в конце 70-х гг.) Соловьев заявлял, что он не нашел у Гегеля последовательного и полного применения к истории человечества открытого им общего диалектического закона развития. Но все-таки его собственные «три силы», три сферы и три степени общественно-культурного организма человечества, три фазиса мирового и три стадии западного развития — явная дань гегелевской триаде. Рассмотрим, однако, содержательный аспект соловьевской культурно-исторической концепции 70-х гг.

Смысл человеческой истории — считал мыслитель — заключается в выходе эмпирического человечества (греховного по своей природе) к Богу. Испытания плоти, духа и власти препятствуют этому. Но Бог своим откровением помогает состояться грядущему богочеловечеству. Эта метафизическая основа концепции Соловьева раскрывается далее в двух основных измерениях — **историческом и типологическом.** Исторический

359

аспект представлен через осмысление процесса развития общества и культуры. Общий закон развития предполагает при этом определенные изменения органического существа, ведущие от начала через ряд промежуточных состояний к цели. Первый этап с необходимостью выражает принципиальную слитность всех сфер (*творчество — знание — практика*) и степеней (*материальная — формальная — абсолютная*) общечеловеческой жизни. Уже в древности эта слитность не сохранилась в своей первоначальной чистоте, но в корне своем она была решительно «потрясена только с появлением христианства». С этого времени начинается второй этап исторического развития культуры, представленный западной цивилизацией. *Средние века, начатое Возрождением новое время и XIX столетие — три стадии ее собственного развития, последним словом которого является социализм.* На подходе — третий, заключительный момент мирового культурно-исторического развития.

Типологический (собственно культурологический) аспект теории Соловьева выражен в его осмыслении схемы «Восток — Запад — Россия». С этими культурно-историческими образованиями и ассоциируются «три силы». Каждая из них представлена им не только в качестве доминирующей в одном из трех обозначенных периодов мирового развития, но и во взаимном типологическом соотношении — в качестве некоторых постоянных моментов культуры. *Символ культуры Востока, по Соловьеву, — «бесчеловечный Бог», Запада — «безбожный человек».* Любопытно, что римско-византийское общество он считает сохранившим традиционный языческий характер и после принятия христианства и этим объясняет его падение (вместе с восточной церковью) перед мусульманством — последним крупным проявлением

исторической жизни на Востоке. С другой стороны, и германские варвары — считает он — приняли католичество совершенно внешним образом, развив «сознание безусловной свободы, верховное значение лица». В результате и западная цивилизация не стала общечеловеческой и поэтому оказывается бессильной против целой культуры — мусульманского Востока. *«Третья сила» (Россия) должна дать человеческой культуре и историческому развитию «безусловное содержание», т.е. может быть лишь «откровением ... высшего божественного жира».* Почему Россия? Объяснение таково: от народа — носителя божественной потенции — требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами. Но именно эти свойства «принадлежат племенному

360

характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа».

Позднее Соловьев отказался от этой абсолютизации России и от ряда пунктов своей культурно-исторической схемы. Особенно интересны новации на этот счет в его **«Оправдании добра»** (1894—1896). Три главные формации культурно-исторического процесса теперь обозначены следующим образом: родовая (в ее осмыслении он опирается на работу Л. Моргана), **национально-государственная и универсальная**. Эпоха цивилизации начинается военно-теократическими деспотиями Древнего Востока. Другим вариантом национально-государственного существования и соответствующей культуры стали греческие и римские полисы. Но уже в древнем мире закладываются основания третьей культурной эпохи — эпохи универсализма, представленной сначала буддизмом, затем греческой философией и, наконец, христианством. В этом варианте культурологической концепции Соловьев, как видно, оказался предшественником К. Ясперса (с его концепцией **«осевого времени»**). Нельзя не отметить особо и **мистически-символическую окраску** соловьевских представлений об истории и культуре, чем они существенно отличаются от способа мышления в традиционных рационалистических философиях истории.

С конца XIX и в начале XX в. в русской мысли было широко представлено и марксистское направление — новейший аналог западноевропейских теорий. С точки зрения культурологии определенное значение принадлежит в этих рамках наследию **Г. В. Плеханова**. Наиболее значительным произведением в интересующем нас отношении является его **«История русской общественной мысли»**.

В этой работе он исходил из основного положения исторического материализма об определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания и из объективных условий развития общественной жизни выводил ход развития русской общественной мысли. В данном контексте был отвергнут представленный П. Н. Милюковым взгляд на полную историческую самобытность России: «Изучая культуру любого западноевропейского государства, мы должны были бы от экономического строя перейти сперва к социальной структуре, а затем уже к государственной организации; относительно России удобнее будет принять обратный порядок». С другой стороны, он подвергал критике и противоположное представление о принципиальном сходстве русского и западноевропейского исторического развития (особенно в эпоху феодального средневековья), выраженное Н. П. Павловым-Сильванским. Его

361

собственный тезис по данному вопросу формулируется следующим образом: *«В нем (русском историческом процессе. — А.Е.) есть особенности, очень заметно отличающие его от исторического процесса всех стран европейского Запада и напоминающие процесс развития великих восточных деспотий».* При этом — считал Плеханов — сами эти особенности то увеличиваются, то уменьшаются, так что Россия «как бы колеблется между Западом и Востоком».

Для объяснения этого главного факта русской истории Плеханов обращается к рассмотрению географических условий и исторической обстановки русского социально-экономического, политического и духовного развития. Анализ географических условий русской истории привел его к заключению, что под их воздействием рост производительных сил в жизни общества происходил очень медленно (в сравнении с его развитием в Западной Европе). Анализ исторической обстановки показал, что она долго усиливала эти обусловленные географической средой особенности, так что на первых порах Россия все более и более удалялась от Запада и сближалась с Востоком. А это наложило глубокий отпечаток на то, что называется «русским народным духом». *Петровская эпоха оказалась временем, когда обозначился предел в этом историческом движении: с одной стороны, она довела до крайности черты московски-деспотической Руси; с другой, с нее начался процесс европеизации общественно-политических отношений и русской духовной культуры, не завершившийся и ко времени революции 1917 г.*

Плеханов оказался прав в этой оценке. События, последовавшие за двумя революциями 1917 г., привели русское общество и русскую культуру в совершенно новые условия исторического существования, парадоксально сочетавшие черты и Запада, и Востока, но в каких-то странных формах их выражения (лучше сказать, искажения и вырождения). Следы отечественной культурно-исторической традиции, задолго до революционной эпохи подвергшейся секуляризации, сохранились лишь в закрытых для публики тайниках русской души и великих опальных умов да еще в творчестве оставшихся от прежней эпохи мыслителей русского зарубежья.

3.1.3. Русская культурологическая мысль в XX в.

Первая мировая война и революция в России сразу же нашли глубокое отражение в культурологической мысли. Наиболее ярким и вместе с тем опти-

362
мистическим осмыслением наступившей новой эпохи исторического развития культуры стали идеи так называемых «евразийцев». Крупнейшими фигурами среди них были: философ и богослов **Г. В. Флоровский**, историк **Г. В. Вернадский**, лингвист и культуролог **Н. С. Трубецкой**, географ и политолог **П. Н. Савицкий**, публицист **П. П. Сувчинский**, в середине 20-х гг. - юрист и философ **Л. П. Карсавин**. «Революция всех застала врасплох, и тех, кто ее ждал а готовил и тех кто ее боялся», — утверждал Флоровский. Но евразийцы имели смелость сказать — справедливо отмечает В. Кожин — «изгнанным из России соотечественникам, что *революция — не абсурд, не конец русской истории, но ее полная трагедийности новая страница*». Нетрудно понять, что ответом на такие слова были обвинения в пособничестве большевикам и даже в сотрудничестве с ОГПУ.

Однако мы имеем дело с идейным движением, находившимся в связи со славянофильством, почвенничеством и особенно с пушкинской традицией в русской общественной мысли представленной именами *Гоголя, Тютчева, Достоевского, Толстого, Леонтьева, Розанова, с идейным движением, готовившим новый, обновленный взгляд* на Россию, ее историю и культуру. Переосмысливалась, прежде всего, выработанная в философии истории формула «Восток — Запад — Россия». Исходя из того, что Евразия представляет собою ту наделенную естественными границами географическую область, которую в стихийном историческом процессе суждено было, в конечном счете, освоить русскому народу - наследнику скифов, сарматов, готов, гуннов, авар, хазар, камских болгар и монголов **Г. В. Вернадский** заключил: «История распространения русского государства есть в значительной степени история приспособления русского народа к своему месторазвитию — Евразии, а также и приспособление всего пространства Евразии к хозяйственно-историческим нуждам русского народа».

П. Н. Савицкий вкладывал в понятия «Европа», «Азия» и «Евразия» культурноисторическое содержание. И хотя он фиксировал культурное влияние на Россию Юга (Византия), Востока (культуры степных кочевников Азии) и Запада (западноевропейская культура), основная его идея заключалась в отрицании существования универсального «прогресса» культуры, в утверждении мысли о том, что русская культура не лучше и не хуже не выше и не ниже других культур, что она (как и они) просто другая, обладающая собственным своеобразием.

Отошедший от евразийского движения **Г. В. Флоровский** утверждал: «Судьба евразийства - история духовной неудачи...

363
Вместо пути проложен тупик. Он никуда не ведет. Нужно вернуться к исходной точке». Воля и вкус к совершившейся революции, любовь и вера в стихию, в органические законы естественного роста, представление об истории как мощном силовом процессе закрывают перед евразийцами тот факт, что история есть творчество и подвиг, и принимать случившееся и свершившееся нужно лишь «как знамение и суд Божий», как «грозный призыв к человеческой свободе».

Тема свободы — основная в творчестве **Н. А. Бердяева**, наиболее известного на Западе представителя русской философской и культурологической мысли. «*Всю мою жизнь я был бунтарем*», — записал Бердяев в своей «**Автобиографии**». И если либерализм — в самом общем определении — является идеологией свободы, то можно утверждать, что творчество и мировоззрение этого русского мыслителя, по крайней мере в его «**Философии свободы**» (1911), явственно приобретает христианско-либеральную окраску. От марксизма (с увлечения которым он начал свой творческий путь) в его мировоззрении сохранилась вера в прогресс и так и не преодоленная европоцентристская ориентация. Присутствует в его культурологических построениях и мощный гегелевский пласт.

Если, по Гегелю, движение всемирной истории осуществляется силами отдельных народов, утверждающих в своей духовной культуре (в принципе и идее) различные стороны или моменты мирового духа и абсолютной идеи, то и Бердяев, критикуя концепцию «интернациональной цивилизации», полагал: «*Есть только один исторический путь к достижению высшей бесчеловечности, к единству человечества — путь национального роста и развития, национального творчества*». Всечеловечество не существует само по себе, оно раскрывается лишь в образах отдельных национальностей. При этом национальность, культура народа мыслится не как «механическая бесформенная масса», но как **целостный духовный «организм»**. Политический аспект культурно-исторической жизни народов раскрывается Бердяевым формулой «один — многие — все», в которой гегелевские деспотия, республика и монархия заменены самодержавным, либеральным и социалистическим государствами. От Чичерина Бердяев заимствовал идею «органических»

и «критических» эпох в развитии культуры.

«Умопостигаемый образ» России, к которому стремился в своей историко-культурной рефлексии Бердяев, получил завершённое выражение в «Русской идее» (1946). Русский народ характеризуется в ней как «в высшей степени поляризованный

364

народ», как совмещение противоположностей государственничества и анархии, деспотизма и вольности, жестокости и доброты, искания Бога и воинствующего безбожия. **Противоречивость и сложность «русской души»** (и вырастающей из этого русской культуры) *Бердяев объясняет тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Русский народ не есть чисто европейский, но он и не азиатский народ.* Русская культура соединяет два мира. Она есть **«огромный Восток-Запад»**. В силу борьбы западного и восточного начал русский культурно-исторический процесс обнаруживает момент прерывистости и даже катастрофичности. Русская культура уже оставила за собой пять самостоятельных периодов-образов (*киевский, татарский, московский, петровский и советский*) и, возможно, — полагал мыслитель, — «будет еще новая Россия».

В работе **Г. П. Федотова «Россия и свобода»**, созданной одновременно с «Русской идеей» Бердяева, обсуждается вопрос о судьбе свободы в России, поставленный в культурологическом контексте. Ответ на него может быть получен, по мысли автора, лишь после уяснения того, «принадлежит ли Россия к кругу народов западной культуры» или к Востоку (причем если к востоку, то в каком смысле)? Мыслитель считал, что Россия знала Восток в двух обликах: *«поганом» (языческом) и православном (христианском)*. Вместе с тем русская культура создавалась «на периферии двух культурных миров: Востока и Запада». Взаимоотношения с ними в тысячелетней культурно-исторической традиции России приняли четыре основные формы.

Россия Киевская свободно воспринимала культурные воздействия Византии, Запада и Востока. Время монгольского ига — время искусственной изоляции российской культуры, время мучительного выбора между Западом (Литва) и Востоком (Орда). **Русская культура в эпоху Московского царства** существенно связана с общественно-политическими отношениями восточного типа (хотя уже с XVII в. заметно явное сближение России с Западом). Новая эпоха вступает в свои права на историческом отрезке от Петра I до революции. Она представляет собой торжество западной цивилизации на русской почве. Однако антагонизм между дворянством и народом, разрыв между ними в области культуры предопределили — считает Федотов — неудачу европеизации и освободительного движения. Уже в **60-е гг. XIX в.**, когда был сделан решающий шаг социального и духовного раскрепощения России, самая энергичная часть западнического, освободительного движения пошла по «антилиберальному руслу». Вследствие этого все

365

нашей социальное и культурное развитие России предстало «опасным бегом на скорость»: что упреждает — освободительная европеизация или московский бунт, который затопит и смоем молодую свободу волной народного гнева?». Ответ известен.

К середине XX в. русская философская классика (включая и культурологическую мысль), сложившаяся в контексте споров между западниками и славянофилами и под влиянием творческого импульса Вл. Соловьева, подошла к своему завершению. Особое место на этом последнем отрезке классической русской мысли занимает **И. А. Ильин**. Несмотря на огромное и глубокое духовное наследие, Ильин — наименее известный и изученный мыслитель классического периода. В интересующем нас отношении наиболее значима его метафизическая и историческая трактовка русской идеи.

Ильин полагал, что ни один народ не имел такого бремени и такого задания, как русский народ. Русское задание, нашедшее всестороннее выражение в жизни и мысли, в истории и культуре, определяется мыслителем следующим образом: *«Русская идея есть идея сердца. Идея созерцающего сердца. Сердца, созерцающего свободно и предметно и передающего свое видение воле для действия и мысли для осознания и слова»*. Общий смысл этой идеи заключается в том, что Россия исторически восприняла от христианства. А именно: в вере в то, что **«Бог есть любовь»**. Вместе с тем русская духовная культура — порождение и первичных сил народа (сердце, созерцание, свобода, совесть), и выращенных на их основе вторичных сил, выражающих волю, мысль, форму и организацию в культуре и в общественной жизни. В религиозной, художественной, научной и правовой сферах Ильин обнаруживает свободно и предметно созерцающее русское сердце, т.е. русскую идею.

Общий взгляд на русский культурно-исторический процесс развития определялся у Ильина его пониманием русской идеи как идеи православного христианства. Русский народ как субъект исторической жизнедеятельности предстает в его описаниях (касающихся и первоначальной, предысторической эпохи, и процессов государственного строительства) в характеристике, достаточно близкой к славянофильской. Он живет в условиях родового и общинного быта (с вечевым строем и властью князей). Он — носитель и центростремительных, и центробежных тенденций, в его активности проявляется созидательное, но порой и разрушительное начало. На всех этапах культурно-исторического развития Ильина интересует вызревание и утверждение монархического начала власти. **Высоко оценивается послепетровская эпоха, давшая новый синтез православия**

366

и светской цивилизации, сильную сверхсловную власть и великие реформы 60-х гг. XIX в. Несмотря

на установление советского строя, Ильин верил в возрождение России.

Литература

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.
2. Кавелин К. Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.
3. Плеханов Г. В. История русской общественной мысли // Соч. Т. XX. М.—Л., 1925.
4. Полюса евразийства — Л.П.Карсавин. Государство и кризис демократии; Георгий Флоровский. Евразийский соблазн // Новый мир. 1991. № 1.
5. Русская идея / Сост. и авт. вст. статьи М. А. Маслина. М., 1992 (Материалы П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, А. И. Герцена, Вл. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, Г. П. Федотова, И. А. Ильина).
6. Соловьев С. М. Избранные труды. Записки. М., 1983.
7. Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1879.

3.2. КУЛЬТУРА РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ



Наша культура стала выделяться в особый тип в рамках христианской цивилизации в IX—XI вв. в ходе образования государства у восточных славян и приобщения их к православию. *Большое влияние на формирование этого типа культуры оказывал геополитический фактор — срединное положение России между цивилизациями Запада и Востока, служившее основой ее маргинализации, т.е. возникновения таких пограничных культурных районов и слоев, которые, с одной стороны, не примыкали ни к одной из известных культур, а с другой — представляли собой благоприятную среду для разнообразного культурного развития.* Изучение российской цивилизации в отечественной науке только начинается. К наиболее часто выделяемым ее признакам относят самодержавную форму государственной власти или, как определил этот тип власти историк **М. Довнар-Запольский**, «вотчинное государство»; коллективистскую ментальность; подчинение общества государству» (или «дуализм общества и государственной власти»), незначительный объем экономической свободы.

Что касается стадий развития российской цивилизации, то существуют различные точки зрения. Одни ученые считают, что с IX в. и по настоящее время в том ареале, который называется Россией, была одна цивилизация. В ее развитии можно выделить несколько этапов, различающихся особыми типологическими чертами, что позволяет квалифицировать их как самостоятельные историко-культурные общности: Древняя Русь (IX—XIII вв.), Московское царство (XIV—XVII вв.), имперская Россия (с XVIII в. и по сей день).

Другие исследователи полагают, что по XIII в. существовала одна *«русско-европейская», или «славянско-европейская»* цивилизация, а с XIV в. — другая: *«евразийская», или «российская».*

368

Смену цивилизации связывают чаще всего с тем, что, согласно *«пассионарной»* концепции **Л. Н. Гумилева**, в XIV в. начинается генезис русского народа и российского суперэтноса. (Прежний, славянский по характеру, этнос к этому времени прекратил свое существование.)

О «славяно-европейском» характере древнерусской цивилизации говорят, исходя из предположения **Б. А. Рыбакова** о доминировании в ней славянского субстрата.

Древнерусские летописи, действительно, подчеркивают славянское и отчасти скандинавское происхождение населения Руси. Однако надо учитывать, что любая историческая хроника неизбежно проникнута подсознательным этноцентризмом. Предпочтительнее выглядит концепция, согласно которой древнерусская народность складывалась в смешении по меньшей мере трех этнических компонентов — **славянского, балтского и финно-угорского, с заметным участием также германского, тюркского и северокавказского этнических субстратов.**

О преобладании славянского элемента можно говорить лишь в отношении прикарпатского и приильменского районов (по данным археологии и антропологии).

На остальных территориях Древней Руси картина либо не поддается однозначной этнической идентификации (Приднепровье), либо свидетельствует о наибольшем распространении балтского (к северу от Припяти) или финно-угорского (к востоку от Валдая) компонентов.

Доминантной формой интеграции «русско-европейской» цивилизации было (как в Европе — католицизм) **православие**, которое хотя было принято и распространялось на Руси государством, но в значительной степени носило автономный по отношению к нему характер.

Русская православная церковь долгое время находилась в зависимости от константинопольского патриарха и лишь в середине XV в. обрела фактическую самостоятельность.

Само Древнерусское государство представляло собой конфедерацию достаточно самостоятельных

государственных образований, политически скрепленных лишь единством княжеского рода, после распада которого в начале XII в. они приобрели полный государственный суверенитет.

Православие задавало общий для Руси нормативно-ценностный порядок, единой символической формой выражения которой был древнерусский язык.

Оно захватило все слои общества, но не всего человека: этим можно объяснить весьма поверхностный (формально-обрядовый) уровень христианизации «безмолвствующего» большинства, его

369

невежественность в элементарных религиозных вопросах и наивное социально-утилитарное толкование основ вероучения, столь удивлявшее европейцев.

Киевские князья не могли опираться, как римские или китайские императоры, на мощную военно-бюрократическую систему или, как ахеменидские шахи, на численно и культурно доминирующий этнос. Они обрели опору в православии и осуществляли построение государственности в значительной мере как миссионерскую задачу обращения язычников.

Опора государства на новую религию прежде всего как на социально-нормативный институт регулирования общественной жизни (в ущерб ее духовно-нравственному аспекту, обсуждаемому главным образом в церковных кругах) и сформировала тот особый тип русского массового православия — формального, невежественного, синтезированного с языческой мистикой и практикой. Как говорил Н.Бердяев, — **«православия без христианства».**

В первые века древнерусской государственности ее по многим формально-культурным и ценностно-ориентационным чертам можно рассматривать как *«дочернюю» зону византийской культуры.* Однако по большинству существенных форм социально-политического устройства и жизнедеятельности древнерусская цивилизация была ближе к Европе, особенно Восточной.

С традиционными обществами Европы того времени она имела целый ряд общих черт: христианские ценности; городской характер «титальной», маркирующей общество в целом, культуры; преобладание земледельческого производства; «военно-демократический» характер генезиса государственной власти; отсутствие синдрома сервильного комплекса (поголовного рабства) при соприкосновении индивида с государством.

Вместе с тем Древняя Русь имела целый ряд общих черт с традиционными обществами азиатского типа:

- • отсутствие в европейском смысле частной собственности и экономических классов;
- • господство принципа централизованной редистрибуции, при которой власть рождала собственность;
- • автономность общин по отношению к государству, порождавшая значительные возможности социокультурной регенерации;
- • эволюционный характер общественного развития.

В целом древнерусская цивилизация на славяно-языческой основе синтезировала некоторые черты европейских социально-

370

политических и производственно-технологических реалий, византийских мистических рефлексий и канонов, а также азиатских принципов централизованной редистрибуции.

Геополитический, а также экономический факторы предопределили появление в древнерусской цивилизации нескольких субкультур — южной, юго-западной, северной и северо-восточной.

Южная субкультура была ориентирована на азиатскую «степь». Киевские князья предпочитали даже формировать дружинную гвардию из наемников племенного объединения «черных клобуков», остатков тюркских кочевников — печенегов, торков, берендеев, осевших на реке Рось. В период татаро-монгольского нашествия киевская субкультура прекратила свое существование.

Юго-западная субкультура (Галицко-Волынские земли) испытывала большое влияние восточноевропейской (романской) культуры на славянские духовные традиции, особенно после распада в XIV в. Галицко-Волынского княжества, когда Галиция отошла к Польше, а Волынь — к Литве. По мнению современных исследователей, Литовская Русь могла стать объединяющим центром всех восточнославянских земель в единое Российское государство, включив его тем самым в восточноевропейское единство. Однако эта возможность не была реализована, а сама Литовская Русь была поглощена Речью Посполитой в ходе польско-литовского объединения.

Новгородская субкультура была нацелена на партнеров по ганзейскому союзу, представлявших торговые островки европейской цивилизации. Если новгородцы и прибегали к наемникам, то, как правило, ими становились варяги. Новгородская субкультура, сохранившаяся в период татаро-монгольского ига и усилившая свое европейское своеобразие, деградировала после присоединения Новгорода к Москве в XV в.

С середины XII в. начинается крестьянско-княжеская колонизация центра и севера Русской равнины.

Она шла по рекам, в поймах которых организовывалось интенсивное земледелие, а также захватывала

лесную зону, где крестьяне вели комплексное хозяйство, основу которого составляли экстенсивное подсечно-огневое земледелие, охота и собирательство. Этим и объясняется значительная разбросанность крестьянских общин и дворов.

Князья предпочитали большие пространства свободных от леса ополей, постепенно расширявшихся путем сведения леса под пашню. Технология земледелия на этих территориях, где князья сажали зависимых от себя людей, отличалась от крестьянской колонизации большей интенсивностью и предполагала

371

иную поселенческую структуру: *население концентрировалось на небольших территориях, что давало возможность княжеской власти осуществлять достаточно эффективный его контроль.*

В таких условиях монгольское нашествие оказало отрицательное влияние прежде всего на процессы княжеской колонизации, в малой степени затронув малочисленные и достаточно автономные, разбросанные на огромной территории селения, созданные в ходе крестьянской колонизации.

Княжеская власть на первых порах сильно ослабла и физически (после кровопролитных сражений), и политически, попав в вассальную зависимость от татарских ханов. *На Руси наступил период, возможно, максимальной независимости личности от власти.*

Крестьянская колонизация продолжалась и в период татаро-монгольского господства, однако теперь она была полностью сориентирована на экстенсивное подсечно-огневое земледелие, являвшееся не просто определенной технологией, но и особым образом жизни, формирующим специфический национальный характер и культуру. Лесное земледелие требовало глубокого знания жизни леса, его гидрологии, микроклимата, особенностей почв, использования законов этой жизни в повседневной практике. Крестьяне в лесу жили фактически до-государственной жизнью, парными или большими семьями, вне сферы власти и давления общины, отношений собственности и эксплуатации. Подсечное земледелие строилось как система хозяйства, не предполагавшая наличия собственности на землю и лес. После того как подсечку через три-четыре года забрасывали, угодье вновь становилось ничейным, и крестьянам приходилось осваивать новый участок, переходя на новое место.

Население в лесах росло значительно быстрее, чем в городах. Подавляющее его большинство в XIII—XIV вв. жило вдали от княжеского гнета, кровавых княжеских междоусобиц, от карательных нашествий татарских отрядов и поборов ханских баскаков, и даже от церковного влияния. **Если на Западе «воздух города Делал человека свободным», то в Северо-Восточной Руси, наоборот, свободным делал человека «дух крестьянского мира».**

Таким образом, в результате крестьянской и княжеской колонизации северо-восточных земель там сложилось как бы **две Руси: Русь городская, княжеско-монархическая, христианско-православная и Русь земледельческая, крестьянская, православно-языческая.**

372

Наследником, но не преемником Северо-Восточной Руси стало Московское царство, с еще более выраженными чертами «азиатчины» и византийски утонченного деспотизма в культуре.

Византийское влияние через культуру в большей степени обнаружилось именно в Московский период русской истории, когда сама Византия уже пала под ударами турок. В самой России в это время начала зарождаться новая, «евразийская», цивилизация, доминантной формой интеграции которой становилась государственность, формирующая на православно-византийской основе особый нормативно-ценностный порядок.

Изменяется также социальный генотип России: страна переходит с эволюционного на мобилизационный путь развития с особым типом социальных связей, основу которых составляет министералитет.

По наблюдениям некоторых исследователей, центральным моментом в процессе формирования российской цивилизации был социально-экологический кризис XV в., спровоцированный демографическим ростом, неблагоприятными климатическими условиями, чрезмерной антропогенизацией ландшафта, которая привела к кризису технологических основ подсечно-огневого земледелия.

В условиях социально-экономического кризиса сработало универсальное правило: *если люди сами не могут остановить падение уровня и качества жизни, то общество делегирует государству право на проведение радикальных реформ.* При этом предполагался и пересмотр если не всей системы культурных ценностей, то по крайней мере некоторых фундаментальных ее элементов.

В конце XV в. в России утверждается технология **экстенсивного пашенного Земледелия**. Следствием выбора между **интенсивными и экстенсивными** формами экономики в пользу последних стало превращение кратковременного для Западной Европы явления — колонизации и распашки земель — в длительный для истории России процесс.

Выйдя из леса, русские люди стали сельскими, деревенскими, вовлеченными хозяйственно и ментально в состав соседской общины, а через церковь и государство — в жизнь всего этноса. С этим был связан переход от разорванности общества и культуры на две части — *крестьян-полуязычников, жителей лесов, хозяйствующих по технологии подсечно-огневого земледелия, с одной стороны, и христианско-православного мира: князей, церкви, горожан, крестьян ополей, анклавов пашенного земледелия, с другой, — в единое российское общество.*

373

В связи с этим крестьянин оказался перед выбором, но не между свободой и зависимостью, как это было в

предшествующую эпоху, а между теми, кому он должен был подчиниться — государству, монастырю или вотчиннику. Как полагают некоторые исследователи, русские крестьяне предпочитали нести повинности в пользу государства, отстаивая свою относительную свободу, и поэтому стремились жить на черных землях.

Вместе с тем в условиях социально-экологического кризиса государство присвоило неограниченные права по отношению к обществу. Это в значительной степени и предопределило выбор пути социального развития, связанного с переходом общества в мобилизационное состояние, основу которого составляли внеэкономические факторы государственного хозяйствования, экстенсивное использование природных ресурсов, ставка на принудительный труд, внешнеполитическая экспансия и колонизация, ставшие, по выражению В. О. Ключевского, стержнем всей российской истории.

Экспансия Московского государства привела к ликвидации последнего очага древнерусской цивилизации — новгородской субкультуры, конвергентной и внутренне открытой для диалога с Западом.

Культура Московского царства внешне, казалось, была открытой и для Востока, и для Запада, но на практике являлась **дивергентной, ориентированной на самоизоляцию**.

Москва и Новгород в то время в России — это *культурные альтернативы*. Первая обеспечивала, с одной стороны, геополитическую возможность маргинализации России исторической реальностью, а с другой «обрекала» страну на мессианскую культурную исключительность. Вторая альтернатива показывала путь вхождения России в общий мир христианской цивилизации, приобщения к «универсальным» европейским культурным ценностям. Однако она реализована не была.

В конце XV в. Новгород был насильно присоединен к Москве, а в XVI в., уже при Иване Грозном, окончательно ликвидированы остатки самобытной новгородской субкультуры. *В результате в России утвердился особый тип маргинальной культуры, с одной стороны, утративший связь с западноевропейской христианской цивилизацией, но и не ставший, с другой стороны, частью цивилизации восточной.*

Уклад жизни Московского царства: восточно-бюрократический централизм, насилие как основной способ функционирования общественных структур, презрительное отношение ко всякой производительной деятельности, неприятие этической легитимизации торговли и купечества — создали тот особый

374

тип русской культуры, который долгое время доминировал и сохранялся в России,

Победа иосифлян над нестяжателями утвердила в православной ментальности идеал повиновения и покаяния, вытеснив положительный идеал созидания **Нила Сорского**, рассматривавшего **физический труд в качестве обязательной предпосылки «умного делания»** и близкого в этом плане идеологическим постулатам западной ветви христианства с ее принципом — **«молись и работай»**.

Главное достоинство христианства — спасение души после смерти, с одной стороны, и *труд как ценность* — с другой, оказались в российской цивилизации отделенными и противопоставленными друг другу.

Христианскому мировоззрению вообще свойствен **традиционализм мышления**, но в православии он оказался особенно сильным. Поэтому русское общество, перейдя на мобилизационный путь развития, не перестало быть в целом традиционным. Об этом свидетельствует длительное сохранение в России крестьянской общины, артельных форм организации производства в городах. Исходным в таком обществе является социальное целое, а не составляющие его люди, и, соответственно, вырабатывается особый тип самосознания и стиль мышления.

Важным элементом в мирозерцании русского человека был традиционализм, причем в его сознании синтезировался **религиозный традиционализм и общинный**.

Религиозный — *преследовал всякие нововведения*, любое проявление независимости мысли, в особенности скептицизм. Традиционализм **общинный** *выражался в растворении личности в обществе*.

В традиционном обществе существует такой тип социальных связей и мышления, при которых человек осознает себя не личностью, а частицей целого, и поэтому люди не могут попросту жить вне этого общества. Внутри традиционного общества для каждого человека есть только одна ниша, ячейка — та самая, которую он занимает, и человек интуитивно ощущает, что вне этой социальной ниши ему нет места в этом мире.

Функции, которые исполняет человек в традиционном обществе, определяют его права и обязанности, его неизменный социальный статус. Общество определяет социальную роль каждого человека, который превращается в функцию общества. Поэтому для людей традиционного общества чужды идеи изначального равенства и неотъемлемых прав человека, или эти идеи принимают извращенный вид, типа равенства всех перед Богом или государством. Человек в традиционном обществе

375

оценивается не как личность, а по тому, какое положение в этом обществе он занимает.

Сила традиционного общества — и это осознается его членами — не в личности, а в толпе. Его единство заключается в том, что у людей нет иного выбора, кроме как принадлежать этому обществу и выполнять предписанные им роли. *Традиционный человек идентифицирует себя с обществом*. При этом подразумевается, что у него нет никаких желаний, кроме стремления принадлежать этому обществу, поскольку свои интересы он не отделяет от его интересов, а интересы общества делает своими. Поэтому единство такого общества — это не принцип, провозглашенный, например, властями, а социокультурная установка его членов. Нравственные императивы, нормы социального поведения человека в традиционном

обществе определяются в соответствии с этими не общечеловеческими, а корпоративно-общинными ценностями.

Одним из таких императивов стали «чинность» и «урядство», составлявшие одну из характерных особенностей личной жизни русского человека эпохи средневековья, строго регламентированной «порядком», правилами, ритуалом, которые соблюдались с момента появления человека на свет и до самой смерти. Согласно этим правилам, каждый человек, как и любая вещь, должен был занимать свое отведенное ему место в общем «ряду», т.е. порядке общества. Нарушение порядка, «чина» — безобразно, соблюдение — составляет основу «красоты и удивления».

Наличие традиционных корпоративных ценностей, неукоснительное следование заведенным правилам было жизненной установкой не только рядового человека на уровне безмолвствующего большинства, но и на уровне элиты общества. Так, феодальная знать в России шепетильно относилась к различного рода ритуалам и символам, в которые отливались их деятельность и поведение в обществе.

Освещать жизнь так, как это требовалось, а не передавать действительные события, было основным требованием писательского ремесла в период средневековья. **Поэтому создавались не реальные образы, а идеализированные и во многом трафаретные.** Так, например, князь, с точки зрения летописца, не мог принадлежать самому себе и являлся прежде всего историческим деятелем; если его деяния были направлены на благо общества, государства, то летописец всячески прославлял его, наделяя качествами наперед заданного идеала. Если же деятельность князя шла вразрез с интересами общества, то летописец не жалел черной краски и приписывал отрицательному

376

персонажу все смертные грехи, причем набор их также был известен заранее — *гордость, зависть, честолюбие, корыстолюбие, «тяжкоумие», сластолюбие, «бьяше бо нравы убийца», «пганица» и т.д.* Поэтому в русских летописях и других литературных произведениях «свой» князь — *«храбр яко барс», «неповторяем языком и выше меры дароподатлив ко всем».* «Свой» монах — это всегда «книжник», «непоколебим умом», «долготерпелив на согрешающа безмерно» и «сужаще навсегда праведно». *Таким образом, «сказать по ряду» означало изобразить человека или воплощением порока, или образом добродетели.*

Русскому человеку присущ был также и **традиционный стиль мышления.** Основным его догматом являлось представление о том, что все таково, каким оно есть и было всегда и, следовательно, *по-другому быть не может.* Главная задача мышления в этом случае — **не спорить, а находить способы примирения с существующим положением вещей.** Вот почему даже в самые мрачные века русского средневековья, в годы правления Ивана Грозного, «безмолвствующее» большинство оставалось «безмолвствующим», а всякое «обличение» воспринималось как юродство, хотя на самом деле «обличительство» было следствием подвига юродивого.

Юродство — это феномен эпохи Московского царства — эпохи торжества деспотизма и господства православно-христианской нетерпимости. В Киевской Руси его практически не было. В источниках упоминается только один юродивый XI в. — **Исаакий Печерский.** Расцвет юродства в России приходится на XV — первую половину XVII в., а к эпохе расцвета оно становится русским национальным явлением. В это время ни православный Восток, ни римско-католический мир не знали этого феномена культуры, и поэтому иностранные путешественники XVI—XVII вв. — Гербенштейн, Горсей, Флетчер и др. — с немалым удивлением писали о многочисленных русских юродивых. О том, что в России юродство приобретает массовый характер, свидетельствует тот факт, что несколько десятков юродивых было канонизировано православной церковью.

Юродство, по существу, становится стилем жизни на всех ступенях социальной иерархии, приобретая, правда, упрощенные и не столь многозначительные формы, как у истинных юродивых, а большие похожие на лицедейство. Интересно, что лицедейство, притворное самоунижение, связанное иногда с передеванием, было в значительной степени характерным, например, для Ивана Грозного. Когда в 1571 г. крымские гонцы, прибывшие к царю после разгрома русских войск

377

под Москвой, потребовали у него дань, Иван IV «нарядился в сермягу, бусырь да шубу баранью, и бояря. И послам сказал: «Видишь же меня в чем я? Так де меня царь (крымский хан. — Ред.) сделал! Все де мое царство выпленил и казну поджег, дати мне нечево царю!». В другой раз, издеваясь над литовскими послами, он надел литовскую шапку на своего шута и велел по-литовски преклонить колено. Когда шут не сумел этого сделать, Иван IV сам преклонил колено и воскликнул: «Гойда, гойда!».

Лицедействовал Грозный и в политике и по большому счету. В конце опричнины, как описывается в летописях, «производил Иван Васильевич и посадил царем в Москве Симеона Бекбулатовича, касимовского хана, потомка ханов Золотой Орды, и царским венцом его венчал. Сам Грозный назвался Иваном Московским и вышел из Кремля, поселился на Петровке, ездил «просто, как боярин, в оглоблях, а как приедет к «царю» Симеону, садится от царева места далеко, вместе с боярами. Лицедействуя, Грозный писал Симеону Бекбулатовичу уничижительные челобитные с просьбой разрешить ему, Ивану Московскому, «перебрать людишек».

В передеваниях Грозного была своя символика. Голландский купец Исаак Масса писал об Иване IV: *«Когда он одевал красное — он проливал кровь, черное — тогда бедствие и горе преследовали всех:*

бросали в воду, душили и грабили людей, а когда он был в белом — повсюду веселились, но не так, как подобает честным христианам».

В житейском представлении юродство непременно связано с душевным или телесным убожеством. Это заблуждение, так как есть, действительно, юродство *природное*, а есть добровольное, «Христа ради», и тогда юродство — это пребывание *«в подвиге»*. В условиях холопско-подданнического типа социальных связей оно являлось специфической формой социально-нравственной компенсации тотальной несвободы.

Юродство имеет две стороны — **пассивную и активную**. Первая сторона, обращенная на самого юродивого, предполагала аскетическое самоуничтожение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти. Активная сторона юродства требовала «ругаться миру», т.е. жить среди людей и обличать пороки и грехи сильных и слабых, не обращая внимания на общественные нормы приличия.

Юродивый балансировал на грани между смешным и серьезным, олицетворяя собою трагический вариант «смехового мира», обнаруживающего бессмысленность и нелепость существующих в обществе отношений.

Смех как бы возвращал миру

378

его «изначальную» хаотичность, «обнажал» неравенство социальных отношений, «вскрывал» их несправедливый и случайный характер. Но, разрушая, смех и созидал, правда, только в воображении, мир разрушенных иллюзий, мир, свободный от условностей, мир желаний.

Одной из характерных особенностей **средневекового смеха** является то, что *человек смеялся над самим собой, над своими злоключениями и неудачами*. При этом он «валял дурака», паясничал, юродствовал, но *во всем этом в скрытой или открытой форме присутствовала критика существующего мира*.

Юродивый тоже смеется, он — «дурак», но его критика действительности построена на разоблачении ее несоответствия христианским нормам в его понимании. Своим поведением, «смехом» он показывает, что именно современный ему мир культуры является лживым, лицемерным, несправедливым, не соответствующим нормам христианской морали. Слова и поступки-жесты юродивого одновременно смешны и трагически страшны. У одних — непонимающих — они вызывают смех, у других — страх своей таинственностью и скрытой значительностью в связи с тем, что юродивый, в отличие от окружающих его людей, видит и слышит что-то истинное, настоящее, недоступное простому смертному.

Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому смыслу — во имя высшей правды.

Юродство — это тоска по правде и любви, поэтому юродивые — это обличители всяческой неправды у людей. Объектом их нападков часто становились и цари, и государственные деятели, которые, впрочем, почти всегда смиренно склонялись перед духовным величием юродства. Особенно отчетливо это видно в отношении к ним Ивана Грозного.

Юродство радикально смело, но от него всегда веет подлинным религиозным вдохновением, перед которым склоняются все. *Сами юродивые в России тоже вдохновлялись идеалами святой Руси, но делали это с полной трезвостью, обличая все несправедливости действительности*.

Таким образом, среди юродивых были не только душевно здоровые люди, но и достаточно образованные, в основном выходцы из церковной среды. *Поэтому юродство в России приобретало зачастую черты ярко выраженного интеллектуального критицизма*. Вместе с тем оно всегда было театрально, причем юродивый, исполняя не только роль актера, но и режиссера, руководил толпой, превращая ее в марионетку, в активного участника действия.

379

Надо сказать, что средневековая жизнь вообще отличалась театральнойностью, так как средневековая культура, и элитарная, и церковная, и народная, была «обрядной» и зрелищной, причем средневековый человек всегда являлся не только наблюдателем, но и активным участником зрелищ. *Народ*, писал А. С. Пушкин, *как дети, требует занимательности, действия. Он требует сильных ощущений, для него и казни — зрелище*.

С точки зрения традиционного стиля мышления, мир постоянен и неизменен, и поэтому для его объяснения используются общепринятые стереотипы, выработанные провиденциалистским типом мирозерцания. При этом, однако, надо сказать, что эти объяснения строились не только на основе умозрительных религиозных представлений о мире и месте в нем человека, но и были обусловлены конкретным видением действительности, т.е. содержали элементы реалистического объяснения событий. Особенно отчетливо это проявилось в эпоху позднего средневековья. *Интерес в этом плане представляет публицистика XVII в. с ее повышенным вниманием к человеку, где прямолинейные (трафаретные, стилизованные) его характеристики начинают заменяться более глубоким изображением противоречивых свойств его души*.

Изменяется даже представление о царе как божьем избраннике, получившем власть от прародителей своих, а те от Августа-кеесаря. Практика жизни показывала, что царя можно и избрать, и поэтому он несет ответственность за свои деяния не только перед Богом, но и перед страной, ее подданными, перед «земством», его избравшим, и его поступки в связи с этим могут быть подвергнуты не только божественному, но и человеческому суду. **Условно-символическое отображение действительности постепенно вытесняется реалистическим.**

Интересны с этой точки зрения представления о мире и месте в нем человека келаря Троице-Сергиева

монастыря, общественного деятеля начала XVII в. **Авраамия Палицына**, написавшего одно из выдающихся исторических произведений той эпохи «Сказание», которое пестрит традиционными ссылками на вмешательство небесных сил в земную жизнь. А. Палицын убежден в предопределенности хода событий, в том, что все совершается Богом, и более того, он осуждает тех «безумцев», в том числе и царей, что возомнили себя творцами истории. Однако непосредственное вмешательство потусторонних сил в земные дела обнаруживается главным образом в чудесах. Несомненно, это дань традиции, ибо специфика средневекового мировоззрения — это вера в чудеса, и поэтому писатели той эпохи, как

380

правило, без тени сомнения описывали таинственные явления, а нелепые вымыслы, легенды органически вплетались в ткань изложения. Эти небылицы несли определенную эмоционально-нравственную нагрузку, основная цель которой состояла в том, чтобы внушить уверенность в непоколебимости божественного предопределения истории и общественного бытия.

Но к теологической интерпретации событий А. Палицын прибегает не всегда, а только лишь когда не может найти их реальных причин, и поэтому, например, стихийные бедствия объясняет грехами людей. В остальных случаях вмешательство Бога в земную жизнь он интерпретирует через деятельность людей, выступающих у А. Палицына проводниками Божьей воли. Тем самым вмешательство Бога делается опосредованным и более отдаленным. *Небесные силы пользуются земными средствами — прежде всего нравственными качествами людей.* Тем самым трактовка событий общественной жизни наряду с божественной приобретает нравственно-психологическую окраску, правда, еще с едва различимыми элементами рационализма. В качестве мотивов поступков тех или иных людей выступают совесть и зависть, ярость и лесть, стыд и злоба. Надо отметить, что одним из первых к такой действенной природе объяснения событий прибег еще в XVI в. князь **А. Курбский**. Описывая опричнину Ивана Грозного, он вначале дает традиционно-провиденциалистское ее толкование: «всаял диавол злые нравы, на ипаче же женам их злыми и чародейцами», т.е. объясняет опричнину происками дьявола, вселившегося в жен Ивана IV, которые злыми чарами подвигли царя на безумие. Однако затем А. Курбский замечает, что дело не только в женах, но и в личных, природных качествах Грозного, и объясняет опричнину, в частности, злым нравом царя.

Для традиционного типа мышления русского человека в эпоху средневековья характерны были также догматизм и авторитаризм. Прежде всего это выражалось в абсолютизации положений и оценок, содержащихся в Библии и других книгах Священного писания, тексты которых являлись как для простого человека средневековья, так и для писателя непрерываемым авторитетом. Подавляющее большинство произведений этой эпохи изобиловали ссылками на Библию и тексты Священного писания. В них писатель искал аналогии описываемых событий, простой человек — реальные жизненные ситуации. Таким образом, тексты Священного писания воспринимались людьми средневековья аллегорически, в переносном смысле, т.е. являлись для человека не только повествованием о подлинных событиях в прошлом, но каждое из них

381

рассматривалось в качестве аналога события современного и дающего образец морального поведения.

В культуре эпохи Московского царства преобладал не только традиционализм. В ней отчетливо просматривалась прежде всего *«боязнь» западного, католического религиозного влияния и латинской образованности, основами которой были философия и наука.*

Христианский Запад, первоначально придерживавшийся принципа соборности, постепенно отказался от него в силу воздействия процессов индивидуализации и рационализации личностного сознания, начавшихся еще в период позднего средневековья. Внешне это выражалось в повсеместном распространении аристотелевской философии, логики, эстетики, рецепция которых в Византии натолкнулась на ряд препятствий, а в России вообще не состоялась.

Вместе с тем культурный мир российской цивилизации можно сравнить со вселенной. Россия втягивалась то в одну вселенную, то в другую, примыкая то к одной, то к другой цивилизации. Московское самодержавие строилось по татарским образцам, заимствованным последними у китайцев. *Духовная культура Сергия Радонежского и Нила Сорского, Рублева и Дионисия уходит своими корнями в Византию*; и вместе с тем «Троица» Рублева, как показал Б. Раушенбах, строго следует всем постановлениям VII Вселенского собора. «Как соединить степную волю и византийский канон, татарский деспотизм и европейский дух свободы?» Достоевский писал, что *в России только гению удастся найти «приличную» форму, а в Европе сложившаяся форма — достояние всякого коммивояжера.*

На рубеже XVII—XVIII вв. обнаружилась невозможность дальнейшего развития России в контексте мировой цивилизации как самостоятельного субъекта международных отношений в рамках маргинального типа российской культуры.

В это время в Западной Европе произошла резкая трансформация универсального нормативно-ценностного порядка. «Национализация» церкви государством и религиозная реформация (протестантско-католическим противоборством) привели к тому, что «единой и единственной матрицей европейской цивилизации» как результатом социального компромисса стал либерализм.

Ядром исторической эволюции либерализма явились идеи свободы и толерантности. Свободы как возможности и необходимости ответственного выбора и признания права на свободу за другими. Толерантности как уважения не только своих, но

382

и чужих ценностей, как осмысления и использования другого духовного опыта в его самобытности. Кроме того, цивилизационный сдвиг в Западной Европе в это время был связан с переходом от эволюционного пути развития на инновационный, который характеризуется сознательным вмешательством людей в общественные процессы путем культивирования таких интенсивных факторов развития, как наука и техника. Активизация этих факторов в условиях господства частной собственности, формирования гражданского общества привела к мощному технико-технологическому рывку западноевропейской цивилизации и возникновению в разных странах такой формы политического режима, как либеральная демократия.

Для того чтобы перейти на инновационный путь развития, необходимо было особое духовное состояние, становление трудовой этики, превращающей труд из бытовой нормы в одну из главных духовных ценностей культуры. Такая этика стала складываться в Западной Европе еще во время первичной распашки ее земель, но окончательно утвердилась после кризиса «христианского мира» XIV—XV вв. в эпоху Реформации в форме, прежде всего, протестантской трудовой этики. После чего труд стал самоценным и окончательно вошел в систему главных ценностей европейской цивилизации, на основе которых только и был возможен переход к интенсивному производству и буржуазному обществу.

Западноевропейский христианский идеал «молись и работай», заложивший основы «духа капитализма», означал, что человек, через работу обретая спасение души, не делегирует свои права наверх, а сам решает все возникшие перед ним проблемы, решает «здесь и теперь», не откладывая на завтра, не перенося решение в другое место. Человек делает выбор между решением своих проблем самостоятельно и их решением с помощью других людей, социальных групп, государства в пользу самостоятельности, между интенсивным и экстенсивным путями ведения хозяйства в пользу интенсивного, в конечном счете, между зависимостью и свободой в пользу свободы.

Кризис маргинальной культуры Московского царства обусловил реформы Петра I, которые можно рассматривать как попытку перехода с дивергентной модели развития культуры на конвергентную.

Однако российский культурный архетип оказался настолько сильным и устойчивым, что попытка включить «русское азиатское своеобразие» закончилась тем, что петровская «вестернизация» по целям и форме стала глубочайшей «анти-

383

вестернизацией» по сути, а «революционер» и западник Петр I оказался охранителем и традиционалистом.

Однако петровские преобразования, основанные прежде всего на насилии, способствовали возникновению дихотомии двух субкультур: **дивергентной, «почвеннической», и конвергентной, «западнической».**

Носителями первой культуры были в основном трудящиеся массы. Носителями другой — европеизированные верхи России. В. О. Ключевский отмечал, что если византийское влияние на Россию было религиозно-культурным, то западное — государственным. Захватывая человека целиком и как личность, и как гражданина, оно не затрагивало всего общества; с такой поглощающей силой оно подействовало лишь на тонкий, вечно подвижный слой. Вначале появилось стремление украшать на иностранный манер жизнь, затем добавилось желание украшать ум, но оно стало лишь усвоением отвлеченных идей, условный смысл которых был не понятен русской знати. Она принимала их буквально, и поэтому отвлеченные западноевропейские понятия у русских людей превращались в безусловные догматы, политические, нравственные, которые усваивались без размышления и еще более отрывали усвоившие их умы от окружающей действительности, не имевшей ничего общего с этими идеями.

Благодаря этому, замечает В. О. Ключевский, в русском обществе обнаружилось две привычки: одна — это **утрата охоты к размышлению**, другая — **потеря понимания действительности.**

Народ же, в отличие от верхов, быстро переориентировавшихся в XVIII в. на новоевропейский тип культуры, долго хранил культурные традиции допетровской старины.

Разрыв между высшими и низшими сословиями, в известной степени, был свойствен всем народам. В Британии в XIX в. стало даже модным говорить о «двух нациях». Но в России этот разрыв был более глубоким и гораздо более роковым: институты, созданные элитой, по сути, так и не смогли овладеть массами. Многие считают, что он начался с реформ Петра I, однако уже в » XVI в. появились первые признаки этого раскола. *До Ивана Грозного русское чувство национальности составляли три компонента: русская земля, православная церковь и власть русских князей.* К концу XVI в. появилась **идея святости народа**, трон же отделялся и от «святости», и от «народа». Явление это было артикулировано в выражении «**святая Русь**», которое сделалось общеупотребительным на протяжении XVII в. и было реакцией на самоопределение самодержавия в России.

384

В эпоху Петра I произошел наиболее радикальный разрыв государства со своим прошлым. Это привело к тому, что российское государство (политическая элита) постоянно разрабатывало политику, ориентируясь на европейские институты и ценности, которые, однако, под влиянием сложной природы этнической культуры превращались в нечто совершенно иное, непредсказуемое и в дальнейшей перспективе часто роковое для судьбы самого государства.

В таких условиях русскому народу так и не удалось в полной мере реализовать свои культурные ценности, поскольку они разрушались или выхолащивались ради нужд империи. Российское государство, в свою очередь, ослаблялось неспособностью добиться верности и преданности себе со стороны своих подданных,

трижды терпело крах: в начале XVII в., в 1917—1921 и 1990—1991 гг.

Однако не стоит упрощенно рассматривать «почвенническую» культуру как культуру «низов», а «западническую» — как культуру «верхов», ибо в основе культурной принадлежности их представителей лежали не социально-классовые признаки, а стиль жизни и способ освоения мира.

Следует учитывать также, что дивергенты и конвергенты являются представителями не разных типов культур, а различных субкультур одного ее российского типа и поэтому имеют при всех своих отличительных особенностях общие черты.

Доминантой российского типа является ее интровертный характер. Открытая для внешних воздействий, она внутренне к ним не восприимчива в силу выработанного веками культурного иммунитета и «подозрительного» отношения к другим, чуждым ей культурам.

Интровертный характер российской культуры порождает латентный культурный ригоризм, позволяющий сохранить ее самобытный характер в условиях внешней открытости для воздействия других культур.

Атрибутом российской культуры является этноцентризм, стремление оценивать все явления окружающего мира также в масштабе ценностей своего типа культуры и, придавая им универсальный характер, навязывать эти ценности другим культурам. **Поэтому неотъемлемой чертой российского образа мышления и действия является мессианство.**

Для российской культуры свойственна **бинарность и амбивалентность.** Является расхожим мнение о «загадочности русской души», в результате чего ни один народ не оценивается так по-разному, как русский. Это объясняется тем, что в национальном характере русского народа порой странным образом

385

совмещаются совершенно противоположные черты: доброта с жестокостью, душевность с грубостью, альтруизм с эгоизмом, самоуничижение с гордыней, свободолюбие с деспотизмом, смиренность с бунтовщицеством, этатизм с анархизмом.

Часто соединение противоположных черт выдают за своеобразие российской культуры. Однако такое соединение, как отмечал К. Леонтьев, — признак вообще всех развивающихся, «цветущих» культур. Свообразие не в наличии противоположностей, а в отсутствии середины между ними, в способности русского народа во всем доходить до крайностей, без всяких опосредования, переходов, промежуточных звеньев или этапов.

Бинарность русской культуры проявляется в том, что она состоит как бы из двух частей. Их доминантные центры стягивают полярные по своему смысловому содержанию культурные черты. Между этими центрами в рамках единой культуры и развертывается постоянная «драма» ценностей и идей, сочетающая притяжение и отталкивание различных смысловых полюсов: христианства и язычества; западничества и славянофильства; коммуналности и индивидуализма; патриотизма и космополитизма. Вместе с тем это двоцентрие образует то напряжение, которое только и делает возможным жизнь и движение непрерывно изменяющегося «соборного организма» российской культуры.

Бинарность русской культуры, являясь источником ее нестабильности и динамичности, вариативности и инверсионности, порождает дискретность и катастрофизм ее развития, вырабатывает устойчивое стремление вырваться из плена дуальных противоречий за счет резкого, путем «взрыва», решительного перехода в новое, зачастую неожиданно новое качество.

Бинарность русской культуры, по мнению некоторых культурологов, является одной из причин исключительной ее гибкости и адаптивности, приспособляемости к предельно трудным, даже невыносимым социальным условиям, казалось бы, исключаящим какое бы то ни было культурное развитие. Этим объясняют, в частности, поразительную выживаемость русской культуры в периоды государственно-национальных катастроф.

Бинарность является также одной из причин социокультурного раскола в России: не столько в плане наличия полярных социокультурных типов, сколько в смысле перманентного конфликта между культурой и социальной структурой в обществе. Инверсионный характер русской культуры, т.е. ее способность превращаться в свою противоположность, внезапно и мгновенно переходить «от любви к ненависти», оказывает,

386

как правило, дестабилизирующее и разрушающее воздействие на сложившиеся социальные отношения.

Бинарность русской культуры обнаруживается также в полярности культуры русского народа и русского человека, несводимости одной культуры к другой. О характере культуры русского народа нельзя автоматически судить на основе повторяющихся черт культуры русских людей. Если религиозность русского народа, отмечаемая многими культурологами, является одной из существенных черт его культуры, то относительно культуры русского человека этого сказать нельзя.

Если культура русского народа интровертна по своему характеру, то культура русского человека, напротив, экстравертна и в значительной мере подражательна. Разумеется, эти культуры находятся в постоянном взаимодействии, но это — именно взаимодействие, а не тождество. Между этими культурами существует не только взаимовлияние, но и взаимокompенсация: недостатки одной культуры как бы компенсируются достоинствами другой. В этом плане надо заметить, что русский народ лучше русского человека, поэтому русские люди, объединяясь и ощущая свою этничность, компенсируют, например, свою волю и эгоизм, порождающие зло и затрудняющие добро, народной религиозностью и терпимостью и связанной с ними

поиском всеобщей благодати.

Отождествление культуры русского народа и русского человека является одной из причин устойчивого существования такого общеизвестного феномена массового и специализированного, культурологического сознания, как «загадочность» и «непредсказуемость» русской души.

Открытая Н. Бердяевым «антиномичность России» и «жуткая противоречивость» русской культуры обуславливают ее двоеверие, двоемыслие и раскол. В современной литературе отмечается, что стабильная противоречивость русской культуры, порождающая, с одной стороны, повышенный динамизм ее саморазвития, с другой, — периодически обостряющуюся конфликтность, внутренне присущую самой цивилизации, составляет ее органическое своеобразие, типологическую особенность и называется бинарностью.

Бинарность российской культуры проявляется также в ее амбивалентности, т.е. в одинаково выраженной направленности развития в противоположные, взаимоисключающие стороны. Это позволило говорить о «кентаврообразности» русской культуры, ее «двоющимся лике». Культурологический образ «кентавра» применительно к России впервые употребил Г. Федотов, характеризуя извечный русский «раскол», благодаря

387

которому «образ России», «эклетикический образ «евразийского» смысла, постоянно дwoится».

Замечено, что на любом этапе своего становления и исторического развития русская культура как бы дwoится, являя одновременно два отличных друг от друга лица. Поэтому применительно к русской культуре можно использовать и образ «двуликого Януса», который постоянно смотрит в разные стороны, но тело имеет одно.

Амбивалентность российской культуры обуславливала постоянную в истории России борьбу между центростремительными, интегративными, и центробежными, дезинтегративными силами. В борьбе этих сил, начиная с В. Соловьева, часто усматривают обнаруживающуюся в этой культуре, с одной стороны, дихотомию Востока и Запада, а с другой, — «особенность» русской культуры, ее «выпадение» за восточные и западные культурные пределы. На это же указывал и Н. Бердяев, связывавший «противоречивость и сложность русской души» с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Однако при этом Н. Бердяев подчеркивал, что «русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ», и поэтому «всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное».

Амбивалентность российской культуры проявляется в перманентном поиске альтернативных путей развития, ее постоянной «недосказанности»: в тот самый момент, когда в российской культуре нечто утверждается, оно уже отрицается, низвергается самим ходом ее дальнейшего развития. Российская культура, писал М. Бахтин, постоянно избегает «последних», завершающих суждений о себе, она стремится всей своей историей доказать, что последнее слово в ней еще не сказано, если оно вообще возможно.

Характерным признаком российского типа культуры является **монументализм, склонность к грандиозным формам культурного самовыражения и самоутверждения.**

Российской культуре присущ также **иррационализм, выражающийся в непредсказуемости и непознаваемости русской души.** Этот тип характеризуется иллюзорностью, проявляющейся в том, что маргинальность самой культуры выдается за «всечеловечность».

Важным элементом российского типа культуры является также **правовой нигилизм и государственный пietet, этатизм, отождествляющий власть и авторитет, патернализм как самоограничение потребности политической свободы и чувства политической ответственности.**

388

Все эти отличительные черты российского типа культуры характерны как для *дивергентной*, так и для *конвергентной* ее субкультур, но проявляются они на этом уровне в особой, специфичной для каждой субкультуры форме.

Различие между ними идет по другой линии. **Конвергентная, западническая, субкультура ориентируется на личность, дивергентная, почвенническая, — на общество.** Конвергентная культура *рассматривает человека как цель общественного бытия, дивергентная — как средство общественного развития.* Поэтому конвергентная культура ориентирована на свободу личности, а дивергентная — на деперсонализацию личности, на патронимию государства.

В целом российский тип культуры и ее субкультуры плохо подготовлены к диалогу культур, поскольку сами трудны для понимания и обнаруживают слабую способность к адекватному восприятию других культур.

Литература

1. Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и современная Россия // Русская мысль. Париж. 1991. № 3910. 27 декабря.
2. Земцов Б. «Откуда есть пошла... российская цивилизация» // Общественные науки и современность. 1994. № 4. С. 51.
3. История культуры России. М., 1993.
4. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997.
5. Кульпин Э.С. Социально-экологический кризис XV века и становление российской цивилизации // Общественные науки и современность. 1995. № 1.

6. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
7. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. М., 1984.
8. Пути Евразии. М., 1992.
9. Русская идея. М., 1992.
10. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
11. Флиер А. Цивилизация и субцивилизации России // Общественные науки и современность. 1993. № 6.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

389

3.3. РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП



5.3.1. Концепция культурных архетипов

Концепция культурных архетипов основывается прежде всего на идеях «аналитической психологии» (К.Юнг), «культурно-исторической теории»

(Л.С.Выготский), «символического интеракционизма» (Дж.Г.Кули), а также представлениях о культуре как ценностно-символической системе и духовной интенции жизнедеятельности людей.

Центральным моментом «аналитической психологии» является положение о том, что помимо индивидуального подсознательного существует также коллективное бессознательное как отражение опыта предыдущих поколений, воплощенного в архетипах — общечеловеческих первообразах.

К. Юнг выдвинул идею существования синхронных связей, принципиально противостоящих причинным. Под синхронной, онтологически-акаузальной связью Юнг понимал не обусловленную причинно, вневременную значащую связь событий. В русле этой идеи получили трактовку и архетипы: они были наделены самостоятельным существованием, аналогичным «миру идей» Платона, выполняя одновременно функции первооснов мира и фундаментальных структур психики.

Архетипы задают общую структуру личности и последовательность образов, всплывающих в сознании при пробуждении творческой активности или попадании человека под влиянием непреодолимых жизненных препятствий в ситуацию внутреннего конфликта. В этом плане архетипы могут рассматриваться содержательно как архаические образы и переживания, а функционально — как первичные формы адаптации человека к окружающему миру.

У Юнга можно встретить различные трактовки архетипов, но общее у них следующее:

390

Во-первых, архетипы, имея архаический характер, проявляются в результате бессознательной деятельности на «поверхности» сознания в форме различного рода глубинных первообразов-символов.

Во-вторых, архетипы недоступны непосредственному наблюдению, они раскрываются лишь косвенно — через проекцию на внешние объекты, что проявляется в универсальной символике.

В-третьих, архетипы, которые человек воспринимает только интуитивным путем, принципиально противостоят сознанию, и поэтому их нельзя дискурсивно осмыслить и адекватно выразить в языке.

Единственное, что, по мнению Юнга, доступно при изучении архетипов — это описание, истолкование (интерпретация) и незначительная типизация.

При решении вопроса о субстанциональной основе всеобщих первообразов-архетипов и о формах их связи с индивидуальной психикой Юнг ссылаясь на биогенетический закон Э. Геккеля о повторении филогенетических свойств в онтогенезе отдельного индивида. Кроме того, он считал, что в процессе индивидуализации личность интегрирует содержание (архетипы) коллективного бессознательного.

Рассматривая вопрос о связи индивидуально-бессознательного и коллективно-бессознательного, надо иметь также в виду не только принципы «повторения» или «адаптации-социализации», но и принцип компенсации. Этнос как большая социальная общность представляет собой сложную систему, у которой в процессе филогенеза появляются свойства, какими не обладают составляющие ее элементы-индивиды. Эти свойства на уровне коллективно-бессознательного уравнивают или возмещают «шероховатости» и «недостатки» индивидуально-бессознательного.

Культурно-историческая теория в психологии сформировалась на основе критического осмысления опыта гештальт-психологии, операциональной концепции интеллекта Ж. Пиаже и семиотики.

Согласно культурно-исторической теории, *главная закономерность онтогенеза психики человека состоит в интериоризации структуры его внешней, социально-символической* (т. е. совместно с другими и опосредованной знаками) деятельности. В результате чего «натуральная» структура психических функций, опосредованная интериоризованными знаками, становится «культурной».

391

В ходе интериоризации структура внешней социально-символической деятельности трансформируется и «сворачивается», с тем чтобы вновь трансформироваться и «развернуться» в процессе экстериоризации.

В качестве универсального орудия, изменяющего психические функции человека в культурно-исторической теории, выступает языковой знак — слово. Тем самым механизм социализации, например у Л. С. Выготского, связывался преимущественно с усвоением знаково-символических (языковых) форм.

Символический интеракционизм изучает социальные взаимодействия в их символическом содержании. Для этого направления характерно индетерминистское видение социальных взаимодействий, трактуемых как постоянное определение и переопределение участниками интеракции ситуаций взаимодействия, как процесс выработки и изменения социальных значений.

В XX в. попытка создания философской теории символа была предпринята Э. Кассирером в «**Философии символических форм**», где он дал феноменологический анализ различных культурно-символических миров (мифа, языка, науки) как форм внешней манифестации и самопознания человеческого духа.

К. Леви-Стросс (французская школа функционализма) **показал наличие элементов изоморфизма между природными, социальными и ментально-символическими структурами.** Ему же принадлежит концепция существования особой бессознательной логики архаического мышления (логики бриколажа), основанной на символическом отражении и осмыслении реальности. ,

Символ и знак

Символ — *образ, являющийся представителем других образов, содержаний, отношений; понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, а также чувственных образов выразить идеальное содержание, отличное от их непосредственного, чувственно-телесного бытия.*

Следует различать понятия «знак» и «символ». Для знака многозначность — явление негативное: чем однозначнее расшифровывается знак, тем конструктивнее он может быть использован. Символ, наоборот, чем более многозначен, тем более он содержателен.

В современной культурологии наиболее активно конкурируют две научно-исследовательские программы, различающиеся между собой разным пониманием того, что такое культура и каковы возможные способы ее изучения. В основе одной из них лежит **деятельный подход** к пониманию культуры как «духовного кода жизнедеятельности людей», «основы адаптации и самодетерминации индивида».

392

Другая парадигма ориентирована на **ценностный подход**, рассматривающий культуру как «сложную иерархию идеалов и смыслов».

Несмотря на различные интерпретации, общим для деятельного и ценностного подходов является то, что в их рамках культура или постигается через изучение области символического, или сводится к этой области, поскольку символ является тем средством реализации ценностей и смыслов культуры, которое наиболее доступно для непосредственного изучения. *Тем более что смысл — это специфическая форма выражения деятельности человека в соответствии с теми или иными ценностями или идеалами.*

Культура всегда связана с прошлым, и поэтому она, представляя собой «негенетическую» коллективную память, подразумевает сохранение предшествующего духовного опыта, непрерывность нравственной и интеллектуальной жизни людей.

Эта память запечатлевает любимые у каждого народа, повторяющиеся из века в век идеи и образцы, сквозные мотивы поведения и типы мышления, устойчивые комплексы представлений и переживаний, которые в совокупности создают общую, внеисторическую топику, построенную на минимальном количестве культурных констант.

Поэтому культура представляет собой, как считает Ю.М. Лотман, с одной стороны, определенное количество текстов, а с другой — унаследованных символов, пришедших из глубины веков.

Синтез идей «*аналитической психологии*», «*культурно-исторической теории*», «*символического интеракционизма*», «*деятельностной*» и «*ценностной*» концепций культуры позволяет дать следующее определение культурных архетипов.

Это — архаические культурные первообразы, представления-символы о человеке, его месте в мире и обществе; нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей, «проросшие» через многовековые пласты истории и культурных трансформаций и сохранившие свое значение и смысл в нормативно-ценностном пространстве современной культуры.

Культурные архетипы — это глубинные культурные установки «коллективного бессознательного», с величайшим трудом поддающиеся изменению. Характерные черты культурных архетипов — **устойчивость и неосознанность.** Люди, как правило, не рефлексируют по поводу собственных культурных архетипов, которые «работают» на сохранение культурного гено типа того или иного народа.

393

Культурные архетипы дают о себе знать во всех сферах жизнедеятельности человека, но более всего они проявляются в его повседневной жизни. При этом, как отмечал Юнг, «когда представляется ситуация, которая соответствует данному архетипу, архетип активизируется, и развивается принудительность, которая, подобно силе инстинкта, прокладывает себе дорогу, вопреки разуму и воле».

Люди разные, человек меняется, но чтобы представить логику и смысл их поведения, надо изучать их культурные архетипы. Именно поэтому культурный архетип иногда рассматривают как «информацию»,

обладающую социально-управляющей ценностью».

Следует различать понятия культурного архетипа, менталитета и национального характера.

М. А. Барг пишет, что **менталитет** — это *«совокупность символов, необходимо формирующихся в рамках каждой данной культурно-исторической эпохи и закрепляющихся в сознании людей в процессе общения с себе подобными, т.е. повторения»*.

Если культурные архетипы складываются «in factum» и носят неосознанный и устойчивый характер, то менталитет, как осознанная система символов и смыслов, — «post factum», и поэтому обладает тенденцией к диверсификации.

Менталитет как способ выражения знаний о мире и человеке в нем служит в повседневной жизни онтологическим и функциональным объяснением и содержит в первом случае ответ на вопрос, что это; а во втором, — как и зачем это.

Атрибутом менталитета выступает идентичность, обусловленная среди его носителей в конечном счете общностью социальных условий, в которых формируется сознание. Идентичность проявляется в способности людей наделять одинаковыми значениями одни и те же явления объективного и субъективного мира, т.е. тождественным образом их сознательно интерпретировать и выражать в одних и тех же символах.

Национальный характер, по определению некоторых исследователей, — это **генотип плюс культура**.

Генотип — то, что каждый из нас получает от природы, через гены, а культура — то, к чему мы приобщаемся, начиная от рождения. Поэтому национальный характер, кроме неосознанных культурных архетипов, которые человек интериоризирует в процессе социализации, включает в себя наиболее повторяющиеся природные этнопсихологические черты индивидов.

Поскольку культурные архетипы недоступны непосредственному наблюдению, то их можно изучать следующими способами.

394

Архетипы функционально рассматриваются как первичные, архаичные формы адаптации человека к окружающей реальности. Поэтому изучать культурные архетипы можно путем реконструкции влияния этой реальности (географической, геополитической, хозяйственной, социальной, политической, религиозной, культурной и т.п.) на их формирование.

Культурные архетипы имеют символическую природу и обнаруживаются в области смысловых, ценностных ориентаций. Это позволяет истолковывать и типизировать архетипы через «постижение» области символического.

Культурные архетипы особенно отчетливо проявляются в комплексах-аффектах, вызванных ситуациями-раздражителями или словами-раздражителями и являющихся формами субъективного проживания человеком своих архетипических структур. Интерпретация реакции человека на эти раздражители также дает возможность для выявления культурных архетипов.

3.3.2. Православие и культурный архетип

Большое влияние на формирование русского культурного архетипа оказало принятие в X в. христианства, которое пришло на Русь из Византии в православной форме.

Принятие той или иной религии в качестве государственной и национальной влечет за собой далеко идущие последствия не только в сфере веры, но и во всей духовной жизни.

Давно замечено, что любая национальная культура заимствует только те элементы чужих культур, к восприятию которых она уже подготовлена всем ходом собственного развития, т. е. имеет некий горизонт культурных ожиданий.

Православие, включив в свою сферу все слои русского народа, все общество, не захватывало человека целиком. Проникновение православия в толщу народной жизни не было всеобъемлющим. Оно *руководило лишь религиозно-нравственным бытом русского народа*, регулировало времяпрепровождение и праздничное настроение, семейные отношения, слабо отражаясь в ежедневном обиходе, не оставляя заметных следов в его будничных привычках и понятиях, предоставляя во всем этом свободный простор самобытному национальному творчеству, основанному на языческой экзальтации почвы и духа.

Восточно-христианское влияние в большей степени обнаружилось в Московский период русской истории, в XV—XVI вв., когда сама Византия уже пала под ударами турок. .

395

Это воздействие осуществлялось прежде всего через культуру. **Византия**, утонченная и порочная, соединявшая в себе богословие с оргиями, создала уникальную культуру. **Взяв важнейшие моменты человеческого бытия — рождение, смерть, обращение души к Богу, — она окружила их такой высокой поэзией, возвела их к такому великому смыслу, к какому они дотоле нигде не возводились** (В. Розанов).

В восточно-христианской культуре земное существование человека, рассматривавшееся как эпизод на пороге вечной жизни, не представляло самоценности. *Поэтому основной жизненной задачей была подготовка человека к смерти, которая расценивалась как начало этой жизни*. В качестве смысла земного существования человека признавались духовные стремления к смирению и благочестию, ощущение собственной греховности и аскетизм.

Отсюда в православной культуре появилось пренебрежение к земным благам, поскольку земные блага ничтожны и скоротечны, отношение к труду не как к средству созидания и творчества, а как к способу самоуничтожения и самодисциплины.

На основе противопоставления божественного (скрытого) и земного (доступного непосредственному восприятию) в византийской культуре особенно отчетливо обнаруживалось стремление к вскрытию истинного (мистического) смысла явлений. Из иллюзорного обладания истиной вытекала нетерпимость, закрепленная в православном культурном архетипе, ко всякого рода инакомыслию, которое трактовалось как ересь, как уклонение от благого пути.

Рассматривая свою культуру как высшую, византийцы сознательно ограждали себя от иноземных влияний, в том числе и культурных. Эта нормативно-ценностная автаркия на уровне «коллективного бессознательного» породила в православном культурном архетипе черты **мессианизма**.

С православием на русскую почву была перенесена и идея соборности, под которой обычно подразумевается коллективное житнетворчество и согласие, единодушное участие верующих в жизни мира и церкви.

В этом смысле соборность противопоставлялась индивидуальному мудрствованию с его рассудочной, по православным представлениям, абстрактной спекуляцией.

Соборное переживание и поведение ориентировалось не на рассудок, а на «движение сердца» и эмоции, — но в то же самое время стремилось всегда к конкретности, осязательности религиозных актов, к их согласованию с обычаем, «исконными» привычками, а не с отвлеченными принципами.

Восточно-христианской соборности, духовному синтезу

396

(«всеединству») соответствовала и своеобразная глобальная форма **прагматизма**, часто переживаемого как своеобразный религиозный экстаз. Особенностью православной России в этом плане был прагматический подход к разного рода философским концепциям, в особенности к социальным доктринам, воплощение которых в жизнь сопровождалось доведением определенной тенденции до последнего предела.

Православная традиция соборной интеграции нашла выражение и в характерном для русской культуры сращивании понятий **красоты, добра и мудрости** в слове «благолепие». Эту особенность православного мирозерцания С. Булгаков определил как **«видение умной красоты духовного мира»**.

Православие, духовно организуя религиозно-нравственный быт русского народа, способствовало усвоению им такой системы духовных ценностей, которая, наложившись на языческую культурную среду, привела к формированию особого — иоанновского, мессианского — типа русского человека.

В православии очень сильно выражена эсхатологическая сторона христианства. *Поэтому русский, иоанновский человек в значительной степени апокалиптик или нигилист*. Он обладает в связи с этим чутким различением добра и зла, зорко подмечает несовершенство земных поступков, нравов, учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра.

Признавая святость высшей ценностью, русский человек стремится к абсолютному добру и поэтому не возводит земные, относительные ценности в ранг «священных» принципов. Он хочет действовать всегда во имя чего-то абсолютного. Если же русский человек усомнится в абсолютном идеале, то может прийти до крайнего охлократизма и равнодушия ко всему и способен невероятно быстро пройти путь от невероятной терпимости и послушания до самого необузданного и безграничного бунта.

«Русский человек любит вспоминать, но не жить» (А. Чехов). *Он не живет настоящим, а только прошлым или будущим*. Именно в прошлом он ищет нравственное утешение и вдохновение своей жизнедеятельности. Устремленность в будущее, постоянный поиск лучшей жизни сочетается у русского человека с неукротимой верой в возможность ее достижения.

Вечный поиск идеала — благодатная основа возникновения различного рода социальных утопий и мифов. Культ прошлого и будущего в русской утопической культуре делает настоящее объектом критики и порождает в архетипе русского человека, соответственно, две жизненные установки: постоянное учительство как проповедь нравственного обновления с

397

готовыми на все случаи жизни социальными рецептами, и перманентные сомнения, искания, постоянная постановка вопросов без ответов. *Сомневаться и учить, учить и сомневаться — вот две его устойчивые склонности*.

Иоанновский, мессианский человек чувствует себя призванным создать на земле высший божественный порядок, восстановить вокруг ту гармонию, которую он ощущает в себе. Поэтому его одухотворяет не жажда власти, но настроение примирения и любви. Иоанновским человеком движет чувство некоей космической одержимости. Он ищет разобщенное, чтобы его воссоединить, осветить и освятить.

Борьба за вселенность — основная черта иоанновского, мессианского человека. Вместе с тем, стремясь к бесконечному и всеобъемлющему, он боится определений, отсюда — *гениальная перевоплощаемость русских людей*.

Иоанновскому, мессианскому типу, сложившемуся в России, противостоит прометеевский, героический человек Запада (В. Шубарт). Он видит в мире хаос, который должен оформить своей организующей силой. Героический человек полон жажды власти, он удаляется все дальше и дальше от Бога и все глубже уходит в мир вещей. **Секуляризация — его судьба, героизм — его жизненное чувство, трагика — его конец**. От

русского человека иоанновского типа отличается и восточный человек. Мессианству и одухотворенности русского человека, героизму и экспрессивности западного восточный человек противопоставляет «универсальность» («безвкукусность»). В восточной культуре «**безвкукусность**» — пример мироощущения, ориентированного на сохранение гармонии мира, обладающего внутренним динамизмом развития, поэтому не требующего произвола человеческого вмешательства. В морально-религиозном плане «безвкукусность» — это признак совершенного вкуса, его универсальности, это высшая добродетель, ибо «вкус» есть предпочтение, а любая актуализация — ограничение.

В культурной традиции Востока «безвкукусность» является положительным качеством. Это — ценность, которая в жизни реализуется в практике неосознанного социального оппортунизма, что означает принятие или устранение от дел с максимальной гибкостью и ориентацией исключительно на требование момента.

Поэтому если добродетелями западного человека являются **энергичность и интенсивность, мода и сенсации, восточного человека — точная середина и посредственность, бесшумность и увядание**, то добродетели русского человека — **пассивность и терпеливость, консерватизм и гармония**.

398

3.3.3. Географическая среда и культурный архетип

Суровая природа Восточно-Европейской равнины с ее монотонным ландшафтом и небольшим населением, разбросанным по огромной территории, явилась мощным фактором, повлиявшим на становление характера и культуры русского народа.

В глубине евразийского континента, в отличие от его западной части, природа не давала человеку надежды на то, что ее когда-то удастся «**приручить**» и «**одомашнить**». Природа Великороссии, писал В. О. Ключевский, часто смеялась над самыми осторожными расчетами русского человека, своеобразие климата и почвы обманывали самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любил подчас очертя голову выбрать самое что ни есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги.

Ключевым психологическим понятием культурного архетипа русского человека стало «авось» — склонность дразнить счастье, играть в удачу.

Природа приучила русского человека к чрезмерному кратковременному напряжению своих сил, работать скоро, лихорадочно, споро. Ни один народ в Европе не способен был к такому напряжению труда на короткое время, какое мог развить великоросс, но и нигде в Европе, кажется, не найти было такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному постоянному труду, как в той же Великороссии.

Борьба с природой требовала от русских людей совместных, коллективных усилий. Поэтому устойчивыми понятиями и установками их жизнедеятельности явились: «**навалиться всем миром**» и «**аврал**».

Отсюда в русском культурном архетипе складывалось своеобразное отношение к земле-матушке. Русский крестьянин никогда не был суверенным хозяином своего клочка земли, и поэтому он не научился заботиться о ней с самоотверженной любовью и добросовестностью. Как кочевой колонизатор, он пользовался ею хищнически; как крепостной, он обрабатывал землю помещика без любви и осмотрительности. Делал он все «из-под кнута» только самое необходимое, так как знал, что достанется лишь столько, чтобы не умереть с голоду. Как общинник, русский крестьянин также трудился без особого энтузиазма и бережливого отношения к земле по причине регулярных переделов ее между дворами.

Своеобразным было поэтому отношение русского крестьянина к земельной собственности и собственности вообще. В русском

399

культурном архетипе не сложилось представления о собственности, в нем не различаются такие понятия, как право владения, пользования и распоряжения. Это не раз давало повод иностранным путешественникам говорить о той легкости, с которой русский крестьянин присваивал чужую вещь. При этом воровство, оправдываемое бедностью, рассматривалось только как нанесение материального ущерба богатому потерпевшему. В то же время, когда русский человек что-то одалживал, то в его культурном архетипе слово одолжить нередко ассоциировалось с выражением «просто дать».

Страх, порождаемый капризностью и непредсказуемостью природы, и опыт суровой жизни выработали преклонение перед правом силы, но в то же время — уважение к природным стихиям, переходящее в удивление и восхищение красотой и гармонией природы. *Все это веками воспитывало у жителей Восточно-Европейской равнины пассивно- созерцательное, фаталистское отношение к миру.*

Русский человек не позволял себе роскошь трансцендентной медитации: жизнь заставляла упорно трудиться, а борьба за существование принимала весьма конкретные формы. Поэтому фатализм у русских людей сочетался со стихийно-реалистическим отношением к жизни.

Великоросс вообще был замкнут и осторожен, даже робок, вечно себе на уме, необщителен, лучше сам с собой, чем на людях, лучше в начале дела, когда еще не был уверен в себе и в успехе, и хуже в конце, когда уже добивался некоторых успехов и привлекал внимание: неуверенность в себе возбуждала его силы, а успех ронял их. Ему легче было одолеть препятствие, опасность, неудачу, чем освоиться с мыслью о своем величии. Он принадлежал к тому типу умных людей, которые глупеют от признания своего ума.

Невозможность рассчитать наперед, заранее разработать план действий и прямо идти к намеченной цели заметно отразилась на складе ума великоросса, на манере его мышления. **Не рационализм, а интуитивизм доминировал в его сознании.** У русского человека больше восточной (византийской) иррациональности, чем западной рациональности, и поэтому эмоции у него всегда преобладают **над разумом, страсти над интересами.** **Русский человек чаще идет за «голосом сердца», чем за рассудком.** Если у русских людей преобладает *наглядно-образное* и наглядно-действенное мышление, то у западных — *вербально-логическое*. Русский человек более склонен, потому что больше способен, обсуждать пройденный путь, чем продумывать дальнейший,

400

больше оглядываться назад, чем заглядывать вперед. *Русский человек крепок задним умом, что делает его более осмотрительным, чем предусмотрительным.* Он лучше замечает следствия, чем ставит цели и предвидит способы их достижения.

Великоросс своей привычкой колебаться и лавировать между неровностями жизни (русская жизнь: «полоса — белая, полоса — черная») часто производит впечатление человека непрямого и неискреннего. Однако он всегда идет к цели, хотя часто и недостаточно обдуманной, постоянно оглядываясь по сторонам, и поэтому походка его кажется уклончивой и колеблющейся. Русский человек с древнейших времен придерживается принципа, что «лбом стены не прошибешь» и «только вороны прямо летают».

Природа и судьба, пишет В. О. Ключевский, вели великоросса так, что приучили выходить на дорогу окольными путями. *Русский человек и мыслит так, как ходит, он часто думает надвое, а это кажется двоедушем.*

Стремительное расширение территории Российского государства, сопровождаемое таким явлением, как народная колонизация, обилие свободных земель, суровая природа евразийского континента с небольшим населением, разбросанным по его огромным просторам, — все это также оказывало влияние на формирование русского культурного архетипа. В нем сформировались такие установки, как ориентация на экстенсивные виды хозяйственной деятельности. При этом особую ценность приобрели кратковременные формы интенсивной коллективной деятельности. В русском культурном архетипе формировались такие установки, как беспечность («пока гром не грянет»), стремление решать все проблемы за счет большой территории и громадных богатств.

3.3.4. Социальные связи и культурный архетип

В Киевской Руси господствовал общинно-демократический тип социальных связей и соответствующий соборно-нравственный тип культуры. Перемещение центра Русской земли в Северо-Восточную Русь, татаро-монгольское нашествие привели к деградации киевской цивилизации. Уже Андрей Боголюбский олицетворял собой отрицание язычески-праздничной киевской культуры и становление нового типа социальных связей и нового типа культуры. Наступила пора молитвенного уединения и московской медлительности жизни, заботы сосредоточились на государственном

401

строительстве, а поэзия и мысль принизились. *Проявления духа не были крикливыми, молчание сопровождало любые потрясения в жизни людей (А. Л. Леонтьев).*

В 1174 г. Андрей Боголюбский был убит своими приближенными. Сам факт убийства свидетельствовал о том, что княжеская власть уже к этому времени приобрела явно выраженные монархические черты, что на смену достаточно демократическим отношениям между князем и дружинниками пришли отношения типа «государь — подданные». *(Убийство князя — это уже своеобразный дворцовый переворот, ибо равные не убивают, а «изгоняют», убивают — только слуги.)*

В XIII в. термин «дружина» вообще исчез, уступив место слову «двор». По-иному уже стал восприниматься и сам князь. Если в литературе Древней Руси воспевались добродетели князя как «первого среди равных», то в XIII в. мы уже сталкиваемся с открытой апологией княжеской власти.

Таким образом, уже накануне татаро-монгольского нашествия в Северо-Восточной Руси стал складываться альтернативный тип социальных связей, министерально-подданнического характера. **Министерялитет — это служба недоговорного характера, при которой слуга находится в прямой и безусловной зависимости от господина.**

В победе нового, министерального типа социальных связей в России большую роль сыграл татаро-монгольский фактор. С одной стороны, русские князья в условиях татаро-монгольского ига сохранили власть, свободу действий внутри страны, но с другой — великий князь назначался ордынским ханом и должен был оказывать хану внешние формы почтения, которые, по русским меркам, были просто унижительными. Отношения подданничества по линии хан — великий князь постепенно распространились и на всю систему социальных связей русского общества и стали господствующими в XIV—XVII вв.

Становление министерального типа социальных отношений сопровождалось и изменением ментальности и нравственности русского человека. Во-первых, на основе подданнического типа социальных связей сложилось и особое представление о поведении человека в обществе. Оно стало оцениваться и в общественной, и в частной жизни с точки зрения выполнения им своего «чина», т. е. в соответствии с его местом в социальной иерархии.

Появилась и особая, холопская, психология и нравственность, безответственно-пренебрежительная по отношению к своим подданным и рабски-уничижительная — к своему господину.

402

Формирующееся в XIV—XVI вв. русское общество было **социоцентричным**. Человек в нем поглощен социумом, что не означает, однако, наличия между индивидом и обществом непримиримого противоречия.

В таком обществе существует особый тип социальных связей и мышления, при которых человек не осознает себя личностью, и поэтому для каждого в этом обществе существует только одна социальная ниша и доминирует стремление **«быть как все»**.

Это стремление приводит к замещению внутренних духовных интенций, нравственных императивов деятельности внешними стандартами поведения, моральными или идеологическими предписаниями. Ответственность как внутренний контролер и самооценка уступают место общественному мнению и оценкам референтных групп.

Потребность «быть как все» актуализирует у русского человека стремление переложить ответственность за результаты своей деятельности, а в целом и за свою судьбу и жизнь на социум, государство, к которым принадлежит. Это рождает у русского человека не только чувство единства, определенной безопасности и стабильности, но и комфорта, счастья, довольства.

Установка «быть как все» в русском культурном архетипе тесно связана с такой предрасположенностью поведения социума и человека, которая получила название соборности. Для этой предрасположенности характерно не противопоставление человека и мира, а ориентация на их единство при сохранении взаимной самостоятельности и самооценности.

«Соборность» — это установка на приоритет целого и возможность совершенствования частей только в силу их нераздельного единства с целым. Кроме того, русская соборность «означает коммюнитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости» (Н. Бердяев).

Соборность проявляется в любви как отказе от всего «своего», от самого себя ради других, в свободной жертве, в самоотдаче. В этом плане истинная любовь является отрицанием свободы как эгоистического самоутверждения личности. В российской соборности обнаруживается вторичная ценность свободы (в контексте самоутверждения) по сравнению с равенством и справедливостью, а также тяготение к охлократическому толкованию свободы как воли. Поэтому в контексте соборности общественное принуждение существует не только благодаря насилию, оно является следствием неготовности людей к свободе, сопряженной с ответственностью.

403

Русские склонны к формальной свободе произвола (своеволию), которая является оборотной стороной подчинения или рабства. Русский человек скорее предпочтет государственность, а не политическую свободу, и в этом он — не раб, а патриот. Российская соборность есть не только растворение «Я» в «Мы», но и такая социальная ориентированность (общинность), которая проявляется в доверии и взаимопомощи, регламентированности отношений не законом, а нравственностью.

Соборность в плане содержания установок на массовом и индивидуальном уровнях имеет различный смысл. Если на уровне массового культурного архетипа соборность проявляется в «любви к единству» и означает установку на равенство, «бегство от свободы», «Мы»-тоталитарность, то на уровне индивидуального архетипа соборность обнаруживается в «любви к согласию» и означает установку на справедливость, «свободу в единстве», «Я»-согласие. На уровне массового культурного архетипа соборность проявляется также в «любви к государственности» (установка на этатизм, державность, патриотизм) и «любовь к своеволию» (установка на нетерпимость, охлократизм, ригоризм).

На уровне индивидуального культурного архетипа соборность проявляется в «любви к социальности» (установка на патернализм, общинный демократизм, солидарность) и «воле к любви» (установка на сопричастность, покорность, самопожертвование). Это еще раз подтверждает мысль В. Ключевского, что «русский человек лучше русского общества».

Парадокс русской соборности заключается в ее инверсии, т.е. переходе от одного крайнего состояния в другое: от единства (согласия) к своеволию (нетерпимости). Поэтому соборность может проявляться не только в единстве и согласии, но и охлократизме, нетерпимости, склонности к насилию по отношению к «не нашим», укрывшись за «Мы».

Политизация общества в России сопровождается, как правило, доминированием массовой соборности над индивидуальной с перманентной инверсией от этатизма, патриотизма к нетерпимости и охлократизму. Деполитизация, наоборот, ведет к доминированию индивидуальной соборности с инверсией от патернализма, общинности к покорности и самопожертвованию.

Символически установка соборности в русском культурном архетипе выражается в «поцелуйном» этикете, в манере энергично здороваться, в традициях «объятия», в выражениях типа «локоть к, локтю», «грудь в грудь», «сплотим ряды».

Специфика проявления установок «быть как все» и соборности у русских людей проявляется в том, что среди них

404

доминирует интуитивно-чувственный психологический тип (К. Юнг), или «интуитивно-этический

интроверт» («тактиллингвик»).

Характерной чертой этого типа является способность к предчувствию и «слабость» функций конкретной деятельности и волевой мобилизации, которые находятся на уровне «ребенка». Поэтому ситуация, требующая самостоятельности и проявления воли, в русском культурном архетипе вызывают к жизни «детское начало» и стремление обратиться в первую к «старшему» — государству. Отсюда доминирование в русском культурном архетипе такой установки, как «стремление жить в сильном государстве», которое бы взяло на себя функции защиты интересов человека и его волевой мобилизации.

В культурном архетипе в отношениях с окружающими выражена, с одной стороны, потребность в близких контактах и взаимопонимании, с другой, «детская» доверчивость и доверительность. Стремление русского человека к эмоциональной вовлеченности базируется прежде всего на чувственном восприятии и образности его мышления, сосредоточенности на масштабных проблемах. Остро чувствуя тенденции и грядущие изменения, русский человек, однако, испытывает серьезные затруднения, пытаясь перевести предчувствия в рациональную форму конкретных решений. Поэтому у русского человека склонность к размышлениям не всегда заканчивается поступками. В альтернативных ситуациях русский человек нерешителен и импульсивен. При угрозе конфликта часто предпочитает уступить, но сохранив нормальные взаимоотношения с окружающими.

Культурный архетип русского человека формирует его «добродетели» и «пороки»: открытость, гостеприимство, терпеливость, готовность помочь, миролюбие, надежность, безответственность, лень, непрактичность.

Человек социоцентристского общества идентифицирует себя с социумом. Поэтому часто на этой основе говорят о коллективизме как характерной черте культуры русского человека. *Однако совместная деятельность не всегда является коллективной.* Подлинный коллективизм основан не только на сотрудничестве и взаимопомощи, но и признании ценности как коллектива, так и личности, осознающей себя частью этого коллектива и связывающей результаты коллективных действий с собственной деятельностью.

Русский же человек, втягиваясь в совместные действия, которые лишь внешне обставляются всяческими коллективными ритуалами, никогда не может претендовать на то, чтобы его личное мнение и участие практически что-то да значило.

405

Поэтому коллективизм русского человека — это миф. На самом деле мы сталкиваемся с **псевдоколлективизмом**, т. е. лишь с имитацией «*групповой сплоченности*», маскирующей на практике иной тип социальных связей и социального управления, основанных на властно-принудительной социальной организации общества, эксплуатирующей развитое чувство конформизма у русского человека.

Надо сказать, что в псевдоколлективе конформизм является его атрибутом, порождающим очень сильные адаптационные возможности, такие, например, как у русских людей, которые в период становления культурного архетипа в XIV—XVII вв. *обнаружили удивительную способность молча приспособляться к самым невыносимым условиям существования*, вызванным и татаро-монгольским игом, и разгулом деспотизма во времена опричнины Ивана Грозного, и в период Смутного времени, и в эпоху непрерывных войн XVII столетия. *Все трудности бытия воспринимались русским человеком в то время как наказание за грехи*, поэтому у него сложилось своего рода мистическое отношение к действительности, на основе которого складывалась психология исихазма, установка на **катарсис, молчаливое «очищение сердца» слезами.**

Социоцентристский характер русского общества определял также отношение людей друг к другу. Основу его составляла антиличностная социальная установка и *замещение понятия свободы в ментальности русского человека понятием воли, которые блокировали всякую индивидуальность, «незапрограммированную» активность отдельных людей.*

Антиличностная установка — «все как один» — порождала и запретительный агрессивный антииндивидуализм поведения, основой которого были корпоративная зависть и принцип уравнилельной справедливости.

В русском культурном архетипе стремление «**быть как все**» трансформировалось в проблему «**быть не хуже других**», которая, с одной стороны, порождала завистливо неприязненное отношение к «высунувшемуся» собрату, к тем, кто «выше», и, соответственно, стремление сделать их «как все». С другой стороны, — сострадание к тем, кто «ниже», стремление помочь им подняться до уровня «как все». В этом смысле **русский стереотип «быть не хуже» резко отличался от западного, который порождал морально-психологическую установку поведения, ориентировавшую личность на то, чтобы стать лучше, выше преуспевающего соседа, что требовало прежде всего мобилизации собственного индивидуального потенциала.**

406

Однако в процессе социализации человек не только овладевает общепринятой системой норм, ценностей и стереотипов поведения, но и осуществляет становление собственного «Я» как единичной, отдельной и особой сущности. Эту потребность в самореализации можно рассматривать в качестве другого человеческого стремления — «быть личностью».

Если в российском культурном архетипе преобладало стремление «быть как все», то в западноевропейском

— «быть личностью» .

Сформировавшееся в ходе цивилизационной трансформации в XIV—XVII вв. западноевропейское общество было антропоцентристским, основу которого составили либеральные ценностные ориентации. В фокусе либерального мироощущения находится человек, его неповторимая и уникальная судьба, частная «земная» жизнь.

Либерализм — это ощущение личной свободы и личной ответственности, расчет на собственные действия и собственную судьбу. Идеалом либерализма выступает человек-личность, гражданин, который не только осознает потребность, но и жить не может без гражданских прав и свобод, прежде всего права собственности и права индивидуального выбора, т. е. права на самого себя.

Стремление «быть личностью» является не только достоянием новоевропейской культуры, стержнем которой выступает радикальное понимание личности с присущей ей индивидуальной свободой и ответственностью. Стремление к личной самоопределенности присуще и человеку социцентристского общества, но это порождает в нем внутренний конфликт между предопределенностью и свободой. Формами разрешения этого конфликта в России становятся «уход в пустынь» или «юродство в миру».

В житейском представлении юродство непременно связано с душевным или телесным убожеством. Это — заблуждение: есть, действительно, юродство природное, а есть добровольное, «Христа ради», и тогда юродство — это есть пребывание «в подвиге».

Юродство, как уже отмечалось ранее, имеет две стороны — пассивную и активную. Первая, обращенная на самого юродивого, предполагала аскетическое самоуничтожение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти. Поскольку активная сторона юродства требовала «ругаться миру», т. е. жить среди людей и обличать пороки и грехи сильных и слабых, то среди юродивых были не только душевно здоровые люди, но и достаточно образованные. Среди такого рода юродивых было много выходцев из церковной среды. Поэтому юродство в России приобретало зачастую черты ярко выраженного интеллектуального критицизма.

407

3.3.5. Российская государственность и русский культурный архетип

Российская государственность представляет собой государственно-организованную форму общества, специфика которой определялась на разных этапах его развития особенностями государственно-правовых организаций и институтов, содержания национально-государственной идеи («общего дела») и практики ее реализации.

В российской цивилизации государственность выступает доминантной формой социальной интеграции, задавая единый для российского общества нормативно-ценностный порядок как символической основы национального единства.

Испытывая постоянное «давление» с Запада и Востока, российское государство с самого начала формировалось как «военно-национальное», основной движущей силой развития которого была перманентная потребность в обороне и безопасности, сопровождавшаяся усилением политики внутренней централизации и внешней экспансии.

Еще в эпоху Московского царства сложился особый тип «вотчинного государства». Московские князья, русские цари, а затем советские вожди, обладавшие огромной властью, были убеждены в том, что вся страна является их «собственностью», ибо создавалась она, строилась и перестраивалась по их повелению. Основу «вотчинного государства» составлял принцип централизованной редиистрибуции, базирующийся на представлении о том, что именно государственная власть рождает собственность и что все живущие в России являются государевыми слугами, находящимися в прямой и безусловной от царя зависимости и не имеющими возможности претендовать ни на собственность, ни на какие-либо личные права.

«Вотчинное государство» в России, особенно в условиях социально-экологического кризиса XV в., присвоило неограниченные права по отношению к обществу. В этих условиях сработало универсальное правило: если сами люди не могут остановить падение уровня и качества жизни, то общество делегирует государству право на проведение радикальных реформ. При этом предполагался и пересмотр если не всей системы культурных ценностей, то по крайней мере некоторых фундаментальных ее элементов.

Самостоятельность российского государства оказалась максимальной из всех возможных вариантов тогдашнего состояния русского общества. Это в значительной степени предопределило выбор пути социального развития, связанного с переходом

408

общества в мобилизационное состояние, основу которого составляли внеэкономические факторы государственного хозяйствования, экстенсивное использование природных ресурсов, ставка на принудительный труд, внешнеполитическая экспансия и колонизация, ставшая, по выражению В. Ключевского, стержнем всей российской истории.

Начиная с преобразований Петра I в России складывается особый тип «регулярного, всепоглощающего государства», бюрократически заботливого ко всем сторонам не только общественной, но и частной жизни людей. Основой этого государства стал полицеизм как замысел «регулярно сочинить и учредить» всю жизнь страны, народа, а также каждого отдельного обывателя ради его собственной пользы и ради «общего блага».

Учредительство и попечительство составляют пафос «полицейского государства». Его символом стала «отеческая», бюрократическая забота «вождя-государя» и государственной власти о «благе народа», общественной и личной пользе всех подданных.

Наряду с переходом от «военно-национального» и «вотчинного государства» к «полицейско-бюрократическому» прочно утвердилась вера в возможность достижения прогресса путем насилия, сохранившая свое значение вплоть до конца XX столетия.

Действуя в рамках мобилизационного развития, российское государство постоянно испытывало «перегрузки» в силу того, что государственная власть во внутренней и внешней политике ставила такие цели и задачи, которые намного превосходили потенциальные возможности страны. Решая эти задачи с помощью насилия, государственная власть принуждала население принимать любые лишения. Отсюда проистекали деспотические черты этой власти, опиравшейся в основном на силу и «военные» методы управления.

В результате были созданы такие механизмы социально-экономической и политической организации российского общества, которые перманентно превращали страну в некое подобие военизированного лагеря с жесткой централизацией и бюрократизацией управления, строгой социальной иерархией и дисциплиной поведения, тотальным контролем за различными сферами жизни и деятельности, «государственным» единomyслием.

Становление «военно-национального», «вотчинного», а затем «регулярного» государства в России; перманентная потребность в обороне, сопровождавшаяся политикой внешней экспансии и внутренней политической централизации; переход на мобилизационный тип социального развития, основанный

409

на авторитете власти и насилии, способствовали формированию в русском культурном архетипе особых черт.

Кроме того, российская государственность постоянно стремилась к трансформации массового сознания, пытаясь создать соответствующие структуры, оправдывающие ее деятельность. Обладая символическим капиталом, государственная власть с помощью национально-государственной идеи формировала в российском нормативно-символическом универсуме такие представления и ценности, которые постепенно превращались в стереотипы мышления и культурные установки социального поведения. Такие базовые ценности и установки постепенно трансформировались в структуры русского культурного архетипа.

Национально-государственная идея — это совокупность представлений о долговременных целях государства во внутренней и внешней политике, а также принципов взаимодействия государства и индивида, государства и общества, государства и природы, государства и внешнего мира. В этом плане национально-государственная идея, задавая «общее дело» для «нации-государства», выступает консолидирующим фактором нормативно-символического характера.

Российская государственность в контексте взаимодействия государства и индивида опиралась на принцип этатизма; государства и общества — патернализма; государства и природы — экстенсивизма; государства и внешнего мира — мессионизма. Эти принципы стали доминирующими структурами русского культурного архетипа и в известной степени универсальными для всего евразийского суперэтнуса.

Для русского культурного архетипа характерным стал культ государственной власти, преклонение перед ней как воплощением силы и господства. Такая фетишизация государственной власти порождала этатизм, причем не в западном, а в восточно-деспотическом смысле. Этатизм основывался на том, что российское государство, наделявшееся сверхъестественными свойствами, иррационально воспринималось как главный стержень всей общественной жизни, как «демиург» российской истории. Это восприятие складывалось на основе воспроизводства патриархальной идеи отношения человека и власти как отношения детей и родителей, подразумевающей «хорошее», «отеческое» и справедливое правление доброго «хозяина-отца».

В русском культурном архетипе государство отождествлялось с большой семьей. Отсюда вытекало понимание общенародного единства как духовного родства и стремление русского человека заменить бездушные правовые нормы нравственными ценностями. С этой точки зрения характер отношения

410

государства и индивида в России в отличие, например, от Запада определялся не столько соглашением подданных и государственной власти о соблюдении законов, сколько молчаливым сговором о безнаказанности при их нарушении. В российской государственности, где стороны перманентно нарушали законы, государство выступало не «примиряющим», а «усмиряющим» началом, а подданные — «безмолвствующим большинством» или «бунтарями». В русском культурном архетипе государственная власть поэтому ставилась выше закона, что формировало у русских людей такую установку, как неверие в закон в качестве воплощения справедливости и средства борьбы со злом. Русский культурный архетип в качестве идеала государственной власти санкционировал в первую очередь власть единоличную (ответственную), сильную (авторитетную) и справедливую (нравственную).

В российском обществе национальным символом, предметом сакрализации, лежащим в основе всей системы ценностных ориентации, стало государство, которое, превратившись в эпоху Петра I в предмет нового культа, заметно потеснило христианство, поставив религиозные ценности на службу государственным интересам. Для того чтобы «быть русским», уже было недостаточно одного православного вероисповедания, надлежало проявить себя еще и «службой Отечеству». Отсюда в русском культурном

архетипе укоренилась такая черта, как патриотизм.

«Регулярное государство», взяв на себя функции опеки и попечительства по отношению к обществу, в свою очередь стало активно пропагандировать и распространять идеи полицеизма, на основе которого в русском культурном архетипе утвердился в качестве ценности и базовой установки патернализм. Государственное попечительство стало рассматриваться как «благо» и обязанность властей перед обществом (народом). Патернализм, порождая иждивенческие настроения в обществе и приучая его к пассивному выжиданию, ослаблял и парализовывал самостоятельную энергию частных лиц, вносил однообразие в проявление общественной и умственной деятельности и этим подрывал жизненные силы нации и государства.

Вместе с тем надо отметить, что полицеизм и государственный патернализм в России — это не столько внешняя, сколько внутренняя реальность, не столько строй, сколько стиль жизни. Это — не только политическая теория, разработанная государством, но и социально-психологическая установка в обществе. Встречные потоки административно-нормативной регуляции «всепоглощающего государства» и социокультурного «подданнического оппортунизма» создавали в России уникальные

411

социально-политические ситуации, где «Отец отечества», деспот вынужден был заботиться о своих «неразумных детях», жертвах, а последние хотя и не могли терпеть своего «родителя-тирана», но и прожить без него оказывались не в силах. Такая ситуация не могла быть создана только с помощью насилия со стороны государственной власти, нужна была и определенная духовная солидарность общества и государства.

Российская государственность способствовала укреплению в русском культурном архетипе такой черты, как экстенсивизм. Перманентная военная угроза и потребность в обороне, сопровождаемые войнами на Западе, внешнеполитической экспансией и громадным расширением российского государства на Востоке, формировали в русском культурном архетипе такие установки, как воинственность и настойчивость в борьбе с врагами, но вместе с тем порождали и определенную беспечность («пока не грянет гром»). Под влиянием этого в русском культурном архетипе закреплялись такие установки, как ориентация на экстенсивные формы деятельности и игра в удачу.

Отношения с внешним миром государство в России строило на принципе мессионизма, нашедшего свое выражение еще на заре становления российской государственности в теории «Москва — третий Рим». В ней Москва представлялась по существу последним «православным царством», «святой землей», где еще сохранялась истинная Вера. Исходя из этого перед Московской Русью впервые на уровне национально-государственной идеи была поставлена задача всемирно-исторической миссии спасения, возрождения и распространения по всему миру православия. Эта идея играла большую роль в консолидации русского общества на основе религиозной и этнической идентичности. Под ее влиянием в русском культурном архетипе формировалось представление об исключительности России и особой ее роли в мировой истории.

На основе этого представления, активно поддерживаемого всей мощью символического капитала государственной власти в России, в русском культурном архетипе сложилась такая ценность, как державность, т.е. ориентация на могущественность и величественность. Истоки державности коренятся в специфике «военно-национального» государства, обуславливавшей необходимость в России сильного государства и мощной армии геополитическими соображениями. Поэтому державность насаждалась в России преимущественно в милитаризованной форме. Вместе с тем державность являлась символом единства многонационального сожительства, скрепленного общегосударственным началом. Державность формировала

412

склонность русского народа к монументализму, к грандиозным проектам самовыражения. У русского человека — склонность к размаху, «широте души», вплоть до размахистости и невнимания к деталям и «досадным мелочам» жизни.

3.3.6. Ключевые ценности в русском культурном архетипе

В русском культурном архетипе существует несколько базовых групп ценностей, одну из которых составляют совесть, ответственность, свобода, справедливость.

Совесть — это способность индивида осуществлять нравственный самоконтроль, самостоятельные моральные обязательства и требовать от себя выполнения нравственной стороны совершаемых действий. Поэтому совесть — это прежде всего моральная парадигма ответственности, т.е. внутреннего контроля человека за свою деятельность и ее результаты.

Совесть русского человека в целом проявляется не в его внутренней нравственности, а в форме эмоционального переживания, «угрызения совести». Поэтому если совесть русского, иоанновского человека более эмоциональна, чем рациональна, то западного, прометеевского — более рациональна, чем эмоциональна.

В русском культурном архетипе совесть больше декорация, чем компонент духовной интенции практической деятельности.

Ответственность является формой контроля человека за своей деятельностью, т.е. стремлением соблюдать нормы общественной жизни. В русском культурном архетипе сложился такой тип ответственности, при

которой человек ориентируется не на результаты, а на образцы деятельности. Поэтому ответственность у русского человека — это неосознанное стремление следовать эталону (стандарту) деятельности и неукоснительно выполнять внешние предписания.

В силу этого в русском культурном архетипе ответственность как внутренняя парадигма деятельности и форма ее контроля заменяется строгим следованием внешним предписаниям, сопровождаемым страхом наказания в случае отклонения от стандарта деятельности.

Ориентация русского человека на стандарт деятельности вытесняет у него внутренние формы контроля внешними, поэтому характерной чертой русского культурного архетипа является постоянное стремление перекладывать ответственность

413

за свою судьбу, за свою деятельность на государство, власть, социум, к которому человек принадлежит, что приводит как бы к самозакрепощению, стремлению спрятаться за более глобальные структуры и фундаментальные в данный момент ценности и тем самым уйти от индивидуальной ответственности. Поэтому характерной чертой русского культурного архетипа является внутренняя безответственность, вытесняемая жесткой внешней ответственностью.

Это порождает зачастую непредсказуемость поведения русского человека, ибо оно постоянно коррелируется в соответствии с изменяющимися условиями жизнебытия.

Сам русский человек ощущает свою непредсказуемость, и поэтому всегда боится настоящего и живет больше прошлым, чем настоящим, и уж очень любит помечтать о будущем. Мечтательность русского человека — это возвышенная устремленность в будущее. Она сочетается с «идеоманией» как способом снятия напряженности от глубоких общественных потрясений или извечных забот и переживаний. В русском культурном архетипе «идеомания» представляет собой форму перераспределения ответственности за происходящее между «личным» и «трансцендентальным».

Все это порождает в русском культурном архетипе такие устойчивые духовные доминанты, как консервативный синдром и утопические иллюзии. Одной из ключевых ценностей этих иллюзий является такой архаизм коллективного бессознательного, как справедливость. В русском культурном архетипе справедливость является не отвлеченной абстракцией, номинацией для обозначения таких других ценностей, как благосостояние, порядок, мир, добродетель. В русском культурном архетипе существует «склонность фетишизировать идеи-доктрины в качестве лучшего способа добиться справедливости».

У русского человека жажда справедливости выливалась в искание Божьей Правды как утаенной Справедливости. На этой основе в русском культурном архетипе сформировалась такая установка, как «справдоискательство». На уровне «безмолвствующего большинства» это выливалось в конструирование социально-утопического народного идеала Правды как предвосхищения совершенной человеческой жизни на Земле. Причем эта жизнь казалась не воображаемой, а реальной, лишь временно отчужденной и потому требующей «законного возвращения».

В этом идеале Правды воплощалась эсхатологическая мечта о возможности утверждения перед концом света высшего начала — справедливости как общественного равенства и безмятежного блаженства, основанных на любви, единении и согласии.

414

В русском культурном архетипе Правда знаменовала собой также справедливость земных дел, прежде всего социальных отношений, поэтому первопричину всякой «неправды» русский человек усматривает в противоположности между «богатыми» и «бедными». За «неправду» отвечают имущие, именно они воплощают в себе отрицательное начало, «неприятный дьявольский ум». Положительное начало, «правда», сотворенная Богом, живет в неимущих. Отсюда проистекает понимание справедливости земных дел как искоренении социального угнетения, проистекающего от дьявола. В русском культурном архетипе борьба Правды и Неправды мыслится как столкновение сил добра и зла, которое в реальной жизни проявляется в антитезах: «любовь — ненависть», «единение — рознь», «создание — разрушение» и т.п.

Утверждение Правды (справедливости) русский человек связывает с «государем», наделяя его долгом заботиться о своих подданных и обязанностью «выступать против знатности».

Таким образом, в русском культурном архетипе Правда — это универсальная собирательная ценность, являющая собой «свет истины», «тепло добра», «полноту справедливости», «мужество совести». Самое существенное в Правде (Справедливости) — это образ совершенного человеческого общежития, построенного на началах равенства, согласия и любви. Причем равенство понималось не как «равенство возможностей», а как «равенство» в доходах, распределении и потреблении.

Способом достижения целей многоликой Правды в русском культурном архетипе выступает Свобода. Дело свободы — служить Правде, поэтому для русского человека свобода не является самоценностью и самоцелью жизни, а лишь средством достижения Справедливости. В пламени неудержимой страсти к Правде (справедливости и равенству) «сгорает» и умиротворяется свобода воли человека, и личность становится проводником социально окрашенных ценностей, предполагающих если не устранение, то оттеснение собственного «Я», человеческой индивидуальности».

Поэтому, рассматривая проблему свободы, надо отметить, что в системе ценностей в русском культурном архетипе понятие свободы не могло оформиться в собственном смысле этого слова. Свобода как ключевое понятие западноевропейской культуры означает, с одной стороны, возможность выбора для себя, а с другой

— и уважение аналогичного права у других (Г. Федотов). Атрибут свободы — необходимость и способность индивидуального, внутреннего и ответственного выбора. В русском культурном архетипе понятие «свобода» вытесняется понятием

415

«воля» как свободы лишь для себя и безразличие к чужой свободе в самом широком смысле слова — от равнодушия до подавления.

В России не было Ренессанса с его всплесками гуманизма, точно также как и не было самого гуманизма в европейском смысле слова, т. е. установки, рационального и морально ориентированной на человека как на уникальную сущность, носителя высшего индивидуального духовного начала. Личность и индивидуализм никогда не представляли в русском культурном архетипе самоценности. Индивидуальная свобода и личная правда вытесняются им на периферию общественной жизни, в маргинальное состояние «лишнего человека», «босняка», «диссидента».

Поскольку правда (справедливость) сравнивает и уравнивает людей, а свобода (ответственность) — различает и индивидуализирует, то русский человек ощущает в первую очередь единство социума, к которому он принадлежит, чем себя в социуме. Ощущая это единство, он вверяет свою судьбу социуму или государству, избавляясь от ответственности за свою судьбу и саму жизнь.

На этой основе в русском культурном архетипе происходит отчуждение человека и социума, человека и государства, хотя только в социуме и государстве он чувствует себя уверенно и уютно. Это отчуждение приводит к тому, что все, находящееся вне человека, одновременно является объектом и тотальной критики, и пиетета.

В русском культурном архетипе поэтому не могла сформироваться такая ценность, как свобода, а возникла только воля как стихийная крайняя форма критики (протеста) личности против поглощения ее социумом, государством. В русском культурном архетипе свобода выглядит не иначе, как «самовольничание», «своеволие», «самовластие», чуждые общему благу и общей воле. Парадокс свободы в русском культурном архетипе состоит в том, что отрицание возможности индивидуальной свободы, личной воли превращается в утверждение свободы для всех как общей коллективной воли, всеобщей «вольницы» и «вольготности», а также коллективной (корпоративной) воли, для которых есть своя правда.

Другую группу базовых ценностей в русском культурном архетипе составляют государство и власть, порядок и авторитет. Их значение в ценностных ориентациях русского народа состояло в том, что они всегда исполняли роль мощного национально-объединяющего фактора, обладали огромной организующей силой. Вместе с тем их эксплуатация политическим

416

режимом делала его легитимным, а отождествление государства и отечества (родины) в культурном архетипе зачастую рождало казенный патриотизм.

Специфика цивилизационного развития России состоит в том, что в ее истории огромную роль играло государство, которое в связи с этим приобретает в русском культурном архетипе особую ценность, что в значительной мере предопределяет отношение русского человека к государственной власти.

Для культуры русского человека характерна фетишизация власти, порождающая квазиэтатизм, причем не в западном, а в восточно-имперском смысле. Квазиэтатизм основывался на том, что государственная власть мыслилась как главный стержень всей общественной жизни. В России оно складывалось на основе эксплуатации патриархальной идеи отношения человека и власти как отношения детей и родителей, подразумевающей «хорошее», отеческое, справедливое правление «доброего хозяина-отца». Основу такого квазиэтатизма составляла также психология мещанского рабства, «холопства», порождающих боязнь хаоса и воли как анархии и разбоя.

В XIV—XVII вв. государство в России отождествлялось с царем, власть которого в провиденциалистской ментальности наделялась религиозным смыслом; служение государю рассматривалось как служение Богу. В XVIII в. в России стала складываться новая система ценностных ориентации. На смену религиозной, преимущественно традиционалистской, ментальности, основу которой составляло «служение государю», пришли новые светские принципы, и главный среди них — «служение Отечеству» как основа национально-культурной идентификации. При этом под отечеством подразумевалось прежде всего Государство.

В русском культурном архетипе понятия отечество (родина), царь-государь (вождь) постепенно слились в одну номинацию государство, которое является предметом сакрализации и религиозного (идеологического) культа. Предназначение государства, государственной власти, персонифицированной в русском культурном архетипе с государем-вождем, состояло в доходчивом объяснении подданным сложностей пугающего их мира и формирования у них веры-ожидания, которую символизирует «дорога».

Казенный патриотизм, отождествлявший в русском культурном архетипе государство (государственную власть) и отечество (родину), очень часто сопровождался синдромом «оскорбленного чувства национального и государственного достоинства». В этом синдроме отсутствует связь между достоинством личности

417

и достоинством нации. Унижение личности ради интересов государства не только не оскорбительно для такого национального достоинства, но и «оправдывается» культурным архетипом.

Русский этатизм и казенный патриотизм всегда ставили государственную власть выше закона. Это

формировало у русского человека такую установку, как неверие в закон в качестве воплощения справедливости и эффективного средства борьбы со злом. Примат государственной власти над законом порождал, с одной стороны, правовой нигилизм и политический произвол, а с другой, «терпимость» русского человека и страсть его к порядку.

Порядок является одним из важнейших ключевых понятий в русском культурном архетипе. В социоцентристском обществе наряду с установкой «быть как все» доминирует принцип: «запрещено все, что не разрешено». В силу этого русский человек чувствует себя комфортно лишь в ситуации определенности, где существуют конкретные предписания, что и как делать. Ситуация неопределенности, где «разрешено все, что не запрещено», и допускающая свободу выбора и свободу действий, раздражает русского человека. Такую ситуацию русский человек рассматривает как «непорядок». «Порядок» в русском культурном архетипе ассоциируется с наличием определенных социальных предписаний, как жить.

Социальные предписания, или нормы, существуют в любом обществе, однако в социоцентристском обществе они носят тотальный и универсальный характер. Для русского человека эти предписания наделяются еще и политическим смыслом: тот или иной способ жизнедеятельности должен быть разрешен «сверху» инструкциями, стандартами, законами и т.д. Социально-политические предписания должны касаться всех сторон жизни человека, чем больше предписаний, чем шире сфера их деятельности, чем сильнее они охватывают каждого человека, чем меньше у него свободы выбора — тем больше порядка в обществе.

В русском культурном архетипе социальный порядок неразрывно связывается с государственной властью, роль которой и состоит в «упорядочении» всех общественных отношений. Чем больше государственная власть издает разного рода законов и инструкций, принимает постановлений и решений, чем детальнее регламентируют они все стороны жизни общества и индивида, тем тверже и надежнее кажется русскому человеку порядок.

Поэтому «страсть к порядку», сопряженная в русском культурном архетипе с этатизмом, порождает в нем, с одной стороны, антиличностную установку, а с другой — готовность

418

всегда поддерживать государственную власть в деле «наведения порядка».

Таким образом, в культурном архетипе русского человека «порядок» из средства функционирования общества превращается в политизированную цель («порядок ради порядка»).

Установка на «порядок» в русском культурном архетипе коррелируется с ориентацией на авторитет, который постоянно путает авторитет должности с авторитетом знания. Поэтому авторитеты в русском культурном архетипе превращаются в кумиров, не способных ошибаться, всегда «судящих праведно» и готовых дать правильные ответы на все «вопросы жизни», что и делает их предметом восхищения и преклонения.

Авторитарность как характерная черта русского культурного архетипа предполагает, что у «авторитета» есть решение любых проблем. Он всегда рассуждает последовательно и не поступается принципами. У него нет и не может быть внутренних противоречий ни в идеях, ни в поступках. Однако авторитарность в русском культурном архетипе имеет свои особенности, которые обусловлены его ориентацией на «умеренный авторитарный идеал». В качестве условия, делающего возможным существование этого идеала, было признание того, что «общее дело» (коллективная или национально-государственная идея) ставилось выше авторитета, и сам авторитет должен был ей служить. Поэтому в культурном архетипе русского человека сложились две установки в восприятии и отношении к авторитету. С одной стороны, это — вера в авторитет, наделяемый чертами харизматического лидера, и, соответственно, надежда и ожидание от него «чуда», сопровождаемое постоянной готовностью подчиняться авторитету. С другой стороны, это — контроль авторитета через постоянное соотнесение его деятельности с «общим делом» (национально-государственной идеей), которое сообщалось переживалось людьми. Если эта деятельность шла вразрез с этим «делом» и «переживаниями», то авторитет лидера падал и его, как правило, свергали, а иногда и жестоко с ним расправлялись.

Таким образом, умеренный авторитарный идеал в России всегда сочетался с извращенным коллективным тотальным демократизмом охлократического толка. В связи с этим на уровне культуры лидера, тоже авторитарной, ибо он обязательно должен был следовать общей идее, выполнявшей роль авторитета для него, характерно было стремление действовать в соответствии с ожиданиями толпы, сформированными традиционным миросозерцанием. Отсюда «популизм» — устойчивая черта русского лидера умеренно авторитарного типа.

419

Специфической ценностью в русском культурном архетипе выступает труд. Псевдоколлективизм социальных отношений, самозакрепление русского человека в социуме, признание приоритета совместных действий в достижении определенных результатов и отсутствие представлений о связи этих результатов с деятельностью отдельного человека — все это сужало мотивационную сферу его труда. Кроме того, специфика исторического развития России с длительным господством внеэкономических форм принуждения также сказывалась на отношении русского человека к труду. Нормальная трудовая этика в культурном архетипе русского человека не могла оформиться в условиях тотального закрепощения в XVI—XVII вв. всех сословий в России. Гнет помещиков и чиновников, писал В. Ключевский, отбивал «у

простонародья всякую охоту приложить к чему-нибудь руки: угнетение духа, проистекавшее от рабства, до такой степени омрачали всякий смысл крестьянина, что он перестал понимать собственную пользу и помышляет только о своем ежедневном скудном пропитании».

В отношении к труду у русского человека сложилось как бы двойственное отношение: «труд на дядю» и «труд на себя». Само закрепощение и усиление внеэкономических форм принуждения вело неизбежно к морально-психологическому отчуждению от труда, к тому, что работа («труд на дядю») рассматривалась как повинность. Об этом свидетельствуют многочисленные русские поговорки, типа: «Работа не волк, в лес не убежит»; «Работа дураков любит»; «Хочу работаю, не хочу — смотрю пупом в небо», «От трудов праведных не наживешь палат каменных».

Такая трудовая этика традиционно ориентировала русского человека на низкий уровень материальных притязаний, и люди с древнейших времен привыкли жить скудно и довольствоваться малым, что вырабатывало психологическую привычку к бедности. «Труд на себя» сопровождался совсем иной этической мотивацией: труд из средства воспроизводства жизни превращался в форму реализации физических и умственных способностей. Это порождало у русского человека установку к самоотверженному «труду на себя». Однако возможности «труда на себя» у русского человека были ограниченными. Отсутствие экономической свободы, разорванность связей между трудом, распределением и потреблением, доминирование духа «псевдоколлективизма», преобладание форм «труда на дядю» вытеснили в русском культурном архетипе труд на периферию ценностных ориентации, превратив его в способ удовлетворения элементарных потребностей при минимальных затратах.

420

В Европе же постепенно складывалось иное отношение к труду. Особенно ярко оно проявилось в протестантской трудовой этике, рассматривающей индивидуальный производительный труд как непременное условие служения Богу и как основу «богатой» жизни.

Литература

1. Бердяев Н. Судьба России. М., 1990.
2. Горин Н. Особенности психологического склада жителей России // Вопросы экономики. 1996. № 9.
3. Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994.
4. Касьянова К. Русский национальный характер. М., 1992.
5. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997.
6. Костомаров Н. Л. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М., 1993.
7. Лосский Н. О. Характер русского народа. Кн. 1—2. М., 1990.
8. Марков А.П. Отечественная культура как предмет культурологии. СПб., 1996.
9. Россия глазами русского. Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991.
10. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия // Собр. М. Забелиным. Симферополь, 1992.
11. Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. М., 1990.
12. Струве Н. Православие и культура. М., 1992.
13. Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992.
14. Шукин В. Г. Христианский Восток и топика русской культуры // Вопросы философии. 1995. № 4.
15. Экономцев Иоанн, игумен. Православие. Византия. Россия. М., 1992.
16. Юнг К. Архетип и символ. М., 1994.

3.4. СОЦИОДИНАМИКА РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ



Изучение социодинамики культуры имеет огромное значение для понимания изменений, постоянно происходящих в обществе. Слово «социодинамика» происходит от соединения латинского слова «социум» — общество и греческого «динамика», что означает состояние движения, ход развития; при рассмотрении социокультурной динамики речь идет об изменениях, которые происходят в культуре под воздействием внешних и внутренних сил. Разработаны различные модели социокультурных динамических процессов: эволюционная (Г. Спенсер, П. Тейяр де Шарден), циклическая (О. Шпенглер, А. Тойнби, Л. Н. Гумилев), волновая (П. Сорокин).

В данной работе под социокультурной динамикой понимается процесс развертывания отечественной культуры во времени и пространстве и во взаимосвязи с социальной организацией, социальными переменами и социальными потрясениями, которыми так богата отечественная история. Культура, по словам известного ученого Ю. М. Лотмана, «всегда связана с историей, всегда подразумевает

непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества. И потому, когда мы говорим о культуре нашей, современной, мы, может быть сами того не подозревая, говорим и об огромном пути, который эта культура прошла»¹.

В работе «Культура и взрыв» Ю. М. Лотман выделяет два типа динамических процессов культуры: взрывных и постепенных, между которыми устанавливается определенное соотношение. Частые взрывные процессы, прерывность и катастрофичность русской истории, отмеченные Н. А. Бердяевым, неразрывно связаны со спецификой нашей культуры. В каждом из 5 периодов отечественной истории, которые были выделены Н. А. Бердяевым, происходили существенные культурные сдвиги при сохранении определенной преемственности.

422

3.4.1. Культура периода Древней Руси

Древнейший слой отечественной культуры — языческая культура восточных славян. Археология датирует бесспорно славянские древности примерно тем же временем, к которому относятся самые ранние, не вызывающие никаких сомнений свидетельства письменных источников о восточных славянах — серединой I тысячелетия н. э. Языческая культура была довольно развитой, имелись мифология, пантеон главных божеств, жрецы. Академик Б. А. Рыбаков выделил целых 3 периода в развитии язычества Древней Руси².

- • господство культа упырей и берегинь;
- • господство культа Рода как божества Вселенной, всей природы и плодородия;
- • господство культа Перуна как покровителя дружинно-княжеских кругов формирующегося государства.

Системообразующими, как и в других архаических культурах, были представления о дуальности мира, связанные с оппозицией сакрального и мирского. Процесс объединения восточнославянских племен в единое государство, рост городов требовали новой центральной цементирующей идеи, которой не было у язычества.

Крещение Руси князем Владимиром в 988 г. явилось крупнейшим событием как по своим непосредственным результатам, так и по последствиям, ближайшим и отдаленным. Христианский идеал, внесенный в языческую среду, стимулировал духовное развитие, очеловечивал эту среду, хотя, разумеется, между действительностью и идеалом всегда существует огромный разрыв. При всей развитости традиций восточнославянского язычества только принятие христианства позволило русской культуре через контакт с Византией преодолеть локальную ограниченность и приобрести универсальное измерение. Язычество не выделяло человека из природы, он был нерасторжим с миром ее вечного круговращения. С принятием христианства культура осознает себя и свое место в мире.

Введение христианства по своему влиянию на сознание человека того времени представляло собой подлинную революцию, принесшую с собой совершенно новые ценности, новые формы жизни, разрушавшие прочно укоренившиеся древние стереотипы. Крещение в корне меняло всю сферу мыслительной

423

деятельности и вследствие этого вступало в конфликт со всем предшествующим религиозным миропониманием. Язычество оказывало сопротивление и продолжало жить в народных низах. В летописях описываются «бесовские» языческие игрища, вспыхивали народные восстания под предводительством волжов. Больших успехов христианская церковь добивалась тогда, когда стала использовать старые праздники и обряды, наполняя их новым содержанием. Типичным языческим праздником является Новый год. Другие известные языческие праздники — Масленица, день Ивана Купалы. Остатки воспоминаний о языческих праздниках сохранились практически во всех христианских праздниках России. Полной победы над язычеством христианство на Руси так и не одержало. Постепенно сложилось так называемое двоеверие — компромиссное равновесие языческих и христианских элементов.

Важной особенностью принятия христианства на Руси было наличие у нее своей письменности. Было слово, обращенное к народу на его языке и его алфавите. Алфавит, пришедший от южных славян, был приспособлен к фонетике, усваивался народом, многие представители которого, преимущественно в растущих городах, были грамотны. Достаточно вспомнить о новгородских, псковских берестяных грамотах, чтобы судить об уровне развития грамотности в Древней Руси.

В институциональном плане для древнерусского христианства характерна тесная связь с княжеской властью и ее административным аппаратом. В формальном плане преобладало безусловное соблюдение ритуально-обрядового, текстологического, иконографического канона. Господствующей методологической установкой было формальное соответствие построений теории и идеологии духу и букве нормативных установлений, изложенных в канонической христианской литературе. С религией было неразрывно связано функционирование всех видов искусств. По всей стране строились церкви. Сначала архитекторами были приезжие из Константинополя, затем этому искусству научились местные мастера. Покрывая стены церкви многочисленными эпизодами из священной истории, живописцы обязаны были следовать жестким правилам, которые обуславливали расположение сюжетов.

За короткое время после принятия христианства культура Древней Руси достигла своего расцвета, особенно

при Ярославе Мудром. Началось строительство каменных церквей, таких как Софийские соборы в Киеве и Новгороде. Успешно развивались иконопись, переписка книг, украшенных миниатюрами, наподобие Остромирова Евангелия, литература. С

424

принятием христианства связано появление на Руси переводных работ древнегреческих и византийских авторов, богослужебных христианских книг, становление системы образования при монастырях, возникло множество культурных центров.

Подобно всем мировым религиям, христианство на различной национальной почве приобретало новые черты, непосредственно связанные с особенностями национального характера, с предшествующей культурной традицией, становясь более или менее синкретичным. Не стало исключением в этом отношении и русское православие. Оно способствовало формированию человека нового типа. Этот человек стремился не к преобразованию внешнего мира, а к его одухотворению. Древнее понятие правды, пройдя через православное переосмысление, получило статус божественного идеала духовного совершенства и социальной справедливости. Повседневная жизнь была очень далека от идеала и противопоставлялась ему, что мало интересовало православную церковь.

Русь не восприняла четко разработанную систему римского права, православие не вмешивалось в правовые представления общества. Большое значение придавалось совести, христианской морали. Правовое сознание не выделялось из морального сознания.

В самом выдающемся литературном и философском произведении Древней Руси «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона благодать, обращенная к душе человека, ставится выше закона, обращенного только к внешней стороне жизни человека.

На древнерусской почве сложился своеобразный тип святого, который не похож ни на византийского, ни на западноевропейского святого. Первые русские национальные святые князья Борис и Глеб безропотно приняли смерть во имя правды.

Православие стало духовной основой Руси. Сложилось единство языка, веры и власти, без чего впоследствии было бы невозможно восстановление единого государства, а также его сохранение в ходе колонизации земель.

3.4.2. Культура периода золотоордынского ига

Иго Золотой Орды — одно из тяжелейших испытаний в отечественной истории. Для церкви, по-прежнему игравшей ведущую роль в культуре, это был, по мнению Н. А. Бердяева, один из лучших периодов. Русский народ сумел осознать свои силы и подняться на борьбу за

425

независимость. Во многом этот подъем связан с деятельностью Сергия Радонежского, самого почитаемого русского святого. Именно он вдохновил на Куликовскую битву московского князя Дмитрия. Этим подвиги Сергия не ограничивались. Построив почти в одиночку первую церковь и кельи на горе Маковце, что послужило основанием будущей Троице-Сергиевой лавры, он стал одновременно основателем многих других монастырей и храмов. Всего Сергий и его ученики в течение нескольких десятилетий на рубеже XIV—XV вв. основали более 150 монастырей. Все эти деяния выходили далеко за пределы собственно церковной жизни, поскольку *Северная Фиваида, как называют, историки монастырскую колонизацию русского Севера*, фактически дала этим глухим лесным пространствам хозяйственное, культурное развитие. **Главной своей целью Сергий и его ученики считали духовное воспитание.**

Важным отголоском тяжелых событий является легендарное «Сказание о граде Китеже». Град Китеж, который может открыться только праведникам, стал символом России, прообразом земного рая.

Подъем культуры на рубеже XIV—XV вв., совпавший с ростом национального самосознания, настолько впечатляет, что некоторые исследователи ставят вопрос о Возрождении или некоторых его элементах. Д. С. Лихачев, ориентируясь на модель западноевропейского Ренессанса, определяет этот подъем как **Предвозрождение, так и не перешедшее в Возрождение** в силу различных социальных причин³. **Игумен И. Экономцев** развивает теорию восточного Возрождения, оплодотворенного учением **исихазма**⁴. **Это многоаспектное учение о внутренней духовной сосредоточенности**, наиболее разработанное **Григорием Паламой**. Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию. Он придал философскую глубину русскому искусству, что особенно заметно в иконописи, подлинным шедевром которой по праву считается «Троица» А. Рублева. Непревзойденное художественное, историческое и богословское истолкование русской иконы дано князем Е. Н. Трубецким⁵. **Икона — не портрет, а прообраз будущего, его символическое изображение.** Изможденные святые лики противопоставляют этому грешному миру иные нормы жизненных отношений. Движения сведены до крайности. Важнейшее значение имеет взгляд, точнее выражение их глаз. *В том, что духовная жизнь передается одними глазами совершенно неподвижного облика, символически выражается чрезвычайная сила и власть души над телом.* Потрясающее впечатление от высших творений иконописи создает сочетание совершенной неподвижности

426

тела и духовного смысла глаз. В высших творениях искусства, таким образом, продолжали утверждаться такие общие черты культуры, как **стремление к абсолюту, острое переживание разрыва** между

действительностью и идеалом.

Проблема монгольского влияния на Русь многомерна.

Непосредственный эффект монгольского нашествия — разрушение городов и уничтожение населения. Оборвались традиционные связи с Византией, Западной Европой, мусульманским Востоком, были уничтожены или разорены многие очаги культуры. Все это вело к культурной изоляции.

Все исследователи древнерусской жизни отмечают приостановку культурного развития страны вследствие монгольского нашествия. Общее понижение культурного уровня, общее огрубение нравов были непосредственными результатами нашествия.

Одним только нашествием монгольское влияние на Русь не ограничивается. Очень сложным является вопрос о влиянии монголов на становление будущей российской государственности, который выдвинули на передний план в XX столетии представители евразийского течения общественной мысли. Один из основоположников этого течения Н. С. Трубецкой писал в работе «О туранском элементе в русской культуре»: «Московское государство возникло благодаря татарскому игу. Московские цари, далеко не закончив еще «собрание русской земли», стали собирать земли западного улуса великой монгольской монархии. Русский царь явился наследником монгольского хана. Свержение татарского ига свелось к замене татарского хана православным царем... Русская государственность в одном из своих истоков произошла из татарской»⁶.

Евразийцы считали, что на территории России — Евразии благодаря привнесению туранского (тюркского) элемента в русскую культуру сложился новый этнотип, заложивший основы психологии русского человека. Многие положения евразийцев весьма спорны, но они в значительной степени стимулировали дальнейшие исследования.

Прямого воздействия монгольского права на русское не было, Яса Чингисхана на Руси не действовала, но в сфере уголовного права ужесточаются наказания: вводятся смертная казнь, наказания кнутом, пытки.

Заимствования у монголов сказались на военном деле, прежде всего на устройстве конницы. По мнению евразийцев, Русь заимствовала такие черты воинской доблести монгольских завоевателей, как храбрость, выносливость в преодолении препятствий.

427

В русском языке сохранилось много монгольских слов, относящихся к деньгам и налоговому обложению, это было связано со сбором дани и различных налогов. Какой-либо культурной налоговой политики у монголов не было, они всегда хотели взять возможно больше самыми грубыми приемами и средствами.

Монголы не могли оказать существенного влияния на русское просвещение, поскольку сами не имели такового, не могли они также внести ничего существенного в русскую архитектуру, русское искусство.

Не подтверждается представление о русских теремах как татарском заимствовании. С одной стороны, нет свидетельств о том, что татарские женщины сидели взаперти, а, с другой стороны, терема были на Руси еще при княгине Ольге. Современные исследования показывают также, что бранные (матерные) слова в большинстве своем имели славянскую и русскую, а не тюркскую этимологию.

Важным фактором сохранения русской культуры в тяжелые времена оставалось православие.

Монголы были веротерпимы и не трогали православные храмы (за исключением начального периода вторжения). Причины этого кроются в язычестве монголов, ибо язычники считают все веры одинаково истинными религиями, к тому же монголы были народом крайне суеверным и считали своих шаманов людьми, наделенными сверхъестественными свойствами. Аналогичным образом они взирали и на служителей других вер.

В Ясе Чингисхана было сделано узаконение о том, что все веры должны быть терпимы.

Московские цари восприняли у монголов этикет дипломатических переговоров. Их знакомство с монгольским способом ведения дипломатии очень помогало в отношениях с восточными державами, особенно с теми, которые стали преемниками Золотой Орды, но случались недоразумения в отношениях со странами Запада вследствие несовпадения норм этикета.

В целом при всей важности и значимости монгольского влияния на русскую культуру вряд ли следует его преувеличивать и приписывать ему исключительное значение. В конечном счете цивилизация России, оказавшись вовлеченной в «степь», проявила себя как цивилизующий фактор. Многие татары со временем перешли в христианство, а их потомки стали видными деятелями русской культуры, например, Н. М. Карамзин, С. Булгаков, а П. Я. Чаадаев, возможно, был потомком одного из сыновей Чингисхана.

428

3.4.3. Культура периода Московского царства

Московское царство, не успев достаточно укрепиться, оказалось единственным в мире православным государством. Южнославянские земли, Византия были захвачены турками. Москва вынужденно стала Третьим Римом, хотя соответствующая теория псковского старца Филофея, кажется, более известна сейчас, а не тогда. Зато общепринятым было понятие «**святая Русь**». Проанализировав его употребление, известный филолог и культуролог **С. С. Аверинцев** пришел к выводу, что «за ним стоит отнюдь не... национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь — категория едва ли не космическая. По крайней мере в ее пределы (или в ее беспредельность) вмещается и ветхозаветный Эдем и евангельская

Палестина»⁷. Если это так, то мы вновь сталкиваемся со стремлением к абсолюту, свойственным русскому человеку, что признает **И.О. Лосский**⁸. *Он же считает главной чертой характера русского народа его религиозность*. Однако всегда ли это христианская православная религиозность? В эпоху святой Руси, когда религиозность вроде бы достигла максимума, один ученый швед защищал диссертацию на тему «Христиане ли московиты?»⁹. Можно привести много свидетельств того, что христианство так и не вошло в плоть и кровь простых людей, да и некоторых духовных лиц. По словам Н. И. Костомарова, «несмотря на глубоко-нравственное значение, какое вообще придавали строгому подчинению церкви, русское благочестие основывалось больше на внимании к внешним обрядам, чем на внутреннем религиозном чувстве. Духовенство почти не говорило проповедей, не было училищ, где бы юношество обучалось закону Божию»¹⁰.

За внешним великолепием крылось начало долгого заката церкви как авторитетного общественного и культурного института. Победа иосифлян в споре с нестяжателями на несколько столетий пресекла линию на духовное совершенствование, которую представляли **Нил Сорский** и заволжские старцы. Церковный раскол XVII в. стал первым предзнаменованием будущих бурь.

Следует согласиться с мыслью, высказанной в «Русской идее» Н. А. Бердяевым о том, что «раскол XVII в. имел для всей русской истории гораздо большее значение, чем принято думать»¹¹.

Необходимость пересмотра всех церковных обрядов и приведение их в соответствие с греческим богослужебным порядком вызывалось прежде всего стремлением упорядочить обрядовую

429

практику русской церкви в условиях роста религиозного вольномыслия и падения авторитета духовенства. Сближение с греческой церковью должно было поднять престиж Российского государства на православном Востоке, а разночтения в русских и греческих церковных книгах приводили порой к настоящим скандалам.

За явлением церковного раскола скрывается глубокий историко-культурный смысл. Раскольники были истинными глубоковерующими, переживали закат Древней Руси как национальную и личную катастрофу, не понимали, чем плох освященный временем старинный уклад, какая надобность в коренной ломке жизни огромной страны, с честью вышедшей из испытаний смуты и крепнувшей год от года. *За полемикой, ограниченной такими рамками, обозначились очертания главного спора тогдашней эпохи — спора об исторической правоте*. Одна сторона настаивала на **ничтожестве**, другая — на **величии**, на **«правде»** старины.

Третьей стороны не оказалось. Русская духовность, по С. С. Аверинцеву, делит мир не на три, а на два. **Или Христос, или Антихрист, или рай, или ад, и т. д.**¹² Сходное представление о русской культуре выработал Ю. М. Лотман. Он считает, что в ней преобладают бинарные структуры, взрывающие в критических ситуациях всю ее толщу¹³.

Раскол был большой трагедией народа. Он внушал ожидание Антихриста. Люди бежали в леса, горы и пустыни, в лесах образовывались раскольничьи скиты. В то же время трагедия повлекла за собой необычайный подъем, твердость, жертвенность, готовность претерпеть все за веру и убеждение.

Иногда раскольников оценивают как консерваторов, фанатиков. Такая однозначность вряд ли верна. Например, по некоторым аспектам **протопоп Аввакум оказался большим новатором, чем его противники**. Со временем старовер выделился в особый тип русского человека, с культом труда, который иногда сравнивают с протестантской трудовой этикой на Западе. Среди русских промышленников капиталистической эпохи доля староверов оказалась весьма высокой. В своей общественной жизни раскольники взяли за основу институт земства с его практикой советов, сходов, выборного самоуправления, сохраняя таким образом демократические традиции народа.

Крупнейшим событием, также имеющим глубокий историко-культурный смысл, было продвижение русских землепроходцев на Восток к берегам Тихого океана. Примерно за столетие в невероятно тяжелых условиях были преодолены громадные расстояния. Продвижение в Сибирь осуществлялось небольшими

430

отрядами русских служилых людей, происходило в общем мирно, хотя бывали и вооруженные стычки. Интересно, что землепроходцы продвигались практически самостоятельно, без помощи государства, которая пришла позже. Территория России гигантски выросла. Усложнение в дальнейшем социального и культурного развития обострило проявление такой черты нашей культуры, которую **Г. Д. Гачев** определяет как **«несоответствие шага Пространства и шага Времени»**. Наша культура не выработала да и не вполне осознала необходимость выработки особых механизмов регуляции наших особых темпо-ритмов развития.

Влияние Византии, обращение к ней не прекратились после падения Византийской империи в XV в. Концепция Москвы — Третьего Рима переносила мировое значение Византии на Русь. Москва остается последним православным царством, должна в качестве опоры чистоты веры противостоять остальному миру. Как отмечают В. М. Живов и Б. А. Успенский, «русское царство предстает само по себе как изоморфное всей Вселенной и поэтому ни в каком распространении или пропаганде своих идей не нуждается»¹⁵.

Алексей Михайлович коренным образом меняет политику. Он стремится к возрождению Византийской империи со всеми ее атрибутами, но с центром в Москве. Поскольку для Византийских императоров была очень важна законодательная деятельность, то наподобие Кодекса Юстиниана возникает Соборное Уложение 1649 г. Начинают упорядочиваться церковные обряды, происходит раскол. Русский царь

пытается во всех деталях вести себя так, как вели византийские императоры. Византизация русской культуры при Алексее Михайловиче, реконструкция византийской традиции заставляли искать хранителей этой традиции. Таковыми оказывались представители Юго-Западной Руси, сохранявшие связи с Константинополем в период монгольского ига на великорусских землях. Однако Юго-Западная Русь была частью польского государства и испытала влияние Западной Европы. Сближение с Юго-Западом, Украиной с ее Киево-Могилянской Академией определило своеобразное переплетение византизации и европеизации в русской культуре. В результате византийское и западное влияния способствовали созданию русской культуры нового времени, впитавшей в себя существенные черты обеих традиций, остающейся при этом национальной и самобытной.

XVII в. был временем, когда стало усиливаться общение России с западноевропейскими странами, несмотря на противодействие традиционалистских сил. Потребность в обеспечении

431

государства современными средствами вооружения, необходимость в развитии торговых отношений с другими странами, промышленного производства, в применении новых технических средств заставляли правительство все чаще обращаться за границу и искать там всяких мастеров, которые принесли бы пользу России. В развитии страны наметился новый крупный поворот.

3.4.4. Культура периода Петербургской империи

Поворот произошел типично по-русски, круто и решительно. Споры о смысле и методах петровских преобразований не утихают по сей день. Безусловно, Россия повернула в сторону Европы. Русская культура в петербургский период была подвержена всем европейским веяниям и к концу XIX в. сама приобрела мировое значение. **Главное достижение петербургского периода — высвобождение творческих сил личности, расцвет личностного творчества, осуществление ломоносовской формулы, что «может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов Российская земля рождать».** Но при всех видимых переменах оставались неизменными некоторые существенные глубинные механизмы функционирования культуры. Вследствие уже упоминавшегося несоответствия шага времени и шага пространства петровские перемены не могли сразу охватить всех и вся, тем более что осуществлялись они неорганично. Разрыв, существовавший между верхами общества, которые теперь европеизировались, и низами общества, значительно углубился. *Церковь оказалась полностью подчиненной государству.* Тем самым она абсолютно *потеряла возможность быть духовной воспитательницей народных низов.* Низы остались беспризорными. Рано или поздно социальные перемены должны были вывести их из патриархального состояния, но они оставались без предпосылок выработки позитивной программы новой жизни.

Знаменательная трансформация произошла в Петровскую эпоху и с государством. Петровская государственность превратилась в конечную истину, не имеющую выше себя никакой инстанции, не являющуюся ничьей представительницей и ничьим образом. Человек вручал себя государству, создавалась светская религия государственности. Государство заняло то место, которое в средневековом мировоззрении занимала церковь. Хотя патриархи зависели во многом от светской власти, их влияние на общественную жизнь было значительно сильнее, чем влияние Святейшего Синода в синодальный период, и

432

дело тут не в существовании патриаршества. Государи Московской Руси воспитывались в духе неукоснительного посещения разных церковных служб, строгого соблюдения всех церковных требований и ритуалов. Начиная с Петра I, цари воспитывались по-другому, церковность отодвигалась на задний план.

Реформы Петра I подготовили почву для распространения идей Просвещения в России. В его царствование появилось много новшеств, в частности, газеты, журналы, портретная живопись и др. В страну начали проникать философские и общественно-политические идеи западноевропейских мыслителей. Но в целом движение Просвещения под общим названием «вольтерьянства» получило некоторое распространение в России в 40—60-е гг. XVIII в.

Просвещение было крупным идейным течением, охватившим большинство европейских стран. Просветители с различной степенью глубины и обоснованности стремились проанализировать общественные отношения и государственные формы с позиции свободного, ничем не ограниченного разума. Деятели Просвещения верили в общее благоденствие и искренне желали его... Сталкиваясь с жадностью, лицемерием, ханжеством, духовным убожеством, стяжательством, просветители бичевали эти пороки, веря в то, что путем просвещения, разъяснения их можно устранить и «естественный человек» предстанет во всем блеске своих добродетелей. В этой иллюзии заключался их глубокий трагизм.

Русское Просвещение являет собой неоднородную и многослойную картину. Его характерной чертой было то, что просветительские взгляды исповедывали и пытались проводить в жизнь идеологи «просвещенного абсолютизма». Просвещение не было подготовлено в России внутренним развитием страны, его идеи были позаимствованы в основном у французов небольшой прослойкой интеллигентного дворянства.

Это было неудивительно, ибо в России XVIII в. еще не сложилось «третье сословие» — главный творец и ведущая движущая сила идей Просвещения. Семена, попав на российскую почву, дали иные всходы, чем на Западе. Вскрылись глубинные противоречия между присущими Просвещению идеями социального равенства, внесословной ценности человека и российской действительностью с самодержавным

государством и крепостнической системой. В российском Просвещении были поддержаны в принципе «просвещенное самодержавие» и «просвещенное дворянство» как главное сословие страны. Даже один из наиболее последовательных просветителей Н. И. Новиков отмечал в письме литератору Г. В. Козицкому, что дворяне

433

есть «не что иное, как люди, которым государь вверил некоторую часть людей же, во всем им подобных, в их надзирание».

Если французское Просвещение носило светский характер, то российские просветители не обсуждали вопрос о существовании Бога. Даже М. В. Ломоносов был деистом. Яркой чертой российского Просвещения был патриотизм, чем оно отличалось от космополитизма европейского Просвещения. Впоследствии патриотизм был характерен и для многих видных деятелей русского либерализма. Гуманистические тенденции российского Просвещения проявлялись в том, что наши общественные деятели настаивали на усилении просветительской роли государства, создании разветвленной системы государственного образования, открытии доступа к науке, государственной и общественной жизни талантливым выходцам из низших слоев общества. В этом отношении во многом совпадали взгляды таких разных мыслителей, как А. Кантемир и М. Щербатов, Н. Новиков и А. Радищев, Д. Фонвизин и Н. Карамзин. Большую роль сыграли ученые-просветители, и прежде всего М. В. Ломоносов, в создании русского научного языка.

Оригинальным явлением нашего Просвещения была попытка создания «новой породы людей». Восприняв идею Руссо, согласно которой в условиях полной изоляции от порочной социальной среды из ребенка можно вырастить человека идеального, совершенного во всех смыслах, русские социально-педагогические утописты решили ее осуществить, не учтя, правда, добавления Руссо, что ребенка, дабы его изолировать, нужно поместить на Луну или на необитаемый остров.

В 1764 г. Екатерина II утвердила разработанное И. И. Бецким «Генеральное учреждение о воспитании особого пола юношества». Ставилась цель: воспитать «новую породу, или новых отцов и матерей». Отцы и матери воспитают в тех же правилах своих детей, те — своих «и так следуя из родов в роды в будущие веки». Предусматривалось создать закрытые «воспитательные училища», куда поступали бы дети не старше 5—6 лет, пока они еще не испорчены дурным влиянием и неправильным воспитанием. Находясь в училище до 18—20 лет, они даже с ближайшими родственниками должны встречаться только в определенные дни и в присутствии воспитателей. Надлежало воспитывать такие качества, как страх божий, похвальные склонности, трудолюбие, учтивость, благопристойность, «соболезнование о бедных», знание «домостроительства», «отвращение от всяких продерзостей», опрятность. Интересно, что в качестве «экспериментального материала» избирали бедных дворянских сирот и вообще неимущих дворян, безродных

434

подкидышей, нищих, которых родители были не в состоянии прокормить. Вот кто должен был стать «людьми новой породы». Открытие Московского воспитательного дома нашло в стране немедленный отклик. В Петербурге появился его филиал, крупные администраторы стали открывать подобные учреждения в своих губерниях, дворяне, купцы и даже смекалистые крестьяне последовали их примеру. Реальная жизнь показала, что сочинять уставы и проекты куда проще, чем претворять их на практике. С такой быстротой, как оно и начиналось, все движение сошло на нет. Екатерина II потеряла интерес к эксперименту и забыла Бецкого, который долго умирал одиноким слепым стариком.

Культура России XIX века являет пример невиданного взлета в своих вершинных достижениях. Ни в какое другое время в России не рождалось столько гениев мировой величины, внесших такой вклад в сокровищницу общечеловеческих достижений. Очень ярко и образно об этом сказал А. М. Горький: «Гигант Пушкин, величайшая гордость наша и самое полное выражение духовных сил России, а рядом с ним волшебный Глинка и прекрасный Брюллов, беспощадный к себе и людям Гоголь, тоскующий Лермонтов, грустный Тургенев, гневный Некрасов, великий бунтовщик Толстой и большая совесть наша Достоевский, Крамской, Репин, неподражаемый Мусоргский, Лесков: все силы на то, чтобы создать положительный тип русского человека, и, наконец, великий лирик Чайковский и чародей языка Островский, не похожие друг на друга, как это может быть у нас, на Руси, где в одном и том же поколении встречаются люди как бы разных веков, до того они психологически неслиянны. Все это грандиозное создано Русью менее чем в сотню лет. Радостно, до безумной гордости, волнуется не только обилие талантов, рожденных Россией XIX века, но поражающее разнообразие». Все это позволило назвать данный период «золотым веком» русской культуры.

«Золотой век» был подготовлен всем предшествующим развитием русской культуры, особенно петровскими реформами. С начала XIX в. в русском обществе наблюдается небывало высокий патриотический подъем. Еще более усилившийся с началом войны 1812 г., он способствовал углублению понимания национальной общности, развитию гражданственности. Искусство активно взаимодействовало с общественным сознанием, формируя его в национальное. Усиливалось развитие реалистических тенденций и национальных черт культуры.

Культурным событием колоссальной важности, с точки зрения отражения национального самосознания, стало появление

435

«Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. По свидетельству А. С. Пушкина, «появление сей

книги наделало много шуму... Все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную»¹⁶. П. А. Вяземский писал: «Карамзин — наш Кутузов 12 года, он спас Россию от нашествия забвения, воззвал ее к жизни, показал нам, что у нас отечество есть, как многие о том узнали в 12 году»¹⁷.

Н. М. Карамзин был первым, кто на рубеже XVIII—XIX вв., может быть, интуитивно, но почувствовал, что самым главным в русской культуре наступающего XIX в. будут усилия по решению проблемы ее национальной самоидентичности. Следом за Карамзиным шел Пушкин, решавший задачу соотнесения своей национальной культуры с другими культурами, затем появилось «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева — философия истории России, стимулировавшее дискуссию между славянофилами и западниками.

В рамках модифицированных основ этих идейных направлений и по сей день ведется спор об историческом предназначении России, ее прошлом, настоящем и будущем. За этими направлениями скрывались две линии в развитии русской культуры XIX в. Одна из них — культурно-самобытная в широком смысле слова, направленная на выявление глубинных механизмов национальной культуры, закрепление наиболее устойчивых, не меняющихся ценностей. Другая линия — модернизаторская в широком смысле слова, направлена на изменение содержания национальной культуры, включение ее в так или иначе понимаемый общемировой культурный процесс. «Золотой век» характеризуется относительным равновесием этих двух линий, поэтому великие творения его гениев гармоничны и общепризнаны как национальная классика. Ярчайший пример — творчество А. С. Пушкина.

Особое место в культуре «золотого века» занимала литература. Она сыграла главную стабилизирующую и созидательскую роль в своих вершинных творениях. Классики русской литературы всегда тяготели к объемному многомерному мировосприятию, сохраняющему многозначность и образность. Классическая литература XIX в. была больше чем литературой. Она стала синтетическим явлением культуры, оказалась по сути дела универсальной формой общественного самосознания, выполняя миссию социальных наук. Многие просвещенные люди русского общества строили свою жизнь, ориентируясь на высокие литературные образцы.

К середине XIX в. русская культура становится все более известной на Западе. Н. И. Лобачевский, положивший начало

436

современным представлениям о строении Вселенной, стал первым прославившимся за рубежом России ученым. П. Мериме открыл Европе Пушкина. В Париже был поставлен «Ревизор» Гоголя. Во II половине XIX в. европейская и мировая известность русской культуры усиливается, в первую очередь благодаря литературе, произведениям И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского. Впервые в XIX в. культурный обмен между Россией и Европой приобрел двусторонний характер, русская культура приобрела европейское и мировое значение. Россия выразила себя в понятных для Запада формах, не утратив своего своеобразия.

Несмотря на все грандиозные достижения культуры «золотого века», глубокий культурный раскол, в значительной степени вызванный петровскими преобразованиями, не был преодолен. По переписи населения в России в 1897 г. было только немногим более 20% грамотных. Роковым для страны стал террористический акт 1 марта 1881 г., немногим спустя полгода после пушкинской речи Ф. М. Достоевского, страстно призывавшего к единству русской культуры, провозгласившего ее мировую миссию, основанную на «всемирной отзывчивости». Равновесие двух линий в культуре нарушилось. Возобладали радикальные модернистские идеи в своем разрушительном виде. «Золотому веку» русской культуры наступил конец. Хотя был еще «серебряный век», культурный созидательный подъем уже не мог уравновесить и обуздать вскипающую волну революционного нигилизма.

Начало XX в. — это серебряный век русской культуры. Российская изящная словесность никогда не знала такого богатства и разнообразия поэтической рубрики: А. Блок, С. Есенин, В. Маяковский, В. Хлебников, В. Брюсов, И. Северянин, Н. Гумилев — вот далеко не полный перечень талантов, заявивших о себе впервые в начале века. Окончательно сформировалось появившееся еще во II половине XIX в. течение русского космизма, приверженцами которого были очень многие несхожие между собой писатели, ученые, философы (Д. И. Менделеев, К. Э. Циолковский, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский, В. И. Вернадский и др.). Их объединяло убеждение в том, что **развитие человечества все более приобретает формы некой общепланетарной общности**. Космос и человек, природа и человек оказываются неотделимы, и надо уметь изучать вместе будущее человека и будущее природы. **Вершиной научного направления в космизме стало учение В. И. Вернадского о ноосфере**, очень актуальное и в наши дни. Согласно этому учению, человечество постепенно становится

437

основной силой, определяющей своей деятельностью эволюцию Земли, и на определенной стадии оно должно будет принять на себя ответственность за будущее биосферы для сохранения возможности своего существования и дальнейшего развития. *Биосфера должна превращаться в ноосферу, т. е. в сферу разума.*

Сложилась самобытная русская философия, ее выдающимися представителями стали Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. И. Шестов, П. А. Флоренский, И. А. Ильин и др. Одной из особенностей русской философии, по словам А.Ф. Лосева, было *«чисто внутреннее, интуитивное познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям,*

а только в символе, в образе посредством силы воображения»¹⁸.

Русская культура находилась на грани крупных качественных перемен, которые не состоялись вследствие революции. Возможно, сущностью качественных перемен стало бы так называемое славянское Возрождение, идея которого витала в умах некоторых видных деятелей серебряного века, а суть должна была заключаться в «религиозном усвоении античности»¹⁹.

3.4.5. Культура советского периода

Значительная часть населения России, потеряв веру в царя и доверие к церкви, сделала своей религией большевизм и совершила революцию. Однако между христианской эсхатологией и большевистской утопией существует серьезное различие, хорошо показанное немецким философом Г. Рормазером: **«Фундаментальное отличие утопии, в том числе и социалистической, от христианской эсхатологии состоит в том, что последняя исторически, политически осуществляется как настоящее, а не как будущее!** Христианская эсхатология не содержит в себе никакого другого смысла, кроме идеи о том, как сделать человека способным к восприятию настоящего, в то время как утопическое мышление рисует будущее как результат отрицания настоящего. *Утопия реализуется в процессе вызволения человека из настоящего, когда человек теряет свое настоящее.* Христианская эсхатология, напротив, выводит человека из овладевшей им безумной веры в будущее, озабоченной тем, что человек всегда только должен или хочет жить, но никогда не живет. Эта эсхатология ориентирует его на настоящее»²⁰. *Таким образом, утопия, ориентированная на будущее, дает санкцию на разрушение настоящего. Этим и страшны революции.*

438

Цена революции для России и русской культуры весьма высока. Многие творцы культуры вынуждены были покинуть Россию. Российская эмиграция XX в. дала удивительно много мировой культуре и науке. Можно привести немало имен людей, творивших в физике, химии, философии, литературе, биологии, живописи, скульптуре, которые создали целые направления, школы и явили миру великие примеры народного национального гения.

Вклад мыслителей русского зарубежья в мировой философский процесс, переводы и издания их трудов на основных языках мира значительно содействовали признанию русской философии как полнокровной и самобытной. Национально-своеобразные ценности и идеи русской философской мысли заняли достойное место в западном сознании. Они имеют приоритет и в постановке целого ряда проблем культурологии, истории философии, философии истории. *К их числу относятся осмысление роли православия в развитии русского народа, анализ национальной специфики культуры России, постановка вопросов об основных чертах русской нации в XX в., о «русской идее» и др.*

Культурная жизнь в советской России обрела новое измерение. Хотя до начала 30-х гг. существовал относительный плюрализм, действовали различные литературные и художественные союзы и группировки, ведущей была установка на тотальный разрыв с прошлым, на подавление личности и возвеличивание массы, коллектива, что являлось полным отрицанием главного итога петербургского периода. Раздавались даже призывы сжечь Рафаэля во имя нашего завтра, разрушить музеи, растоптать искусства, цветы. *Пышным цветом расцвел социальный утопизм, наблюдался мощный порыв к новым формам жизни во всех ее сферах, выдвигались различные технические, литературные, художественные, архитектурные проекты вплоть до экстравагантных.* Например, шла речь о коммунистическом преобразовании всего быта. Планировалось строить такие жилые дома, в которых были бы только небольшие уединенные спальни, а столовые, кухни, детские комнаты становились общими для всех.

Отрицание бессмертия души вело к идее бессмертия тела. *Помещение тела Ленина в мавзолей было связано и с надеждой когда-нибудь воскресить его.* В подсознании русского народа всегда теплилась надежда на возможность бессмертия тела. Н. Ф. Федоров считал главной проблему «воскрешения отцов». *Коммунизм, замахнувшийся на создание царства Божьего на Земле, получил одобрение у народа еще и потому, что поддерживал веру в телесное бессмертие.* Смерть ребенка в

439

«Чевенгуре» А. Платонова — главное доказательство того, что коммунизма еще нет. Поколение людей, выросшее в условиях советской мифологии, было потрясено физической смертью Сталина, не отсюда ли такое грандиозное «великое прощание» и не рухнула ли после этой смерти на подсознательном уровне вера в коммунизм?

Большевизм довел до логического конца сформировавшуюся в европейской мысли XVIII—XIX вв. идею активного преобразования, переделки природы, создав концепцию преобразования природы. Уже в первые годы советской власти Л. Д. Троцкий заявлял, что, покончив с классовыми врагами, большевики начнут переделывать природу. У А. М. Горького в 30-томном собрании сочинений, вышедшем в 50-е гг., можно найти статью под названием **«О борьбе с природой»**. В других статьях Горький утверждал, что «в Союзе Советов происходит борьба разумно организованной воли трудовых масс против стихийных сил природы и против той «стихийности» в человеке, которая по существу своему есть не что иное, как инстинктивный анархизм личности»²¹. **Культура, по Горькому, оказывается насилием разума над зоологическими инстинктами людей.** Теоретические выкладки реализовывались на практике в послевоенном «великом сталинском плане преобразования природы». После смерти Сталина было прекращено строительство

большого числа крупных объектов, среди которых Главный Туркменский канал, канал Волга—Урал, Волго-Каспийский водный путь, заполярная железная дорога Чум—Салехард—Игарка. Последним отголоском тех времен стал печально известный план переброски на юг части стока северных рек.

В 30-е гг. в развитии культуры наступил новый этап. С относительным плюрализмом предыдущих времен было покончено. *Все деятели литературы и искусства были объединены в единые унифицированные союзы.*

Утвердился один-единственный художественный метод — метод **социалистического реализма**. *Новаторским порывам был положен конец.* Были восстановлены в правах некоторые элементы национальной культурной традиции. *Сложилась национальная модель тоталитаризма.* Оказалось восстановленным некое архаичное состояние общества. Человек оказался тотально вовлеченным в общественные структуры, а невыделенность человека из массы — одна из основных черт архаичного социального строя. Вместе с тем при внешнем сходстве, например, с положением человека в Московском царстве, существовали серьезные отличия. Индустриализация общества придавала ему динамику, стабильность архаического общества была невозможна. *Нестабильность положения человека*

440

в обществе, его неорганическая вовлеченность в социальные структуры заставляли человека еще больше дорожить своим социальным статусом. Потребность в единении с другими людьми — естественная потребность человека любой культуры. Даже в индивидуалистической культуре Запада известно явление так называемого **эскапизма, т. е. бегства от свободы**, отмеченное Э. Фроммом. Другое дело, когда эта потребность становится единственной и доминирующей. Тогда это мощный психологический корень социального утопизма, социальная опора для проектирования идеального общества. *Любой подобный проект ведет к тоталитаризму, который в самом широком смысле этого слова — господство всеобщего над индивидуальным, безличного над личным, всех над одним.* Естественный ограничитель тоталитаризма — собственность, понимаемая не просто как экономическая категория, а как всеобщая общецивилизационная основа для развития свободы личности.

Постсталинский период отечественной истории характеризуется медленным, постепенным, с зигзагами и отступлениями, восстановлением контактов и связей с мировой культурой, переосмысливается понимание роли личности, общечеловеческих ценностей.

Советский период оказал серьезное воздействие на образ мышления народа, его ментальность, типичные черты личности русского человека. Это отметили крупные писатели, знатоки человеческих душ М. А. Шолохов и А. И. Солженицын. По свидетельству сына М.А. Шолохова, отец говорил ему, что у дореволюционных людей было иное отношение к жизни: «как к чему-то бесконечно прочному, устойчивому, несоизмеримому с человеческими целями и возможностями... Человек с детства учился стойкости, приучался винить в своих неудачах самого себя, а не жизнь...»²². А. И. Солженицын отмечает **потерю народом таких качеств, как открытость, прямодушие, уживчивость, долготерпение, долговыносливость, непогоня за внешним успехом, готовность к самоосуждению и раскаянию, и др.**²³.

3.4.6. Проблемы современной российской культуры

В наше время культура все чаще осознается как эпицентр человеческого бытия. Укрепляется убеждение в том, что любой народ, любая нация могут существовать и развиваться только в том случае, если они сохраняют свою культурную идентичность, не теряют своеобразия своей культуры. При этом они вовсе не отгораживаются «китайской

441

стеной» от других народов и наций, взаимодействуют с ними, обмениваясь культурными ценностями.

В сложных исторических и природных условиях Россия выстояла, создала свою самобытную оригинальную культуру, оплодотворенную влиянием как Запада, так и Востока, и, в свою очередь, обогатившую своим воздействием другие культуры. Перед современной отечественной культурой стоит сложная задача — выработать свой стратегический курс на будущее в быстро меняющемся мире. Для этого есть важная предпосылка — достижение всеобщей грамотности, значительный рост образованности народа. Тем не менее решение этой глобальной задачи чрезвычайно сложно, так как опирается в необходимость осознания глубинных противоречий, присущих нашей культуре на всем протяжении ее исторического развития.

Эти противоречия постоянно проявляли себя в различных сферах жизни, отражаясь в искусстве, прежде всего в художественной литературе поисками высокого ценностно-смыслового содержания жизни, что и придало русской культуре несомненное мировое значение. В нашей культуре можно обнаружить немало противоречий, присущих любым другим культурам: между индивидуализмом и коллективизмом, высоким и обыденным, элитарным и народным и т. п. Наряду с ними в русской культуре постоянно присутствовали черты очень глубокого разрыва между природно-языческим началом и высокой православной религиозностью, культом материализма и приверженностью к возвышенным духовным идеалам, тотальной государственностью и безудержной анархией и др. Загадочную антиномичность русской культуры буквально во всем прекрасно описал Н. А. Бердяев в работе «Русская идея». Россия, с одной стороны, — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире, с другой стороны, — самая государственная, самая бюрократическая страна в мире. Россия — страна безграничной свободы духа, самая не буржуазная

страна в мире, и в то же время — страна, лишенная сознания прав личности, страна купцов, стяжателей, невиданного взяточничества чиновников. Бесконечная любовь к людям, Христова любовь соединяется у русских с жестокостью, рабской покорностью.

Смутное время, которое сейчас переживает отечественная культура, — не новое явление, а постоянно повторяющееся, и всегда культура находила те или иные ответы на вызовы времени, продолжала развиваться. Более того, именно в самые трудные периоды отечественной истории рождались самые великие идеи и произведения, возникали новые традиции и ценностные ориентации. Особенность нынешнего «смутного 442

времени» в России заключается в том, что оно совпадает с глобальным мировым кризисом, и российский кризис — часть всемирного кризиса, который ощущается в России наиболее остро.

Весь мир оказался на перепутье на рубеже XXI века, речь идет о смене самого типа культуры, который сформировался в рамках западной цивилизации в течение нескольких последних веков. Поэтому представляется весьма спорным тезис о якобы имевшем место «выпадении России» после событий 1917 г. из мировой цивилизации и необходимости теперь вернуться в эту цивилизацию. Невозможно выпасть из цивилизации, находясь на Земле, не улетая куда-либо на Луну или Марс, к тому же мировая цивилизация — это совокупность цивилизаций разных стран и народов, которые вовсе не шагали в ногу. В ряду этих цивилизаций и российская, которая и в советский период истории внесла немалый вклад в сокровищницу мировой цивилизации, достаточно упомянуть хотя бы всемирно-историческую роль нашего народа в сокрушении нацизма и фашизма, успехи в освоении космического пространства.

Возрождение культуры является важнейшим условием обновления нашего общества. В области культуры накопилось немало проблем. В последнее десятилетие открылись новые пласты духовной культуры, скрывавшиеся ранее в не издававшихся художественных и философских произведениях, не исполнявшихся музыкальных произведениях, запрещенных картинах и кинофильмах. На многое стало возможным посмотреть иными глазами.

В современной отечественной культуре диковинным образом соединяются несоединимые ценности и ориентации: коллективизм, соборность и индивидуализм, эгоизм, нарочитая политизированность и демонстративная аполитичность, государственность и анархия и т. п. Действительно, сегодня как бы на равных сосуществуют такие не только не связанные друг с другом, но друг друга взаимоисключающие явления, как вновь обретенные культурные ценности русского зарубежья, заново переосмысленное классическое наследие, ценности официальной советской культуры. Складывается общая картина культурной жизни, характерная для постмодернизма, широко распространенного в мире к концу нашего века. Это особый тип мировоззрения, направленный на отказ от всех норм и традиций, установления каких-либо истин, ориентированный на безудержный плюрализм, признание равноценными любых культурных проявлений. Постмодернизм не в состоянии примирить непримиримое, так как не выдвигает для этого плодотворных

443

идей, он лишь совмещает контрасты как исходный материал дальнейшего культурно-исторического творчества.

Предпосылки возникновения современной социокультурной ситуации выявились несколько десятилетий назад. Широкое внедрение достижений науки и техники в сферу производства и быта существенным образом изменило формы функционирования культуры. Широкое распространение бытовой радиотехники повлекло за собой коренные изменения в формах производства, распределения и потребления духовных ценностей. «Кассетная культура» стала бесцензурной, ибо отбор, тиражирование и потребление осуществляется посредством свободного волеизъявления людей. Создается особый тип так называемой «домашней культуры», составными элементами которого являются, помимо книг, видеокассеты, видеомагнитофон, радио, телевизор, персональный компьютер. Формируется как бы «банк мировой культуры» в «памяти квартиры». Наряду с положительными чертами налицо и тенденция возрастающей духовной изоляции индивида. Коренным образом меняется система социализации общества в целом, существенно сокращается сфера межличностных отношений.

К концу XX в. Россия вновь оказалась перед выбором пути. Сегодня культура, как и вся страна, вступила в межвременье, таящее в себе разные перспективы.

Материальная база культуры находится в состоянии глубокого кризиса. Разрушающиеся и горящие библиотеки, недостаток театральных и концертных залов, отсутствие ассигнований, направленных на поддержку и распространение ценностей народной, классической культуры, глубоко контрастируют с тем взрывом интереса к культурным ценностям, который характерен для многих стран. Сложная проблема, которая не может не волновать многих, — взаимодействие культуры и рынка. Происходит такая коммерциализация культуры, при которой так называемые «некоммерческие» произведения художественной культуры остаются незамеченными, страдает возможность освоения классического наследия. При огромном культурном потенциале, накопленном предшествующими поколениями, происходит духовное обнищание народа. Массовое бескультурье — одна из главных причин многих бед в экономике, экологических катастроф. На почве бездуховности растут преступность и насилие, происходит упадок морали. Опасность для настоящего и будущего страны представляет бедственное положение науки и образования.

Вступление России в рынок привело ко многим непредвиденным для духовной культуры последствиям. Оказались не у

444

дел многие из представителей старой культуры, не сумевшие адаптироваться к новым условиям. Утверждение свободы слова лишило литературу и другие виды искусства того важного достоинства, которое они имели прежде, — высказать правду, совершенствуя «эзопов язык» для того, чтобы обойти цензуру. Особенно пострадала литература, которая долго занимала ведущее место в системе отечественной культуры и к которой теперь значительно снизился интерес. К тому же скорость общественных перемен была такой, что их нелегко было сразу же осознать.

Если к созданию произведений культуры подходят как к бизнесу, приносящему прибыль, как к обычному рядовому товару, то преобладает не стремление к совершенству, высоким духовным идеалам, а к тому, чтобы при минимальных затратах получить максимальную выгоду. Происходит коммерциализация культуры, которая теперь вынуждена ориентироваться не на человека духовного, а на человека экономического, потакая его самым низким страстям и вкусам, понижая его до уровня животного, формируется своеобразная «рыночная личность», характеризую которую, один из крупнейших философов XX в. Э. Фромм писал, что «человек более не заинтересован ни в собственной жизни, ни в собственном счастье, он озабочен только тем, чтобы не утратить способность продаваться»²⁴.

Определение путей дальнейшего культурного развития стало предметом острых дискуссий в обществе, ибо государство перестало диктовать культуре свои требования, исчезли централизованная система управления и единая культурная политика. Одна из точек зрения заключается в том, что государство не должно вмешиваться в дела культуры, так как это чревато установлением его нового диктата над культурой, а культура сама найдет средства для своего выживания. Более обоснованной представляется другая точка зрения, суть которой состоит в том, что, обеспечивая свободу культуре, право на культурную самобытность, государство берет на себя разработку стратегических задач культурного строительства и обязанности по охране культурно-исторического национального наследия, необходимую финансовую поддержку культурных ценностей. Государство должно осознавать, что культура не может быть отдана на откуп бизнесу, ее поддержка, в том числе образования, науки, имеет огромное значение для поддержания нравственного, психического здоровья нации. Кризис духовности вызывает сильный психический дискомфорт у многих людей, так как серьезно поврежден механизм идентификации со сверхличными

445

ценностями. Без этого механизма не существует ни одна культура, а в современной России все сверхличные ценности стали сомнительными. Несмотря на все противоречивые характеристики отечественной культуры, общество не может допускать отрыва от своего культурного достояния, что неминуемо означает его самоубийство. Распадающаяся культура мало приспособлена к преобразованиям, ибо импульс к созидательным переменам исходит от ценностей, являющихся культурными категориями. Только интегрированная и крепкая национальная культура может сравнительно легко приспособить к своим ценностям новые цели, освоить новые образцы поведения. Процесс культурных заимствований не так прост, как может показаться на первый взгляд. Одни заимствуемые формы легко вписываются в контекст заимствующей культуры, другие — нет. В культуре нельзя следовать мировым стандартам. Каждое общество формирует уникально-своеобразную конфигурацию ценностей. Известный ученый К. Леви-Стросс писал об этом следующим образом: «Оригинальность каждой из культур заключается, прежде всего, в ее собственном способе решения проблем, перспективном размещении ценностей, которые общи всем людям. Только значимость их никогда не бывает одинаковой в разных культурах, и потому современная этнология все сильнее стремится понять истоки этого таинственного выбора»²⁵. К сожалению, современная Россия вновь проходит через радикальные перемены, сопровождаемые тенденциями к разрушению или отказу от многих позитивных достижений прошлого. Все это делается ради скорейшего внедрения рыночной экономики, которая якобы все расставит по своим местам. Между тем при серьезном изучении истории других стран, в том числе самых «рыночных», оказывается, что не рынок создавал в них новые ценности и образцы поведения, а национальная культура этих стран осваивала рынок, создавала как моральные оправдания «рыночного поведения», так и ограничения этого поведения культурными запретами.

Анализ состояния современной отечественной культуры выявляет отсутствие или слабость устойчивых культурных форм, воспроизводящих общественную систему, надежной связанности элементов культуры во времени и пространстве. По нашему мнению, довольно точная характеристика современного состояния России содержится в следующих словах философа В. Е. Кемеров: «Россия существует как неопределенная совокупность социальных групп, региональных образований, объединенных общим пространством, но слабо связанных временем социального воспроизводства, продуктивной деятельностью, 446

представлениями о перспективах и т. д. Современность всех этих образований остается проблемой»²⁶. Крах тоталитарного режима быстро обнажил недоопределенность, непроявленность многих форм

нашей жизни, что было свойственно русской культуре и раньше и что некоторые отечественные мыслители определяли как «недостаток средней области культуры». Н. О. Лосский указывал, что «недостаток внимания к средней области культуры, какие бы оправдывающие обстоятельства мы ни находили, есть все же отрицательная сторона русской жизни»²⁷. Отсюда чрезвычайно большой диапазон добра и зла, с одной стороны — колоссальные достижения, с другой стороны — потрясающие разрушения и катаклизмы.

Наша культура вполне может дать ответ на вызовы современного мира. Но для этого надо перейти к таким формам ее самосознания, которые перестали бы воспроизводить одни и те же механизмы непримиримой борьбы, жесткой конфронтационности, отсутствия «середины». Непременного необходимо уйти от мышления, ориентирующегося на максимализм, радикальный переворот и переустройство всего и вся в кратчайшие сроки.

Наряду с тенденциями противостояния и непримиримой бескомпромиссной борьбы в российском обществе идут интенсивные поиски центристских принципов, которые способны нейтрализовать разрушительные тенденции. Уход от радикализма может быть достигнут путем создания устойчивой системы общественного самоуправления и формирования срединной культуры, гарантирующей участие различных социальных, этнических и конфессиональных общностей. Для нормального существования общества необходима многообразная самоорганизующаяся культурная среда. Эта среда включает в себя социально-культурные объекты, связанные с созданием и распространением культурных ценностей, такие как научные и учебные заведения, организации искусства и т. д. Однако важнее всего — отношения людей, условия их повседневной жизни, духовно-нравственная атмосфера. Процесс формирования культурной среды — основа культурного обновления, без такой среды нельзя преодолеть действие социальных и психологических механизмов, разделяющих общество. Академик Д. С. Лихачев считает, что сохранение культурной среды является не менее существенной задачей, чем сохранение окружающей природы. Культурная среда так же необходима для духовной, нравственной жизни, как и природа необходима человеку для его биологической жизни²⁸.

Культура — явление целостное и органическое. Нам необходимо усвоить, что искусственно она не конструируется и не

447

трансформируется, подобные эксперименты ведут только к ее повреждению и разрушению. С большим трудом в сознании многих людей, в том числе и ученых, утверждается идея специфичности и многообразия развития разных культур, каждая из которых по-своему встраивается в общемировой цивилизационный процесс, опираясь на свои глубинные духовно-нравственные архетипы, которые не могут быть распределены по рангам на прогрессивные и реакционные. Известный отечественный философ Ю. М. Бородай считает, что «... там, где земная жизнь людей складывалась более-менее сносно, она строилась не на умозрительных домыслах и расчетах, но на святынях, то есть на нравственных императивах, предрассудках, если угодно, своеобразных у каждого из народов, что и делает их неповторимыми соборными личностями, общественными индивидуальностями. Человеческий мир многоцветен и интересен именно потому, что основу культуры каждого из народов составляют свои культовые святыни, не подлежащие никакому логическому обоснованию и не переводимые адекватно на язык культуры иной»²⁹. Однако «это вовсе не значит, что нужно с порога отвергать чужое. Изучать иной опыт можно и должно, но стоит помнить, что это именно чужой опыт»³⁰.

Литература

1. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 8.
 2. См. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
 3. См. Лихачев Д. С. Земля родная. М., 1983. С. 158, 159.
 4. См. Экономцев И. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 170—172.
 5. См. Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. М., 1991.
 6. Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Америкой. Евразийский соблазн. АНТОЛОГИЯ. М., 1993. С. 72.
 7. Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 216.
 8. См. Лосский Н. О. Характер русского народа. Кн. 1. М., 1990. С. 42.
 9. См. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. С. 47.
 10. Размышления о России и русских. М., 1994. С. 319.
 11. Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 51.
- 448
12. См. Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9. С. 234.
 13. См. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 258.
 14. Гачев Г. Д. Российская ментальность // Вопросы философии. 1994. № 1. с. 27.
 15. Успенский Б. А. Царь и Бог. — Избр. труды. Т. 1. М., 1994. С. 123.
 16. Пушкин А. С. Полн. соб. соч.: В 10 т. 2-е изд. Т. VIII. М., 1958. С. 66—67.
 17. Цит. по: Познанский В. В. Очерк формирования русской национальной культуры. М., 1975. С. 118.

18. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 213.
19. См. Хоружий С. С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. 1994. № 11.
20. Рормазер Г. К вопросу о будущем России // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993. С. 22—23.
21. Горький А. М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 26. М., 1958. С. 150.
22. Шолохов М. М. Разговор с отцом // Дон. 1991. № 5. С. 159—160.
23. См. Солженицын А. И. Русский вопрос к концу XX века // Новый мир. 1994. № 7.
24. Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть? Минск, 1997. С. 345.
25. Цит. по: Знание — сила, 1992. № 1. С. 19.
26. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. М., 1996. С. 215.
27. Лосский Н. О. Характер русского народа. Кн. 2. М., 1990. С. 55.
28. См. Лихачев Д. С. Декларация прав культуры // Культурология. Научно-образовательный вестник. 1996. № 1.
29. Бородай Ю. М. Эротика — смерть — табу: трагедия человеческого сознания. М., 1996. С. 380—381.
30. Гумилев Л. Н. От Руси к России. М., 1992. С. 200.

3.5. ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ



3.5.1. Скандинавское «присутствие» в древнерусской культуре

Многогранные культурные связи Древней Руси с зарубежными странами уже у истоков ее государственности складывались по-разному и различались по глубине и степени их интенсивности. В возникновении древнерусской культуры несомненно решающую роль сыграли собственная языческая культура, Византия и Скандинавия.

Если роль и место двух первых обстоятельно изучены наукой, то за последней осталось все еще много неясного и дискуссионного. Здесь и присутствие на Руси в IX—X вв. скандинавских дружинников-варягов, и летописное повествование о варяжском происхождении древнерусской правящей династии Рюриковичей. Они породили длительную (с XVIII в.) дискуссию между норманистами и антинорманистами. Первые (**Г. З. Байер, Г. Ф. Миллер, Н. М. Карамзин и др.**) отстаивали точку зрения о создании Древнерусского государства скандинавами, а вторые (**М. В. Ломоносов, Д. И. Иловайский, С. П. Гедеонов и др.**) отрицали это. *В настоящее время у отечественных и зарубежных исследователей не вызывают сомнения как местные корни восточнославянской государственности, так и активное участие в процессе складывания Киевской Руси (преимущественно в формировании господствующего слоя) выходцев из Скандинавии.* Вместе с тем сохраняется и ряд разногласий по частным вопросам этой проблемы, в том числе о призвании Рюрика.

При общей скудости знаний о той далекой эпохе, особенно в сравнении с византийскими источниками, наш пристальный интерес вызывают новые данные науки и новые выводы ученых. В 1994 г. Новгородская археологическая экспедиция под руководством академика **В. Янина** сделала сенсационные открытия. В их свете возникновение славянской государственности

450

на Руси — сложный процесс, который шел по двум взаимосвязанным между собой путям. Поднепровское славянство объединялось вокруг Киева, северо-западное — вокруг Новгорода. *Взаимобогащение этих двух традиций и создает то, что мы называем Древней Русью.* Доказана также ошибочность бытовавшей в течение двух столетий концепции о том, что все, что касается восточного славянства, имеет свои корни в Поднепровье — с одной традицией, одной культурой, одним языком. Уже в начале своей исследовательской работы В. Янин обнаружил явное противоречие между этой концепцией и фактами. Изучая, в частности, историю древнерусских денежно-весовых систем, он выяснил, что они не сводятся к единой схеме.

Существовали две денежные и две весовые системы — киевская, ориентированная на византийские единицы, на торговые связи с Византией, и новгородская, ориентированная на Скандинавию и Германию.

Между двумя данными системами имелись простейшие способы пересчета.

Многолетние раскопки в **Новгороде** (с 1932 г.), особенно исследование берестяных грамот, проведенное выдающимся лингвистом А. Зализняком и подкрепленное всем комплексом других находок, все больше подтверждали значительное передвижение масс славянства на территории Северо-Запада из южной Балтики (*северная Польша, северная Германия, Шлезвиг-Гольштейн*). Ученые приходили к новому взгляду на образование Древнерусского государства как на результат слияния двух славянских традиций, ветви которых дали ту великую державу, какой была Русь во времена Владимира Святославича и Ярослава Мудрого. Главный торговый и военный путь, связывающий оба центра, не случайно не ограничивался Новгородом и

Киевом, а пролегал в обе стороны дальше — «из варяг в греки», становясь также путем распространения культуры. С Севера по этому пути приходили по найму и приглашению варяги. На Севере обосновались Рюриковичи, спустившиеся на Юг к Киеву и осевшие как государственная сила по всему пути от Ладоги до Херсонеса.

Известный ученый, академик Д. Лихачев выдвинул в последние годы гипотезу о том, что для Русской земли, особенно в первые века ее исторического бытия, гораздо больше значило положение между Севером и Югом и потому ей гораздо больше подходит определение Скандославии и Скандовизантии, чем Евразии, так как от Азии она получила чрезвычайно мало. На самом деле Россия — никакая не Евразия. Если смотреть на Россию с Запада, то она, безусловно, лежит между Западом и Востоком. Но это чисто географическая точка зрения,

451

ибо Запад от Востока отделяет разность культур, а не условная граница, проведенная по карте. Россия — несомненная Европа по религии и культуре, утверждает тонкий знаток русской древности. С юга, из Византии и Болгарии, пришла на Русь духовная европейская культура, а с севера — другая, языческая дружинно-княжеская военная культура Скандинавии. Гораздо сложнее, чем духовное влияние Византии с Юга, было значение для государственного строя Руси скандинавского Севера — рефреном проходит мысль ученого в выступлениях и статьях последних лет.

Безусловно, идеи Д. Лихачева — не обновленная попытка реставрировать норманскую теорию, а стремление к объективному осмыслению культурных истоков Древней Руси. Думается, исследователь не всегда прав с употреблением термина «Евразия»: ведь Русь становилась Россией. Более того, по прозорливому уточнению В. Вернадского, она — континент, со всеми вытекающими из этого положения и звания последствиями. Жалки потуги современных геростратов объявить Россию «империей зла» и содействовать ее развалу.

Политический строй Руси в XI—XIII вв. представлял собой смешанную власть князей и народного веча, существенно ограничивавшего права первых. *Княжеско-вечевой строй Руси сложился из соединения северо-германской организации княжеских дружин с исконно существовавшим на Руси вечевым укладом.*

Единство Руси было с самого начала древнерусской государственности гораздо более реальным, чем единство, к примеру, шведского государственного строя. И в этом, несомненно, сыграло свою роль христианство, пришедшее с Юга, ибо скандинавский Север еще долго оставался языческим. Призванные из Швеции конунги Рюрик, Синеус и Трувор, три варяжских брата, скандинавские имена которых в переводе означают: Миротворный, Победоносный и Верный (если таковые в действительности существовали), могли научить русичей по преимуществу военному делу, организации дружины. *Княжеский же строй в значительной мере поддерживался на Руси собственными государями и общественными традициями: вечевыми установлениями и земскими обычаями.*

Старший из них, Рюрик, поселился на Ладожском озере, против финляндских финнов, и основал или восстановил город Ладогу; Синеус — на Белоозере, среди веси; Трувор — в Изборске, чтобы сдерживать ливонские племена. После смерти двух последних Рюрик переселился в Новгород, где построил княжеский двор, а не город, как можно бы заключить из слов известного летописца Нестора... Первый книжник, построивший

452

свою «теорию» «происхождения Руси» на соблазн грядущим исследователям, был составитель «Повести временных лет». Он отождествил Русь с варягами, счел ее одним из северогерманских племен. Из всех предложенных объяснений самого слова «Русь» на научное значение может претендовать только его *производство от финского названия, которое обращается в Русь при переходе в славянскую речь по общему фонетическому закону финно-славянских языковых отношений* (А.Е. Пресняков).

На основе Полянского союза племенных княжеств к началу IX в, сложилось политическое образование, носившее название Русь. Распространено мнение о привнесении этого термина в Восточную Европу скандинавскими дружинниками, именовавшимися на Руси варягами. Но его первое достоверное упоминание на юге Восточной Европы, в так называемом «Баварском хронографе», составленном между 811 и 821 гг., относится ко времени, когда присутствие норманнов в этом регионе не прослеживается. Вопрос остается дискуссионным, но наиболее вероятно, что это название имеет местное, южное (при этом, скорее всего, неславянское в основе) происхождение и восходит ко времени во всяком случае ранее IX в. В этом же столетии оно выступает как обозначение этнополитического образования, не совпадающего территориально ни с одним славянским союзом племенных княжеств. Днепровской Руси предстояло пережить еще ряд потрясений, связанных с движением на юг варягов, раньше чем она сложится в большое восточнославянское государство и войдет в устойчивые отношения к Византии (А. Е. Пресняков).

Высшим классом древнерусского общества, с которым князь делил труды управления и защиты земли, была княжеская дружина. Она разделялась на высшую и низшую: *первая состояла из княжих мужей, или бояр, вторая — из детских, или отроков;* древнейшее собирательное название младшей дружины «грида» или «гридьба» (скандинавское слово, означающее «дворовая прислуга») заменилось потом словом «двор» или «слуги». Эта дружина вместе со своим князем вышла, как мы знаем, из среды вооруженного купечества больших городов. **Дружина княжества составляла военный класс.** Большие торговые города тоже были устроены по-военному, образовывали каждый цельный организованный полк, называвшийся тысячей, которая подразделялась на сотни и десятки. Тысячей командовал выбиравшийся

городом и назначаемый князем тысяцкий, сотнями и десятками — также выборные сотские и десятские. Эти выборные командиры составляли

453

военное управление города и принадлежащей ему области, которое называется в летописи «старцами градскими». Вооруженные города принимали постоянное участие в походах князя наравне с его дружиной. С другой стороны, дружина служила князю орудием управления: члены старшей дружины, бояре, составляли думу князя, его государственный совет.

Договор князя Игоря с греками был заключен от его имени в 945 г. послами и купцами, которые вели торговые дела с Византией. Те и другие говорят о себе в договоре: «мы от рода русского сли и гостье». Это русское купечество далеко еще не было славянорусским, это были варяги. Договор вскрывал роль их в заморской русской торговле. Как люди бывалые и привычные к морю, варяги, входившие в состав купечества, служили посредниками между ним и заморскими рынками. Сторонним наблюдателям оба класса, княжеская дружина и городское купечество, представлялись одним общественным слоем, который носил общее название Руси. Не случайно на Руси варяг — преимущественно вооруженный купец, идущий через ее земли, чтобы пробраться далее в богатую Византию, там с выгодой послужить императору, с барышом поторговать, а иногда и пограбить богатого грека. На такой характер варягов указывают следы в языке. В областном русском лексиконе варяг — разносчик, мелочный торговец, варяжить — заниматься мелочным торгом. Любопытно, что когда неторговому вооруженному варягу нужно было скрыть свою личность, он прикидывался купцом, идущим из Руси или на Русь: это была личина, внушавшая наибольшее доверие. Известно, чем обманул Олег своих земляков Аскольда и Дира, чтобы выманить их из Киева. Он послал сказать им: «Я купец, идем мы в Грецию от Олега и княжича Игоря: придите к нам, землякам своим». Скандинавская сага о св. Олафе, полная исторических черт, рассказывает, как этот скандинавский герой, долго и усердно служивший русскому конунгу Вальдамару, т.е. св. Владимиру, возвращаясь с дружиной на кораблях домой, был занесен бурей в Померанию, где выдал себя за купца гардского, т.е. русского.

Отдельные древнерусские фольклорные мотивы XII — начала XIII в. (например, связанные с образом Ильи Муромца) вошли в немецкий и скандинавский фольклор. На Западе были известны русские летописи, которые использовались при составлении латинских хроник.

Богатая и самобытная культура Киевской Руси, развивавшаяся в постоянных контактах с культурами других стран и народов, особенно Севера и Юга, Византии и Скандинавии, стала важным компонентом средневекового мира.

454

1. Ключевский В.О. Русская история: Полный курс лекций в 3 кн. М., 1993.
2. Лихачев Д.С. Нельзя уйти от самих себя... Историческое самосознание и культура России // Новый мир. 1994. № 6.
3. Лихачев Д.С. Культура как целостная среда // Новый мир. 1994. № 8.
4. Пресняков А.Е. Княжое дело в Древней Руси. Лекции по русской истории. М., 1993.
5. Славяне и скандинавы / Пер. с нем. М., 1986.
6. Фетисов А. Норманская теория и зарождение государственности у восточных славян // Проблемы становления и развития российской государственности. М., 1994.
7. Каратеев М. Норманская болезнь в русской истории // Слово. 1990. № 8.

3.5.2. Русь верхневолжская: природные условия, община и их роль в формировании соборных архетипов культуры

В истории России недостаточно известен период, в ходе которого русский народ фактически создавал свою цивилизацию наново после гибели древнерусской (Киевской) цивилизации, наступившей в результате удельных стремлений князей и татаро-монгольского нашествия. В то время как этот период истории русской культуры является самостоятельным, так как он отличается от древнерусской цивилизации по многим параметрам культурно-цивилизационного процесса. Однако очень часто этот период формирования великоросского этноса и его культуры не выделяется и не рассматривается в качестве самостоятельного, так как заслоняется или сливается с третьим периодом истории отечественной культуры — Московским. В то время как именно в период заселения Верхневолжского региона закладывались основы нового политического и социального порядка: удельно-княжеского (частнособственнического, с прямой линией наследования от отца к детям); свободно-захватного землевладения, сыгравшего особую роль в характере последующих процессов отечественной истории и культуры. Здесь же, в условиях нового «космоса» — природно-климатических условий, —

455

будут вырабатываться специфические черты характера и тип мышления русского человека, которые будут устойчиво проявляться даже в изменившихся условиях: терпеливость, наблюдательность, способность к интенсивному труду в короткое время, знаменитое русское «авось», целостность видения и др.

Прежде всего надо иметь в виду, что складывающийся в верховьях Волги в XII—XIV вв. великоросский этнос имеет иной генотип, чем представитель Днепровской Руси. Славянский генотип изменится как под

воздействием природно-климатических условий, так и в результате смешения с местными финскими племенами, которых русские собирательно называли «чудью». В связи с этим В. О. Ключевский отметит, что «наша великоросская физиономия не совсем точно воспроизводит общеславянские черты».

По мнению того же Ключевского, над характером и типом мышления великоросса много поработала природа этого края, резко отличающаяся от природы Поднепровья, с его устойчивым климатом, жарким летом, плодородными черноземами и т. п. благоприятными для земледелия чертами.

В верховьях Волги землепашцу приходилось осваивать новые земли в мало пригодных для земледелия условиях: короткое лето, густая сеть рек и речушек, идущих в разных направлениях, малоплодородный суглинок, покрытый лесными дебрями. Для того чтобы здесь вырастить хлеб, крестьянин должен был вырубить лес, сжечь его и удобрить почву, плодородие которой истощалось через 4—5 лет и это заставляло великоросса передвигаться на восток, осваивать новые участки. Для того чтобы обеспечить освещение и прогревание поля, землепашец должен был расчищать от леса территорию в три раза больше, чем та, которую он засеивал. Эту тяжелую работу, постоянные перекочевки земледельцу приходилось осуществлять в условиях очень неустойчивого климата, с заморозками в мае и в августе, с оттепелями в январе. Тысячи мелких непредвиденных трудностей и опасностей создавали речки, озера, болота, сырой климат. Эти обстоятельства изменили характер переселенца из Поднепровья.

Изменчивость, неустойчивость климата, малоустраняемые препятствия выработали у великоросса терпеливость и изворотливость в преодолении препятствий.

Капризная природа, неустойчивый климат развили в нем удивительную наблюдательность, которая нашла отражение в народных приметах. В них раскрывается ум, знания природы, план и календарь сельскохозяйственной деятельности

456

верхневолжского землепашца. В них схвачены все характерные, трудноуловимые явления годового цикла природы, каждый месяц, чуть ли не каждое число месяца имеет свои особые приметы. В приметах — метеорология великоросса, его хозяйственный учебник, его бытовая автобиография.

Как выявил В. О. Ключевский, природно-климатические истоки имеет и любовь к риску, склонность дразнить счастье, играть наудачу, рисковать.

Неустойчивая природа, обманчивая почва заставляли человека здесь выбирать подчас самое что ни есть безнадежное, нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы свою отвагу, риск. «Была не была!». Это и есть истоки великоросского «авось!».

Лишь в одном был четко уверен великоросс: лето будет коротким, прохладным и дождливым. Надо дорожить каждым погожим днем. Как показывают исследования ученых, русский земледелец имел в три раза меньше времени для всего цикла сельскохозяйственных работ, чем западноевропейский крестьянин. Это заставляло его спешить, усиленно работать. «Так великоросс приучился, — пишет В. О. Ключевский, — к кратковременному напряжению сил, привык работать лихорадочно, интенсивно, а потом отдыхать в период вынужденного осеннего и зимнего безделья». «Ни один народ в Европе, — продолжает он, — не способен к такому напряженному труду в короткое время, какой может развить великоросс. Он не привык к ровному, умеренному, размеренному и постоянному труду!». Таковы истоки черты характера русского человека, в которой наши недоброжелатели стремятся выделять лишь оборотную сторону, которую они называют ленью и т. п. характеристиками.

Верхневолжский «космос», с лесными дебрями и паутиной сетью рек заставлял переселенцев располагаться на редких возвышенных и сухих местах небольшими деревнями, часто в 2—3 крестьянских двора. Это обстоятельство также сказалось на характере русского человека. В отличие от жителей Поднепровья, образующих большие селения и привыкших работать на виду у жителей чуть ли не всего села, верхневолжский крестьянин трудился в одиночку, в глуши леса. «То была молчаливая черная работа в одиночку, — писал В. О. Ключевский, — не над собой, не над своими приемами работы, не над своими чувствами и отношениями к людям, а над диким лесом и полем». Отсюда — замкнутость, нерешительность и даже робость великоросса, неумение работать большими коллективами. Поэтому русский человек лучше работает, когда он один,

457

когда на него никто не смотрит, и трудности лишь возбуждают его силы, а успех — роняет их. «Ему легче одержать препятствие, опасность, неудачу, чем с тактом и достоинством выдержать успех».

Природа страны, которую осваивал великоросс, сказала и на типе мышления. Невозможность рассчитать вперед и сообразовать цели и средства, прямо идти к намеченной цели выработали склад ума великоросса. Непостоянство природы и случайности жизни научили его больше обсуждать пройденный путь, чем рассчитывать и планировать будущее.

В борьбе с неожиданными оттепелями и заморозками он стал больше осмотрителен, чем предусмотрителен, ему доводилось больше замечать следствия, чем ставить цели. Это уменьше его и было названо «задним умом», которым «русский мужик крепок». Но это не то же, что задняя, скрытая мысль, коварство и хитрость.

Вынужденный колебаться, лавировать среди тысячи неустраняемых препятствий, русский человек приучился максимально учитывать все возможные изменения, обстоятельства, случайности. Отсюда специфика русского «логоса» — широта охвата обстоятельств, проистекающая от привычки колебаться и лавировать

среди неровностей и случайностей жизни, идти к цели оглядываясь по сторонам.

Таковы истоки особенностей национального характера великоросского народа. Однако природно-климатические факторы имеют огромное влияние не только на характер народа, его генотип, но и на формирование форм экономической жизни, тип государственности, систему ценностей и культурную доминанту народов. Природный фактор сыграл значительную роль и в формировании культурной доминанты России — соборности, наряду с его исторической судьбой и православной верой.

Отечественный ученый Л. В. Милов в результате глубокого научного исследования роли различий природно-климатического фактора России и Европы пришел к выводу, что именно бедные почвы, неблагоприятный климат и короткий цикл сельскохозяйственных работ — с середины апреля до середины сентября (всего 125—130 дней в году), и в силу этого более низкая урожайность, чем в Западной Европе, обусловили отставание России от Запада. На западе Европы ни в средневековье, ни в новое время не требовалось такого напряжения сил, с которым был вынужден работать русский земледелец, который должен был в 21—25 рабочих дней в каждом сезоне вложить в землю такой объем труда, который в более благоприятных условиях требовал около 40. Эта работа на пределе

458

физических сил человека препятствовала развитию интенсивных форм хозяйствования. Мало что изменилось в России и в XIX в., в историческом центре Российского государства урожайность была очень низкой.

В Западной же Европе, в силу значительно более благоприятных климатических условий, перерыв сельскохозяйственных работ в некоторых странах до удивления короткий — декабрь—январь. То есть западный земледелец в течение 10 месяцев может, равномерно распределяя свой труд, обрабатывать землю, восполняя тем самым ее естественные недостатки.

Проясняет факт российской бедности и то, что прирост биомассы в России с одной и той же единицы площади в 2,5—3 раза ниже, чем на западе Европы, и в 3—6 раз ниже, чем во влажных субтропиках Дальнего Востока и Атлантического побережья США. Последнее обусловлено сроками возможности вегетации растений: в России 5—6 месяцев, а на Западе Европы — 7—8 месяцев в году.

Эти особенности природных условий сказались и на возможностях индустриализации. Прибавочный продукт для индустриализации буквально выдирался из русского крестьянина, за счет которого модернизировалась страна и Петром I, и в советский период. Так, А. Н. Энгельгардт описывает систематическое недоедание российской деревни в пореформенной России и тягостные картины умирания трудоспособных, полных сил людей лишь потому, что питание было ниже требований биологического выживания, в хлеб подмешивались различные суррогаты: солома, кора деревьев и т. п.

В свете сказанного требуется иначе взглянуть на причины столь упорного тяготения бедных и средних слоев крестьянства к общинной форме землепользования. Нам представляется, что в ее формировании участвовала система взаимосвязанных факторов: православное миропонимание, бедность природно-климатических и почвенных условий России, ее огромные просторы.

Известно, что к XV в. освоение русской равнины землепашцами закончилось, леса вырублены и великоросское крестьянство должно было перейти к пахотному землепользованию с регулярным паровым трехпольем. Это сразу снизило урожай и изменило структуру посевов в сторону так называемых «серых хлебов». С этого периода во всех регионах России: в Сибири, на Великоросском юге, в Казачьих областях, в Северном Полесье — захватная форма землевладения перешла в чисто общинное, связанное с уравнильно-душевым перераспределением земли. Только в Малороссии, напротив,

459

захватный способ разлился в чисто подворное землевладение. Последнее обстоятельство можно объяснить лишь более благоприятными природно-климатическими условиями в Поднепровском крае, так как религиозные воззрения здесь и у населения Верхневолжской Руси были одинаковыми.

Первым истоком формирования русской крестьянской поземельной общины с переделом пахотной земли по количеству живых душ в семье было конечно же православная вера в то, что земля, как и реки, леса, солнце, — «дар божий» и поэтому не может принадлежать отдельному человеку на правах частной собственности. Таковыми могут быть лишь плоды его труда. Поэтому каждая крестьянская душа имела право кормиться от земли.

Вторым фактором становления общинного землепользования на территории России стала бедность природных условий. Поэтому из недр крестьянского общества, из потребностей его стабильного существования возникла община как верховный собственник и распорядитель земли. Крестьянская же семья была владельцем пахотной земли. Однако роль общины собственническими функциями далеко не исчерпывалась. Наряду с ними община распоряжалась недоимочными участками; решала спорные вопросы наследования; выполняла роль администратора и судьи, при этом решения ее выполнялись неукоснительно; организовывала коллективные помощи и работы для общих целей (расчистку новых угодий, строительство дорог, мостов и т. п.). Но что особенно важно — община, а не отдельная семья выполняла податную функцию. Налог, полученный от государства, распределялся миром с учетом состояния каждой семьи, количества трудоспособных, состояния здоровья и т. д. Следовательно, российский крестьянин, в отличие от западного, не в одиночку противостоял превратностям судьбы, стихиям природы, князю и государству, а через мир, общину, которые были для него самой близкой частью русского общества и культуры. Община

знала его состояние и входила в положение, подстраховывала крестьянина, гарантировала его выживание в критические периоды его истории. Община являлась для великоросского земледельца той микро-Россией, за пределы которой он часто и не выходил, здесь формировалась его культура, знания, здесь он чувствовал себя уверенным, был мудр и рассудителен, здесь был его родной дом и земля, с которыми он с трудом мог расстаться.

Самым главным актом функционирования русской крестьянской поземельной общины, проливающим свет на формирование соборных архетипов его сознания и чувства, является

460

акт перераспределения пахотной земли, которого не знала община западноевропейских крестьян — марка. В последней крестьяне совместно владели угодьями, пашня же находилась в частной собственности земледельцев. Но частная собственность имеет свое уязвимое начало — «ахиллесову пяту» — ее можно потерять. Известно, что это утратившее связь с землей бывшее крестьянство и составило социальную основу, зародыш развития западной промышленно-торговой цивилизации.

Нужно вдуматься и вчувствоваться в действие этой периодически проводимой акции на душу крестьянина-великоросса, чтобы понять ее роль в формировании общинной, соборной его души. Многократно за свою жизнь русский крестьянин, индивидуально обрабатывавший свое поле, самостоятельно хозяйствовавший, на нем и в своем подворье, шел добровольно на самоограничение, жертвуя своими привязанностями и, может быть, выгодами ради высшей справедливости, божьей, — молодых отделившихся семей и «народившихся душ». Так в этом процессе отдавания своей уже возделанной земли вырабатывалось особое, уникальное мировоззрение и привычка русского крестьянина, — постоянно помнить, что он часть целого, жизненно важного и дорогого для него общества. Так в российском крестьянстве накапливалась общинная потенция, способность ограничивать свои интересы ради мира, общины, блага других людей-общинников.

Таким образом, не только православная вера, но и природа России своей бедностью, скудостью формировала кенотические черты характера русского народа — скромность, умеренность, смирение, иногда доходящие до самоуничтожения. Эти факторы и защита Русской земли действовали в одном и том же направлении, формируя способность и готовность ставить общие интересы выше индивидуальных, приучая русского человека к отдаванию, излучению, а не стяжанию и удержанию материальных благ. А так как излучение, изливание, отдавание себя для существования мира есть действие Бога, Духа, то отечественные мыслители XIX в. и называли русский народ богоносцем, он ближе, чем другие народы мира, приблизился к качествам, проявляемым Духом, а не материей. А культурную миссию России усматривали не в том, что она повторит западный вариант функционирования частной собственности, а наоборот, подчинит деятельность частного собственника более высоким началам: религиозным, нравственным, научно-осмысленным и государственно-правовым.

О том, что такова тенденция развития частнособственнических начал в России свидетельствует судьба ее в истории

461

России и, в частности, в период существования в качестве исходного центра Российской цивилизации Верхневолжской Руси.

В первую очередь следует напомнить, что как великое бедствие Киевской Руси расценивали современники частнособственнические, удельные распри князей, которые заставили их уклониться от выполнения своего долга — соединиться, сплачиваться и подчинять индивидуальные интересы и выгоды общему благу, защите Русской земли. Наказание за уклонение от своего долга вскоре пришло в виде разгрома и гибели древнерусской цивилизации под монголо-татарским нашествием.

Однако в Северо-Восточной Руси, где уже в IX—XI вв. располагались младшие, бедные и отдаленные от Киева уделы князей, каждый князь получал не возделанную землю и обустроенное общество, а пустыню, которую надо было заселить, на которой надо было организовать и устроить общественную жизнь. Поэтому здесь князь становился не столько защитником, воином, сколько непосредственным организатором экономической и культурной жизни края. Он распределял земли, лесные угодья, налаживал связи между селениями и т. д. Князь устраивает переселенцев с юга России, поддерживает порядок между ними и старыми жителями этих краев. На глазах князя осваивались новые земли, росли села и города, развивались промыслы, строились церкви и соборы. Такое изменение содержания деятельности князя, который стал собственником, организатором, организатором земли, вызывали в нем новое чувство и отношение к своему уделу — чувство собственника и стремление передавать его по наследству своим детям, а не вводить в общий круг княжеского правления. Так зародился новый порядок наследования уделов, передача их по прямой линии, от отца к детям. Эта новая деятельность, новые чувства к обустроенной земле вызвали у целого поколения князей Верхневолжской Руси охлаждение и враждебность к Киеву. Из частной собственности произойдет и целый ряд изменений в социально-экономическом и политическом положении правящей элиты: начнется дробление уделов между сыновьями-наследниками, их обеднение и ослабление, что и приведет их позже под руку московских князей. Вместе с изменением содержания деятельности произойдет утрата широких общественных интересов и понятий, из сознания князей постепенно исчезнет мысль о «Русской земле». Каждый будет заботиться лишь о своем «гнезде», о своих «птенцах». Конечно, не только удельная раздробленность, но и падение военного и политического значения князей в результате татарского нашествия

462

будет способствовать изменению психологии и сознания, ценностей правящей элиты в данный период. Таким образом, период удельной, частной разобщенности и личной власти князей Верхневолжской Руси будет иметь несколько разветвленных следствий в истории России. Во-первых, из частнособственнических прав и порядков наследования ведет свое начало образование централизованной государственной власти московских князей, на службу к которым устремятся разорившиеся, обедневшие владельцы частных уделов. Во-вторых, здесь находятся истоки превращения князей -частных собственников, хозяйственников в служилое сословие России — дворянство, которое получало теперь свое же поместье из рук московского князя не для обогащения и наживания состояния, не в личную собственность, а для защиты ее границ от врагов.

В-третьих, из частной собственности князей на уделы разовьются черты специфически русских политических порядков — самодержавной, личной, не ограниченной никаким правом власти царей, которые до начала XX в. будут считать себя «хозяевами русской земли».

Следовательно, как и в древнерусской цивилизации, так и здесь социокультурное окружение России обусловит причину иного пути развития России, чем тот, которым шли страны Западной Европы. Частная собственность не займет в России господствующего положения, все сословия российского общества будут осуществлять с XIV—XV вв. не труд, а служение целому, России. Отсюда становится понятным, почему психология частного собственника, предпринимателя западного типа так и не сформируется у российского правящего класса и к концу XIX в.

Однако надо отдать должное этапу удельной деятельности князей. Именно частная собственность князей и вольное земледелие крестьян, затерявшихся в лесах и болотах, психология и этос бережливости, скопидомства, обеспечат предприимчивость в развитии, освоении новых промыслов, чтобы через посредничество московских князей выплачивать дань Орде. Успехи этой самостоятельной хозяйственной деятельности, мудрая политика московских князей, начиная с Ивана Калиты, и деятельность православного духовенства создадут на 40 лет «тишину на русской земле» — освободят Русь от татарских набегов. За это время русский народ соберет силы, вырастут, окрепнут поколения русских людей, не знающих ужасов татарских погромов. Они и выйдут на Куликово поле с ожившей в их

463

сознании идеей защиты Русской земли. Эта защита на Куликовом поле, как пишут наши историки, превратит их из единого христианского народа в единую русскую нацию. С таким самосознанием они вернутся с поля Куликова.

Таковы социально-политические, экономические и культурные особенности верхневолжского периода становления российской цивилизации и культуры, становления характера великоросской народности. Историческая судьба России, ее «космос» и вера предопределили иной путь развития, становление иных ценностей и культурной доминанты — соборности.

Литература

1. Кауфман А. Л. Русская община в процессе ее зарождения и роста. М., 1908.
2. Кочаровский К. Р. Русская община. Т. 1. Что такое община. СПб, 1900.
3. Кульпин Э. С. Путь России. Кн.1., М., 1995.
4. Ключевский В. О. Курс Русской истории. Т. 1. М., 1989.
5. Милов Л. В. Природно-климатические факторы и особенности исторического процесса // Ахиезер А. Почему мы такие бедные? // Знание—сила. 1995. № 4.
8. Платонов О. Русский труд. М., 1992.
7. Платонов О. Русская цивилизация. М., 1997.
8. Успенский Г. И. Крестьянин и крестьянский труд. Власть земли // Избр. соч. М., 1990.
9. Энгельгардт А. Н. Из деревни. 12 писем 1872—1837 гг. М., 1960.

3.5.5. Западные влияния в судьбе русской культуры

По вопросу о необходимости и правомерности заимствований достижений культуры Запада и их роли в судьбах нашей культуры споры продолжают до сих пор. Так почему же Россия в середине XVII в. обратилась к науке и образованию Западной Европы?

В течение 7 веков византийского влияния на Русь шли богослужебные книги: «Жития Святых», «Евангелия», «Псалтырь», тексты Канонических церковных книг, «Слова нравоучительные» И. Златоуста, «Шестоднев» В. Великого; «Лествица» Иоанна

464

Лествичника, «Слово о православной вере» Иоанна Дамаскина, — направленные на цели нравственного совершенствования человека. Но эти знания и книги не помогали в обустройстве материальной жизни, в земледелии, ремесле, промышленности. Уже в начале XVII в. под воздействием событий Смутного времени, политической катастрофы и унижения, пережитого в это время Россией, военных неудач, у всех сословий русского общества появляется чувство неудовлетворенности состоянием дел во всех сферах жизни нашего общества, углубленное расколом в русской православной церкви. Всеми мыслящими людьми России это состояние оценивалось как отсталость, неадекватность действий правящей и духовной элиты запросам

времени.

Эти чувства и оценки появляются задолго до Петра I в умах тонкого и особо восприимчивого к изменениям, и чуткого к необходимости перемен, слоя правящей и светской духовной элиты России, раньше и чаще других соприкасавшегося с достижениями западной цивилизации. Этому же слою элиты было доступно осознание исходящей из западной цивилизации опасности для самого существования России.

Заимствование готовых продуктов западной культуры началось уже в XV в. в виде военно-технических новшеств, военных специалистов, врачей, мастеров, художников, предметов быта и роскоши для царского двора и высшей знати (закупались часы, карты, глобусы и другие изделия ремесла и искусства).

Однако в среде правящей и светской духовной элиты, образовавшейся к тому времени, все глубже осознавалась жизненная важность глубоких перемен в сфере образования, подготовки специалистов, организации труда, армии и т. д. Очевидно, что необходимость таких перемен и усилий определялась агрессивным соседом — западной цивилизацией, характер отношения которой к России не мог вызывать никаких иллюзий.

Реформы Петра I имели своих практических и идейных предшественников: идеи Григория Катошихина, преобразовательную программу для всего славянства Юрия Крижанича, преобразовательные программы государственных деятелей периода царствования Алексея Романова — А. Л. Ордин-Нащокина, Ф. М. Ртищева, А. С. Матвеева, проводившие реформы в сфере управления и образования.

Второй причиной, вынудившей Россию к заимствованиям достижений западной цивилизации, явилось то обстоятельство, что духовная элита России — русская православная церковь не осуществила своевременно реформирование системы образования в стране с учетом потребностей времени и опасностей,

465

исходящих от социокультурного соседства России. Московская Русь в лице духовенства долго и упорно сопротивлялась распространению западной, латинской образованности, основы которой составляла экспериментальная наука, естествознание и философия. Церковные иерархи полагали, что обращение к достижениям человеческого разума вместо священного писания вовлечет Россию в «тьму поганьских наук», что возвеличивание человеческого разума несовместимо с духовно-нравственными ценностями православия, что плоды западного просвещения привлекательны, но направлены на повышение ценности земной грешной жизни, спасти же душу человека может только православная вера и обращение к Высшему разуму.

Московская церковная партия отвергала не только ненавистное ей «латинство» с его увлечением философскими доказательствами бытия Бога и т. п. проявлениями гордыни ограниченного человеческого ума, но и греческую систему образования, которая также грешила непомерным увлечением «эллинской мудростью», и встретила в штыки ее представителей — преподавателей Славяно-греко-латинской Академии в Москве братьев Лихудов. В конце концов она добилась их изгнания за то, что они «забавлялись около философии Аристотеля и физики». К сожалению, российское духовенство, прибегая к запретам, угрозам, преследованию и разрушению элементов «новой образованности», так и не выполнило своей социокультурной миссии — не предложило своей позитивной программы развития образования в России, направленной на удовлетворение мирских потребностей и обеспечение безопасности России, ее противостояния Западу.

Иначе говоря, надо четко осознавать, что церковная иерархия этого времени не выполнила свою инновационную функцию в области культурного развития России и тем самым открыла дорогу непосредственным заимствованиям достижений Запада Петром I и обусловила методы проведения реформ Петром I.

Известно, что поражение русской армии под Нарвой в 1700 г. показали слабость дворянского ополчения по сравнению с профессиональной армией Запада. Все возможные последствия отсталости армии и экономики России были очевидны для судеб России. Это обстоятельство определило методы реформ, их порядок, темпы преобразований. Петр видел, что цепляние за старину и опора только на веру ведет страну к утрате независимости, что своих средств для дальнейшего благополучного существования страны недостаточно.

Поэтому реформы часто

466

осуществлялись принудительно, ускоренными темпами, несоответствующее значение предавалось мелочам — русской одежде, бородам, и пр. явлениям, которые ассоциировались в его сознании с приверженностью к старине, с проявлениями неповоротливости, отсталости, связывались им с противодействием, оппозицией его трудам.

То есть высоконравственные мотивы реформ часто расходились со способами их осуществления. Но историческая обстановка, агрессивное соседство, сам уровень подготовки Петра, характер его власти сказались на последних. Историческая обстановка требовала безотлагательного реформирования армии, развития промышленности, создания флота, подготовки специалистов для различных областей деятельности. Россия просто не располагала более историческим временем для адаптации западных достижений к особенностям своей культуры. Поэтому Петр I приступил к прямому заимствованию и перенесению на российскую почву достижений западного рационализма (науки, техники, системы образования), управления, быта и нравов.

Итак, можно сказать, что в течение 36 лет неустанная, энергичная и многообразная деятельность русского

царя была посвящена делу превращения Святой Руси в Великую Россию. Идеалом Петра была Россия как европейская страна: грамотная, сильная, безопасная, хорошо обустроенная, с просвещенным, деятельным народом. Пафос и мотивы его деятельности лучше всего выразил он сам в обращении к русской армии накануне Полтавской битвы: «Воины, пришел час, который решит судьбу Отечества. Итак, не должны вы помышлять, что сражаетесь за Петра, но за государство, Петру врученное... А о Петре ведайте, что ему жизнь не дорога, только бы жила Россия!». То есть не личная власть и слава, а служение России было делом жизни царя.

Идейной основой социально-экономических и культурных реформ Петра I стали рационалистические концепции Ф. Бэкона, Гессенди, Спинозы, Т. Гоббса, Д. Локка о естественных правах каждого человека, о договорной природе государства, о естественной природе человеческого индивида, о его общественных качествах, о могуществе опытного научного знания, о покорении сил природы на основе этого знания. Этими идеями дышала в то время Западная Европа, ее ученые, государственные деятели, писатели — современники Петра I. Известно также, что царь знал труды Г. Гроция, С. Пуффендорфа и др. западных мыслителей и ученых.

Рационалистические концепции утверждали, что наука — самое надежное средство господства над природой, а государство

467

и законы — чисто человеческие, искусственные установления, а не божественные, следовательно, люди могут изменять их, совершенствовать, исходя из своих потребностей.

Идейные истоки реформ Петра и практическое знакомство с Европой того времени делают понятным его оптимизм и уверенность в возможности преобразовать Россию по западному образцу. Ему ведь были еще неведомы знания о культуре других народов, об истоках их формирования, а также об особенностях культуры своей страны.

Благодаря созданной Петром I системе образования европейского типа в Россию пришли математика, геометрия, астрономия, медицина, стало развиваться опытное естествознание, юриспруденция и философия. Открытия Коперника, Кеплера, Галилея, Ньютона, проникшие в Россию вначале в составе знаний западных специалистов, а затем в программах навигационной и артиллерийской школ, совершенно меняли миропонимание русского человека, его представления об устройстве вселенной, земной природы, общества, природы и предназначении государства, роли личности в нем и т. д.

Что касается философии, то с нею русское общество начали знакомить братья Лихуды, преподававшие ее на латинском языке с 1685 г. в Московской славяно-греко-латинской академии. Они ввели два курса, составленные главным образом по Аристотелю, — логику и физику. Курс физики включал учение об основах мира, о материи и форме, о четырех причинах движения: материальной, формальной, действующей и целевой. До них эту проблематику в Москве никто не затрагивал, даже широко образованный константинопольский богослов Максим Грек «платоновские и аристотелевские мнения» считал ересью.

Значительно раньше западная схоластика обосновалась в культурно-просветительском центре Юго-Западной России; Киево-Могилянской Академии, которая в XV—XVII вв. была первым трансформатором западной культуры в православный мир. Отсюда в Россию проникали элементы морально-политических учений, восходивших к трактатам Аристотеля. Из них люди того времени черпали все важнейшие положения политики, вырабатывали на их основе свои представления о государстве, власти, ее формах, понятия о взаимоотношении государства и подданных и т. п.

Следствием влияния естественнонаучных и философских идей Запада стало полное изменение чувств, миропонимания и мышления представителей правящей и духовной светской элиты России. Из сознания дворянства было вытеснено старое миропонимание, духовно-нравственные и религиозные

468

ценности, идеалы, которые оно разделяло ранее с другими сословиями российского общества с его доминирующей ценностью — соборностью и служением. Однако реформы Петра Великого не затронули сознание 85% русского народа — русское крестьянство, они коснулись его только своей тяжелой стороной. Усилилась крепостная зависимость народа, он на долгие столетия будет лишен образования, порвутся его религиозно-нравственные связи с отечественной элитой и этот разрыв будет углубляться. Миропонимание, духовно-нравственные ценности русского крестьянина еще более двух веков будут оставаться под влиянием идей православия, соборности, нестяжания, отрицания частной собственности, терпения, смирения, божественной природы царской власти и т. п., а в земледелии он будет руководствоваться лишь своим опытом и наблюдениями.

Это состояние глубочайшего несоответствия, противоречия в культуре двух основных сословий России породит раскол и отчуждение между ними. Несмотря на многообразные попытки со стороны различных отрядов русской интеллигенции преодолеть пропасть между дворянством и другими слоями русского общества, он будет расти в последующие столетия и приведет в конце концов к катастрофе. 1917 г. и последующие годы смуты гражданской войны поглотят, уничтожат и русское дворянство с его богатой, но элитарной и чуждой русскому народу культурой, и массу русского крестьянства, лишенного в течение столетий этим дворянством культурных инноваций.

Таким образом, влияния западной культуры, в силу известных исторических и культурно-психологических причин не могло охватить весь состав русского общества. Они изменили культуру лишь верхнего слоя

правлящей и светской духовной элиты, сделал ее чуждой своему народу, а вместе с этим и всю великолепную культуру России, созданную дворянством в течение XVIII—XIX вв.

Реформы Петра Первого были жизненно необходимы для России. Поставленную цель он достиг — Святая Русь, наследница православия в короткое историческое время превратилась в мощную, независимую державу. Великую, промышленную, просвещающуюся... Конечно, трудовое население России, как писал В. О. Ключевский, «при Петре работало на государство, а не на себя, и стало беднее своих отцов. Но Петр не оставил ни копейки государственного долга! Не израсходовал ни одного дня у потомства, наоборот, оставил такой запас средств, что они еще долго им жили, ничего не прибавляя. Он — кредит будущего!».

469

Петровская эпоха — это эпоха пробуждения личности в России, которое и «выразилось в начале XVIII века в Петре Великом. Петр — первая свободная великоросская личность, со всеми ее характерными чертами: практичностью, смелостью, широтой, и со всеми недостатками, обусловленными той средой и теми обстоятельствами, при которых она появилась». То есть Петр Первый был сыном своего довольно жестокого века. За что же мы любим его и гордимся этой личностью, деятельность которого одна составляет, по словам А. С. Пушкина, целую эпоху русской истории?

Во-первых, мы любим Петра Первого за возвышенность его жизненных целей, за его любовь к России, за его верную службу ей в течение всей жизни.

Во-вторых, несмотря на приверженность западной культуре, кажущийся индивидуализм в деятельности Петра Великого, в его характере со всей полнотой проявилась главная, доминирующая ценность русской культуры: соборность, понимаемая как «сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям». Все свои личные разносторонние дарования, волю, ум, энергию, как и выдвинутых им из различных слоев общества сподвижников, Петр Первый направил служению высшей ценности — величию и независимости России, т. е. — общему благу.

Литература

1. Анисимов Е. В. Петр Первый: рождение Империи // История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX—начала XX века. М., 1991.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.
3. Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989.
4. Ключевский В. О. Курс лекций русской истории // Соч.: В 9 т. Т. IV. М., 1989.
5. Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990.
6. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
7. Хрестоматия по истории России XVII—XVIII вв. Кн. 1. М., 1991.

470

3.5.4. Характер восточных влияний на русскую культуру

Когда речь заходит о влиянии восточных цивилизаций на русскую культуру, то, конечно, ожидается, что речь пойдет о влиянии китайской, индийской, арабской культур. Но в силу того, что Монгольская империя на 250 лет закрыла Россию от непосредственных контактов с этими цивилизациями и русский народ в течение столь длительного времени пребывал в вынужденном соприкосновении с культурой кочевого этноса Центральной и Средней Азии, восточные влияния можно свести с известной долей ограничений пространства и времени существования российской цивилизации к влиянию культуры татаро-монгольского этноса.

Несмотря на то, что монгольские завоеватели не могли проживать постоянно в климатических условиях России, их владычество, «бывшее в течение двух с половиной веков ужасом и бичом России, державшее ее в узах безусловного порабощения и располагавшее своенравно венцом и жизнью князей ее, владычество сие должно более или менее влиять на судьбу, на устройство, постановления, образование, нравы и язык нашего отечества», — писал в 1832 г. академик Френ.

Беспристрастная оценка характера влияния данного восточного кочевого этноса требует краткого напоминания о том, что представляла собою культура народа, завоевавшего за несколько десятков лет огромные пространства Азии и Европы, опустошившего и стершего с лица земли многие прекрасные цветущие города древних цивилизаций мира, превратившего в пастбища возделанные руками земледельцев земли, сады, виноградники и системы орошения.

В XII в. татары и монголы жили родоплеменным строем, находящимся в стадии разложения. Во главе родов и племен стояла степная знать и племенные ханы, которым подчинялись простые родовичи-кочевники и рабы, используемые для домашних работ.

В родах этих племен сохранились остатки матриархата, чем и объясняется независимое положение женщины у монголов, участие ханш в принятии решений племенными собраниями ступной аристократии, которые назывались курултаями.

Продолжал действовать обычай кровной мести, передававшийся из поколения в поколение.

471

Религией был шаманизм — сложная система верований, когда люди воспринимали мир как совокупность

стихий, активно вторгавшихся в жизнь человека. Каждая стихия имела свое начало, своего духа, который обладал самостоятельностью. Но тем не менее на этом уровне верований люди не выделяли духовную сторону из материальной. Духом обладал каждый объект или стихия природы. Наиболее важные духи выступали в роли богов, которым поклонялись, задабривали с помощью жертв, заклинаний и первобытной магии. Однако духи еще не объединялись в цельный духовный мир, воплощением которого был бы единый бог. Во II половине XVI в. монголы приняли ламаизм (буддизм в толковании Цзон-хавы), который начал проникать в Монголию еще во времена Хибулай-хана — внука Чингисхана.

В XII в. монгольские племена: карaitы, найманы, меркиты, ойраты и собственно монголы — еще не имели своей письменности, городов и других элементов цивилизации, следовательно, находились на доисторической, доцивилизационной стадии развития.

Как и сейчас, так и в XII в. монголы жили в передвижных войлочных кибитках и юртах. Производили очень мало, только необходимое для несложного кочевого хозяйства: катали войлок, изготавливали ремни, веревки, повозки, седла, сбруи, копыя, мечи, луки, стрелы и др. вооружение.

Племена южных монголов, примыкавших к Великой Китайской стене, китайцы называли «уйгурами», или «белыми татарами». Эти племена подверглись сильному влиянию китайской образованности и культуры. Монголов же, кочующих на просторах Центральной Азии, называли «черными», или «лесными татарами». Это было суровое племя кочевых всадников, хищнически эксплуатировавших степные просторы Азии, выпасая на них в течение тысячелетий стада копытных животных и способствуя этим образованию пустынь. Стада и составляли основу жизнеобеспечения кочевников. То есть монголы находились на стадии присваивающей экономики. Современные исследования образа жизни кочевых народов приходят к выводу, что их следует считать не «детьми» пустыни, а их «отцами», породителями. Для оседлых земледельческих народов монголы представляли постоянную опасность, так как были склонны больше не к обмену, торговле, а грабежу, который и был главным способом общения с древними цивилизациями.

Как же смог этот находящийся на этапе присваивающей экономики народ покорить и угнетать в течение столетий народы древних цивилизаций?

472

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выявить доминирующую ценность данной кочевой культуры.

Известно, что все культуры имеют свои идеалы, формирующиеся под влиянием природно-климатических, исторических и религиозных факторов и определяющих всю систему ценностей и поведение людей данного этноса в различных сферах жизни. Этими доминантами характеризуются и отличаются культуры народов друг от друга. Так, например, признано, что древнегреческая культура имела своим идеалом разум, знания, ее идеалом был мудрец. Римская культура выработала в качестве своей доминанты право, закон, ее идеалом был гражданин. Идеалом христианской культуры средневековья является святой, аскет, а доминирующей ценностью — спасение души. Духовная культура Индии выработала высшую ценность — преодоление страданий путем слияния Брахманом, Высшей сущностью. Западноевропейская культура Нового времени имеет доминирующей ценностью материальное богатство и его воплощение — деньги, идеалом — потребление земных благ и бесконечный прогресс в этом направлении. Монгольская же кочевая культура, как определяет ее историк промонгольской ориентации Эренжен Хара-Даван, — есть «культура военная, идеал ее — царство Вселенной». Нам представляется, что дальнейшее изложение позволит расшифровать и уточнить это очень неясно-романтическое истолкование сущности монгольской культуры на материале результатов ее конкретных проявлений. В основном же указанный исследователь верно выразил доминирующую ценность данной культуры в интересующий нас период.

Современные исследования культур показывают, что психология и ценности кочевых племен противоположны ценностям и психологии земледельческих общин. Земледелие вырабатывает у народов миролюбивый характер, создает материальные основания для гуманизма, смягчает нравы, так как в этой системе жизнеобеспечения даже слабый человек может найти применение своим силам. Далее, земледелие вырабатывает сложные и тонкие формы взаимоотношения людей с миром животных и растений, с природой в целом: значимость растительного и животного мира в жизни земледельца формирует чувство любви, причастности, бережного отношения к этому миру. Земледелец одушевляет все силы природы и благоговейно относится к чудесной способности «матери-сырой-земли» к «ращению», увеличению, приумножению брошенного в землю и т. п. Короче говоря» земледельческий труд вырабатывает уважение и благоговение перед жизнью, в том числе и перед человеческой.

473

Иными предстают хозяйство, психология и ценности кочевника-скотовода, потребляющего дары животного мира, выпасая стада, не затрачивая больших усилий на их содержание. Он осуществляет, по существу, присваивающий способ жизни. Пределы воспроизводящих способностей степи ставят пределы размерам стад животных, отсюда — постоянная борьба кочевых племен за пастбища и постоянные набеги на оседлые народы, грабеж которых и превращение в рабов является одной из форм их хозяйствования, наряду с охотой на диких зверей. Поэтому здесь не может сформироваться миролюбивый характер. Напротив, — выносливый, непреклонно-жестокий воин, всадник-кочевник является идеалом. Это подтверждается и системой воспитания монголов. Ловкости и жестокости монголов обучали с раннего детства. С двух лет его учили сидеть на коне, стрелять из лука крыс и птиц. В дальнейшем выработке психологии воина-грабителя

способствовала облавная охота на диких зверей, которая также вырабатывала и закрепляла жестокость, неумолимость, беспощадность. Эта радость победы над беззащитным, затравленным, окруженным зверем переходит у монгола-воина в торжество, радость при виде победы над его врагом — человеком, а таковыми для монголов — воинов Чингисхана стало все оседлое население Азии и Европы в пределах их досягаемости. Понимание Чингисханом высшего наслаждения на земле как нельзя лучше и многогранно характеризует культурную доминанту данного кочевого этноса: «Наслаждение и блаженство человека состоит в том, чтобы подавить возмущившегося врага, победить, вырвать его с корнем, гнать побежденных перед собой, отнять у них то, чем они владели, видеть в слезах лица тех, кто им дорог, ездить на их приятно идущих жирных конях, сжимать в объятиях их дочерей и жен...»

Идеал «Покорения Вселенной» и избранничества монгольского племени, выдвинутый Чингисханом, привлек к нему и спаял «людей длинной воли» — степную аристократию, именно для нее, а не для монгольского народа он стал вождем. Вместе со степной аристократией он создал регулярную армию, поделенную на десятки, сотни и тысячи, «сотниками» и «темниками» назначал степную аристократию. Дисциплина в армии поддерживалась жестокими методами: если один из десятка находил возможным сражаться, а остальные бежали — казнили весь десяток воинов.

Армия монголов везде действовала по одному сценарию. Проводилась тщательная разведка местности и отношений в намеченной к завоеванию страны. Роль лазутчиков выполняли

474

восточные купцы, которых выпускали с товарами из ставки хана. Поэтому Батый, например, был прекрасно осведомлен о природных условиях Руси, распрях между князьями. Осуществив разведку, высылали послов с предложением городу сдаться. Оказавшие сопротивление города брали осадой или разрушали стены с помощью военной техники, заимствованной в Китае. После захвата города военных истребляли поголовно, всех жителей выгоняли в поле за город на несколько дней. Город беспрепятственно грабили, богатых жителей пытали, вымогая сокровища, добычу делили. Затем принимались за людей: знать истребляли, женщин и детей делили и отправляли в Монголию в качестве рабов. Ремесленников, мастеров всякого рода также угоняли в Монголию или оставляли работать на орду на месте, под присмотром монгольских баскаков. Здоровую молодежь забирали в «толпу», которую монгольская армия гнала впереди себя к следующему городу, использовала на осадных работах, по трупам этих людей, которые гибли в первую очередь, взбирались на стены городов. Никто из «толпы» никогда не возвращался в родные места. Вместе с населением городов вырезали поголовно и население сельской округи. Источники отмечают более тридцати случаев полного истребления населения городов. Надо отметить, что население Добровольно сдавшихся городов также ограблялось и в значительной степени истреблялось. Слухи об ужасах расправы монголов над покоренными народами бежали впереди ее армии и тем самым подготавливали почву для победы психологически. «Трудно представить себе, — пишет арабский историк, — тот панический ужас, который овладел всеми сердцами» при приближении монгольского войска. Жители уже знали, что пощады не будет никому. Таким психологическим террором Чингисхан и его преемники, расходуя малые силы, могли удерживать в повиновении покоренные народы и готовить почву для все новых завоеваний.

Завоевание монголов оказало разрушительное воздействие на экономику и культуру покоренных народов земледельческих цивилизаций. Как свидетельствуют источники, на завоеванных территориях резко сократилось население, запустели ранее цветущие земледельческие регионы, например, — Самаркандская область, стала безлюдной Киевская Русь, многие города были стерты с лица земли и никогда более не возродились.

Другим следствием стал регресс и культуры завоеванных народов: возрождалось рабство, цветущие возделанные земли превращались в пастбища, на них перекочевывали массы кочевников из монгольских степей. В Семиречье в XIII в. земледелие

475

исчезло совсем и уступило место кочевому быту. Монгольская знать стояла во главе Бухарского ханства до конца XVIII в. и до конца XIX в. в Хиве.

Произошли изменения и в монгольской культуре, но они были поверхностны и недолговечны, так как возникли в результате заимствований, а не выросли органично из развития самого народа.

С началом больших походов Чингисхана в Монголию потекли разные ценности из завоеванных и ограбленных стран. Появились деньги, которые ранее в Монголии не применялись, так как хозяйство было присваивающим, натуральным. Монгольская империя оказалась на перекрестке больших торговых путей, — которые давали огромные пошлины, шедшие в казну хана. Завоевания принесли земли, военную добычу: коней, оружие, скот, золото, серебро, рабов обою пола, ремесленников-мастеров.

Письменность была заимствована по приказу Чингисхана у уйгурского племени. Первым учителем письменности у монгольской знати стал уйгур Тататунга, хранитель печати найманского государя, погибшего в битве с ханом. На базе этой письменности была создана «Тайная история монголов» — памятник культуры монголов XIII в., из которой мы и черпаем все сведения о драматической, жестокой эпохе Чингисхана.

При ставке хана постоянно находились ученые из других, покоренных стран, представители гражданской бюрократии, некоторые были советниками, предсказателями, лекарями. Один из них объяснил Чингисхану, что можно завоевать империю, сидя на коне, но управлять ею, сидя на коне, невозможно. Поэтому

Чингисхан организовал административное и финансовое управление, произвел перепись населения Монголии и покоренных стран, ни один человек не мог проезжать по его территории без разрешения хана и паспорта — золотой пластинки со специальными выгравированными знаками.

Благодаря заимствованной письменности была записана «Яса» Чингисхана — свод обычного права монгольских племен под сильным влиянием воззрений самого владыки. Одна часть «Ясы» представляет собой изречения хана «Билик»; другая — свод положительных законов, военных и гражданских с установленным наказанием за неисполнение, где часто звучало «смертная казнь». Для записи «Ясы» были приглашены из Китая ученые с восемнадцатью учениками. Удивительно, что он следовал этому закону и не проявлял капризов. «Яса» ставила в особое положение монголов, никто не имел права иметь рабом или слугой монгола. Теперь «Яса» не

476

только не действует, но современные монголы даже не знают о ее существовании, так как все достижения культуры и цивилизации осваивались в какой-то степени лишь зная. Эти культурные заимствования прекратились вместе с прекращением завоеваний и пришли в упадок или забылись.

Для связи со ставкой хана, мгновенной передачи его приказов был создан отряд верховых курьеров и ямские станции по дорогам империи, воля хана исполнялась неукоснительно. Вся империя при процветании ее была покрыта сетью «ямов», которые снабжали курьеров и должностных лиц свежими лошадьми, пищей и т. п.

Изложенное о культуре монголов XIII в. позволит нам на более широком историческом и культурном основании понять причину завоевания монголами Древнекиевской и Верхне-Волжской Руси и дать оценку культурному влиянию на Россию.

Как же «прошли» монголы по Руси?

Как известно, территория Киевской и Северо-Восточной Руси вошла в состав земель, отданных еще до их завоевания старшему сыну деспота — Джучи. С 1236 по 1240 г. намеченная программа была осуществлена: все названные земли, кроме Новгорода и Пскова, были завоеваны. Современная археология и летописи позволяют восстановить катастрофические последствия для экономики и культуры России монгольских завоеваний. Из 74 русских городов XII—XIII вв., известных по раскопкам, 49 были разорены и сожжены, 14 из них уже никогда не поднялись из пепла, еще 15 постепенно превратились в села. В течение 250 лет ордынцы периодически разрушали русские города и села в ходе карательных набегов.

Повлияло ли татарское иго на культурные связи России с Западной Европой и на дальнейшую судьбу русской культуры?

На 250 лет прервалась связь России с Западной Европой. Европейские государи считали территорию России — Татарией. Они заново откроют ее для себя в XIV в., при Великом князе Иване III. И это происходило в то время, когда в столицах Европы открывались университеты, к XV в. их было более 30. В них наряду с богословием преподавались светская литература, языковедение, право, Медицина, математика и физика, начало складываться эмпирическое знание, растет торгово-ремесленное население городов.

На Руси же в это время сокращается население, грамотность резко падает, даже представители духовенства и князья не всегда были грамотны. Не о развитии системы образования, а о выживании народа, сохранении этноса можно вести речь по отношению к этому времени на Руси.

477

Сказалось нашествие ордынцев и на нравах русского народа. Чувство бессилия порождает отчаяние, унижения надламывали гордый, открытый характер русского народа. Татарское иго вырабатывало у него низкие черты характера и нравы: хитрость, неискренность, изворотливость, вероломство, корыстолюбие, бесчувствие к обидам, оскорблениям и унижениям, жестокость.

Отечественные исследователи отмечают изменение характера русских князей этого периода. Вынужденные лстить, угодничать, скрывать истинные чувства в ставке ханов, они по возвращении ведут себя как деспоты со своими подданными. Следовательно, рабская, холопская психология русского господствующего класса, дававшая о себе знать и в XVIII в., в царствование Екатерины II, не была национальной чертой, а выработалась под влиянием нравов и политических методов татаро-монгольской знати. Летописцы с горестным чувством отмечают даже благополучные поездки русских князей в ставку хана: «О злее зла честь татарская», «злобе бо их и лъсти нет числа», — восклицают летописцы.

Многие историки давно обращают внимание на то, что истоки русского самодержавия, неограниченной власти первых русских царей также следует искать в 250-летнем воздействии на правящую элиту Руси нравов и политической культуры монгольских ханов. Единодержавие, сыграв в XIV в. положительную роль в деле становления русского государства и объединения земель, обрело колоссальную инерцию и принесло русскому народу и культуре труднооценимые бедствия.

В результате ордынского ига произошло падение правовой культуры Руси. Нестабильность жизни, отсутствие безопасности, бессилие людей что-либо изменить в своей жизни во все времена вели к росту преступности. Так случилось и на Руси. Как пишет Н. М. Карамзин, не стало безопасности ни в пути, ни дома. Появилось большое количество разбойничьих шаек, воров, грабителей. Приходилось ужесточать наказание. Так, если по «Русской Правде» для пресечения воровства в крупных городах было достаточно легкого штрафа, то рост преступности, вызванный ордынскими погромами,

разорением, требовал уже клеймения воров, телесных наказаний и публичной смертной казни. Телесные наказания, унижающие человеческое достоинство, пытки, которых не знало законодательство Древней Руси, пришли к нам из монгольской правовой культуры и сохранялись до последней трети XIX в.

Историки отмечают и упадок, упрощение судебной процедуры. Если в Древней Руси каждая область обладала своим

478

Уставом, судьями, стряпчими, дьяками, присяжными заседателями, установленными сроками рассмотрения дел и т. д., — т. е. развитой судебной процедурой, то в названную эпоху судебное разбирательство было отброшено к первобытному невежеству. Не уверенные в прочности своей власти князья упрощали судебную процедуру, даже возвращались к древним способам определения вины: «полем» или «огнем и водой». И это в то время, когда в университетах Европы изучают римское право.

• В результате ордынского ига пришло в упадок народное самоуправление в русских городах, навсегда замолкли вечевые колокола, а в новых городах России — Москве, Твери — они уже не устанавливались.

Спорным является вопрос о роли ордынского ига в деле объединения Руси. Известно, что монгольские ханы, проводя среди русских князей политику «разделяй и властвуй», не были заинтересованы в централизации власти, в усилении какого-либо князя. Если объединение Руси и «обязано» монголо-татарскому завоеванию, то лишь совершенно помимо воли и стремлений ханов. На данном этапе изучения вопроса можно со всей определенностью утверждать, что объединением Русь во многом обязана русской православной церкви, духовенству этого времени и собственнической, хозяйственной деятельности московских князей, а также свободному труду русских земледельцев и мастерового люда, спасшихся в лесах Северо-Восточной Руси, выросших и давших материальные основания для выплаты дани Орде.

Как известно, русское православное духовенство было освобождено татарами от переписи и обложения данью для того, чтобы оно «с правым сердцем молилось за хана и за его племя и благословляло его. Духовенство за хана-то молилось, но одновременно с этим в руках церкви сосредотачивались земли и другие материальные ценности, которые будут служить опорой ее власти в то сложное время и сыграют немаловажную роль в деле «собрания Руси» русскими московскими князьями. Много «селец», «землек» было куплено и подведено «под-руку» московских князей за церковное «сребрецо». Далее, защищенность и безопасность церковных и монастырских стен собирала молодежь Руси, здесь в различных регионах Руси митрополит Московский Алексей, Сергей Радонежский, епископ Пермский Стефан и другие святители русской церкви медленно, но неуклонно оздоравливали, восстанавливали психологию, характер русских людей, здесь росло и крепло русское национальное самосознание.

Православное
479

духовенство активизировало свою духовно-нравственную деятельность — давало молодежи культурную доминанту, ценность, являвшуюся главной в это время — защиту православия, христианства. Именно православная вера в века унижения и закабаления Руси объединяла русский народ, осознавшим себя и противопоставившим монголо-татарам как народ христианской веры. Вышеназванные святители русской земли организуют, сплывают, вдохновляют, просвещают активную, патриотически настроенную правящую элиту Великороссии, указывают им главную ценность времени и вечности — идею спасения Отечества, которой можно служить только сердцем, искренне, а не ради выгоды.

Нельзя не обратить внимания и на значение психологического воздействия православной веры на сознание русского народа. Объединяя людей в стенах храмов, монастырей, русское духовенство, призывая к терпению, помогало переносить страдания, подчиниться на время жестокой необходимости, смириться внешне перед коварным, жестоким врагом. Поэтому в деле собирания Руси и освобождения ее от татаро-монгольского ига роль русского духовенства, церкви и московских князей, своей мудрой политикой создавших на 40 лет «тишину на Русской земле», — несомненна. Выбрав соответствующие нравам, культуре ордынских завоевателей методы взаимодействия с ними, они тем самым подготовили два поколения русских людей, не знавших ужаса татарских погромов, которые и вышли на Куликово поле в 1380 году.

Так почему же культура монголо-татарского этноса не могла оказать положительного влияния на культуру русского народа?

Можно отнести к восточным влияниям поголовную перепись населения, которая не является достижением монгольской культуры и политики, а восходит к культуре Китая, детально разработанной здесь административно-финансовой системе управления, но и здесь придется все же напомнить, что и до монгольского нашествия взимание налогов на Руси осуществлялось с «сохи», «рала».

Почтовые станции, прообраз монгольских «ямов», действительно долго действовали на огромных просторах России, но вряд ли это заимствование, скорее техническое, чем культурное, может быть сопоставимо с ценой, которую заплатила русская экономика и культура за это восточное влияние.

Нельзя отрицать наличия в русском языке многих слов, пришедших к нам со времен ордынского ига. Они, как правило, относятся к понятиям бытовой, политической и общественной сфер жизни. Например, магазин, базар, чердак, чертог,

480

сундук, тара, тариф, калибр, лютня, зенит, ставка и т. д. Многие монгольские обычаи были заимствованы русской знатью, например, выбор невесты царя из самых красивых девушек высшего сословия, создание разветвленной дворцовой службы и т. п. У монгольской знати была заимствована русской аристократией соколиная охота, охота с гончими. Донским казачеством были заимствованы приемы ведения боя, тактические приемы монгольской армии: засадные полки, «лава», «куренная» форма организации армии и жизни в мирное время, «немая» форма подачи сигналов в бою, форма стоянок — «круг» — во время боевых походов, собраний и многие другие приемы ведения сражения.

Что же касается собственно позитивных культурных заимствований в сфере монгольской культуры, которые бы дали толчок или направление культурному процессу русского общества, то нам пока не удалось их отыскать. Многие восточные обычаи были известны на Руси и раньше, как и восточные мотивы в орнаментах, восточная архитектура, посуда шли к нам через Византию, через торговлю с Востоком.

Как было показано выше, культура этого кочевого этноса, как, впрочем, и других кочевников, не отличалась богатством, сами монголы многое заимствовали у соседних цивилизованных народов: в Китае, странах Азии и Кавказа. Вещи, хранящиеся в Эрмитаже, говорят о среднеазиатском и кавказском происхождении. Известно также и то, что ремесленники, мастера в Монголии в период расцвета Империи, в основном были выходцами из завоеванных стран. К тому же, как отмечал Н. М. Карамзин, русский народ, несмотря на унижение и рабство, чувствовал свое культурное превосходство в отношении к народу кочующему.

История завоеванных стран свидетельствует о том, что воздействие культуры монгольского кочевого этноса, его идеал завоеваний и покорения с его хищническими, ничем не прикрытыми и не смягченными инстинктами стремления к добыче, — носило для всех культур разрушительный, регрессивный характер. Так, одни области жизни и культуры русского народа были задержаны в своем развитии (грамотность, взаимодействие с европейской культурой и нормальный, плавный процесс обогащения достижениями этой культуры), другие — получили уродливый характер (самодержавие, система наказаний), третьи — регрессировали (характер и ценности правящей элиты, нравственность и т. п.).

Такое проявление завоевательской доминанты монгольской культуры имеет общие черты с влиянием на цивилизованные

481

народы многих других кочевых этносов, презирающих оседлые, земледельческие, народы. Об этом свидетельствует история не только монгольского этноса.

Литература

1. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
2. Греков И. Б., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950.
3. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989.
4. Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. II. М., 1989.
5. Козин С. А. Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г. М., 1941.
6. Марков Г. Е. Кочевники Азии: структура хозяйства и общественной организации. М., 1976.
7. Татаро-монголы в Азии в Европе. Сб. ст. М., 1977.
8. Тизангаузен В. Г. Собрание материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.—Л., 1941. Т. I—III.
9. Тойнби А. Постыжение истории. М., 1991.
10. Трачевский А. Русская история. Ч. 1. СПб., 1895.
11. Эренжен-Хара-Даван. Чингиз-хан как полководец и его наследие // Арабески истории. (Мир Льва Гумилева.) М., 1995.
12. Юрганов А. Л. У истоков деспотизма // История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX—XX в. М., 1991.

5.5.5. Своеобразие российской культуры советской эпохи

Трагически опасно для судьбы нашей родины России завершается XX столетие, и уже можно подводить его главные итоги с точки зрения культурного и цивилизационного развития. Предательски разваленный и исчезнувший с географической карты СССР (1991), всегда именуемый в глазах Запада и Востока РОССИЕЙ, — уникальнейшее за вею человеческую историю государство, вклад которого в мировую цивилизацию исключителен.

482

Каждый этап в богатой многовековой отечественной культуре — от седой древности до наших непростых постсоветских времен — имеет неповторимое лицо, отмечен сложным и неоднозначным содержанием.

Во второй раз за XX век Россия находится на решающем историческом и культурном перекрестке, в небывалых муках и с колоссальными потерями пытается обновиться, стать по-настоящему благоденствующей демократической страной. Хотя «большое видится на расстоянии», уже сегодня российская (русская) культура нуждается в глубоком осмыслении ее иллюзорных надежд и разочарований,

труднейших исканий и несомненных достижений, невероятно крупных ошибок и тяжелых поражений. В первых попытках понять социокультурное содержание советской эпохи — в разногласии сегодняшних мнений отчетливее других вырисовываются две позиции. Одна, поспешная, близорукая и конъюнктурная, опирающаяся только на авторитетные суждения философа Н. Бердяева о «новом средневековье» и поэта О. Мандельштама о «веке-волкодаве», объявляет почти столетнюю советскую историю и культуру заведомо мрачной ямой тоталитаризма, не представляющими якобы никакого позитивного содержания. Другая — конкретно-историческая, аналитически объемная и граждански ответственная, учитывающая сложнейшие противоречия в развитии и тормозящие его явления, точка зрения, отбрасывающая в сторону метания в крайности, скоропалительную смену полюсов и ядовитое нигилистическое отрицание в угоду выгодной ситуации и амбиций. Именно такая позиция нам представляется исторически объективной и продуктивной. Безусловно, историю и культуру советской эпохи крайне важно рассмотреть в реальных противоречиях общественной жизни, социальной психологии народа, в сопоставлении всей дооктябрьской русской культуры серебряного века и культуры русского зарубежья — неотъемлемой составной части всей отечественной культуры текущего столетия. Иначе её анализ может превратиться в бесосновательный и безответственный, жестокий суд над ней и родным народом-страдальцем, у которого небывало трагическая и вместе с тем творчески самобытная судьба. К величайшему сожалению, наши опасения сегодня стали реальностью. Нужно прежде всего не отмахиваться необдуманно от сложностей эпохи, не «отменять» произвольно то, что было в недавнем прошлом, а суметь «подняться над схваткой» и отдать должное всем духовным, социальным и материальным явлениям, движениям, течениям и школам в российской культуре нынешнего столетия.

483

Ныне нами осознано основное: советская культура и культура советской эпохи — явно не одно и то же. Многозначную и многослойную культуру советской эпохи нельзя сводить в прокрустово ложе воспевания отвлеченно-идеального «светлого будущего» — коммунизма или безоглядному восхвалению вождизма. В этом случае проявилась бы грубая примитивизация сложнейшего явления, где исключительно наивная утопическая вера или надежда, определявшая смысл жизни миллионов одних людей, уживалась рядом с драматизмом личных судеб миллионов других. Нельзя не вспомнить без внутреннего потрясения многих и многих из духовного пантеона России: А. Блока, С. Есенина, Н. Гумилева, Н. Клюева, О. Мандельштама, В. Маяковского, А. Платонова, М. Цветаеву, М. Булгакова, А. Лосева, А. Солженицына, М. Бахтина... Поистине им . несть числа!

Социокультурная панорама советской эпохи — пестрая, мучительно сложная диалектическая целостность мозаики. Кричащая противоречивость, свойственная как всей системе, так и составляющим ее неоднозначным элементам. Духовное, человечески живое и заветное в ней всегда самым странным образом сочеталось с мертвящей своей бездуховностью административно-командной системой власти, тоталитаризмом, а кровная связь с многовековой историей народа — с официозным прославлением все той же системы: горы фальшивых произведений в самых разных жанрах, дифирамбов в честь вождей и в различном исполнении... Так что сегодня глубоко закономерно то, что далеко не все сделанное в советской культуре выдержало строгую проверку Временем, своеобразным испытанием «на разрыв».

В советской культуре нельзя было не заметить официально признанную и находящуюся в «тени» культуру инакомыслия и оппозиции, культуру «подполья» и «выдворенную» за рубеж. Сходство и несходство их неоднозначных судеб в том, что они должны были стать послушным придатком тоталитарного государства. Истинная духовность, трепетное обращение к национальным истокам, общечеловеческие ценности — вот что служило мерой и критериями названных структур, которые с кровью и потом, трагедийно и сложно прорывались через канонизированную классовость, безудержную политизацию, временные непонимание и забвение, тиранию. В советском прошлом присутствует качественно иной духовный стержень, иная линия: не только «применительно к подлости», но действительно связующая начало нашего пути с сегодняшним и завтрашним днем. В этом труднопереоценимом качестве культура

484

советской эпохи продолжает российский менталитет столетий. В эти грозные десятилетия отчетливо проявляются и невероятно настойчивое стремление к идеалу, и безоглядно неистовая вера в «рай на земле», и напористая нацеленность на «мировую революцию», на «светлое и радостное будущее». При этом нередко сочетается поиск общественной организации жизни, во многом философски звучащий, пытливый и многоплановый у разных творческих индивидуальностей, и жертвенность во имя будущего на страдных путях создания казарменного социализма, многотрудные думы о мучительной доле советского крестьянства и многомиллионном вкладе граждан бывшего СССР в Победу (несомненно, цифра людских потерь будет постоянно расти), в спасение от фашизма мировой цивилизации (Евплова Т.Е.).

Вместе с тем культура советской эпохи есть особое явление социокультурного мышления, массовой психологии, связанной с российским (русским) менталитетом, с традицией беспримерной политизации и игнорирования запросов и прав отдельной личности, с одержимым стремлением масс верить даже на официально атеистической почве, с постоянной ориентацией на культ Государства, Отечества и недалекого лидера-пророка... Как верно отмечают многие современные исследователи, для рассматриваемой эпохи, в частности для ее рядового «колесика и винтика», типично извечное российское состояние «зжатости» между прошлым и будущим, абсолютной концентрации на «двоичности» (революция — контрреволюция,

белые — красные, мы — они, наши — не наши и т. п.), при заявленной одержимой устремленности вперед соседствует полное равнодушие к сиюминутному настоящему, к его важной роли в жизни современного конкретного человека. Думается, аморальной и ненаучной выглядит позиция тех скоропалительных критиков, кто видит в культуре советской эпохи только мифологизированную утопию, игнорируя при этом ее многозначность и определенные связи с духовными поисками в ближайшей русской истории. Суждения Н. Бердяева, Г. Федотова, И. Ильина и других известных философов культуры убеждают нас в том. Первый из названных утверждал, давая нам серьезную информацию к размышлению: «Большевизм гораздо более традиционен, чем это принято думать, он согласен со своеобразием русского исторического процесса»...

Ретроспективно обзревая сложную и драматичную историю советской эпохи, следует выделить несколько социокультурных десятилетий, отличающихся друг от друга принципиальным содержанием. Обоснованно назовем *двадцатые, шестидесятые*

485

и *восьмидесятые* годы как основные этапы развития культуры некоторого плюрализма и инакомыслия по отношению к партийно-государственной идеологии, как стойкую опору пробуждающегося нового социокультурного мышления и сопротивления тоталитаризму («О, как я все угадал!» у М. Булгакова, исповедально-потрясенная мысль А. Н. Радищева как нельзя лучше выражала гражданское и эстетическое кредо А. Платонова, «жить не по лжи!» — как завет в этике А. Солженицына, «что с нами происходит?» — тревожный нравственный вопрос В. Шукшина современникам и потомкам), как активное воспитание общественного самосознания и деятельности, как мощные прорывы к общечеловеческим ценностям.

Двадцатые годы были, пожалуй, самыми многообещающими в истории советской культуры. Хронологически почти целое десятилетие оказалось такой стадией развития общества, которая существенно отличалась как от предыдущей, (серебряный век), так и последующей (усиление партийно-государственной деспотии). Специфика двадцатых состояла прежде всего в возможности творческого плюрализма, в многообразии форм социально-экономического развития, в известной динамичности и еще открытости политической жизни, в небывалом для последующих времен духовном богатстве. Они выделяются активной деятельностью блестящей плеяды исторических личностей, выдающихся ученых и художников слова, поразному воспринимавших мир, но активно участвовавших в его преобразованиях (И. Павлов, Н. Вавилов, К. Циолковский, А. Чаянов, М. Булгаков, А. Платонов, М. Шолохов и др.). Поэтому не случайно те памятные годы при всей своей противоречивости явились временем альтернатив, возможностей диалога культур и инакомыслия, временем борьбы за то или иное будущее нашей страны. Выделение рождавших надежды двадцатых в особый этап советского общества связано еще и с нэпом (новой экономической политикой). Он дает пока уникальный случай из истории послеоктябрьского периода, позволяющий осмыслить целостный процесс в его многообразных проявлениях.

Прежде всего нельзя забывать, что на содержательность и глубину исканий двадцатых в культуре падал благотворный отсвет блистательного серебряного века (многие деятели его продолжали творить в разных сферах духовного — К. Станиславский, В. Немирович-Данченко, А. Ахматова, О. Мандельштам, И. Павлов и др.), который «закончился», надо полагать, в 1921—1922 гг.: расстрел Н. Гумилева, смерть А. Блока, забытого властью, высылка ведущих русских философов, историков,

486

профессоров, социологов на пресловутом «философском пароходе», активная эмиграция творческой интеллигенции. Ощущения последней хорошо передает писатель М. Осоргин в книге воспоминаний «Времена»: «От революции пострадав, революций не проклинали и о ней не жалели; мало было людей, которые мечтали бы о возврате прежнего. Вызывали ненависть новые властители, но не дело, которому они взялись служить и которое оказалось им не по плечу, — дело обновления России. В них видели перерядившихся старых деспотов, врагов свободы, способных только исказить и тормозить огромную работу, которая могла бы быть — так нам казалось — дружной, плодотворной и радостной. Смотря вперед, верили или хотели верить, что все это выправится, и потому так мечтали о прекращении гражданской бойни, мешавшей успокоению и питавшей террор»...

Совсем недаром тонкий знаток отечественной культуры академик Д. Лихачев не без горечи однажды заметил: «Мы подарили Западу начало нашего века». И как оказалось, не только начало. В стихотворении «Век» (1922) О. Мандельштам передал трагическое ощущение времени, характерное для части интеллигенции:

Век мой, зверь мой, кто сумеет

Заглянуть в твои зрачки

И своею кровью склеит

Двух столетий позвонки?..

Все же бросается в глаза общий тонус духовных поисков, прослеживается многообразие литературных группировок и художественных объединений, богатство стилевых и жанровых исканий в искусстве (А. Платонов, В. Кандинский, Е. Замятин, П. Филонов, М. Булгаков, М. Шолохов, К. Петров-Водкин и др.). Рождающийся новый метод, еще не названный социалистическим реализмом и не загруженный партийными догмами, резко увеличил для художника «зону контакта с изображаемым миром», требовал от него постоянно «соприкасаться «со стихией незавершенного настоящего» (М. Бахтин). Живая душа нового метода, вызвавшего сильнейший резонанс в художественном мире планеты, — в движении познающей

мысли, в превращениях, изменениях форм и стиля... Если современные писатели Запада и Востока имеют сегодня горькое право на вакуум, на свою ненужность, на нереализованность, на «свободу и одиночество», то М. Шолохов в «Тихом Доне», этом «эпическом самопознании истории и самого себя, оказался в счастливым

487

теснейшем отношении с изображаемым миром, с соавтором-историей» (В. Чалмаев). Не случайно первым немецким откликом на роман века была необычайно содержательная рецензия писателя Ф. Вайскопфа: «Тихий Дон» кажется мне исполнением того обещания, которое молодая советская литература дала начавшему внимать ей Западу «Разгромом» Фадеева, «Брусками» Панферова, новеллами и романами Бабеля и Иванова; идет новая литература, сильная своей самобытностью... То, что в известных уже произведениях молодых русских прозаиков часто только намечалось, было еще зародышем — новый угол зрения, подход к проблеме с совершенно неожиданной, новой стороны, сила художественного отображения, — все это в романе Шолохова получило уже свое полное развитие. Величием своего замысла, многообразием жизни и проникновенностью воплощения этот роман напоминает «Войну и мир» Льва Толстого» (1929). Певец Тихого Дона смог, как и А. Платонов в романе-предупреждении «Чевенгур» (1929), как М. Булгаков в «Белой гвардии» (1925) и «Мастере и Маргарите», «с тревогой и мукой сказать всему миру: путь революции сложен, противоречив, это буря, которая выбрасывает наверх, к вершинам власти не только идеалистов, бескорыстных романтиков, подвижников, но и людей социального дна, люмпенов, ограниченных доктринеров, фанатиков казарменного «рая» (В. Чалмаев). В сатирических повестях «Собачье сердце» (1925), «Дьяволиада» (1924), «Роковые яйца» (1934) М. Булгакова, в пьесе А. Платонова «Шарманка» (1928), в стихах С. Есенина, О. Мандельштама и других во весь голос звучал сигнал тревоги в связи с абсолютизацией насилия, которое начинало искать жертвы везде...

Тревога рождалась от разрушительного воздействия административно-командных методов руководства экономикой и культурой, от усиливающегося духовного диктата партии-государства над творческой интеллигенцией, отмены нэпа, разрушительной деятельности пролеткульта, РАППа и других объединений, от отделения школы и граждан от церкви как отторжении народа от своей богатой национальной истории, культуры и нравственности, трагически преступной тайной распродажи за бесценку художественных сокровищ Эрмитажа, Русского музея, русской православной церкви и дома Романовых, принявшей в тридцатые годы еще больший размах, — вот далеко не полный перечень серьезных духовных утрат в жизни общества, настоящий «культурный террор»...

Нельзя не сказать о том, что в советскую эпоху шла постоянная борьба русского начала с космополитическими силами.

488

раскрестьянивание России, подавление русского национального сознания, православия подготавливали «перестройку» постсоветского периода, перешедшую в затяжной болезненный кризис. Одновременно с известными экономическими пятилетками была объявлена и «безбожная пятилетка», выразительно запланировано, в каком году будет закрыта последняя церковь в стране, а в каком — имя Бога больше не будет произноситься. И. Сталин заложил мину замедленного действия, когда определил культуру Отечества «национальной по форме, социалистической по содержанию»... Не зря в письме Л. Брежневу в марте 1978 г. великий русский писатель М. Шолохов писал о «протаскивании через кино, телевидение и печать антирусских идей, позорящих нашу историю и культуру». Такой подход сохранился до сегодняшних дней.

В лучших произведениях «деревенской прозы» 60—70-х гг. (Ф. Абрамов, В. Астафьев, В. Белов, В. Шукшин, В. Распутин и др.) убедительно показано тотальное уничтожение именно форм национальной русской жизни. Полноценная народная жизнь, богатейшая культура народа, изображенная с писательской болью в «Канунах» В. Белова, «Прощании с Матерой», во многих рассказах В. Шукшина и др., так как над ней занесен топор...

Русская цивилизация обладает спасительной внутренней силой, позволяющей ей выжить, даже если растаптывались жизни ее творцов от 20-х до 90-х гг. Основная линия ее развития — это противостояние силам, разрушающим русскую традицию, русскую идею. Более того, вся советская история была борьбой этих двух сил.

Вместе с тем двадцатые все-таки не отказались от культурной полифонии, сохраняя определенные намерения к диалогу культур и эпох, когда не были еще полностью заангажированы политикой (публиковались произведения мировой литературы, мемуары и воспоминания белых генералов, проводились выставки художников-передвижников и авангардистов и т. д.), давали себя знать традиции христианской философии и культуры (П. Флоренский, М. Булгаков и др.)...

Разрушительная деятельность сталинского тоталитаризма начала усиливаться во второй половине двадцатых, особенно с развертыванием коллективизации (проводимой под лозунгом «раскулачивания»), как в годы гражданской войны — «расказачивания») — великого преступления системы перед своим народом, получившего глубокое художественное воплощение в «Котловане» А. Платонова и «Поднятой целине» М. Шолохова. Последствия этого эксперимента над людьми и землей

489

постоянно отзывались на судьбах российской деревни вплоть до наших дней.

Тридцатые — сороковые — время еще большего упрочения административно-командной,

номенклатурной системы. Политический тоталитаризм тех десятилетий, особенно преступно выразившийся в целом ряде судебных «показательных» процессов — трагедии инакомыслия в стране, — тесно взаимодействовал с культурным: трагедию ученого, честного художника слова, кисти, резца, музыкального ключа вне этого унижительного и страшного сопряжения понять до конца просто нельзя... Вспомним человеческие судьбы А. Платонова, М. Булгакова, М. Цветаевой, О. Мандельштама, А. Ахматовой. Их творческое и гражданское подвижничество помогает осмыслить как прошлое, так и наши дни, связанные с «социалистическим» наследием России. В их творчестве — сплошь «болевы точки», конфликтные узлы нашей жизни, нашей истории — и социальной, и политической, и духовной. Их произведения, вернувшиеся к своему читателю-народу через много лет, не просто устраняют «белые пятна», не только увеличивают количество литературной информации, но и меняют прежде всего качество нашего отношения к литературе и к самим себе...

«Сокровенные» произведения А. Платонова, рассматривающие судьбоносные проблемы России — роман «Чевенгур» (1929), повести «Котлован» (1930) и «Ювенильное море» (1934) — были изданы на языке оригинала только во второй половине 80-х гг., неожиданно для всех представив автора в ином качественном измерении — великий художник. Платонов — один из первых литераторов советской эпохи, так пронзительно понявший трагическую судьбу идей социализма, коллективизации, «социалистического строительства», которые оказались в руках политических авантюристов.

В трагически ироничном стихотворении О. Мандельштама передана духовная суть тридцатых-пятидесятых:

Мы живем, под собою не чуя страны,
 Наши речи за десять шагов не слышны,
 А где хватит на полразговорца,
 Там припомнят кремлевского горца...
 А вокруг него сброд тонкошеих вождей,
 Он играет услугами полулюдей.
 Кто свистит, кто мяучит, кто хнычет,
 Он один лишь бабачит и тычет,
 Как подкову, кует за указом указ:

490

Кому в пах, кому в лоб, кому в бровь,
 Что ни казнь у него — то малина
 И широкая грудь осетина...

Ноябрь, 1933

«Культурная революция» понималась в те годы как составной элемент известной триады — индустриализация, коллективизация, культурная революция. Главным в ней были не те или иные духовного плана мероприятия, а коренное изменение личности. Происходило намеренное ограничение культурной работы на уровне ее «первого этажа», т. е. расширения элементарных форм (ликвидация неграмотности, первоначальное школьное обучение, растянувшееся как обязательное на многие десятилетия), необходимых для создания массовых производственных кадров, и одновременное отторжение этой же массы от усвоения высших культурных ценностей. Партийно-номенклатурному режиму требовалась культура исполнительская, а не подлинно творческая, немислимая вне самостоятельного мышления: «отец народов» боялся ее всегда. Процесс нивелировки личности и ее принижения (вспомните булгаковского Шарикова!) — своеобразный исторический «феномен» нашей многострадальной родины. «Опасность извне» заняла особое место в советской идеологии, которая десятилетиями навязывалась насильственно народу. Тоталитарная власть, отбросившая нормальные цели человеческого общежития, обеспечивающего каждому индивиду возможность строить свое счастье своими руками и по собственному разумению; должна была искать оправдания для постоянного подавления здоровых человеческих, стремлений. Оправдание в таких случаях находилось одно: образ врага и лучше всего — внешнего, неведомого и потому особенно страшного (вспомните, как блестяще передал это ощущение на образах Берлиоза и Бездомного М. Булгаков в романе «Мастер и Маргарита»!). Заношенный жупел периодически вытаскивали из нафталина на протяжении многих десятилетий, вплоть до своего позорного краха в 1991 г.

Шестидесятые,

Шестидесятые, о которых так много говорят и пишут сегодня (а также о гражданско-духовной сути шестидесятников), выросли на гребне хрущевской «оттепели» (по одноименному названию повести И. Эренбурга). В обществе появилась идиллическая надежда на реальные перемены после критики культа личности. Глава партии и государства не решился сказать всю правду о сталинизме *на закрытом* заседании XX съезда (1956), а текст доклада был опубликован спустя 33 года! Крах

491

великого начинания Н. Хрущева был предопределен не тем, что он не решился сказать всю правду о Сталине, и не ошибками в отдельных практических вопросах, в том числе и в области культуры. Его политическим самоубийством стал новочеркасский расстрел рабочих... Поколение партруководителей времен XX съезда встало вровень с поколением вождей X съезда (1921), расстрелявших восставших матросов Кронштадта...

Выход в свет рассказов А. Солженицына «Один день Ивана Денисовича» и «Матренин двор» вызвал сильнейший резонанс в нашем обществе. Произведения высокохудожественные и потрясающе горько-правдивые, они буквально всколыхнули всю читающую и думающую Россию. Вряд ли найдется иная человеческая и творческая судьба, отражающая эпоху так, что история вне ее — полуправда, если не меньше. Романист, публицист и драматург, Солженицын оказался теснейшим образом связанным со всем тем, что произошло с нашей страной и с нами за последние десятилетия. Его мужественное и победное по результату единоборство правдивым Словом с тоталитарной системой дает нам веское основание видеть в нем не только великого писателя, но и Гражданина. Именно он во многом открыл нам глаза на ход новейшей истории России и ее культурного развития. Именно он в открытом письме Съезду писателей, еще до своего позорящего режим изгнания с Родины (1974), требовал «честной и полной гласности» как «первого условия здоровья всякого общества, нашего тоже», когда уже основательно был искривлен путь России, ее многострадальной деревни (не случайно предтечей «деревенской прозы» станет «Матренин двор»). Возвращение книг писателя в Отечество, а потом и его самого в мае 1994 г. стало крупнейшим культурным и общественным событием, дополненным сегодня активной позицией в постановке острейших социально-политических вопросов. Правда, сейчас не до конца ясно, в какую страну все мы прибыли после более чем семидесятилетнего «путешествия в никуда»...

Вскоре после десятилетней «оттепели» в духовной жизни страны последовали брежневские «заморозки», связанные с реанимацией сталинизма. Во все еще внешне крепкой, но, как оказалось, изнутри дряхлевшей системе неосталинского тоталитаризма странно-уродливо сочетались директивно-мобилизационная доктрина экономики, ее всячески скрывааемые негативные результаты, продолжалась неэффективная, разорительная политика во всех сферах социальной и духовной жизни. В эти годы все еще давала о себе знать романтическая ориентированность на заветное «светлое будущее», возникала

492

время от времени в центре общественного внимания духовная вежа нашей истории — русская идея, неожиданно, как всегда бывало прежде, появилась актуальнейшая проблема огромных -маргинальных масс (т. е. снявшихся со своих мест сельских жителей в связи с трагическим разломом русской деревни и по большей части не нашедших себя в духовной жизни города; термин образован от латинского «марганалис» — промежуточный), занявших места не только в системе диктатуры партии, но и создавших особо сложные проблемы в экономике, в нравственно-этическом облике общества. Взволнованно-серьезно писали об этом явлении В. Шукшин и В. Распутин. Сужение культурного пространства, большие утраты в духовной жизни общества повторялись и во многом углублялись: продолжали закрываться и уничтожаться храмы (мощный пласт национальной культуры!) и памятники, усилился запрет на знакомство массового читателя и зрителя с шедеврами отечественной и зарубежной культуры, в каждом крупном учреждении культуры существовали отделы специального хранения — спецхраны и т. д. Также углубился духовный диктат над инакомыслием, внутренней оппозицией, увеличился состав диссидентов. Как устоявшаяся система давала о себе знать изгнание за пределы Родины творческой интеллигенции, клеветнические кампании и насильственное выдворение по идейным мотивам многих писателей и других деятелей культуры.

Все та же классовая концепция культуры, перенесенная властью в политику, оставила незаживающий след на развитии духовной культуры эпохи, когда литература, живопись, архитектура и многие другие стороны духовной жизни общества оценивались с позиций вульгарного социологизма, постоянно велась ожесточенная борьба против измышленных «формалистических вывертов», «врагов народа», против всех честных творцов культуры, якобы «утративших классовое чутье»...

Тоталитарный режим обрекал десятки миллионов — генофонд нации — не только на насильственную смерть, но и на долгие годы пребывания в тюрьмах, концлагерях, ссылке и высылке. Разумеется, при этом духовно обкрадывался великий народ. Неудивительно, что тема неволи, лагерная тема, все больше входит в современное искусство и литературу (В. Шаламов, А. Солженицын, Г. Жженов, А. Жигулин, Л. Копелев, Э. Неизвестный и другие). Массовые репрессии привели к невосполнимым потерям в демографии, экономике и культуре, отразились на нравственном состоянии общества.

Примечательный факт: развитие русской культуры в советскую эпоху невозможно рассматривать вне многонационального

493

объединения культур бывшего СССР и России. В период «социалистического строительства» успешно решалась задача преодоления культурного неравенства и отсталости ранее угнетенных народов. Русская культура сыграла в этом просветительском процессе трудно переоценимую роль. На протяжении всей советской эпохи усиливалось взаимодействие культур русского и других народов страны, формировались научные кадры творческой и технической интеллигенции.

Философская культура советской эпохи становилась «в духе времени» явно уплощенной и упрощенной, а

судьбы философов поражали переменами, превосходящими по резкости продажу Платона в рабство или пребывание Диогена в бочке: «хождение по мукам» А. Лосева, М. Бахтина, Э. Ильенкова, П. Флоренского и многих других.

А как же понять и объяснить Победу в Великой Отечественной войне, крупные успехи в науке, образовании, просвещении, некоторых областях экономики и культуры? Объясняя причины исторической выживаемости нашего народа, современный историк С. Лесной-Парамонов отметил «три основные черты славян, определяющие их жизнестойкость: необыкновенное трудолюбие, доходящее иногда до самоистязания, любовь к родине, часто даже не осознаваемая умом, и талантливость». Эти характеристики национального архетипа, безусловно, помогли нам выжить в условиях казарменного социализма. И Победа, этот памятник павшим и награда живым, юбилей которой отметили все народы бывшего Союза и всего мира, и достижения в отдельных сферах жизни общества — завоевания, достигнутые ратным и созидательным трудом, высоким и жертвенным энтузиазмом на пределе всего народа, а истинные успехи в искусстве достигнуты вне рамок и вопреки догмам «социалистического реализма». Только в этом ключе мы можем осмыслить произведения М. Булгакова, А. Платонова, М. Шолохова, Б. Пильняка, Д. Шостаковича, А. Шнитке, Г. Свиридова, А. Глазунова... В произведениях-предупреждениях «Мы» Б. Замятина, «Чевенгур» и «Котлован» А. Платонова вскрыто главное противоречие для всей советской эпохи — противостояние тоталитарного «мы» и традиционной культурной потребности сохранить духовное «я», так много значащее во все века и эпохи.

Есть еще личная горькая предсмертная исповедь А. Фадеева, которая стала «документом эпохи». Вчитаемся и вдумаемся в этот отчаянный крик исстрадавшейся души: «В ЦК КПСС. Не вижу возможности дальше жить, т. к. искусство, которому я отдал жизнь свою, загублено самоуверенно-невежественным руководством партии, и теперь уже не может быть поправлено.

494

Лучшие кадры литературы — в числе, которое даже не снилось царским сатрапам, физически истреблены или погибли, благодаря преступному попустительству власти имущих... Литература — это святая святых — отдана на растерзание бюрократам и самым отсталым элементам народа... С каким чувством свободы и открытости мира входило мое поколение в литературу, какие силы необъятные были в душе и какие прекрасные произведения мы создавали и еще могли бы создать! Нас... уничтожали, идеологически пугали и называли это — «партийностью». И теперь, когда все можно было бы исправить, сказала примитивность, невежественность — при возмутительной дозе самоуверенности — тех, кто должен был бы все это исправить. Литература отдана во власть людей неталантливых, мелких, злопамятных... Жизнь моя как писателя теряет всякий смысл, и я с превеликой радостью, как избавление от этого гнусного существования, где на тебя обрушивается подлость, ложь и клевета, ухожу из этой жизни...» Последние строки, настолько откровенные и напугавшие своей прямоотой и мужественной, отчаянной правдой руководителей страны, заставили письмо арестовать и бросить его, как узника, в темницу сейфа на долгие тридцать четыре года!

В восьмидесятые,

В восьмидесятые, в «перестроечные» годы, открывшие «железный занавес» духовному плюрализму и известным демократическим свободам, из длительного искусственного забвения постепенно начала «возвращаться» богатейшая культура серебряного века, запрещенные ранее по идеологическим и политическим мотивам произведения самых разных художников в различных областях творчества, ставшие явлением, украсивших последнее десятилетие XX в. На современников хлынул буквально поток «новых» произведений, фактов, документов, свидетельств разных культурных периодов отечественной истории. Культура рубежа веков явила миру целый «поэтический континент» тончайших лириков (И. Анненский, Н. Гумилев, М. Волошин, В. Ходасевич и др.), глубоких мыслителей (Н. Бердяев, В. Соловьев, С. Булгаков, Г. Федотов, А. Лосев и др.), серьезных прозаиков (А. Белый, Д. Мережковский, В. Брюсов, Ф. Сологуб), ищущих театральных деятелей-реформаторов (К. Станиславский, В. Немирович-Данченко, В. Мейерхольд), композиторов (И. Стравинский, С. Рахманинов, С. Прокофьев) и художников (К. Сомов, А. Бенуа, П. Филонов, В. Кандинский и др.), талантливых исполнителей (Ф. Шаляпин, Л. Собинин, М. Фокин, А. Павлова и др.). И потому правомерно все растущее присутствие этой востребованной культуры, обогащающей всех нас.

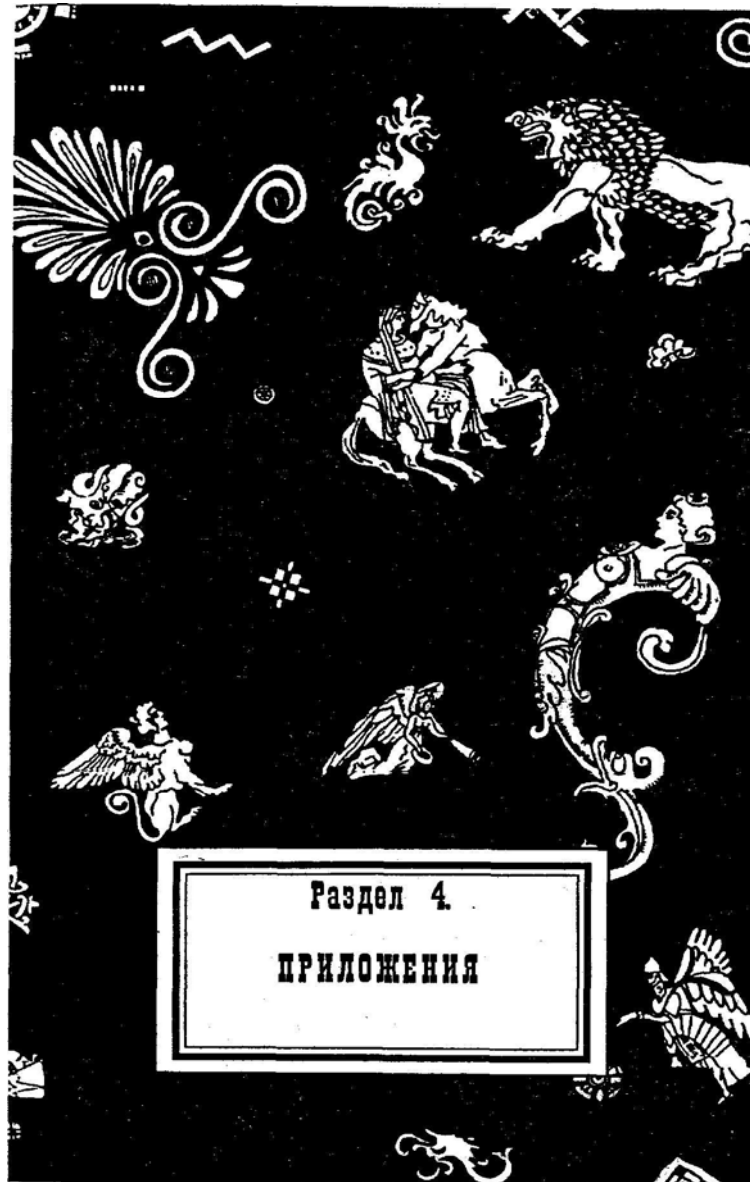
495

Российское общество и его культура переживают сегодня непростые времена, вычерчивая в своей истории очередную кривую социальных последствий «либеральной революции» после августа 1991 г. Глубокий кризис есть следствие длительного пренебрежения объективными законами общественного и культурного развития на протяжении всей советской эпохи. Первостепенная задача духовного возрождения России видится в изживании тоталитарного мышления в общественном сознании наших дней, в предельной мобилизации всех спасительных средств и резервов внутри России и за ее пределами, в необходимости защиты подлинных ценностей национальной культуры с опорой на многовековые духовно-нравственные начала, на собирание и восстановление всех истинных ценностей, созданных российским народом за многовековую историю. Через духовность — к возрождению Отечества!

Литература

1. Бердяев Н. История и смысл русского коммунизма. М., 1990.
2. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994.
3. Горький М. Несвоевременные мысли: Заметки о революции и культуре. М., 1991.
4. Ильин И. О грядущей России. М., 1993.
5. Костиков В. Не будем проклинать изгнание (Пути и судьбы русской интеллигенции). М., 1990.
6. Мережковский Д. Больная Россия. Л., 1991.
7. Мосякин А. Продажа // Огонек. 1989. № 6—8.
8. Русская идея: Сб. ст. М., 1992.
9. Россия в XXI веке: Историки мира спорят. М., 1994.
10. Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского зарубежья. В 2 т. М., 1994.
11. Под созвездием топора: Петроград 1917 года — знакомый и незнакомый М., 1991.

РАЗДЕЛ 4. ПРИЛОЖЕНИЯ



4.1. ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР. Закат Европы. Т. 1. М., 1993 (пер, К. А. Свасьяна)

Из раздела «Введение» I

В этой книге впервые делается попытка предопределить историю. Речь идет о том, чтобы проследить судьбу культуры, именно, единственной культуры, которая нынче на этой планете находится в процессе завершения» западноевропейско-американской культуры, в ее еще не истекших стадиях.

Возможность решить задачу такого исполинского масштаба, по-видимому, не попадала до сегодняшнего дня в поле зрения, а если это и случалось, то не было средств для ее разработки или они использовались недостаточным образом.

Существует ли логика истории? Существует ли по ту сторону всего случайного и не поддающегося учету в отдельных событиях некая, так сказать, метафизическая структура исторического человечества, принципиально независимая от повсеместно зримых, популярных, духовно-политических строений поверхностного плана? Скорее сама вызывающая к жизни эту действительность более низкого ранга? Не предстают ли общие черты всемирной истории понимающему взору в некоем постоянно возобновляющемся гештальте, позволяющем делать выводы? И если да, — то где лежат границы подобных заключений? Возможно ли в самой жизни — ибо человеческая история есть совокупность огромных жизненных путей, для персонификации которых уже словоупотребление произвольно выводит мыслящие и действующие индивиды высшего порядка,

499

как-то: «античность», «китайская культура» или «современная цивилизация» — отыскать ступени, которые должны быть пройдены, и притом в порядке, не допускающем исключений? Имеют ли основополагающие для всего органического понятия «рождение», «смерть», «юность», «старость», «продолжительность жизни» и в этом круге некий строгий и никем еще не вскрытый смысл? Короче, не лежат ли в основе всего исторического общие биографические праформы?

Закат Запада — феномен, прежде всего ограниченный в пространстве и времени, как и соответствующий ему закат античности, оказывается, по всей очевидности, философской темой, которая, будучи понята в своей значимости, заключает в себе все великие вопросы бытия.

Если хотят узнать, в каком гештальте сбывается судьба западной культуры, необходимо прежде уяснить себе, что такое культура, в каком отношении находится она к зримой истории, к жизни, душе, природе, духу, в каких формах она выступает и насколько эти формы — народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, искусство и произведения, наука, правовые отношения, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события — являются символами и подлежат в качестве таковых толкованию,

2. Средство для познания мертвых форм — математический закон. Средство для понимания живых форм — аналогия. Таким образом различаются полярность и периодичность мира.

Сознание того, что число форм всемирно-исторических явлений ограничено, что века, эпохи, обстоятельства, личности повторяются по типу, всегда присутствовало. Едва ли когда-либо обсуждали поведение Наполеона, не касаясь при этом Цезаря и Александра, причем первое сопоставление, как мы увидим, было морфологически недопустимым, а второе — правильным. Сам Наполеон находил родственным свое положение с положением Карла Великого. Конвент говорил о Карфагене, имея в виду Англию, а якобинцы называли себя римлянами. Сравнивали — далеко не всегда правомерно — Флоренцию с Афинами, Будду с Христом, первоначальное христианство с современным социализмом, римских финансовых магнатов времен Цезаря с янки. Петрарка, первый страстный археолог — ведь сама археология есть выражение чувства повторяемости истории, —

500

думал, говоря о себе, о Цицероне, а совсем недавно еще Сесил Родс, организатор английской Южной Африки, располагавший в своей библиотеке специально для него выполненными античными биографиями цезарей, — об императоре Адриане. Для Карла XII, короля Швеции, губительным было то, что он с юных лет носил при себе жизнеописание Александра, написанное Курцием Руфом, и хотел подражать этому завоевателю.

Фридрих Великий в своих политических меморандумах — как, например, в «Considerations» о 1738 году, — с полной уверенностью предается аналогиям, чтобы охарактеризовать свое понимание политической ситуации в мире, например, когда он сравнивает французов с македонцами при Филиппе, а немцев — с греками. «Уже Фермопилы Германии, Эльзас и Лотарингия, в руках Филиппа». Тем самым была тонко угадана политика кардинала Флери. Дальше следует сравнение между политикой династий Габсбургов и

Бурбонов и проскрипциями Антония и Октавиана.

Но все это оставалось фрагментарным и произвольным и, как правило, отвечало скорее минутному порыву выразиться поэтически и остроумно, чем глубокому чувству исторической формы.

Так, сравнения Ранке, мастера искусной аналогии, между Киаксаром и Генрихом I, набегами киммерийцев и мадьяр лишены морфологического значения; немногим уступает и часто повторяемое сравнение между греческими городами-государствами и республиками Ренессанса; напротив, сравнение между Алкивиадом и Наполеоном исполнено глубокой, но случайной правоты. Они проистекали у него, как и у других, из плутарховского, т.е. народно-романтического, вкуса, просто подмечающего сходство сцен, разыгрывающихся на мировых подмостках, а не из строгости математика, опознающего внутреннее сродство двух групп дифференциальных уравнений, в которых профан не видит ничего, кроме различия внешней формы.

Легко заметить, что в основе своей выбор картин определяется прихотью, а не идеей, не чувством какой-то необходимости. Техника сравнений нам все еще не доступна. Как раз теперь они появляются в массовом порядке, но непланомерно и без всякой связи; и если они нет-нет да и оказываются меткими в глубоком и подлежащем еще уяснению смысле, то благодарить за это приходится **счастливый случай**, реже — **инстинкт** и никогда — **принцип**. Еще никто не подумал о том, чтобы выработать здесь метод. Не было даже отдаленнейшего предчувствия того, что здесь-то и скрыт тот единственный корень, из которого может изойти великое решение проблемы истории.

501

Сравнения могли бы быть благом для исторического мышления, так как они обнаруживают органическую структуру истории. Их техника должна была бы оттачиваться под воздействием некоей всеобъемлющей идеи и, стало быть, до не допускающей выбора необходимости, до логического мастерства. До сих пор они были несчастьем, либо, будучи просто делом вкуса, они избавляли историка от сознательных усилий видеть в языке форм истории и в их анализе свою труднейшую и ближайшую, не только еще не решенную нынче, но даже и не понятную задачу. *Частично они были поверхностными*, когда, например, Цезаря называли основателем римской официальной прессы или, что гораздо хуже, описывали крайне запутанные и внутренне весьма чуждые для нас явления античной жизни в модных современных словечках типа **«социализм»**, **«импрессионизм»**, **«капитализм»**, **«клерикализм»**, частично же — причудливо извращенными, как культ Брута, которому предавались в якобинском клубе, — того миллионера и ростовщика Брута, который в качестве идеолога олигархической конституции и при одобрении патрицианского сената заколол поборника демократии.

3.

Таким вот образом задача, первоначально заключавшая в себе органическую проблему современной цивилизации, расширяется до новой философии, *философии будущего*, если только на метафизически истощенной почве Запада может еще взойти таковая, — *единственной философии, которая по крайней мере принадлежит к возможностям западноевропейского духа в его ближайших стадиях*: до идеи морфологии всемирной истории, мира-как-истории, которая в противоположность морфологии природы, бывшей донныне едва ли не единственной темой философии, еще раз охватывает все лики и движения мира в их глубочайшем и последнем значении, хотя в совершенно ином порядке, — не в общей картине всего познанного, а в картине жизни, не в ставшем, а в становлении.

Мир-как-история, понятый, увиденный, оформленный из своей противоположности **мира-как-природы**, — *вот новый аспект человеческого бытия на этой планете, выяснение которого во всем его огромном практическом и теоретическом значении осталось до сегодняшнего дня неосознанной*, возможно, смутно ощущаемой, часто лишь угадываемой и никогда

502

еще не осуществленной задачей *со всеми вытекающими из нее последствиями*. Здесь налицо два возможных способа, которыми человек в состоянии внутренне овладеть окружающим его миром и пережить его. Я со всей строгостью отделяю — не по форме, а по субстанции — *органическое восприятие мира от механического, совокупность геистальтов от совокупности законов, образ, символ от формулы и системы, однократно -действительное от постоянно-возможного, цель планомерно упорядочивающей фантазии от цели сообразно разлагающего опыта* или — чтобы назвать уже здесь никем еще не замеченную, весьма многозначительную противоположность — *сферу применения хронологического числа от сферы применения математического числа*.

Таким образом, в исследовании, подобном настоящему, речь может идти не о том, чтобы учитывать поверхностно наблюдаемые события духовно-политического рода вообще, упорядочивая их сообразно «причине» и «следствию» и прослеживая их внешнюю, рассудочно-доходчивую тенденцию. Подобная — **«прагматическая»** — трактовка истории была бы не чем иным, как неким дубликатом замаскированного естествознания, из чего не делают тайны и приверженцы материалистического понимания истории, тогда как их противники недостаточно отдают себе отчет в одинаковости обоюдосторонней процедуры. Дело не в том, что представляют собою конкретные факты истории, взятые сами по себе как явления какого-либо времени, а в том, что они означают, обозначают своим явлением. Современные историки полагают, что делают больше, чем требуется, когда они привлекают религиозные, социальные и в случае необходимости

даже историко-художественные подробности, чтобы «проиллюстрировать» политический дух какой-либо эпохи. Но они забывают решающее — решающее в той мере, в какой зримая история есть выражение, знак, обретающая форму душевность. Я еще не встречал никого, кто принимал бы всерьез изучение морфологического средства, внутренне связующего язык форм всех культурных сфер, кто, не ограничиваясь областью политических фактов, обстоятельно изучил бы последние и глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западноевропейцев, смысл их раннего орнамента, их архитектурные, метафизические, драматические, лирические первоформы, полноту и направления их великих искусств, в частности, их художественной техники и выбора материала, не говоря уже об осознании решающего значения всех этих факторов для проблемы форм истории. Кому известно, что **существует глубокая взаимосвязь форм** между

503

дифференциальным исчислением и династическим принципом государства эпохи Людовика XIV, *между античной государственной формой полиса и евклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства посредством железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и хозяйственной системой кредита? Даже трезвейшие факты политики, рассмотренные в этой перспективе, принимают символический и прямо-таки метафизический характер*, и здесь, возможно, впервые явления типа египетской административной системы, античного монетного дела, аналитической геометрии, чека, Суэцкого канала, китайского книгопечатания, прусской армии и римской техники дорожного строительства равным образом воспринимаются как символы и толкуются в качестве таковых.

В этом пункте обнаруживается, что еще не существует теоретически осмысленного искусства исторического рассмотрения. То, что называют этим именем, заимствует свои методы почти исключительно из той сферы знания, где методы познания только и достигли строгой разработки, — из физики. Полагают, что занимаются историческим исследованием, прослеживая предметную связь **причины** и следствия. Достопримечательно, что философия старого стиля никогда и не допускала иной возможности отношения между понимающим человеческим бодрствованием и окружающим миром. **Кант**, установивший в своем основном труде формальные правила познания, **принимал в расчет в качестве объекта рассудочной деятельности только природу**, что не было замечено ни им самим, ни кем-либо другим. **Знание для него равно математическому знанию**. Когда он говорит о врожденных формах созерцания и категориях рассудка, он никогда и не помышляет о совершенно иной специфике понимания исторических впечатлений, **а Шопенгауэр**, который примечательным образом признает из всех кантовских категорий одну лишь причинность, **говорит об истории не иначе как с презрением**. То, что кроме необходимости причины и следствия — мне хочется назвать ее логикой пространства — в жизни существует еще и органическая необходимость судьбы — логика времени, — глубочайший и внутренне достоверный факт, который исчерпывает весь объем мифологического, религиозного и художественного мышления и составляет суть и ядро всей истории в противоположность природе, оставаясь в то же время недоступным для форм познания, исследованных в «**Критике чистого разума**», — это не проникло еще в область теоретического

504

формулирования. Философия, как гласит прославленное место галилеевского «Saggiatore», в великой книге природы «*scritta in lingua matematica*». Но мы и сегодня ждем еще ответа философа, на каком языке написана история и как следует ее читать.

Математика и принцип каузальности ведут к естественному упорядочению явлений, хронология и идея судьбы —

к историческому. Оба порядка охватывают, каждый для себя весь мир. Различен лишь глаз, в котором и через который осуществляется этот мир.

4.

Природа — это гештальт, в рамках которого человек высоких культур сообщает единство и значение непосредственным впечатлением своих чувств. История — гештальт, из которого его фантазия стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность. Способен ли он на эти пластические формообразования и какое из них овладевает его бодрствующим сознанием — вот первовопрос всякого человеческого существования.

Здесь налицо две возможности присущего человеку миротворчества. Этим сказано уже, что они вовсе не обязательно являются действительностью. Если в дальнейшем нам предстоит поднимать вопрос о смысле всякой истории, то надлежит сперва решить другой вопрос, который до сих пор не был ни разу поставлен.

Для кого существует история? Вопрос выглядит парадоксальным. Бесспорно, для всякого, поскольку всякий человек во всей совокупности своего бытия и бодрствования является членом истории. Но большая разница, живет ли некто с постоянным впечатлением, что его жизнь представляет собою элемент в гораздо более обширной биографии, простирающейся над столетиями или тысячелетиями, или он ощущает ее как нечто в себе самом закругленное и замкнутое. Для последнего типа бодрствования наверняка не существует никакой всемирной истории, *никакого мира-как-истории*. А что, если на этом историческом духе покоится самосознание целой нации, *целой культуры?* В каком виде должна предстать ей действительность? мир?

жизнь? Если мы учтем, что в земном сознании эллина все пережитое, не только свое личное, но и прошлое вообще, тотчас же превращалось в некую безвременно неподвижную, мифически оформленную по-
505

доплеку ежемгновенного протекающего настоящего, так что история Александра Великого еще до его смерти начала сливаться для античного чувства с легендой о Дионисе, а Цезарь по крайней мере не считал абсурдным свое происхождение от Венеры, то нам придется признать, что *для нас, людей Запада с сильно развитым чувством временных дистанций*, обусловившим как нечто само собою понятное повседневное летосчисление после и до Рождества Христова, *переживание таких душевных состояний оказывается почти невозможным* и что мы, однако, не вправе по отношению к проблеме истории просто закрыть глаза на этот факт.



4.2. ЙОХАН ХЕЙЗИНГА. Homo ludens

Опыт определения игрового элемента культуры. М., 1992 Из раздела «Игра и состязание как функция формирования культуры» (пер. Б. Б. Ошиса)

Под игровым элементом культуры здесь не подразумевается, что игры занимают важное место среди различных форм жизнедеятельности культуры. Не имеем мы в виду и того, что культура происходит из игры в результате процесса эволюции — в том смысле, что то, что первоначально было игрой, впоследствии переходит в нечто, игрой уже не являющееся, и что теперь может быть названо культурой. Ниже будет развернуто следующее положение: культура возникает в форме игры, культура первоначально разыгрывается. И те виды деятельности, что прямо направлены на удовлетворение жизненных потребностей, как, например, охота, в архаическом обществе предпочитают находить себе игровую форму. Человеческое общежитие поднимается до суп-рабиологических форм, придающих ему высшую ценность, посредством игр. В этих играх общество выражает свое понимание жизни и мира. Стало быть, не следует понимать дело таким образом, что игра мало-помалу перерастает или вдруг преобразуется в культуру, но скорее так, что культуре в ее начальных фазах свойственно нечто игровое, что представляется в формах и атмосфере игры. *В этом двуединстве культуры и игры игра является первичным, объективно воспринимаемым, конкретно определенным фактом, в то время как культура есть всего лишь характеристика, которую наше историческое суждение привязывает к данному случаю.* Это воззрение перекликается с мыслями Фробениуса, который говорит в своей

507

книге «История культуры Африки» о становлении культуры «как выросшей из естественного бытия игры». Тем не менее, как мне кажется, это отношение культуры к игре воспринято Фробениусом чересчур мистически и описано нередко слишком зыбко. Он манкирует необходимостью прямо указать пальцем на присутствие игрового элемента в фактах культуры.

В поступательном движении культуры гипотетическое исходное соотношение **игры и не-игры** не остается неизменным. **Игровой элемент в целом отступает по мере развития культуры на задний план.** По большей части и в значительной мере он растворился, ассимилировался в сакральной сфере, кристаллизировался в учености и в поэзии, в правосознании, в формах политической жизни. При этом игровое качество в явлениях культуры уходило обычно из виду. Однако во все времена и всюду, в том числе и в формах высокоразвитой культуры, игровой инстинкт может вновь проявиться в полную силу, вовлекая как отдельную личность, так и массы в опьяняющий вихрь исполинской игры.

Представляется очевидным, что взаимосвязь культуры и игры следует искать в высоких формах социальной игры, т.е. там, где она бытует как упорядоченная деятельность группы, либо сообщества, либо двух противостоящих друг другу групп. С точки зрения культуры сольная игра для самого себя плодотворна лишь в малой степени. Ранее мы уже показывали, что все основополагающие факторы игры, в том числе игры коллективной, уже существовали в жизни животных. *Это поединок, демонстрация, вызов, похвальба, кичливость, притворство, ограничительные правила.* Вдвойне удивительно при этом, что *именно птицы, филогенетически столь далеко отстоящие от человеческого рода, имеют так много общего с человеком:* тетерева исполняют танцы, вороны состязаются в полете, шалашники и другие птицы украшают свои гнезда, певчие птицы сочиняют мелодии. Состязание и представление, таким образом, не происходят из культуры как развлечение, а предшествуют культуре.

Коллективная игра носит по преимуществу антитетический характер. Она чаще всего разыгрывается «между» двумя сторонами. Однако это необязательно. Танец, шествие, представление могут быть начисто лишены антитетического характера. *Антитетическое само по себе вовсе еще не должно означать состязательное, агональное или агонистическое.* Антифонное пение, два полухория, менуэт, партии или голоса музыкального представления, столь интересные для этнологов игры, когда противоборствующие партии стараются отнять друг

508

у друга некий трофей, суть образчики антитетической игры, которая вовсе не обязана быть полностью агональной, хотя соревновательный элемент в ней зачастую присутствует. Нередки случаи, когда вид деятельности, означающий уже сам по себе замкнутую игру, например исполнение драматической или музыкальной пьесы, в свою очередь, снова может стать предметом, состязания, если его подготовка к исполнению оценивается в рамках какого-нибудь конкурса, как это было с греческой драмой.

Среди общих признаков игры мы уже отметили выше **напряжение и непредсказуемость**. Всегда стоит вопрос: повезет ли, удастся ли выиграть? Даже в одиночной игре на ловкость, отгадывание или удачу (пасьянс, головоломка, кроссворд) соблюдается это условие. В антитетической игре агонального типа этот элемент напряжения, удачи, неуверенности достигает крайней степени. Стремление выиграть приобретает такую страстность, которая грозит полностью свести на нет легкий и беспечный характер игры. Однако здесь выявляется еще одно важное различие. В чистой игре наудачу напряжение играющих передается зрителям лишь в малой степени. Азартные игры сами по себе суть примечательные культурные объекты,

однако с точки зрения культуросозидания их надо признать непродуктивными. В них нет прока для духа или для жизни. *Иначе обстоит дело, когда игра требует сноровки, знания, ловкости, смелости или силы. По мере того как игра становится труднее, напряжение зрителей возрастает.* Уже шахматы захватывают окружающих, хотя это занятие остается бесплодным в отношении культуры и, кроме того, не содержит в себе видимых признаков красоты. Когда игра порождает красоту, то ценность этой игры для культуры тотчас же становится очевидной. Однако безусловно необходимой для становления культуры подобная эстетическая ценность не является. С равным успехом в ранг культуры игру могут возвести физические, интеллектуальные, моральные или духовные ценности. Чем более игра способна повышать интенсивность жизни индивидуума или группы, тем полнее растворяется она в культуре. Священный ритуал и праздничное состязание — вот две постоянно и повсюду возобновляющиеся формы, внутри которых культура вырастает как игра в игре.

Здесь сразу еще раз встает вопрос, которого мы касались уже в предыдущей главе. Правомерно ли всякое состязание безоговорочно включать в понятие игры? Мы видели, что греки отнюдь не без колебаний относили агон к *paidia*. Впрочем, это легко объяснялось непосредственно самой этимологией обоих

509

слов. Во всяком случае слово «*paidia*» выражало детское в игре столь непосредственно и ясно, что могло быть применено к серьезным игровым состязаниям только в производном значении. Напротив, термин «агон» определял состязание с другой стороны: исходным значением слова «агон» была, по-видимому, «встреча» — сравните агора. Тот факт, что у эллинов большинство состязаний, по всей вероятности, происходило в атмосфере полной серьезности, отнюдь не может служить достаточным основанием для отделения агона от игры. Серьезность, с которой происходит состязание, ни в коем случае не означает отрицания его игрового характера. Ибо она обнаруживает все формальные и почти что все функциональные признаки игры. Они все словно соединились в самом слове «*wedcamp*» («состязание, соревнование»): *campus* — это игровое поле, пространство, и *wedden* (пару) — символическое установление дела или вещи, о которой идет спор, точка, несущая в себе напряжение, и отсюда *wagen* (рисковать, отваживаться). Укажем здесь еще раз на примечательное свидетельство из Второй книги пророка Самуила (гл. 2, ст. 14), где смертельный групповой поединок тем не менее называется игровым термином, который относится к смысловому гнезду глагола «смеяться». На одной греческой вазе изображается вооруженная схватка в сопровождении игры флейтиста, что должно означать ее агональный характер. Празднества в Олимпии знавали поединки со смертельным исходом. Жестокие кунштюки, в которых Тор и его друзья в присутствии Утгарда-Локи состязаются с его слугами, были названы словом «*leika*», принадлежащим почти целиком сфере игры. Нам не казалось слишком рискованным квалифицировать разделительную семантику игры и состязания в греческом как результат более или менее случайного несовершенства в абстрагировании общего понятия. Короче, на вопрос, правомерно ли подчинять состязание как таковое категории игры, можно положить руку на сердце дать утвердительный ответ.

Состязание, как и любую другую игру, следует считать до некоторой степени бесцельным. Иначе говоря, оно протекает внутри самого себя, и его исход не составляет части необходимого жизненного процесса группы. Популярное присловье «важны не камушки, а важна сама игра» достаточно это выражает; иными словами, *финальный элемент игрового действия, его целеполагание в первую очередь заключаются в самом процессе игры, без прямого отношения к тому, что за этим последует. Результат игры как объективный факт сам по себе несуществен и безразличен.* Персидский шах, который во время своего визита в Англию отклонил приглашение присутствовать на

510

скачках, мотивировав это тем, что он знает, что одна лошадь бежит быстрее другой, был со своей точки зрения совершенно прав. Шах не хотел вторгаться в чуждую ему игровую сферу, он хотел остаться в стороне. Исход игры либо состязания важен лишь для тех, кто в качестве игрока или зрителя включается в игровую сферу и принимает правила игры. Они становятся партнерами по игре и хотят быть партнерами. Для них не безразлично или не безынтересно, кто победит — Ньёрд или Тритон.

Играют «на интерес»; в этом термине выражается, собственно говоря, как нельзя лаконичнее сущность игры. Этот «интерес» не есть, однако, материальный результат игрового действия, например, что мяч попал в лунку, но есть факт идеального порядка, что игра удалась либо сыграна. *Удача приносит игроку удовлетворение, которое может быть более либо менее длительным.* Это верно и для игры в одиночку. Приятное чувство удовлетворения повышается от присутствия зрителей, однако их присутствие нельзя считать непременным условием игры. Любитель пасьянса испытывает двойную радость, если кто-нибудь наблюдал его игру, но он будет радоваться и в одиночестве. Весьма существенным для всякой игры является тот факт, что своей удачей можно похвалиться перед другими. Удильщик являет собой пример такого бахвала. Мы еще вернемся к теме похвальбы.

Теснейшим образом связано с игрой понятие **выигрыша**. В одиночной игре достижение цели еще не означает выигрыша. Понятие выигрыша вступает в силу только тогда, когда игра ведется одним против другого либо двумя противными партиями.

Что такое выигрыш? Что выигрывается? Выиграть означает взять верх в результате игры. Но значение этого ставшего очевидным превосходства имеет тенденцию разрастаться в иллюзию превосходства вообще. А с этим значением выигрыша выходит за рамки данной игры. Выигран почет, заслужена честь. И эта честь, и

этот почет постоянно идут непосредственно на пользу целой группе, из которой вышел победитель. Тут мы снова сталкиваемся с весьма важным качеством игры: завоеванный в ней успех легко переходит с отдельного человека на целую группу. Но еще более важен следующий показатель. В агональном инстинкте далеко не в первую очередь проявляется жажда власти либо воля к господству. Первичным является стремление превзойти других, быть первым и на правах первого удостоиться почестей. И только во вторую очередь встает вопрос, расширит ли вследствие этого личность или группа свою материальную власть. Главное, «выиграть», «взять» верх». Чистейший образец конечного торжества, которое проявляет себя

511

не в чем-то буквально зримом или дающем наслаждение, а в самой победе как таковой, дает шахматная игра.

Люди борются или играют ради чего-то. В первую и последнюю очередь борются или играют ради победы, но победе сопутствуют разные способы наслаждаться ею. Прежде всего ею наслаждаются как **торжеством, триумфом**, справляемым группой в радостных восклицаниях и славословии. В качестве длительного следствия из этого вытекает **честь, почет, престиж**. Как правило, однако, уже при определении условий игры с выигрышем связывается нечто большее, чем одна только честь. Во всякой игре есть **ставка**. *Ставка может быть чисто символической или иметь материальную ценность, может иметь и чисто идеальную ценность*. Ставкой может быть золотой кубок, драгоценность, королевская дочь или медная монета, жизнь игрока или счастье целого племени. Это может быть **заклад** или **приз**. *Заклад — чисто символический предмет, который ставят или вбрасывают в игровое пространство. Призом может быть лавровый венок или денежная сумма либо иная материальная ценность*. Слово pretium (награда) этимологически восходит к сфере обмена ценностями, в нем кроются понятия «против» «в обмен на что-то», но его значение впоследствии сдвигается в сторону понятия игры. Pretium, prijs означает, с одной стороны, pretium, iustum (настоящую цену), средневековый эквивалент понятия рыночной стоимости; с другой — оно означает похвалу и честь. Вряд ли возможно провести семантически четкую границу между сферами значений **prijs (цена, приз), winst (выигрыш, барыш)** и **loon (вознаграждение)**. Вознаграждение полностью лежит вне игровой сферы: оно означает справедливое материальное возмещение, оплату за оказанную услугу или выполненную работу. Ради вознаграждения не играют, ради него трудятся. Английский язык, однако, заимствует слово для вознаграждения — wages — именно из игровой сферы. Winst лежит в равной мере как внутри сферы экономического обмена, так и внутри сферы состязательной игры: купец делает winst, игрок получает winst. Prijs относится к состязательной игре, к лотерее, а в смысле «цена» — к преискуранту магазина. Между **geprijsd (оцениваемый)** и **geprezen (восхваляемый)** натягивается тетива противоположности серьезной игры. Элемент страсти, удачи, риска одинаково свойствен и экономическому предприятию, и игре. Чистое стяжательство не рискует и не играет. Риск, счастливый случай, неуверенность в исходе, напряжение составляют суть игрового поведения. Напряжение определяет сознание важности и ценности игры и, возрастая, понуждает игрока забыть, что он играет.

512



4.3. КАРП-ГУСТАВ ЮНГ. Психология бессознательного. М., 1994 Из раздела «Архетипы коллективного бессознательного» (пер. А. Б. Кричевского)

Теперь нам еще предстоит задача возведения на уровень субъекта тех отношений, которые сначала были осмыслены на уровне объекта. Для этой цели нам необходимо отделить их от объекта и понять в качестве символических изображений субъективных комплексов пациентки. Поэтому если мы попытаемся образ госпожи Х. истолковать на уровне субъекта, то мы должны понять ее в качестве определенной персонификации некоторой частичной души, соответственно некоторого определенного аспекта самой видевшей сон. Госпожа Х. представляет собой образ того, чем хотела бы и все же не хочет стать пациентка. Госпожа Х., таким образом, представляет некоторый односторонний образ будущего, свойственный характеру пациентки. Тревожный образ художника вначале не поддается возведению на уровень субъекта, поскольку момент бессознательной художественной способности, дремлющей в пациентке, уже достаточно выражается в образе госпожи Х. Можно было бы не без оснований утверждать, что художник есть образ мужского начала в пациентке, которое не реализовано сознательно и поэтому пребывает в бессознательном*. В определенном смысле это справедливо, поскольку она фактически заблуждается на свой счет в отношении этого. А именно, она кажется себе исключительно нежной, чувствительной и женственной, а отнюдь не мужеподобной. Поэтому, когда я впервые обратил ее внимание на ее мужские черты, то это вызвало у нее недовольное удивление. Однако

* Это мужское начало в женщине я обозначил как анима, а соответственно женское начало в мужчине — как анима.

513

момент тревожного, захватывающе-очаровывающего не вписывается в ее мужские черты. В них это, по видимости, полностью отсутствует. И все же где-то он должен скрываться; ибо ведь она сама же продуцировала это чувство.

Если мы не можем найти этот момент непосредственно в видевшей сон, тогда он всегда — как говорит опыт — оказывается спроецированным. Но на кого? Заключен ли он все еще в художнике? Он давно уже исчез из ее поля зрения и, надо полагать, не мог унести за собой проекцию, так как она ведь закреплена в бессознательном пациентки, а кроме того, несмотря на произведенное им на нее завораживающее впечатление, у нее не было с этим мужчиной никаких личных отношений. Он был для нее еще одним образом фантазии. Нет, такая проекция всегда актуальна; т.е. где-нибудь должен находиться некто, на кого спроецировано это содержание, в противном случае она ощутимо имела бы его в себе.

Тем самым мы снова приходим к объективному уровню; ибо иначе нельзя обнаружить эту проекцию. Пациентка не знакома, кроме меня самого, ни с одним мужчиной, который так или иначе значил бы для нее нечто особенное, а я как врач имею для нее большое значение. Можно, таким образом, предположить, что она спроецировала это содержание на меня. Я, правда, никогда не замечал ничего подобного. *Однако даже самые характерные проявления никогда не выступают на поверхности, но всегда дают о себе знать во внелечебное время.* Поэтому я осторожно спросил: «Скажите, каким я представляюсь вам тогда, когда вы не находитесь у меня? Остаюсь ли я в таких случаях прежним?». Она: «Когда я у вас, вы очень добродушны; но когда я одна или когда долго вас не вижу, то часто ваш образ удивительно меняется. Иногда вы кажетесь мне совсем идеальным, а потом опять-таки иным». Здесь она запнулась; я помог ей: «Да, так каким же?». Она: «Иногда очень опасным, жутким, как злой колдун или демон. Я не знаю, как это приходит в голову. Вы не такой».

Таким образом, это содержание было перенесено на меня и поэтому отсутствовало в ее душевном инвентаре.

Тем самым мы узнаем еще один существенный момент. Я был **контаминирован** (идентифицирован) с художником; в таком случае в бессознательной фантазии она, разумеется, противостоит мне как госпожа Х. Мне удалось, привлекая ранее выявленный материал (сексуальные фантазии), легко доказать ей этот факт. Но тогда ведь я сам есть также препятствие, «рак», мешающий ей перебраться на другую сторону. Если бы мы в данном конкретном случае ограничились уровнем объекта, то

514

положение было бы затруднительным. Что толку было бы от моего заявления: «Но ведь я же отнюдь не тот самый художник, во мне нет ничего жуткого, я не злой колдун и т.д.?». Это не произвело бы на пациентку впечатления, так как она знает это не хуже меня. Проекция по-прежнему сохраняется, и я действительно остаюсь для ее дальнейшего прогресса препятствием.

Было уже немало случаев, когда лечение стопорилось на этом пункте. Ибо здесь есть лишь один способ выбраться из тисков бессознательного, который заключается в том, что *теперь сам врач переводит себя на уровень субъекта, т.е. объявляет себя неким образом.* Образом чего? В этом заключается великая трудность. «Ну, — скажет врач, — *образом чего-то, что заключено в бессознательном пациентки.*» На что она отвечает: «Как! Я, оказывается, мужчина, да еще к тому же жуткий, злой колдун, демон? Ни за что и никогда — я не могу с этим согласиться; это чушь! Я скорее уж поверю, что это вы такой». И она действительно вправе так сказать. Нелепо стремиться перенести что-либо подобное на ее персону. Она ведь не может позволить превратить себя в демона, так же как не может допустить этого и врач. Ее взгляд мечет

искры, в лице появляется злое выражение. Я сразу вижу возникшую передо мной опасность мучительного недоразумения. Что это такое? Разочарованная любовь? Обида, унижение? В ее взгляде таится нечто хищное, нечто демоническое? Значит, она все же некий демон? А может быть, я сам хищник, демон, — а передо мной сидит исполненная ужаса жертва, с отчаянием пытающаяся защититься от моих злых чар? Но это уже наверняка бессмыслица, ослепленная фантазией. Что же я задел? Что за новая струна зазвучала? Но это все же некоторый преходящий момент. Выражение лица пациентки снова становится спокойным, и, как бы с облегчением, она говорит: «Удивительно — сейчас у меня было такое чувство, что вы затронули пункт, который я в отношениях с моей подругой никогда не могла преодолеть. Это ужасное чувство, что-то нечеловеческое, злое. Я даже не могу описать, какое жуткое чувство. Это чувство заставляет меня в такие моменты ненавидеть и презирать мою подругу, хотя я изо всех сил противлюсь этому».

Это высказывание бросает на происшедшее проясняющий свет. *Я заняла место подруги.* Подруга преодолена. *Лед вытеснения проломлен.* Пациентка, не зная того, вступает в новую фазу своей жизни. Я знаю теперь, что все то болезненное и злое, что заключалось в ее отношении к подруге, теперь будет падать на меня, а также, разумеется, и доброе, однако в яростном столкновении с

515

тем таинственным неизвестным, что пациентка никогда не могла преодолеть. Это, таким образом, новая фаза перенесения, которая, однако, еще не позволяет ясно разглядеть, в чем же состоит то неизвестное, что спроецировано на меня.

Ясно одно: если пациентка застрянет на этой форме перенесения, то в таком случае есть опасность тяжелейших недоразумений, ибо тогда ей придется обращаться со мной так, как она обращалась со своей подругой, т.е. неизвестное будет постоянно витать где-то в воздухе и порождать недоразумения. И потом все же получится, что она увидит демона во мне; ибо она ведь столь же мало может допустить, что демон — это она сама. Таким образом возникают все неразрешимые конфликты. *А неразрешимый конфликт прежде всего означает жизненный застой.* Или другая возможность: пациентка применяет против этой новой трудности свои старые защитные средства и не обращает внимания на этот темный пункт; т.е. она снова вытесняет, вместо того чтобы сознательно удерживать, что и есть необходимое требование всего метода. Тем самым мы ничего не выиграли; напротив, теперь неизвестное угрожает со стороны бессознательного, а это еще более неприятно.

Всегда, когда всплывает такой неприятный момент, мы должны отдавать себе точный отчет в том, является ли он вообще личностным качеством или нет. «Колдун» и «демон» могли представлять качества, которые по сути дела обозначены так, что сразу можно заметить: это не личностно-человеческие качества, а мифологические. «Колдун» и «демон» — мифологические фигуры, которые выражают то неизвестное, «нечеловеческое» чувство, которое овладело тогда пациенткой. Эти атрибуты отнюдь не могут быть применены к некоторой человеческой личности, *хотя они, как правило, в виде интуитивных и не подвергнутых более основательной проверке суждений постоянно все же проецируются на окружающих, что наносит величайший ущерб человеческим отношениям.*

Такие атрибуты всегда указывают на то, что проецируются содержания **сверхличного**, или **коллективного**, **бессознательного**. Ибо «демон», как и «злые колдуны», не являются личностными воспоминаниями, хотя каждый когда-то слышал или читал о подобных вещах. Если даже человек слышал о гремучей змее, то он все же не будет с соответствующим аффектом тотчас же вспоминать о гремучей змее, заслышав шуршание ящерицы. Точно так же мы не будем называть нашего ближнего демоном, разве что с ним связано некое действие, носящее

516

демонический характер. Но если бы это действие и в самом деле было элементом его личного характера, то оно должно было бы проявляться во всем, а тогда этот человек был бы именно неким демоном, кем-то вроде оборотня. Но *это — мифология, т.е. коллективная психика, а не индивидуальная.* Поскольку мы через наше бессознательное причастны к исторической коллективной психике, мы, конечно, бессознательно живем в некоем мире оборотней, демонов и т.д.; ибо это вещи, которые наполняли все прежние времена мощнейшими аффектами. Но было бы бессмысленно стремиться приписывать себе лично эти заключенные в бессознательном возможности. Поэтому **необходимо проводить как можно более четкое разделение между тем, что можно приписать личности, и сверхличным.** Тем самым ни в коем случае не следует отрицать порой весьма действенное существование содержаний коллективного бессознательного. Но они как содержания коллективной психики противопоставлены индивидуальной психике, отличаются от нее. У наивных людей эти вещи никогда не отделялись от индивидуального сознания, так как эти боги, демоны понимались не как душевные проекции и как содержания бессознательного, но как сами собой разумеющиеся реальности. Лишь в эпоху Просвещения обнаружили, что боги все же не существуют в действительности, а являются проекциями. Тем самым с ними было покончено. *Однако не было покончено с соответствующей им психической функцией, напротив, она ушла в сферу бессознательного,* из-за чего люди сами оказались отравленными избытком либидо, который прежде находил себе применение в культе идолов. Обесценивание и вытеснение такой сильной функции, как религиозная, имело, естественно, значительные последствия для психологии отдельного человека. Дело в том, что *обратный приток этого либидо чрезвычайно усиливает бессознательное и оно начинает оказывать на сознание мощное влияние своими архаичными коллективными содержаниями.* Период Просвещения, как известно, завершился

ужасами *французской революции*. И сейчас мы тоже переживаем снова это возмущение бессознательных деструктивных сил коллективной психики. Результатом было невиданное прежде массовое убийство. Это — именно то, к чему стремилось бессознательное. Перед этим его позиция была безмерно усилена рационализмом современной жизни, который обесценивал все иррациональное и тем самым погружал функцию иррационального в бессознательное. Но если уж эта функция находится в бессознательном, то ее исходящее из бессознательного действие становится опустошающим

517

и неудержимым, подобным неизлечимой болезни, очаг которой не может быть уничтожен, так как он невидим. Ибо тогда индивидуум, как и народ, необходимо вынужден жить иррациональным и применять свой высший идеализм и самое изощренное остроумие еще лишь для того, чтобы как можно более совершенно оформить безумие иррационального. В малом масштабе мы видим это на примере нашей пациентки, которая избегала кажущейся ей иррациональной жизненной возможности (госпожа Х.), чтобы ее же в патологической форме с величайшим самопожертвованием реализовать в отношении к подруге.

Единственная возможность состоит в том, чтобы *признать иррациональное в качестве необходимой — потому что она всегда наличествует — психической функции и ее содержание принять не за конкретное (это было бы шагом назад), а за психические реальности*, — реальности, поскольку они суть вещи действенные, т.е. действительности. Коллективное бессознательное как оставляемый опытом осадок и вместе с тем как некоторое его, опыта, априори есть образ мира, который сформировался уже в незапамятные времена. В этом образе с течением времени выкристаллизовывались определенные черты, т.н. архетипы, или доминанты. Это господствующие силы, боги, т.е. образы доминирующих законов и принципы общих закономерностей, которым подчиняется последовательность образов, все вновь и вновь переживаемых душой*. Поскольку эти образы являются относительно верными отражениями психических событий, *их архетипы, т.е. основные черты, выделенные в процессе накопления однородного опыта, соответствуют также определенным всеобщим физическим основным чертам*. Поэтому возможно перенесение архетипических образов непосредственно как понятий созерцания на физические события: например, *эфир*, древнейшая материя дыхания и души, которая представлена в воззрениях всех народов мира; затем *энергия, магическая сила* — представление, которое также имеет всеобщее распространение. В силу своего родства с физическими явлениями архетипы нередко выступают в спроецированном виде; *причем проекции, когда они бессознательны, проявляются у лиц, принадлежащих к той или иной сфере, как правило, как ненормальные*

* Как уже было отмечено, архетипы можно рассматривать как результат и отражение имевших место переживаний; но точно так же они являются теми факторами, которые служат причинами подобного рода переживаний.

518

пере- или недооценки, как возбудители недоразумений, споров, грез, безумия всякого рода. Поэтому говорят: «Из него делают бога», или «Имярек производит на Х. дьявольское впечатление». Из этого возникают также современные мифологические образования, т.е. фантастические слухи, подозрения и предрассудки. Архетипы являются поэтому в высшей степени важными вещами, оказывающими значительное воздействие, и к ним надо относиться со всей внимательностью. Их не следовало бы просто подавлять, напротив, они достойны того, чтобы самым тщательным образом принимать их в расчет, ибо *они несут в себе опасность психического заражения. Так как они чаще всего выступают в качестве проекций* и так как последние закрепляются лишь там, где есть для этого повод, то они отнюдь не легко поддаются оценке и обсуждению. Поэтому если некто проецирует на своего ближнего образ дьявола, то это получается потому, что этот человек имеет в себе нечто такое, что делает возможным закрепление этого образа. Тем самым мы вовсе не сказали, что этот человек поэтому сам, так сказать, есть какой-то дьявол; напротив, он может быть замечательным человеком, который, однако, находится в отношении несовместимости с проецирующим, и поэтому между ними имеет место некоторый «дьявольский» (т.е. разделяющий) эффект. Также и проецирующий вовсе не должен быть «дьяволом», хотя ему следует признать, что он точно так же имеет в себе нечто «дьявольское» и, проецируя его, еще больше оказывается в его власти. Однако сам он поэтому отнюдь еще не является «дьявольским», а может быть столь же достойным человеком, как и другой. Появление в данном случае образа дьявола означает: эти два человека несовместимы друг с другом (сейчас и на ближайшее будущее), почему бессознательное и отталкивает их друг от друга и мучительным образом держит их на дистанции друг от друга. *Дьявол есть вариант архетипа Тени, т.е. опасного аспекта непризнанной, темной половины человека*.



4.4. МИШЕЛЬ ФУКО. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы* (пер. и реферирование Б. А. Шкуратова)

Научное наследие М. Фуко (1926—1984), французского философа и историка культуры, состоит из обоснований исследовательского метода и его использования в анализе разных сфер европейской цивилизации. Обычно Фуко причисляют к ведущим представителям структурализма, доктрины и практики объективно-семиотического изучения общества, культуры, человека. Сам ученый от этой чести отказывался. Действительно, в духе структурализма он отвергал экзистенциалистское философствование и психологизм, видел в истории организацию текстов. Однако «структуру» структуралистов считал априорным и спекулятивным понятием, ненужным в изучении текстуальных масс. Столь же чужды ему попытки старейшины французского структурализма К. Леви-Стросса прибегать к логико-математической формализации при анализе знаковых образований.

Произведения Фуко сугубо индивидуальны по предмету, терминологии, стилю изложения. Они повествуют о весьма зыбких и расплывчатых реальностях: эпистемах, дискурсивных практиках, эстетиках существования. Фактически речь идет о допонятийных связях внутри письменной культуры, вычлененных на основе весьма тонкого прочтения разнородного материала. Для описания этой подосновы организованного знания Фуко изобретает термины, часть которых, по существу, — *мыслеобразы, рассчитанные на понимающего читателя*. Книга «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975) знаменовала переход Фуко от «археологии знания» к

* Foucault M. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, éd. Gallimard, 1975. В дальнейшем при цитировании книги указывается только страница.

520

«генеалогии власти». На первом этапе своего творчества ученый обнаружил в недрах европейского книжного знания три знаково-смысловые конфигурации, названные им эпистемами: **ренессансную, классическую и современную***. На втором — **распространение дискурса (порядка рассуждения) посредством и в интересах власти**. Поскольку Фуко отошел от семиотической ориентации ранних работ, то «Надзирать и наказывать» определяется как постструктуралистское произведение.

Книга содержит очерк западной тюремной системы от ее возникновения в XVIII—XIX вв. до нашего времени. Хронологические рамки и эмпиризм труда Фуко достаточно условны. Исследование соприкасается с историей права, общественной мысли, политологией, но к указанным наукам не относится. Это, как и прежде, анализ культуры в особом ракурсе, произведение широкого гуманитарного профиля.

Книга состоит из четырех разделов: «Пытка», «Наказание», «Дисциплина», «Тюрьма». Она начинается, как обычно у Фуко, эффективным историческим примером. На первых страницах описана состоявшаяся в 1757 г. в Париже казнь лакея Дамьена, покушавшегося на жизнь короля Людовика XV. Казнь была тяжела не только для осужденного, но даже для ее исполнителей. После пыток на эшафоте казнимого привязали к четырем лошадям для четвертования. Лошади были слабосильны, Дамьен физически крепок, тело долго не разрывалось. Окровавленные останки бросили в костер, который горел четыре часа. Стража находилась на месте казни одиннадцать часов.

По контрасту — регламент о наказании малолетних преступников 1838 г. не предусматривает мучительств. Между двумя этими фактами — целая эпоха уголовного законодательства. «За несколько десятков лет исчезло пытаемое, расчленяемое, усекаемое, символически заклеянное на лице, заживо преданное смерти, представленное на обозрение тело»**.

Смягчение наказания имеет две стороны. **Во-первых, наказание «обесцвечивается»**. Экзекуция из спектакля превращается в часть юридической процедуры. *Наказание «теряет сцену», избавляется от зрителей*. Общество отныне поддерживает правосудие не любованием страданиями преступника, а моральным осуждением преступления. Власть поддерживает свой

* Главная работа «археологического» периода имеется в русском переводе: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук М-, 1-е изд. — 1977; 2-е — 1994.

** Цит. соч. С. 14.

521

авторитет не свирепостью казни, а неотвратимостью наказания. **Во-вторых, из казни устраняется момент физического мучительства**. Гильотина лишает жизни мгновенно и применяется не к телу, возбуждающему сострадание, а к юридическому субъекту, лишенному права на жизнь — одного из возможных прав. Гильотина олицетворяет необратимость и абстрактность закона. Юридическая революция объясняется не столько торжеством гуманизма, сколько сменой объекта наказания. Впечатляющий зачин книги переходит в формулировку цели исследования. *Это — «история современной души перед судом»*. Сформулированная таким образом задача, разумеется, слишком обща и обширна для одной книги; она адресована, скорее, всей «генеалогии власти». В «Наказывать и надзирать» — первой монографии этой серии — Фуко выдвигает более частные задачи и гипотезы:

- • **Выявить социальную функцию наказания.**
- • **Выявить его специфику в ряду других воздействий власти.**
- • **Найти «общую матрицу» процесса складывания «эпистемолого-юридической формации», т.**

е. того, как технология власти участвует в гуманизации наказания и в познании человека.

- • Установить, не является ли приобретение уголовным правом такого объекта, как душа человека, и, тем самым, его «онаучивание», следствием новых отношений власти к телу.

Неологизм «эпистемолого-юридическая формация» свидетельствует о распространении эпистемного подхода «археологии знания» на политику. Объект же конструирования меняется: если в раннем творчестве Фуко им была историческая картина мира, то теперь — человеческая индивидуальность, точнее, ее семантически-поведенческий каркас, составленный воздействиями власти-знания. Указанное понятие является одним из наиболее важных теоретических изобретений Фуко. Воспроизводя положение структурализма о том, что человек — это конфигурация знаковых кодов, автор «Наказывать и надзирать» добавляет к этой конфигурации komponующие ее силы.

«Короче говоря, не активность субъекта познания производит полезное или относящееся к власти знание, но власть-знание, процессы и перипетии, которые ее пронизывают и составляют, определяют формы и возможные области познания»*.

* Цит. соч. С. 32.

522

Структуралистское кредо, помноженное на «политикоцентризм» в объяснении общества, предопределяет положительный ответ на основную гипотезу книги, поставленную в четвертом пункте вышеприведенного перечня задач исследования. Фуко предполагает показать возникновение антропологической конфигурации нового времени в горниле политико-правовых переустройств, вызванных революцией 1789—1794 гг. **Компоненты человеческого существа остаются прежними, это — тело и душа.** Но изменились курирующие их социальные инстанции. Тело перемещается в центр забот власти, душа же оказывается эпифеноменом «политической технологии тела» и в качестве такового выступает в суде, укрепленном теперь уймой ученых экспертов. Фуко резюмирует свою мысль в хлестком афоризме: «**Душа — тюрьма тела.**»

Изучение власти в указанном ракурсе имеет непосредственно эпистемологический и даже науковедческий интерес, ведь только этот «специфический способ подчинения мог породить человека в качестве познавательного объекта для «научного» дискурса»*.

Замысел приобретает характерные для социальной критики признаки демистификации: трактуя о душе, мы спускаемся к телу, к политике его использования и подчинения. Критическая гуманитарная и общественно-политическая мысль во Франции 1960—1970-х гг. была марксистской. *В «Наказывать и надзирать» есть несколько ссылок на «Капитал» Маркса, но марксистом Фуко не был. Политику он рассматривает не как отношение социальных групп, а как специфический культурный способ выработки и распространения знания, дискурс в действии.*

Власть-знание представляет собой широко раскинутую диффузную сеть. Она не является определенной сферой общества. Масса специфических механизмов, накладывающих на движения тела социальные нормы, выступает как «микрoфизика власти». Одновременно из процедур наказания, надзора, ограничения рождается душа — не иллюзия, не субстанция религий и философий, а то, на что действует закон. Это — образование, «сopодчиняющее воздействия определенного типа власти и отношение знания...»**

Г такими предпосылками Фуко начинает свой конкретно-исторический анализ.

* Цит. соч. С. 28.

** Там же. С. 34.

523

Вторая глава первой части называется «**Взрыв мучений**» и посвящена самой мрачной, пыточной стороне средневекового правосудия. Настойчивость, с которой Фемида терзает обвиняемого (иногда и после его смерти), поражает. На наш взгляд, средневековое дознание **двусмысленно и нелогично**. Существует большое количество доказательств вины: прямых, не прямых, посредством рассуждения, совершенно ясных и неполных. *Доказать вину можно и в отсутствие подозреваемого, ко главное — получить признание от него самого.* «Дело не только в том, чтобы злодеи были наказаны по справедливости. Надо, насколько это возможно, чтобы они сами себя судили и приговаривали», — сказано в юридическом трактате XVI в. Даже если суд располагает неопровержимыми уликами преступления, следствие продолжается. Настойчиво выясняются малозначительные, не относящиеся к сути дела подробности.

Принцип презумпции невиновности феодальному праву чужд. **Подозреваемый вообще не может быть невиновным.** Даже за недоказанное подозрение наказывают, хотя и относительно легко (например, ссылкой). Дознание и суд слабо разделены. Следователь приступает к допросу уже, в сущности, зная о виновности подсудимого.

В средневековом судопроизводстве, как его описывает Фуко, смешаны несколько моментов.

- • Во-первых, в нем присутствует своего рода поединок между обвиняемым и судьей. Истину, которой располагает дознание, преступник должен «добровольно» подтвердить, тем самым признав свое поражение. Если испытуемый выдержал, то магистрат может прекратить разбирательство,
- И Во-вторых, в расследовании уже содержится наказание. Сознаваясь под пыткой, злодей получает кару за свои преступления. «Судебная пытка к XVIII в. функционирует в этом

странном режиме, где ритуал порождения истины идет рядом с ритуалом, который налагает наказание»*.

- **В-третьих, признание и кара должны быть наглядными и символическими. Наказание соответствует своей формой преступлению; богохульникам отсекают язык, убийцам — руку, поджигателей сжигают.**

* Цит. соч. С. 46.

524

Процедура исполнения приговора насквозь театрализована. Казнь — это воспроизведение того света. Каждая деталь в поведении казнимого имеет значение. Тот, кто переносит страдания со смирением, как мученик, не будет отвергнут Богом. Момент истины проявляется и в характере страданий: *легкий конец — помогает Бог, ошибка судей, тяжелый — подтверждение злодейства*. Все: крики, движения тела, продолжительность агонии — имеет символическое значение.

Распространение пыточного правосудия в доиндустриальную эпоху объясняют **нерыночным отношением к физическому труду** в аграрном обществе, **низкой ценностью индивидуальной человеческой жизни, широким распространением преступности, репрессивным характером правящих режимов**. Не отвергая эти предположения, Фуко предлагает в качестве версии свою модель «знания-силы» при феодализме.

Пытка внутри судебной процедуры создает реальность того, что подлежит наказанию. **Истина** (разоблачение преступления) и власть сходятся вместе над телом истязуемого непосредственным, видимым и символическим способом. Экзекуция демонстрирует порядок познания, но и символизирует суверенитет монарха над жизнью подданных, частично нарушенный преступлением. Передаточным звеном между монархом и народом, по словам Жозефа де Местра, является палач. *Каждая жертва — камень в фундамент государства*. Какое имеет значение, если она невинна? Чтобы изменить подобное отношение к наказанию, необходим иной тип знания-власти. О решающих трансформациях в политической технологии Фуко повествует в следующем разделе книги — «Наказание».

Призывы к гуманности становятся перед французской революцией повсеместными. «Всеобщее изменение установки, трансформация в области духа и бессознательного? — спрашивает Фуко, — может быть, но более очевидно и наглядно — попытка приспособить механизмы власти, которые направляют существование индивидов, адаптация и улучшение аппарата, который берет под надзор их повседневное поведение, их идентичность, их движения без видимого значения; другая политика по отношению ко множеству тел и сил, которое называется населением»*.

Судебная **система старого режима, отождествляемая с волей монарха, крайне неэффективна, громоздка, раздута, раздроблена** между множеством инстанций. Неразбериха

* Цит. соч. С. 80.

525

усугубляется созданием новых комитетов, комиссий и вмешательством сверху.

При показательном зверстве судебной расправы эта власть удивительно беспомощна перед разгулом преступности и, кажется, никогда не может или не хочет добиться выполнения изданных ею законов. Королевские ордонансы могли не применяться в течение десятков и даже сотен лет. Взятничество, мелкое воровство, бродяжничество, самовольный уход от хозяев были условиями существования целых социальных слоев. *Поэтому неукоснительное соблюдение законов означало бы осуждение и уничтожение значительной части населения*. При феодализме имеется пространство терпимого беззакония и нарушить его — значит встретить сильное сопротивление, мятеж, даже гражданскую войну. Правосудие подтачивается привилегиями, исключениями для сословий и отдельных лиц. «Неприменение правила, соблюдение бесчисленных эдиктов или ордонансов — условие политического и экономического функционирования общества»*.

Буржуазия начинает выступать за судебно-административные преобразования еще до революции 1789—1794 гг. *К этому ее побуждает изменение характера преступности*: становится меньше грабежей, убийств, но больше финансовых махинаций и других покушений на частную собственность. Феодальный суд защищает предпринимательство плохо и неохотно, у него свои задачи и своя модель общества: **государство — это семья, и преступлению есть мятеж против отца всех подданных, измена, подлежащая суровому и показательному искоренению**. Этот маломощный и дорогостоящий аппарат, способный разве что на ритуальное зверство, должен быть заменен надежным, всеохватывающим и экономичным. Соответственно меняется и модель общественного устройства. Последнее основано на договоре, является системой, вредные элементы из общественного организма должны своевременно устраняться.

Уголовное право видится реформаторам более терпимым к подсудимому (в смысле суровости наказаний), но и более нетерпимым к преступности, более систематичным и регулярным. **Власть — это управление всей общественной системой, и ей нужна «калькулирующая юриспруденция»**.

Фуко считает, что новая криминологическая мысль обосновывает следующие принципы борьбы с преступностью:

* Цит. соч. С. 84.

526

- **Правило минимального количества** (преступление совершается из-за выгоды, поэтому его надо сделать как можно менее выгодным).
- **Правило достаточной идеальности** (для предотвращения преступления достаточно представления о наказании. Объектом правового воздействия является не тело, а дух).
- **Правило скрытого воздействия** (профилактика правонарушений должна быть массовой, словно каждый — потенциальный преступник).
- **Правило совершенной определенности** (каждое преступление должно быть обозначено совершенно четко).
- **Правило всеобщности истины** (юридическое доказательство оперирует универсальными законами логики и разума).
- **Правило оптимального определения** (все преступления и типы преступников подбавает свести в точную систему наподобие линнеевской классификации).

Искусство наказания должно опираться на технологию представления. К чему пытаться? Надо, «чтобы идея мучения была всегда представлена в сердце слабого человека и господствовала над чувством, толкающим его к преступлению», — пишет правовед и просветитель XVIII в. Ч. Беккариа.

Просветительский проект уголовного права имеет в виду ассоциацию идей в сознании. «Найти для преступления наказание, которое предотвращает, означает найти неудобство, идея которого определенно подавляла бы идею злодеяния»*. Ментальные знаки-предупреждения заменят тогда пыточные отметины на теле.

Новый код наказания предполагает не только смену следственно-юридической семиотики, но и собственно семиотизацию всего судебного действия. Пыточная камера излишня, потому что тело исключено из дознания. **Установление истины и справедливости — интеллектуальное занятие, предмет его — сознание.** Исполнение приговора также призвано питать любознательный ум и создавать представления. *«Публичность наказания не должна вызывать физический аффект ужаса, она должна открывать книгу чтения»**.*

* Цит. соч. С. 106.

** Там же. С. 113.

527

Просветительские требования к наказанию: специфичность и соответствие преступлению, назидательность — были сформулированы французским Законодательным собранием 1791—1792 гг. *Юристы-реформаторы не отказывались от публичности, разнообразия и театрализованности наказаний.* Наоборот, эти приемы в исполнении приговора были подчеркнуты. Экзекуция символизировала общественный договор и переквалификацию субъекта права, его нарушившего. В этом рационально-дидактичном представлении судороги и крики казнимого неуместны, они возбуждают только грубые телесные аффекты. Зритель же должен понимать и учиться, поэтому приговор должен исполняться с предельной быстротой. Эшафот рассказывает историю преступления, внедряет в сознание свидетелей гражданские ценности и запретительные знаки наказания посредством четкой разработанности языка публичной процедуры. **Лишение свободы в числе универсальных методов наказания у реформаторов не значилось.** Длительное заключение рассматривалось ими как проявление тирании, противоречащее воспитательной функции наказания: действия, рассказа, знака и представления. Тем не менее *уже в первые десятилетия XIX в. тюрьма стала главным и по существу единственным наказанием за все уголовные преступления, не предусматривавшие смертной казни.* Победил англо-американский путь тюремного преобразования пенитенциарной системы. Он соединял суровую дисциплину и наставления в духе протестантской морали. Аппарат коррекции состоял в нем из системы строго регламентированных механических действий. Заключение принуждало к навыкам, которые в конце концов заучивались до автоматизма.

Таким образом, к концу XVIII в. имелись три способа наказания:

- **Старый, основанный на монархическом праве, с ритуалом пыточных отметок на теле поверженного врага и с нерегулярным, показательным-символическим соблюдением законов.**
- **Новый, превентивно-коррекционный, просветительский. С процедурой пересоздания субъекта права, со знаковым управлением представлениями, с душой как объектом права.**
- **В Новый, превентивно-коррекционный, утилитарный. С индивидом, принуждаемым к немедленному подчинению, с чертежом дрессируемого тела и системой воспитательно-тренировочных упражнений.**

528

Перед нами три технологии власти. Одна отмирает в силу архаичности. Другая не прижилась. Третья оказывается в струе социально-экономического развития европейской цивилизации.

Третья часть — «Дисциплина» — самая пространная в книге. Здесь Фуко рисует строение политической технологии нового времени. Порядок управления телом, концентрированно использованный англосаксонскими пенитенциариями при возведении тюремной системы, повсеместно вызревал на Западе с XVII в. По терминологии «археологии знания», XVII—XVIII вв. — время «классической эпистемы», рационально-классифицирующего использования языка. В «Наказывать и надзирать» показан политико-технологический режим функционирования рационалистического знания и, одновременно, познавательно-дискурсивные приемы власти. *Человек-машина — антропологический проект, а также психокультурная реальность нового времени — создан совместными усилиями власти и науки.*

«Великая книга человека-машины была написана одновременно в двух регистрах: в *анатомо-метафизическом*, где Декарт написал первые страницы, продолженные медиками, философами, а также в *технично-политическом*, который был создан воинскими, школьными, больничными регламентами и эмпирическими способами контроля, корректировки операций тела. Два регистра хорошо различимы, поскольку они касаются здесь подчинения и использования, функционирования и объяснения: *тела полезного, тела понимаемого*. И в то же время, — от одного к другому — точки пересечения. Человек-машина Ламетри является одновременно материалистической редукцией души и общей теорией дрессировки, в центре которой царит понятие послушания, присоединяющее к *анализируемому* телу тело *манипулируемое*. Послушно тело, которое может быть подчинено, которое может быть изменено и усовершенствовано»*.

Автоматы, которыми так увлекаются в это время, — одновременно механические устройства, научные модели и образы послушного, выдрессированного исполнителя. Принципиальное открытие науки и практики, положенное в основу политической технологии, состоит в фиксации динамических процессов. Механика описывает движение тела при помощи чертежей и уравнений. *Если перенести опыт управления механическими силами в социальную модальность послушания и полезности, то получится дисциплина в понимании нового*

* Цит. соч. С. 138.

529

времени. Она отличается от тотального господства рабовладельца над телом раба, от системы вассалитета, основанного на ритуальных знаках верности и натуральных приношениях, от религиозного аскетизма.

Дисциплина появляется, когда подчинение соединяется в одном отношении с полезностью: **чем выше подчинение, тем больше полезность, и наоборот**. Самые грубые формы насилия отмирают, а взамен повсеместно распространяется позитивное принуждение, действующее «микрофизически», в каждой клетке человеческого отношения, в каждом движении окультуренного тела. Дисциплина проникает в психофизиологию и пересоздает ткань культуры на позитивных и утилитарных началах. *«Человеческое тело входит в машину власти, которая его изыскивает, расчленяет и воссоздает»**.

Можно упрекнуть Фуко в отождествлении **культуры и власти**. Не показывает он и противовесов экспансии дисциплины в обществе, а таких, безусловно, немало. Но следует помнить, что перед нами не общая антропологическая доктрина, а работа с более частной, хотя и весьма обширной задачей: показать определенный механизм социализации.

Дисциплинарное первоотношение множественно прорастает по всей массе культуры, порождая такие несходные, на первый взгляд, институты, как регулярная армия, школа, больница, мануфактура, тюрьма. Дисциплина проникает в индивида столь глубоко, что становится правилом его жизни, основой личности; человек становится «Ньютоном бесконечно малых», скрупулезно учитывающим каждое свое действие.

«Мелочное наблюдение за деталью и в то же время принятие в политический расчет всех этих мелочей для контроля и использования людей нарастают в классический век, неся с собой весь ансамбль техник, корпус приемов и знаний, описаний, рецептов и данных. Несомненно, из этих пустяков рождается человек современного гуманизма»**, — с иронией пишет Фуко.

Следующие страницы посвящены приемам дисциплинарного контроля за человеком. Политическая технология нового времени, как ее описывает Фуко, пользуется пространственно-временным кодированием индивидов и групп, законами объединения элементов в композиции. Приемы контроля разбиты по уровням.

* Цит. соч. С. 139.

** Там же. С. 143.

530

Первый называется клеточным, поскольку здесь индивид прикрепляется к своему физическому и социальному месту. В отличие от стратификации предыдущих эпох, человек нового времени помещен в поле абстрактных, количественных определений. **«Искусство разделения» тасует индивидов по рабочим местам, функциям, позициям**. Неконтролируемые распределения человеческого материала ликвидируются. *Человек заключен и локализован в интерьере казармы, мастерской, школьного класса, тюремной камеры, больничной палаты*.

«Речь идет о том, чтобы установить присутствие, знать, где и как находить индивидов, налаживать одни коммуникации и прерывать другие, уметь в любой момент надзирать за поведением каждого, оценивать, одобрять, измерять качества или достоинства. Дисциплина организует аналитическое пространство»*.

Клетки-позиции для надзираемых составляются в «живую таблицу». Последняя подобна натуральным таксономиям зоологов и ботаников. Дисциплина действует как орудие познания.

Второй уровень дисциплинарного контроля имеет объектом организм и основан на кодировании его активности. Тело определяется во времени посредством ритма и режима деятельности. Новая технология использует и старое монастырское наследие регламентирования жизненного цикла, но проявляет большую изобретательность. Власть педантично внедряется в биомеханику, как это видно на примере воинских уставов и строевой муштры.

В XVIII в. маршировка очень усложняется и доходит до искусства шагистики; движения разбиты на элементы, направление, амплитуда, длительность перемещений строго определены. Действия

соподчиняются в последовательности чрезвычайно искусственного и принудительного характера. **«Время внедряется в тело и вместе с ним — мелочный контроль власти»**.**

Кодирование действия во времени обосновывается принципом полезности. Ни одно движение не должно быть напрасным. *Вымуштрованное тело — это хорошо налаженная машина, каждый жест уже не стихийен, а находится в «операторном контексте» человеческого устройства.*

Телом тем легче управлять, чем плотнее оно стыковано с инструментом, оружием и другими предметами. Эти вещи —

* Цит. соч. С. 145. ** Там же. С. 154.

531

детали организованного интерьера. Скользя по плоскости соприкосновения человека и объекта, «швартуя» первого ко второму, власть получает опору в искусственной среде нового времени.

Ошибочно видеть в новоевропейской дисциплине самоцельное стеснение органики. Такой подход характерен для традиционной культуры: время, принадлежащее Богу или господину, нельзя тратить для собственных забот и наслаждений. В новое же время органические потенции человека интенсивно используются.

Интенсификация и рационализация труда составляют только проявления общего действия культуры. *В частности, социально-статусные и организмические атрибуты социальности также оформляются с помощью дисциплинарно-дискурсивных практик.* Фуко показывает весьма специфическое и одновременно универсальное место дисциплины в технической цивилизации.

«Хотя дисциплинарный контроль активности находится среди прочих теоретических разработок натуральной машины тела, он начинает открывать весьма специфические процессы; поведение и его условия склонны мало-помалу заменяться простой физикой движений. Тело, принуждаемое быть послушным вплоть до мельчайших его операций, противопоставляется условиям, свойственным функционированию организма, и выявляет их»*. Иными словами, *власть «денатурализует» органику и переводит ее в более простое и доступное для использования качество, но также социально индивидуализирует ее.*

Третий уровень дисциплинарного контроля — «исторический». Поведение расчленяется на соподчиненные последовательности. Человек должен не просто что-то сделать, а совершить ряд операций, объединенных в эволюционно-генетические линии. Последние имеют начало и конечную цель, в них происходит накопление результатов и «прогрессивное» развитие. Действие приобретает характер свершения, индивидуализируется посредством своей истории. Указанный ракурс анализа открывает возможность для рассуждений о структуре мотивации и психологическом строении деятельности. *Но Фуко чужд психологизму.* Ему важно показать, что «историзм» действия — в интересах власти, и он предшествует историзму как идеологии и мировоззрению.

* Цит. соч. С. 158.

532

«Макро- и микрофизика власти изобретает, разумеется, не историю (потребность в ней появится не скоро), но интеграцию временного, целостного, протяженного, кумулятивного измерения посредством контроля и практики доминирования. Эволюционистский историзм в том виде, в котором возник и как подспудно существует и сейчас, есть основание считать, лежит в способе функционирования власти. Так же, как, несомненно, «история-воспоминание» хроник, генеалогий, подвигов, царствований и актов долгое время лежала в другой модальности власти. Вместе с новыми техниками подчинения привычная «динамика эволюции» заменяет «династийную» историю торжественных событий»*.

«Исторические» последовательности поведения позволяют развивать цикл упражнений, удерживать действие в схеме развития. В этих временных последовательностях возникает **историческая индивидуальность** (l'individualite-genese), которая является таким же порождением власти, как и «клеточная», и «**организмическая**» индивидуальности.

Дисциплинарная форма упражнения, воспитывающая продуктивное тело, появилась в новое время. Ей предшествуют ритуально-религиозные циклы упражнений, которые, собственно, не являются дисциплинарными.

Четвертый уровень контроля — комбинаторный. Он соединяет силы. Самый наглядный пример — армия, составленная из подразделений, батальонов, полков. Композиция элементов создает новое качество и обеспечивает наращивание совокупной мощи за счет организации. Здесь дисциплина держится на тактике, т.е. искусстве комбинации. Берутся уже готовые результаты: локализованные тела, запрограммированные активности, сформированные установки. *Чтобы сколбинироваться с другими, индивид должен выполнить несколько условий: точно перемещаться в организованном пространстве, своевременно включаться в процесс общей деятельности, точно исполнять приказы при перегруппировках.* Сформированность этих навыков означает действие дисциплинарного контроля при управлении групповой динамикой.

От уровня контроля Фуко переходит к его средствам. Глава **«Средства хорошей дрессуры»** состоит из подразделов: *«Иерархический надзор», «Нормализующая санкция», «Изучение».*

Надзор постоянно совершенствуется. Система мануфактурного контроля иная, чем на фабрике. Там — принимают продукцию, здесь — управляют производством. Управление

* Цит. соч. С. 163.

533

является частью производственного процесса. Цитируя К. Маркса, Фуко уточняет: «Надзор становится решающей экономической операцией в той степени, в какой он — одновременно внутренняя часть производственного аппарата и специфическое передаточное звено дисциплинарной власти»*.

Надзирают не только на предприятии. В школе надзор становится частью обучения. *В помощь учителю из учеников назначаются «офицеры», «интенданты», наблюдатели.*

Могущество государства теперь определяется тем, насколько оно все видит и знает. Создается всеохватывающая, *анонимная сеть осведомителей.* Система надзора работает, как машина.

Но контроль, разумеется, не сводится только к наблюдению. **Доминантой власти остается наказание.** Действуя в новом, дисциплинарном режиме, наказание, прежде всего, нормализует, т.е. ликвидирует отклонения и сбой в работе общественных институтов, приобретает характер санкции.

Нормализующая санкция постоянна (непрерывные микро-порицания за опоздания, промедления, небрежность). Она коррективна. Находится в паре с поощрением. Она точечна, измерительна, как журнал со школьными оценками.

Дисциплинарное наказание не предусматривает искупления или репрессии в точном значении слова и сводится к пяти операциям:

- а) определению места отдельного поступка в ансамбле коллективного поведения;**
- б) дифференциации индивидов по их функциональным качествам;**
- в) количественным и качественным оценкам индивидов, их поступков;**
- г) установлению уровня должной конформности;**
- д) отделению нормального от ненормального.**

Нормализующее наказание действует в толще социальной ткани и воспринимается как естественное проявление человеческого общежития. Более явно власть проявляет себя в осмотре (examen).

Французское *«examen»* имеет и другое значение, тождественное русскому *«экзамен»*. В осмотре-испытании власть объективирует себя для индивида, показывая, что тот находится под ее надзором. Экзамены вводят испытуемого в мир документации, описывая его по определенным правилам. Жизнь оказывается

* Цит. соч. С. 177.

534

материалом для делопроизводства. В архиве, понимаемом Фуко широко, как синоним письменной организации, кипит работа по кодифицированию и формализации индивида. Хранилище документов состоит из «дел». В них учет жизни государственных служащих, преступников, сумасшедших ведется, как раньше хроники королей. Перечень санкций, поощрений, мер, примененных к герою административного сюжета, перемежается с научными характеристиками его личности и организма.

Наличие познавательного момента в административной письменности позволяет автору обратиться к генеалогии познания («гуманитарные науки возникают из архива»), к научности как ключевому признаку дисциплины.

Дисциплина смещает политическую ось индивидуализации. При феодализме социально-политическая индивидуальность была привилегией высших сословий. Она создавалась потомственными правами, генеалогиями, ритуалами. **«Наследственная индивидуальность» феодализма — «восходящая», «дисциплинарная индивидуальность» — «нисходящая».**

Сказанное означает инверсию интересов и усилий власти. При феодализме о низах вспоминают лишь тогда, когда игнорировать их уже невозможно. В случае «нисходящей индивидуальности» власть занята преимущественно «низами»: *ребенком больше, чем взрослым, сумасшедшим — больше, чем нормальным, преступником — больше, чем законопослушным.*

Не каждому человеку доведется попасть в «ненормальные» или правонарушители. Но каждый проходит через школьное обучение, медицинские процедуры, служебные санкции и поощрения, т.е. подпадает под нормализующие воздействия власти. Это — дисциплинарная подоплека прогресса индивидуальности в новое время. Власть идет рука об руку с наукой. Последняя открывает момент аномальности в каждом человеке. Открытие бессознательного, невротических тревог и фантазмов, комплексов, заложенных детством, вводит нормализующее воздействие в само понятие научно-гуманитарного метода. То, что называется индивидуальностью, создается совместным движением обоих рычагов власти-знания.

Формулировка, завершающая главу о дисциплине, повторяет структуралистское кредо Фуко: **«Индивид, без сомнения, является фиктивным атомом, «идеологическим» представлением общества, но он также есть реальность, фабрикуемая той специфической технологией власти, которая называется дисциплиной»** *.

* Цит. соч. С. 195.

535

Последняя глава третьей части озаглавлена **«Паноптизм»**. В проекте английского мыслителя Дж. Бентама, названном **паноптиконом**, Фуко увидел идеальную модель власти нового времени. Слово «паноптизм» можно перевести как всезаметность, всеподнадзорность. *«Паноптизм — это всеобщий принцип новой «политической анатомии», объект, цель которой — не отношение суверенитета, но дисциплинарные связи»* *.

Трудно найти специальный общественный институт, который поддерживает дисциплину. Ведь **дисциплина**

— это универсальная технология власти, она везде: в семье, школе, на фабрике, в больнице. Этим новое время отличается от средневековья, когда власть преимущественно запретительна и действует как бы отдельными анклавами. Теперь власть накрепко связана с позитивным, продуктивным началом и поэтому воздерживается от демонстративного насилия.

Полиция, которая имеет наиболее явные дисциплинарные функции, отличается от старой королевской полиции тем, что большую часть работы прodelывает незаметно. *Чем меньше о ней вспоминают — тем лучше.*

«Дисциплина не может идентифицироваться ни с определенным институтом, ни с определенным аппаратом; она является типом власти, модальностью ее распространения посредством ансамбля инструментов, техник, приемов, уровня применения, целей; она — «физика» или «анатомия» власти, технология. Она использует или специализированные институты (исправительные тюрьмы и дома в XIX в.), или заведения с определенным назначением (воспитательные дома, больницы), или уже существующие инстанции, которые нашли средства усилить или реорганизовать свои внутренние механизмы власти... или инструменты, произведенные самой дисциплиной»**.

Проникая в экономику, государственное управление, воспитание и другие сферы, дисциплина вытесняет оттуда старую технологию власти по причине своей универсальности, эффективности, дешевизны. Выступая в роли «мягкого», гуманного воздействия, дисциплина устраняет расточительные повадки старого режима в обращении с «человеческим материалом». Таким образом удается включить массы людей в производство и гражданские отношения буржуазного общества.

В главе о паноптизме Фуко развивает свои весьма нестандартные идеи о происхождении науки нового времени. Они

* Цит. соч. С. 210.

** Там же. С. 217.

536

идут вразрез со стереотипными и упрощенными суждениями о борьбе прогрессивного знания с церковным мракобесием и фанатизмом. *Что касается естествознания, утверждает Фуко, то оно как раз многим обязано инквизиции.* Закрытый церковный суд, каким бы жестоким он ни был, больше опирался на доказательство, чем архаические процедуры Божьего суда.

«Великое эмпирическое знание, несомненно, имело свою модель в инквизиции — этом необъятном открытии, которое наша недавняя кротость помещает в тени нашей памяти»*.

Шокирующее заявление Фуко не голословно. «Inquisitio» по-латыни означает исследование, а inquisitor regit naturae — исследователь мира природы. Едва ли где-нибудь за пределами судебного застенка вопросно-ответная логика в средние века внедрялась столь часто и настойчиво. Сопровождалась она острыми процедурами на теле, но ведь и естественнонаучный эксперимент препарирует природу без всяких гуманистических переживаний. Гуманизм пришел только вместе с мягким, дисциплинарным порядком подчинения.

Вернемся немного назад, к средству контроля, называемому экзаменом. **Первое его значение — осмотр, второе — проверка, третье — изучение.** Познавательной опорой постоянно следящей, «паноптической» власти являются науки о человеке. Они оформляются в XIX в., чтобы систематизировать дисциплинарные практики и направить их в новые области.

На долю человекознания выпадает специфическая задача составления «досье» на человека. Можно упрекнуть Фуко в преувеличении внешних, социально-политических факторов развития науки, но нельзя отрицать, что исторический момент возникновения нового знания о человеке описан им точно. Новое время не получило от феодализма «Ньютона бесконечно малых», способного вписаться в порядок индустриального общества, не получило оно и способов фиксации его полезных характеристик. Человек традиционного общества зачастую не знает даже даты своего рождения, не говоря уже о росте, весе и других параметрах. *Чтобы получить вышколенного работника и законопослушного гражданина, «стыковать» его с другими наподобие хорошо действующей машины, необходимо расписать его на характеристики, составить на него анкету.*

Человекознание принимается за составление такой анкеты. Демография разделяет индивидов по возрасту, полу, семейному положению, антропология измеряет его тело, социология

* Цит. соч. С. 227.

537

описывает место в обществе, на долю психологии достаются интимные и тонкие пункты. Науки умножаются в соответствии с размахом корректировки и надзора. Появляются задания на выявления специальных навыков, делинквентности, общительности, конфликтности и т.д. Досье на человека пухнет, а вместе с ним — социально-антропологическое знание.

Четвертый, заключительный, раздел книги — «Тюрьма» — показывает власть в показательном отдаленном от других общественных систем, концентрированном виде. Тюрьма объединяет признаки всех современных учреждений: казарма, но без увольнений, школа, но без снисхождения, фабрика, но без квалификации.

Тюрьма — подлинная лаборатория власти-знания, а всякая лаборатория сообщает реальности искусственность и условность. В местах заключения человек изолируется от связей по горизонтали, которые не поддаются контролю. Взамен подчеркивается вертикальное, собственно властное отношение.

Труд не имеет экономического характера, он также подчинен дисциплинарной задаче. **Главное в тюрьме — принудительная нормализация.** Пребывание в исправительном заведении рассматривается не как месть за злодеяние, а как интенсивная корректировка личности и поведения заключенного.

В таком качестве тюрьма до нового времени неизвестна. При феодализме заключение довольно редко, является родом пытки или ареста. В Европе тюрьмы повсеместно появляются с начала XIX в., знаменуя победу дисциплины над ритуальным наказанием.

Социальная функция тюремного заключения, по мнению Фуко, состоит не в сокращении преступности, а в переводе беззакония в делинквентство. *Отбывший срок наказания редко оказывается идеальным гражданином, но, как правило, удается снизить ранг его опасности. Отныне он находится на учете в полицейской картотеке.*

Социальному знанию, обслуживающему пенитенциарную систему, поручено разрабатывать курс корректировки, ставить диагнозы социальной адаптированности индивида. Сраженность власти и знания достигает высокой степени. **Решения суда в немалой степени зависят от мнения экспертов.** В то же время власть начинает функционировать как нормативная.

Непомерный аппетит судей диагностировать, уточнять, отличать правильное от неправильного, адаптировать, по мнению Фуко, санкционирован тем, что общество дает повсеместные примеры осуществления нормативной функции. «Судьи нормальности» везде: профессор-судья, врач-судья,

538

педагог-судья — каждый на своем месте имеет право выносить вердикт о норме знаний, здоровья, поведения, способностей, умений.

Специальная прерогатива исправлять человека дает тюремному работнику возможность сконцентрировать на заключенном все приемы нормативизирующего воздействия. Не случайно, **последняя глава книги — о карцере, этой тюрьме в тюрьме.** Здесь власть максимально выявляет свою суть и свой объект: *дрессируемое тело, лишенное таких оболочек, как душа, индивидуальность, личность.* При своем возникновении *одионая система заключения заимствовала опыт госпитальной медицины, и психиатрии.* В свою очередь, она немало дала для изучения изолированного индивида, подсказала «темы для дискурса, который сам по себе — элемент этой стратегии...».

В приведенных заключительных строках книги звучит критический пафос. Автор руководил общественной «**Группой информации о тюрьмах**». Фуко обещает продолжить изучение нормализующих практик власти-знания. Обещание было отчасти выполнено в незаконченном труде «**История сексуальности**».



4.5. РОБЕРТ БЁРТОН *Анатомия меланхолии** (пер. и реферирование В. А. Шкуратова)

Для того чтобы проанализировать всю эту книгу, нужны сотни и тысячи страниц. «Анатомия меланхолии» громадна по объему. В ней собраны основные знания о человеке, которыми европейская наука располагала в начале XVII в. Полное название книги: *«Анатомия меланхолии. Что она есть со всеми разновидностями, причинами, симптомами, показаниями и несколькими способами лечения. В трех разделах, каждый по несколько секций, нумераций и подсекций. Философски, медицински, исторически открытая и подразделенная»*. Книга вышла в свет в Англии в 1621 г. на английском языке с большим количеством латинских цитат, делавших ее фактически двуязычной. Автор, Роберт Бёртон (1577—1640), взял себе громкий псевдоним Демокрит Младший. Он окончил Оксфордский университет, был священником. Трактат имел немалый успех. Влияние Бёртона отмечают в творчестве Дж. Мильтона, Дж. Свифта, Л. Стерна. Но сводить книгу только к литературе нельзя. *«Анатомия меланхолии» — научное произведение о человеке и медицинское наставление*. Эрудиция, наблюдение, размышление, художественное описание соединяются здесь, как и в «Опытах» М. Монтеня и Ф. Бэкона. Одним словом — это эссеистика, изобретение Ренессанса. Оно позволяет изучать человека, не отказываясь от художественной формы и моральных сентенций. Назидательности у Бёртона больше, чем у его знаменитых предшественников, а интеллектуального новаторства — меньше. В книге нет опережающих эпоху идей, это во всех отношениях — документ

* Burton R. *The Anatomy of Melancholy*. New York, Tudor Publishing Company, 1948. 1036 p.

540

своего времени. Лучше всего Бёртону удалось выразить всеобщую неуверенность в будущем и возможностях человека, сменившую оптимизм высокого Ренессанса. Общественный пессимизм олицетворяется фигурой меланхолии. Но меланхолия — не просто аллегория человеческой слабости, изображаемая художниками и поэтами. Это — заболевание, которое лечит врач.

Проповедь, диагноз, картина нравов, чередуясь, создают рассказ о превратностях плоти и души. Анатомо-физиологические описания и психологические зарисовки подкрепляют сетования на ненадежность человека, но пессимизм моралиста и мыслителя только усиливает в авторе решимость настаивать и целить. Литературные достоинства сделали произведение Р. Бёртона явлением английской прозы, сплав сурового действенного гуманизма и большой учености обеспечил место в развитии психологии, психиатрии, психотерапии.

Выборочное изложение текста вместе с выдержками из «Анатомии меланхолии» и комментариями к ним позволят читателю составить представление о главных темах этого оригинального культурного памятника эпохи позднего Возрождения.

А. Происхождение, природа, определение меланхолии

Трактат начинается определением **общих причин меланхолии**, коренящихся в природе человека. Меланхолия возникает от слабости души и тела. В той или иной степени она присуща всем людям. Даже такие мудрецы, как Зенон, Катон, Сократ, страдали ею. Превратности жизни и смерть — наказание человеческому роду за грехопадение их прародителей Адама и Евы. Рожденный женщиной одержим постоянными тревогами, а душевное спокойствие и телесное здоровье для него — только преходящие мгновенья. Все в мире, этом божественном творении, ополчается против грешника, чтобы наказать за измену Творцу и подвергнуть испытанию. Небеса угрожают кометами, воздух — метеорами, молниями, ветрами, природные первоэлементы образуют непрочный и болезненный состав тела, дьявол проникает в плоть и совращает душу. Правильно сказал мудрец, что *человеку лучше не родиться на свет, а родившись — поскорее умереть*. **Враждебность мироздания к человеку, непостоянство судьбы — вот общие, «инструментальные» причины меланхолии.**

541

«Мы не таковые, как ангелы, небесные силы, и небесные тела — Солнце и Луна, чтобы окончить наш путь без всех этих нападений, кои с таким постоянством продолжаются уж многие века, — но игралище немощей, бедствий, расточаемое, швыряемое и носимое вверх и вниз, влекомое каждым дуновением, часто осаждаемое и тревожимое каждой мелкой оказией, и так во всем, нам подобающем. И тот, кто этого не ведает иль не укреплен, чтобы выносить, негож для жизни в этом мире (как некоторые оплакивают наше время): он не знает, что условие сего всё соответственностью и болью соединяет и ставит одно за другим в кольцо»*.

«Нет создания столь жалкого, как человек, столь неотступно докучаемого в горестях тела, в горестях ума, в горестях сердца, в горестях спящим, в горестях наяву, в горестях, куда ни ступнёт. ...Нет создания с жизнью столь хрупкой, столь полной страха, столь безумной, столь яростной; только человек зачумлен завистью, досадой, печалью, алчностью, гордыней, суеверием»**.

Некоторые называют меланхолией всякое *волнение ума и тела, страдание, переживание, плохое настроение*. Но указанные состояния — это только отдельные проявления меланхолии и

предрасположенности к ней, неизбежные в земной юдоли. Уныние, окутавшее эпоху (меланхолия в широком значении слова), задает книге ее горестный морально-художественный рефрен: кто не безумен в наше время? **Меланхолия в более специальном, медицинском понимании — это особая болезнь, которая появляется, когда меланхолические состояния усиливаются, учащаются и переходят в постоянный недуг.**

Выступая моралистом и врачевателем одновременно, Бёртон должен учитывать два подхода к психическим расстройствам, имевшие хождение с древности до нового времени:

во-первых, душевное заболевание трактовалось как бесноватость, бесоодержимость; **во-вторых**, — как порча мозга, резиденции высшей части души.

В традиции, идущей от Гиппократы, *меланхолия представляет собой отравление мозга черной желчью, одним из гуморов (жидкостей) тела.* Отсюда происходит и название болезни. Некоторые врачи Ренессанса следовали только медицинской

* Цит. соч. С. 126.

** Там же. С. 236—237.

542

версии меланхолии, **Бёртон принимает обе.** Это делает его замысел чрезвычайно обширным, энциклопедическим. Чтобы охватить всю симптоматику меланхолии классификацией и объяснением, автор прибегает к аристотелевой логике. Установить причины универсального недуга трудно.

- • «**Те, кому от рождения угрожают Луна, Сатурн и Меркурий;**
- **В те, кто живут в чрезвычайном или чрезвычайно жарком климатах;**
- • **те, кто рождены от меланхолических родителей;**
- • **те, кто подвержены этим шести ненатуральным причинам, черны или сильно сангвинической комплекции, кто имеют маленькие головы, кто имеют горячее сердце, влажный мозг, горячую печень, излишний живот, долго хворали;**
- • **кто одиноки по натуре, великие охотники до размышления, ведут жизнь без движения —**
- **— те наиболее подвержены меланхолии»*.**

Пестрый набор предрасположенностей укладывается в общие, частные, конкретные, непосредственные причины, которые по содержанию делятся на **супранатуральные и натуральные.** Схоластические дистинкции Бёртона покажутся современному читателю запутанными, да и сам автор иногда выражает сомнения в способности человеческого ума докопаться до сути каждого случая.

Первоначально следует установить, идет ли болезнь от супранатуральной причинности или следует естественным курсом. **Супранатуральная причинность идет от Бога и ангелов или (по разрешению Бога) от дьявола и его служебных духов.** Это разные случаи: с Богом нельзя бороться, дьяволу и его присным следует давать отпор.

Творец наказывает за грехи и устанавливает справедливость, он создал Человека и покарал его за отступничество. В этом смысле Бог есть самая общая причина происходящего с чело веком, а меланхолия концентрирует в себе признаки «экзистенциальной» (как сказал бы современный философ) ситуации человека, последствия первородного греха. Но Бог действует в конкретных случаях. Так, **он поражает безумием за гордость и безнравственность. Медицина здесь отступает и оставляет место молитве.**

* Цит. соч. С. 150.

543

Бог использует как инструменты своей непонятной для человека воли и природные факторы. Природная причинность имеет собственные законы, доступные уму человека. Сфера **естественных** факторов заболевания определена Бёртоном чрезвычайно широко. Он относит к ней такие физические явления, которые современное мышление исключает из причинно-следственной цепи заболеваний. Таково, например, *воздействие звезд, планет и комет.*

Астрологическая причинность в эпоху Возрождения принималась вполне серьезно. Знаменитый Парацельс утверждал, что без знания звезд врач не сможет вылечить и больного зуба. Что касается меланхолии, то, по мнению «астрологической партии» в медицине, это — болезнь звезд, помешательство Сатурна — планеты печальной и загадочной.

Бёртон вводит влияние звезд в свой перечень причин, но в могуществе светил сомневается: *«они определяют склонность, но не принуждают; не будучи необходимыми вообще, они ведут, но не побуждают; и мягко склоняют, так что мудрый человек может сопротивляться им, мудрый человек будет управлять своими звездами; они управляют нами, но Бог управляет ими»*.*

Впрочем, сказанное относится только к мудрым людям: «Хочешь знать, как звезды воздействуют на нас? Я говорю: воздействуют, но только склоняют, и столь мягко, что если мы будем следовать дорогой разума, они не будут иметь силы над нами; но если мы будем следовать за нашей собственной натурой и руководствоваться ощущениями, они столь много сделают с нами, как с грубой скотиной, и мы будем не лучше»**.

Итак, звезды относятся к натуральной внешней причинности болезни; но причинности слабой. Кроме того, не вполне ясно, как они действуют. Небеса — **инструмент Бога, великая книга, а звезды — буквы, коими написано много чудесных вещей, но дано ли нам эту книгу прочесть?** Можно сказать, что для

Бёртона, как и для современного исследователя, существует сфера недовьясненных закономерностей или таких, на которые его компетенция не распространяется.

Есть еще одно обстоятельство, которое усиливает скепсис английского гуманиста. Это — астрономические открытия XVI—XVII вв. Звезды, оказывается, очень далеки от нас, миров бесконечное множество. Так ли уж важна для мироздания

* Цит. соч. С. 179.

** Там же.

544

маленькая Земля, чтобы непрерывно заниматься ее обитателями? Бёртон уже оставил птолемееву, геоцентрическую картину Вселенной, он — человек эпохи Коперника и Галилея. Бесконечность мироздания побуждает его заняться более насущными и близкими к человеку вещами.

Среди натуральных причин надо выделять **климат, питание, образ жизни и, разумеется, внутреннюю, физиологическую причинность.**

Бёртон еще не знает, как внутренние (телесные) факторы связаны с внешними. Он принадлежит к *«гуморальной партии»* целителей меланхолии. Воздействие черной желчи для него — главный общий натуральный фактор болезни.

Но эту естественную причину следует связать со сверхъестественной. В круговорот телесных соков вклинивается участие близких к человеку духов. Логическая разработка супранатуральной причинности вызывает к жизни медицинскую демонологию.

Б. Медицинская демонология Р. Бёртона

Страницы, трактующие «демоническую составляющую» медицинской причинности, характеризуют ренессансную науку, но также имеют самостоятельный культурологический интерес. *Ученая демонология XV—XVII вв. несет на себе неустрашимый инквизиторский налет.* В то же время она свидетельствует об интересе книжного гуманизма к *народным верованиям*, данные о которых берутся из вторых рук, из свидетельства древних и средневековых авторов. **Миф и магия** были давно усвоены и переработаны письменной культурой. Они питали образами и сюжетами литературу, давали материал для ученого чернокнижия. К началу нового времени продукция мифомагической фантазии является объектом для классификаций и объяснений с точки зрения аристотелевской логики и физики, других имевшихся у эпохи познавательных средств. *Магические действия включаются в причинно-следственную картину мира и, со скрупулезностью, присущей схоластическому уму, в список вредоносных влияний.*

Отметив авторов, не веривших в духов и волшебство, Бёртон приводит внушительный список сторонников общепринятой точки зрения: Платон, Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл — только среди крупнейших авторитетов античности. О природе, повадках, свойствах духов — много противоречивых суждений.

545

выпад против религиозных противников протестант Бёртон, объявляют их святыми.

Демоны вод — наяды, нимфы — *обольщают людей, заманивают к себе*, но повернуть вспять течение рек не могут, так как это противоречит законам природы.

Духи земли именовались у древних **ларами, гениями, фавнами, сатирами, дриадами.** Современное простонародье называет их феями, троллями, гоблинами. *Они танцуют на пустошах, оставляя за собой зеленые круги, заводят простаков в горы, показывая чудесные знаки, издают жалобные крики в ночи и подражают колоколам, открывают и закрывают дверь в жилище, превращаются в зайцев, ворон, черных собак. Они бродят на месте преступления и предвещают человеку смерть.*

Огненные духи — большие мастера по части огня, вспышек, свечений и других «пиротехнических эффектов»; *подражают Солнцу, Луне, звездам, сидят на мачтах судов под названием огня святого Эльма.* Чтобы уберечься от них, надо пасть ниц и воззвать к Богу. Обитают в вулканах Гекла, Этна, Везувий.

Подземные духи — гетулы и кобольды — *указывают на клад или месторождение металлов.* Одеты рудокопами, они находятся возле шахт и рудников. Стерегут подземные сокровища, вызывают землетрясения. Живут в центре Земли и, помимо всего прочего, мучают помещенных в аду грешников.

Итак, духи везде. Объединив античную демонологию, библейскую образность и средневековый фольклор, книжный гуманизм получил картину пандемониума — переполненного духами подлунного мира. Иначе говоря, книжная ученость перевела в литературные фигуры анимизм — первобытную веру во всеобщую одушевленность природы. Демонология Возрождения помогла «прошить» эту картину причинно-объяснительными нитями. Не пропадет ее труд и в новое время, стоит вспомнить только монады Г.В. Лейбница — одушевленные атомы мироздания.

Бёртона интересуют, однако, не философские обобщения, а практические выводы, которые следуют из всеприсутствия духов. Демонологию нужно применить к гуморальной физиологии и знаниям о душе. Ведь меланхолия, болезнь черной

548

желчи, **«происходит в особенности от Дьявола, и главным образом от него одного»***.

Возрожденческая натурфилософия Р. Бёртона предстает перед нами как олитературенный и логицизированный анимизм. Дьявол и его присные здесь — не только фольклорно-литературные

персонажи, олицетворения искушения и моральной порчи, приставленные Богом к человеку для испытания и наказания, но и элементы физической среды, проникающие в тело наподобие микробов.

Смешение демонологии и медицины заложено уже в языке трактата. Научная лексика и обыденная речь той эпохи не делают различия между духом как сверхъестественным существом и духом как воздушно-телесной основой жизни. В английском языке оба понятия обозначаются словом **spirit**, производным от латинского **spiritus**. Эти лингвистические рудименты анимизма сохранились до наших дней. Во времена же Бёртона перетекание демонического спиритуализма в физиологию совершалось, видимо, незаметно и естественно. Окружение человека кишит злыми духами, в его теле бурлят животные духи питания и кровообращения. Один дух может прикинуться другим и вызвать болезнь.

Нападению может подвергнуться и высшая часть души. *Самое уязвимое место здесь — воображение.* Но тело все равно будет затронуто, ведь и высшие способности разумения соединяются с плотью. Дьяволу удобнее подбираться к сознанию снизу, через организм. Смешавшись с телесными соками, злые духи начинают соблазнять ум и волю человека.

«...Сей Дьявол, будучи тонким, неуловимым духом, может легко вкрасться и вдуваться в человеческие тела и, коварно притаившись в нашем чреве, портить наше здоровье, ужасать наши души страшными снами и сотрясать наши умы яростью...

Эти нечистые духи, поселившись в наших телах и теперь смешанные с меланхолическими гуморами, отмечают, если можно так сказать, свою победу и веселятся, как на другом небе. Они влетают в наши тела и вылетают из них подобно пчелам в улье и так тревожат и соблазняют нас, будто и себя чувствуют наиболее склонными и способными к заблуждению»**.

Можно ли избежать бесовского нашествия или противиться ему? Безусловно да, отвечает Бёртон. **Внешней заразе поддаются слабые тела и нестойкие умы. Меланхолия развивается и**

* Цит. соч. С. 173.

** Там же. С. 174.

549

от естественных причин, но «натуральный меланхолик» — легкая добыча для дьявола. Поэтому следует укреплять телесное и душевное здоровье, знать строение человеческого организма.

Б. Царство тела и души: картина человека на пороге нового времени

Ренессансная антропология получила от античности учение о гуморах Гиппократов, аристотелевскую доктрину души-энтелехии — целевой причины живого тела, анатомию и физиологию человека по Клавдию Галену. Новое время уже на пороге: через семь лет после «Анатомии меланхолии» выйдет труд У. Гарвея, где органом кровообращения будет определено сердце. Младший современник Бёртона Р. Декарт радикально дуализирует картину человека: *тело является физической машиной для рефлексов, душа непротяженна, бестелесна и сводится к мышлению.* Это даст возможность заняться психофизиологией, не теряя проблематику души (которая тем временем превратится в сознание).

Антропология «Анатомии меланхолии» — додекартовская и догарвеевская. Душа определяется по Аристотелю, как первый акт живого тела, организация соматических процессов и цель организма. *Собственно, души три: растительная, животная (чувственная) и разумная.* Каждая представляет биопсихическое образование, одно из царств микрокосма. Как души объединяются — тайна, но все-таки кое-что об этом можно сказать.

В нижнем царстве правит печень. Следуя за К. Галеном, Бёртон считает этот орган центром кровообращения. Кровь — горячий, влажный гумор, вырабатывается в печени из пищи. Там же производятся другие гуморы: холодная и влажная флегма, горячая и сухая желтая желчь и (из самых грубых частей пищи) холодная и сухая черная желчь. *Печень заведует питанием, выделением, размножением и, таким образом, низшими, «растительными аппетитами».*

В средней части организма властвует сердце, «солнце тела». *Это — гнездо страстей (аффектов).* Сердце, получая из печени кровь, выделяет из нее тонкие и подвижные части, подобные пару или ветру — витальные духи.

Заведует сердце и другими гуморами. *Посредством аффектов оно их ускоряет и замедляет.* Это — «часть», богатая

550

восхищением, которое может приносить такое множество аффектов, посредством коих замедляется или стопорится движение, чтобы поторапливать и понуждать гуморы в теле: как в печали, меланхолии, в гневе, в ярости, в радости посылается кровь наружу; в печали, чтоб призвать ее к движению, гуморы, как кони, влекут колесницу*.

Строение нервов во времена Бёртона не было открыто. **Нервы представлялись полыми трубочками для животных духов** — особо тонкого воздуха, производимого головным мозгом из витальных духов. **Мозг — «наиболее благородный орган под небесами... обиталище мудрости, памяти, суждения, разума, и коими человек наиболее подобен Богу»**.**

Но мозг обиталище не только разумной души (собственно разума и воли). В нем представительствуют некоторые способности средней (животной) души: *память, «общее чувство», воображение.* Воображение

по своему положению промежуточно. Способность фантазии состоит в удержании и комбинировании образов. Это — наивысшая часть средней души, «разум животных». Воображение соседствует с разумом и в то же время связано с низшей, гуморальной органикой. Когда разум бодрствует — мир воспринимается правильно, когда спит — образы начинают громоздиться и превращаться в сновидения. Но можно грезить и наяву — это когда разум отвлечен фантазией. Слабость разума грозит потерей правильных отношений между душами.

Разум, к сожалению, не единодержавен. Его отношения с нижестоящими способностями и телесными аппетитами запутаны и нечетки. *Низшие возжеления, как тупая чернь, склонны к мятежу.* «Если сердце не отбросит прочь эти вредоносные движения, и фантазия — эти возникшие воображения — мы получим другую форму правления...»***. Что же следует из замешательства в микрокосме? Гуморы переполняют сердце и поднимаются выше. Мозг перестает управлять, потому что воображение, окутанное черной желчью, «вооружает духи, которые восхитительной лигой природы принуждают нервы к повиновению, а они — наши конечности; мы открываем слишком широкий путь нашим страстям»****.

* Цит соч. С. 134.

** Там же.

*** Там же. С. 475.

**** Там же.

551

от естественных причин, но «натуральный меланхолик» — легкая добыча для дьявола. Поэтому следует укреплять телесное и душевное здоровье, знать строение человеческого организма.

В. Царство тела и души: картина человека на пороге нового времени

Ренессансная антропология получила от античности учение о гуморах Гипократа, аристотелевскую доктрину души-энтелехии — целевой причины живого тела, анатомию и физиологию человека по Клавдию Галену. Новое время уже на пороге: через семь лет после «Анатомии меланхолии» выйдет труд У. Гарвея, где органом кровообращения будет определено сердце. Младший современник Бёртона Р. Декарт радикально дуализирует картину человека: *тело является физической машиной для рефлексов, душа непротяженна, бестелесна и сводится к мышлению.* Это даст возможность заняться психофизиологией, не теряя проблематику души (которая тем временем превратится в сознание).

Антропология «Анатомии меланхолии» — додекартовская и догарвеевская. Душа определяется по Аристотелю, как первый акт живого тела, организация соматических процессов и цель организма. *Собственно, души три: растительная, животная (чувственная) и разумная.* Каждая представляет биопсихическое образование, одно из царств микрокосма. Как души объединяются — тайна, но все-таки кое-что об этом можно сказать.

В нижнем царстве правит печень. Следуя за К. Галеном, Бёртон считает этот орган центром кровообращения. Кровь — горячий, влажный гумор, вырабатывается в печени из пищи. Там же производятся другие гуморы: холодная и влажная флегма, горячая и сухая желтая желчь и (из самых грубых частей пищи) холодная и сухая черная желчь. *Печень заведует питанием, выделением, размножением и, таким образом, низшими, «растительными аппетитами».*

В средней части организма властвует сердце, «солнце тела». Это — *гнездо страстей (аффектов).* Сердце, получая из печени кровь, выделяет из нее тонкие и подвижные части, подобные пару или ветру — витальные духи.

Заведует сердце и другими гуморами. *Посредством аффектов оно их ускоряет и замедляет.* Это — «часть», богатая

550

восхищением, которое может приносить такое множество аффектов, посредством коих замедляется или стопорится движение, чтобы поторапливать и понуждать гуморы в теле: как в печали, меланхолии, в гневе, в ярости, в радости посылается кровь наружу; в печали, чтоб призвать ее к движению, гуморы, как кони, влекут колесницу»*.

Строение нервов во времена Бёртона не было открыто. **Нервы представлялись полыми трубочками для животных духов** — особо тонкого воздуха, производимого головным мозгом из витальных духов. **Мозг** — «наиболее благородный орган под небесами... обиталище мудрости, памяти, суждения, разума, и коими человек наиболее подобен Богу»**.

Но мозг обиталище не только разумной души (собственно разума и воли). В нем представляют некоторые способности средней (животной) души: *память, «общее чувство», воображение.* Воображение по своему положению промежуточно. Способность фантазии состоит в удержании и комбинировании образов. Это — наивысшая часть средней души, «разум животных». Воображение соседствует с разумом и в то же время связано с низшей, гуморальной органикой. Когда разум бодрствует — мир воспринимается правильно, когда спит — образы начинают громоздиться и превращаться в сновидения. Но можно грезить и наяву — это когда разум отвлечен фантазией. Слабость разума грозит потерей правильных отношений между душами.

Разум, к сожалению, не единодержавен. Его отношения с нижестоящими способностями и телесными

аппетитами запутаны и нечетки. *Низшие вожделения, как тупая чернь, склонны к мятежу.* «Если сердце не отбросит прочь эти вредоносные движения, и фантазия — эти возникшие воображения — мы получим другую форму правления...»***. Что же следует из замешательства в микрокосме? Гуморы переполняют сердце и поднимаются выше. Мозг перестает управлять, потому что воображение, окутанное черной желчью, «вооружает духи, которые восхитительной лигой природы принуждают нервы к повиновению, а они — наши конечности; мы открываем слишком широкий путь нашим страстям»****.

* Цит соч. С. 134.

** Там же.

*** Там же. С. 475.

**** Там же.

551

Эта живописная картина отражает не столько знание телесной и психической жизни, сколько определенный социальный опыт. Микрокосм конфликтен, неустойчив, грозит катастрофическими потрясениями. Надо прилагать неустанные усилия, чтобы удержать то, что имеется, и спастись от худшего.

Г. Характерология в «Анатомии меланхолии»

Временами автор отчаивается разобраться в переплетении симптомов, причин, следствий, разное авторитетных суждений и должен подбадривать себя для продолжения своего трудного дела. *«Вавилонская башня не произвела такого смещения языков, как сей хаос меланхолии мастерит такую превеликость симптомов.* Здесь, во всей меланхолии, как в человеческих лицах, разнovidельствующе уже сходство; и, как в реке мы плывем в одном месте, но не в одной воде, как один инструмент выполняет некоторые уроки — так одна болезнь приносит разнообразие симптомов, каковые сколь бы ни были разнообразны, сложны и тяжелы для продолжения — все же я буду держать в столь обширной конфузии и привычно приводить их в некоторый порядок и так сводить к частному»*.

Частное выливается у Бёртона в ряд характерологических описаний и социально-психологических картин, имеющих самостоятельное познавательное значение и художественную ценность (недаром они оставили след в английской литературе). *Когда автор оставляет изыскания в гуморах, экскрементах, температуре, диетах, возникают такие вот портреты меланхолической личности:*

«Крайне страстные, и то, что они желают, они склонны наиболее яростно искать; тревожные, даже и очень беспокойные, недоверчивые и робкие, завистливые, злобные, временами расточительные, временами запасливые, но по большей части жадные, ворчливые, изнеженные, неудовлетворенные и всегда жалующиеся, недовольные, капризные, мстительные, легко тревожные и галопирующие в своих фантазиях, нелюбезные к речам или склонные к грубой речи, но строгие, скучные, печальные, суровые, себе на уме, очень настойчивые и, как изобразил Альбрехт Дюрер меланхолию в виде печальной

* Цит. соч. С. 475.

552

женщины, опирающейся рукой на раскрытые книги, пренебрегают обычаем и одержимы поэтому гордыней, мягкие, пьющие, как абдериты определили Демокрита; и еще — глубокого постижения, превосходного понимания, мудрости и остроумия; я-то тоже такого благородного ума. Меланхолия продвигает человеческие придумки пуще всякого там гумора, дает ход размышлениям лучше сильной выпивки или сорванного куша»*.

Едва ли какая-либо симптомология способна вместить подобный набор качеств. Но литература издавна знала, как противоречив человеческий характер. Бёртон был современником Шекспира и хорошо владел искусством драматической типизации. **Портрет меланхолика — художественно-психологическое обобщение эпохи.** Ее героем был не только Гамлет, но и Дон-Кихот. **Фантазия — сквозная фигура бёртоновского трактата и главнейшая черта меланхолика:**

«Он — великан, карлик, силен, как сотня людей, лорд, принц, герцог; и если ему сказать, что у него зловонное дыхание, громадный нос, что он болен, склонен к такому-то и такому-то расстройству, он поверит в это к вечеру и несчастной силой воображения представит это наяву.

...Неугомонные в мыслях и делах, постоянно обитающие скорее во сне, чем наяву... они бодрствуют, как другие спят, и таковы по большей части их фантазии и придумки — абсурдные, дурацкие, пустые игрушки, которыми они постоянно озабочены и заинтересованы... столь серьезные в этих безделках, как в наиболее необходимом деле, и столь неотступно думая об этом, они изнуряют себя»**.

Как и Монтень, Бёртон осуждает людей, которые «никогда не бывают у себя дома». *Но навязчивое фантазирование — это еще и диагноз эпохи, которая не развела реальное и вымышленное.* Даже серьезная наука, порицающая выдумки, фантазирует вовсю. Не исключение и автор, скрупулезно перечисляющий иерархии сверхъестественных сил. Вымысел еще не вполне отошел к литературе, мечтание — не вполне интериоризовалось. *Утверждение, что люди в той или иной степени меланхолики, близко другой формуле эпохи: жизнь есть сон.*

То, что люди в разной степени подвержены меланхолическому наваждению, объясняется и образом жизни. Некоторые сословия и общественные состояния особенно склонны к болезни черной желчи. Таковы **школяры**, для которых меланхолия — «один из пяти бичей», **люди ученых занятий**, сохнувшие без

* Цит. соч. Г. 334. ** Там же. С. 335.

553

движения, а потому с застойными гуморами. **Художники и лицедеи**, распалюющие свою фантазию. Бёртон не упускает случая сделать ряд характерологических и социально-психологических зарисовок.

Меланхолией страдают девицы и вдовы. Они часто плачут и считают, что одержимы бесами. Им лучше выйти замуж, взяв за пример Деву Марию с ее праведной жизнью. Отношение Бёртона к прекрасной половине человечества очень сочувственное, передовое и медицински обоснованное. Держать женщин взаперти, лишать семейной жизни, заточать в монастыри противоестественно и опасно. Из женщины может получиться фурия не только в переносном, но и в прямом значении слова.

Меланхолия возникает также от бедности и бесправия, поэтому людей не следует обрекать на нищету и лишать свободы. Существует любовная меланхолия. И для этого расстройтва Бёртон дает профилактические и лечебные советы.

Д. Меланхолия и вера

Закончить рассказ об «Анатомии меланхолии» уместно тем же, чем сам Бёртон заканчивает свое безбрежное произведение. Рассмотрев разные виды меланхолии, он подходит к самой опасной: **религиозной меланхолии**. Это — расстройство любви небесной, т.е. любви к Богу. Вот уже где целый океан заблуждений и безумия!

Бог вечен, всемогущ, неизменен, мудр, совершенен. Но совершенство Творца человек должен постигать своим несовершенным разумением. Любовь к Богу испорчена аффектами и соблазнами. *Часть души, предназначенной ему, уносит земная любовь.* Перечислив и обличив главные религиозные заблуждения — *идолопоклонство, ереси, сектантство*, — Бёртон приходит к редкому для своего времени выводу: **людям надо позволить верить, как они могут и как хотят.** Веротерпимость обоснована бесконечностью Бога и мироздания, а также бесконечностью пандемонизма. «Из-за того, что есть бесконечные планетарные и небесные миры, так же должны быть бесконечные гении и духи, принадлежащие к каждому из них; и посему (так как все они будут обожествлены) — бесконечные религии»*. Свообразие этой позднеренессансной

* Цит. соч. С. 923.

554

веротерпимости в том, что она возникает от соединения коперниканско-галилеевской космологии и ученого демоноведения. Примитивные же религии и ереси Бёртон считает обожествлением духов. Отчасти это происходит из-за помутнения разума черной желчью, что мешает видеть настоящего Бога.

Лжепророков и религиозных мечтателей, продолжает Бёртон, следует посылать не на костер, а в Бедлам, ибо они — сумасшедшие. Еретиков, сектантов, атеистов лечить диетой и правильным образом жизни.

Религиозная меланхолия — тоже болезнь отравления гуморами ума, но случай этот особый, так как касается веры и происходит при повышенном внимании и участии дьявола.

Самое опасное для страдающего религиозной меланхолией — впасть в отчаяние, т.е. усомниться в Боге и отречься от него. Такое бывает, когда ядовитые пары окутывают сознание. Это — всегда дело Сатаны, орудующего гуморами. Пусть одержимый проклинает Бога и призывает дьявола — он будет прощен, если поступил так в умопомрачении, а затем раскаялся. Хуже, если отречение совершено по собственной воле грешника. Но и тогда *надо надеяться на бесконечную милость Творца, так как прощены в конце концов будут все, в том числе и дьявол.*

Этот теологический оптимизм, выведенный из суровой религии предопределения, позволяет Бёртону завершить свою книгу призывом к надежде, которая одна позволяет выстоять в превратностях человеческого существования.



4.6. УМБЕРТО ЭКО. От интернета к Гуттенбергу * (пер. и реферирование М. С. Атчиковой)

Умберто Эко (р. 1932) — знаменитый ученый-медиевист, семиотик, специалист по массовой культуре, профессор Болонского университета и почетный доктор многих университетов Европы и Америки. Как романист Эко — автор трех романов: «Имя розы» (1980), «Маятник Фуко» (1988), «Остров накануне» (1995). Как историк культуры — автор книг «Эстетика Фомы Аквинского» (1970), «Домашний обиход» (1973), «На периферии империи» (1977), «О зеркалах» (1985), «Семиология обыденной жизни» (1987). Как семиолог Эко знаменит «Открытым произведением» (1962), «Семиологией визуальных коммуникаций» (1967), «Трактатом по общей семиотике» (1975), «Lector in fabula» (1979) и «Пределами интерпретации» (1990).

В данной книге читателю предлагается первая половина лекции, прочитанной Умберто Эко в Колумбийском университете 12 ноября 1996 года. Основная тема лекции — соотношение нового средства коммуникации с предшествующим. Свой анализ Эко начинает с перечисления тех опасений, которые появляются с изобретением новых способов коммуникации на протяжении всей человеческой истории. По мнению итальянского философа, страх человечества, что новый способ коммуникации разрушит предшествующий, можно выразить в фразе «Это убьет то». Так письменность, согласно Платону, может уничтожить память. Печатная книга разрушит ту образность и наглядность визуальной культуры, которую представляли средневековые соборы (эта мысль высказывается Виктором Гюго в романе «Собор Парижской Богоматери»). А во второй половине XX века похожие опасения выражает канадский культуролог

* Источник в сети Интернет: <http://www.itelynet.com/columbia/inter-net.htm>

556

Герберт Маршалл Маклюэн: радио и телевидение могут уничтожить печатную книгу. Сможет ли гипертекст заменить книгу, — вот тот вопрос, который волнует Эко как теоретика современной массовой культуры и на который он пытается ответить в своих лекциях.

Платон в диалоге «Федр» описывает следующий фрагмент: когда Гермес, предполагаемый изобретатель письменности, показал свое изобретение фараону Тамусу, тот похвалил его новую технологию, которая, как предполагалось, позволила бы людям помнить то, что они могли бы забыть. Но фараон так и не был удовлетворен: «Искуснейший Тевт, — сказал он, — память — это большой дар, который нужно непрерывно упражнять. С твоим изобретением люди не будут больше обязаны тренировать память. Припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою».

Мы можем понять беспокоество фараона. Письменность, как и любое новое технологическое устройство, ослабляет те человеческие способности, которые оно как бы заменяет и укрепляет, так автомобиль уменьшает нашу способность двигаться. Письменность опасна также из-за того, что она предлагает людям окаменевшую душу, карикатуру ума и застывшую память.

Платон, естественно, иронизирует. Написав свои рассуждения против письменности, он вложил их в уста Сократа, который сам никогда не писал.

В наши дни никто не разделяет эти опасения по двум очень простым причинам. Во-первых, мы знаем, что книги — это не способ заставить кого-то мыслить точно так же, как и мы; а наоборот, это механизм, который побуждает человека к дальнейшим размышлениям. Только после изобретения письменности стало возможным написание такого шедевра спонтанной памяти, как «В поисках утраченного времени» Пруста.

Во-вторых, если когда-то люди нуждались в тренировке памяти для того, чтобы запоминать факты, то после изобретения письменности они также смогли тренировать свою память для того, чтобы запоминать книги. Книги упражняют и улучшают память, а не наркотируют ее.

Тем не менее фараон выразил исконный страх всего человечества — страх, что новое технологическое достижение отменит или разрушит то, что мы считаем драгоценным и плодотворным, то, что представляет для нас значение само по себе и глубоко духовно. Фараон как бы показал сначала на письмена, а затем на идеальное изображение человеческой памяти и произнес: «Это убьет то».

557

Тысячелетия спустя Виктор Гюго в романе «Собор Парижской Богоматери» показал нам священника Клода Фролло, указывающего сначала на книгу, а затем на собор и произносящего: «Ceci tuera cela», «Это убьет то» (Книга убьет собор, алфавит убьет образы). Действие романа развивается в XV веке, чуть позже, чем изобрели печать. До этого рукописи предназначались для малочисленной элиты образованных людей. Работа же по обучению масс историям из Библии, житиям Христа и святых, моральным нормам и даже истории своего собственного народа, а также начальным сведениям из географии и природоведения — эта работа отводилась фрескам и статуям собора. Средневековый собор был своего рода постоянной и неизменной телевизионной программой, посредством которой людям рассказывалось обо всем совершенно необходимом как для их повседневной жизни, так и для вечного спасения. Книга же отвлекала людей от наиболее важных ценностей, поощряла излишнюю информированность, свободную интерпретацию Священного Писания и нездоровое любопытство.

В шестидесятых Маршалл Маклюэн написал свою Галактику Гуттенберга, в которой он заявил, что

линейный способ мышления, возникший с изобретением печати, постепенно заменяется более глобальным способом восприятия и понимания через образы телевидения и другие электронные средства. Если не Маклюэн, то его многочисленные читатели как бы показывали пальцем сначала на Манхэттенскую дискотеку, а затем на отпечатанную книгу и произносили: «Это убьет то».

Средствам массовой информации нужно было время, чтобы принять идею о том, что наша цивилизация становится *image oriented*, ориентированной на зрительный образ, который приведет к снижению грамотности.

В настоящее время это обычный принцип для любого еженедельного журнала. Что интересно, так это то, что масс-медиа начали праздновать снижение грамотности и огромное влияние образов как раз в тот момент, когда на мировой сцене появился Компьютер.

Безусловно, компьютер — это прибор, посредством которого можно производить и редактировать изображения, и так же безусловно, что инструкции даются нам в виде иконок; но в равной степени верно и то, что первые компьютеры служили орудиями письменности. По экрану ползли слова, строки, и, чтобы пользоваться компьютером, вы должны были уметь писать и читать. Новое компьютерное поколение умеет читать на невероятной скорости. Старомодный университетский профессор сегодня не сможет прочесть текст с компьютерного экрана с

558

такой же скоростью, как и подросток. Те же самые подростки, если они хотят программировать на своем домашнем компьютере, должны знать логические, процедуры и алгоритмы, должны печатать слова и числа на клавиатуре на очень большой скорости. В этом смысле можно говорить о том, что компьютер возвращает нас в Галактику Гуттенберга.

Люди, которые тратят свои ночи на бесконечный диалог в сети Интернет, главным образом имеют дело со словами. Если телеэкран может рассматриваться своего рода идеальным окном, через которое можно наблюдать весь мир в форме образов, то компьютерный экран — это идеальная книга, в которой можно прочитать о мире в форме слов и страниц.

Классический компьютер обеспечил линейный вид письменной коммуникации. Экран отображал письменные линии. Это была быстро читающаяся книга.

Но сейчас появились гипертексты. Линейным способом в книге можно читать слева направо, или справа налево, или сверху вниз, в зависимости от культуры. Можно перескакивать через страницы. При только что достигнутой странице 300 можно было возвратиться к странице 10, чтобы проверить что-нибудь или заново прочитать, — все это подразумевало труд, и именно труд физический. Гипертекст, наоборот, — это многомерная сеть, в которой каждая точка или узел потенциально может быть соединена с любым другим узлом.

Таким образом, мы достигли последней главы нашей истории про «это-убьет-то». Мы все больше удостоверяемся в том, что в ближайшем будущем гипертекстовый CD-ROM заменит книгу. Теперь я должен спросить вас: существует ли такая перспектива в реальности или это всего лишь научная фантастика, также как есть ли различие между визуальными и письменными коммуникациями, книгами и гипертекстами? Попытаемся ответить на этот вопрос. Даже после того, как изобрели печать, книги никогда не были единственным способом приобретения информации. Имелись картины, гравюры, устное обучение и так далее, но книги в любом случае были наиболее важным средством для передачи научной информации, включая сведения об исторических событиях. Книги были оптимальным материалом.

С развитием средств массовой информации, от кино до телевидения, ситуация изменилась. Всего лишь несколько десятилетий назад единственным способом изучить иностранный язык (за исключением путешествия за границу) был учебник. А сейчас наши дети учат языки, слушая песни, смотря фильмы, изучая инструкции на упаковке. То же самое происходит

559

и с познаниями в области географии. В детстве я узнавал об экзотических странах, читая приключенческие романы Жюль Верна. Мои дети знают значительно больше, чем я в их возрасте, благодаря кино и телевидению. Посредством кино можно отлично выучить историю древнеримской империи, если фильм исторически верен. Недостаток Голливуда состоит не в том, что вместо книги Тацита и Гиббона нам подсовывают фильмы, а в том, что эти фильмы — кичевые и слащавые версии Тацита и Гиббона. Хороший научно-популярный фильм может объяснить генетику лучше, чем учебник. Сегодня мы должны принимать во внимание все возможные средства для повышения грамотности. Если для изучения языков кассеты лучше, чем книги, нужно заботиться о популяризации кассет. Если компакт-диск с музыкой Шопена и комментариями к нему поможет людям лучше понять Шопена, то нечего волноваться, будут ли люди покупать пятитомные музыкальные энциклопедии. Даже если было верно то, что сегодня визуальная коммуникация подавляет письменную, то проблема состоит не в их противопоставлении, а в совершенствовании обеих. В средние века визуальная коммуникация была намного ближе народу, чем письменная. Собор был телевидением своего времени. Разница состоит в том, что главный редактор средневековых «телепрограмм» читал хорошие книги, обладал великолепной фантазией и работал для общественного блага (или, по крайней

мере, так искренне считал). Проблема состоит совсем в другом. Визуальные коммуникации должны сосуществовать с вербальными, в первую очередь с письменными.

Лучший способ убедить человека — действовать путем индукции, т. е. привести множество случаев, чтобы создалось убеждение, что они составляют правило. Предположим, я хочу доказать, что собаки дружелюбны и любят своих хозяев. Я привожу много случаев, подтверждающих, что собаки дружелюбны и полезны, и тем самым внедряю убеждение, что собаки дружелюбны и полезны. Теперь предположим, что я хочу убедить вас, будто собаки опасны. Я сделаю это посредством следующего примера: одна собака загрызла хозяина. Как вы сами понимаете, единичный случай ничего не доказывает. Но, поскольку пример устрашающий, я создаю у вас впечатление, что собаки бывают недружелюбными. А как только я вас в этом убедил, я восполню общее правило из единичного случая и заключу: поэтому псам доверять нельзя. Используя такой пример, я соскользнул от описания единичной собаки к описанию собак вообще. Если ум у вас критический, вы уловите, что я извратил вербальное выражение «Одна собака плохая»,

560

сформулировав его иначе: «собаки — плохие». Но если пример визуальный, а не вербальный, ваш ум окажется в трудном положении. Если я предъявлю вам изображение пса, кусающего своего хозяина, — как вы различите частное и общее? У образов есть «платоническая сила», они преображают частные идеи в общие. Вот так, посредством визуальных коммуникаций, легче проводить стратегию убеждения, сомнительную в ином случае. Читая в газете, что «такой-то» провозглашает: «Х — в президенты!», я понимаю, что высказывается мнение «такого-то». Но если в телевизоре какое-то неизвестное мне лицо агитирует: «Х — в президенты!», то воля индивида воспринимается как сгусток общей воли. Часто мне думается, что в ближайшем будущем наше общество расщепится (или уже расщепилось) на два класса: тех, кто смотрит только телевидение, то есть получает готовые образы и готовое суждение о мире, без права критического отбора получаемой информации, и тех, кто смотрит на экран компьютера, т. е. тех, кто способен отбирать и обрабатывать информацию. Тем самым начинается разделение культур, существовавшее во времена средневековья: между теми, кто способен был, читать рукописи и, значит, критически осмыслять религиозные, философские и научные вопросы, и теми, кто воспитывался исключительно посредством образов в соборе — отобранных и обработанных творцами. Тема для фантаста! Будущий век, в котором пролетарское большинство пользуется только зрительной коммуникацией, а планируется эта коммуникация компьютерной литературной элитой.



4.7. ЖАН-ФРАНСУА ЛИОТАР. Постсовременное состояние* (пер. и реферирование Н. Н. Ефремова)

Ко времени написания этой книги (1979 г.) Ж.-Ф. Лиотар (род. в 1924 г.) уже был известен как автор десятка оригинальных работ, посвященных актуальным проблемам философии: «Феноменология» (1954), «Дискурс, образ» (1971), «Дрейф, начиная с Маркса и Фрейда» (1973), «Импульсные мероприятия» (1973), «Либициональная экономика» (1974) и др. Однако именно «Постсовременное состояние» привлекло к нему пристальное внимание, поскольку здесь он *впервые заговорил о постмодернизме как характеристике состояния философии в целом*. Более того, здесь он проявил себя как один из самых влиятельных теоретиков** концепции особого характера мироощущения человека конца XX века и соответствующих ему форм теоретической рефлексии. Это поставило Лиотара в один ряд с сегодняшними мэтрами французской философии, и поэтому не случайно он сменил Ж. Деррида на посту руководителя международного колледжа философии в Париже. Вообще-то говоря, «постмодернизм» плавное, но вместе с тем стремительно стал одной из наиболее часто употребляемых лексем в отечественной периодике гуманитарного направления. Если попробовать определить общее содержание этой лексемы, то, вероятно, можно говорить о трех основных смыслах. **Прежде всего**, термин «постмодернизм» отражает состояние духовности европейского типа в наши дни, связанное с ощущением изжитости какого-то важного этапа в развитии цивилизации, изжитости «современности».

* Здесь и далее имеется в виду издание: Lyotard Jean — Francois. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. — Paris: Les Editions de Minuit, 1979. — 109 p.

** Наряду с американским литературоведом Ф. Джеймсоном.

562

Во-вторых, постмодернизм — это комплекс философских учений, так или иначе провозглашающих конец Истории, когда структурированность и упорядоченность человеческого мира будут разрушены и исчезнет само разделение на «мое» и «иное».

В-третьих, это характеристика современной художественной практики, основывающейся на особом типе письма, связанном с энтропией смысла, деканонизацией материала, радикальной иронией, карнавализацией и т. д.

Так или иначе, многочисленные авторы, используя термин «постмодернизм», пытаются охарактеризовать сегодняшнее состояние и перспективы динамики культуры человечества.

Книга Лиотара состоит из 14 глав, связанных логикой развития и разрешения одной проблемы. Определяя предметное поле своего исследования, автор отмечает: «Это исследование имеет в качестве объекта условия познания в наиболее развитых обществах. Мы решили назвать их «постсовременные» (postmodernes). Это слово часто употребляется на американском континенте, прежде всего, выходит из-под пера социологов и литературных критиков. *Оно обозначает состояние культуры после изменений, которые повлияли на правила игры в науке, литературе и искусстве, начиная с конца XIX века**.*

Указывая на проблему, которой посвящена книга, Лиотар называет основное противоречие постсовременности. Оно состоит в том, что основные или макро-, мета-нарративы** «современности» (эпохи, которая изжита) потеряли свою легитимирующую силу***. «Наука изначально находится в конфликте с нарративами (les récits). По мерке их собственных критериев большинство из них становится не более чем баснями, небылицами. Но если только она (мерка) не сводится к критерию полезности, а заставляет искать истину, она должна легитимировать их правила игры. *Вот уж кто имеет в своем, собственном статуте дискурс легитимации, так это философия*. Когда ее метадискурсы вновь обращаются с целью объяснения к тому или иному макронарративу, такому как диалектика Духа, герменевтика смысла, освобождение мыслящего или

* Цит. соч. С. 7.

** **Наррация** (или повествование, рассказ, сказ) — подоснова иерархии языков культуры, она говорит как бы от имени истины. (Прим. пер.)

*** **Легитимация** — показ того, что явление культуры существует естественно, «на законных основаниях». Здесь видно влияние идей М. Фуко и Ю. Хабермаса о легитимации как оправдании «знания». (Прим. пер.)

563

действующего субъекта, развитие богатства, мы решаем назвать ее «современной»*.

Вот эти великие метарассказы философии нового времени, по мнению Лиотара, и организуют буржуазное общество, выступая наряду с объяснительными системами религии, науки, искусства основой его самооправдания. Показателен здесь нарратив Просвещения, где герой познания действует во имя отвлеченного этико-политического блага, всеобщего мира. На этом примере видно, отмечает автор, что, легитимируя знание с помощью метанарратива, который содержит в себе философия истории, мы волевым вынуждены задать себе вопрос об обоснованности тех установлений, которые управляют социальной связью. Они также требуют легитимации. *Так справедливость, добро, прогресс и т. д. на том же основании, что и истина, оказываются приписанными к разряду макронарративов.*

Христианский нарратив Лиотар тоже характеризует как относящийся к современности. Но наиболее яркое

воплощение спекулятивного духа этой эпохи, по его мнению, являет философия Гегеля, которая вобрала в себя все **просвещенческие нарративы: развитие Разума, прогресс свободы, освобождение человека и т. д.** В целом предназначение нарративов очень широко, они обеспечивают легитимацию социальных институтов во всем их многообразии: от законодательства до способов мышления. И в этом они похожи на мифы.

Нарративы современности вместе с тем отличаются от мифов, отмечает Лиотар, общей направленностью легитимирующей аргументации. Если мифы основу легитимности фиксируют в прошлом, то нарративы — в будущем. То есть, если **мифологическое обоснование построено по классическому правилу, «по прецеденту», то нарративное — по принципу «истинная идея обязательно должна осуществиться».** Таким образом, смысловое единство современности задается тем, что она — проект будущего.

Содержание ситуации «постмодерн» состоит в «...неверии в метанарративы, разочаровании в них. Без сомнения, это неверие является следствием прогресса наук и, в свою очередь, его предполагает. Именно устарелости метанарративного обоснования легитимности соответствует кризис метафизической философии, а также зависящего от него университетского образования. Нарративы теряют своих **«действующих лиц»**,

* Цит. соч. С. 7.

564

«великих героев», свои «опасности», «великие приключения» и «великую цель»*.

Что же происходит в постсовременной ситуации с обессилившими метанарративами? Они рассыпаются на облака языковых элементов, причем не только нарративных, но также и денотативных, прескриптивных, дескриптивных и т. п.; при этом каждый из них несет с собой спонтанно порождаемые прагматические смыслы. Каждый из нас существует на перекрестке многих из этих смыслов. При этом языковые комбинации, которые мы формируем, не являются необходимо устойчивыми и не обязательно дают способность коммуникабельности**.

<...> «Приходящее на смену общество меньше всего утверждает антропологию ньютоновского типа (как в свое время структурализм или теория систем), а более всего нацелено на грамматику языковых частиц. **Возникает множество различных языковых игр.** Таково проявление гетерогенной природы этих элементов. Они дают место образованию лишь своим внешним проявлением, это, так сказать, **«локальный» детерминизм.**

Люди, принимающие решения, пытаются, тем не менее, втискивать эти облака социального смысла в матрицы технологического толка, построенные по принципу «вход/выход» в соответствии с логикой, которая внутренне содержит сверхъединство элементов и всеобщий детерминизм. Наша жизнь представляется им посвященной увеличению силы, мощи в любых их формах. Ее легитимация в формах социальной справедливости или научной истины вероятно направлена на оптимизацию функционирования системы, ее эффективности. Приложение этого критерия ко всем языковым играм не может быть осуществлено без некоторого террора, мягкого или жесткого: **«Будьте операциональны, так сказать, технологичны, или вы исчезнете».**

<...> «Постсовременное состояние все-таки чуждо разочарованию, «слепой» делигитимации. Где же может обитать легитимность после краха метанарративов? Критерий операциональности технологичен, и он не применим, чтобы судить об истине и справедливости. Тогда консенсус достигается, вероятно, через

* Цит. соч. С. 8.

** Концепция фрагментарности метарассказов Лиотара — одно из ключевых положений постмодернистской теории. Здесь он перекликается с замыслом М. Фуко выступить против тирании «тотализирующих дискурсов» путем их расчленения в ходе поиска «генеалогии» знания. (Прим. пер.)

565

дискуссию, как это предполагал Хабермас? Но консенсус насильничает гетерогенность языковых игр. **А изобретение, открытие нового всегда осуществляется через разногласие.**

Постмодернистское знание не является лишь инструментом власти. Оно рафинирует наше чувство различий и усиливает нашу способность противостоять неизмеримому. Само по себе оно находит свой смысл не в гомологии знающих, но в паралогии открывателей, изобретателей».

<...> «Интересуясь неразрешимым, границами уточнения контроля и исчисляемости, противоречивостью неполной информации, результатами языкового разрушения («les fracta»), катастрофами, прагматическими парадоксами, **постсовременная наука создает теорию своей собственной эволюции как динамики «непродолжаемой», катастрофической, неисправимой и парадоксальной.** Она изменяет сам смысл слова «знать» и указывает, как это изменение возможно. Она продуцирует не столько знакомое, сколько незнакомое. И внушает модель легитимации, которая совершенно не предполагает лучшего достижения, исполнения, но предполагает различие, включает его в себя как паралогию»*.

Итак, по Лиотару, **главная проблема культуры — найти переходы между гетерогенными «языковыми играми» (les jeux de langage).** *Это познание, этика, экономика, политика и т. д.* Проект современности был направлен на построение социокультурного единства, где все элементы должны найти свое место в органическом целом. Кстати, Хабермас, оппонировав Лиотару, отмечал, что этот проект так и остался незавершенным. Постсовременность, пишет Лиотар, начинается с гибели («Освенцима») главных

метанарративов, связующих гетерогенное многообразие культуры. Но это не означает, что все нарративы исчезают. Он обращает внимание на повседневность и фиксирует, что множество микронарративов (*les petits récits*) продолжают плести ее ткань, создавая специфические переходы между языковыми играми (здесь его мысль движется по модели культуры кантовского типа). Они избегают участи макронарративов, так как являются «языческими», не претендующими на построение единого социокультурного пространства» (модель культуры гегелевского типа) и обеспечивают **агонистический характер** универсума языковых игр, который **ориентирован не на согласие, устранение различий, консенсус, но на разногласие, паралогию**. Что же происходит в этой ситуации?

* Цит. соч. С. 97.

566

«Обращение к метанарративам исключено, мы не можем теперь прибегать ни к диалектике Духа, ни к диалектике освобождения человечества в целях подтверждения верности постмодернистского дискурса. Но мы уже можем видеть, что микронарративы остаются формой, которую приобретают воображение, открытие нового и, прежде всего, в науке. <...> Нарратив, таким образом, возвращается в обсуждениях легитимации, таких как *открытая систематика, локальность, антиметод*, — в общем во всем том, что мы объединяем под именем паралогии. <...> Отныне, если мы осуществляем дескрипцию научной прагматики, акцент должен быть сделан на расхождении, разногласии. **Консенсус — это никогда не достигаемая линия горизонта**. Исследования, которые совершаются под эгидой «парадигмы» (по Куну), стремятся к тому, чтобы стабилизировать самих себя, они — эксплуатация «идей»: технологических, экономических, артистических.

Это сохраняется и сегодня. Поражает то, что как всегда *появляется кто-нибудь, чтобы потревожить дух «Разума»*. Нужно противопоставить этому мощь, которая дестабилизирует объяснительные способности и манифестирует себя посредством утверждения новых норм понимания, или, если это более предпочтительно, через предложение новых правил языковых игр в науке, которые очерчивают новое поле исследования. Если оценить это с точки зрения научного вклада, то это тот же процесс; что Том называет **морфогенезом**. Сам по себе он не существует без правил, но его детерминация всегда локальна. Перенесенная в область научной дискуссии и помещенная во временную перспективу, эта особенность содержит в себе непредвиденность «открытий». По отношению к идеалу наглядности она является фактором формирования «непрозрачности», которая отодвигает момент достижения консенсуса на более позднее время.

Это уточнение заставляет ясно осознать, что теория систем и тип легитимации, который она предлагает, не имеют никакой научной базы: ни сама по себе наука не функционирует в соответствии с системной парадигмой, принятой этой теорией; ни общество не может быть описано в соответствии с этой парадигмой в терминах современной науки».

<...> «Чтобы подтвердить, что она антидифференциальна, наука в своей прагматике предлагает антимодель стабильной системы. Все изложенное предназначено для сохранения такого момента, который вводит различие в то, что уже познано, аргументировано и проверяемо. **Наука — это модель «открытой системы»**, в которой правильность выражаемого есть то,

567

что оно дает рождение идеям, другим выражаемым и другим правилам игры. В науке не существует общего метаязыка, в котором все остальные могут быть транскрибированы и оценены. Это запрещает идентификацию в системе и, в конечном итоге, «террор» этой системы. Раскол между «принимающими решение» и «исполняющими», если он существует в научном сообществе (а он существует), принадлежит к социоэкономической сфере, но не к научной прагматике. Он является одним из главных обстоятельств развития воображения «знающих». В общем вопрос легитимации становится следующим: каково в целом соответствие между антимоделью, предлагаемой научной прагматикой, и обществом? Применима ли она к необъятным облакам языковой материи, которые формируют общества? И в этом случае, какую роль она играет с точки зрения социальной связи? Достигим ли идеал открытого сообщества? Находит ли место в обществе небольшая группа принимающих решение, которая избирает для общества критерий функциональности, отбрасываемый позже ради самосохранения? Или наоборот, имеет место отказ от сотрудничества этой группы с властями и переход в контркультуру с риском вымирания всякой возможности исследования?

В начале исследования мы подчеркнули не только формальные, но и прагматические отличия, которые разделяют разные языковые игры, а именно: **денотативные** (или познания) и **прескриптивные** (или действия). *Научная прагматика сконцентрирована на денотативных выражениях*, именно им она обеспечивает место в институтах познания. Но ее постмодернистское развитие на первый план ставит окончательный «факт»: *лишь дискурсия денотативных выражений требует правил*. Но правила не есть только денотативные, а и прескриптивные выражения, лучше сказать, метапрескриптивные (чтобы избежать беспорядка, они предписывают, какими должны быть действия в языковых играх, чтобы быть приемлемыми). Дифференцирующая активность или активность воображения (или паралогия) в современной научной прагматике направлена на выявление этих метапрескриптивов и побуждение к тому, чтобы партнеры принимали новые предложения. Легитимация этих побуждений и подразумевает, что они дают начало рождению новых идей.

Постмодернистская социальная прагматика особо противостоит «простоте» научной прагматики. Это монстр, сформированный наслоениями классов гетероморфных высказываний (денотативных, прескриптивных, перформативных, технических, оценочных и т. д.). Нет никакого смысла полагать, что мы можем сегодня определить общие метапредписания во всех

568

этих языковых играх, а также то, что консенсус, который царствует на некоторый момент в научном сообществе, объять все множество предписаний, регулирующих все высказывания, которые циркулируют в сообществе. Это, как уже говорилось, связано с закатом традиционных или «современных» нарративов легитимации (освобождение человечества, становление Идеи) <...> Но в равной степени это и потеря веры в то, что «идеология системы» одновременно может заполнять доверху своей тотализирующей претенциозностью все языковое пространство и выражать через цинизм свой критерий эффективности.

По этой причине не представляется возможным ориентировать разработку проблем легитимации так, как это делает Хабермас. Он предлагает достичь универсального консенсуса посредством того, что называет **Дискурсом** (диалогом аргументации).

В действительности это значит предположить две вещи.

Первая состоит в том, что все люди, формирующие выражения, могут согласиться по поводу правил или метапредписаний, признав их годными для всех языковых игр; тогда как ясно, что все они реально гетероморфны и поднимают практические гетерогенные вопросы.

Второе предположение состоит в том, что окончание диалога есть консенсус.

Но мы показали, анализируя научную прагматику, что консенсус есть лишь только состояние дискуссии, но не ее окончание. Последним является в большей степени паралогия. Что исчезает вместе с этой двойной константой (гетерогенностью правил, поиском разногласий), так это вера, которая вдохновляет исследование Хабермаса. Это вера в то, что человечество как коллективный (универсальный) субъект желает своего общего освобождения посредством урегулирования «ударов», допускаемых во всех языковых играх, и что легитимность некоторых высказываний состоит во вкладе в это освобождение.

Дискурс в аргументации Хабермаса есть последнее препятствие, преодолеваемое в теории стабильной системы. Намерение хорошо, но аргументы таковыми не являются. **Консенсус стал устаревшей и подозрительной ценностью***. Вот уж что не является им, так это справедливость. Таким образом, необходимо обратиться к идее и практике справедливости, которые не должны быть связаны с идеей и практикой консенсуса.

Познание *гетероморфности языковых игр — первый шаг в этом направлении*. Очевидно, что оно внутренне содержит отречение от террора, который предполагает и пытается реа-

* Цит. соч. С. 100.

569

лизовать его изоморфию. *Второй шаг — это утверждение, что если консенсус есть для правил, которые определяют каждую игру и «удары», которые в ней наносятся, то этот консенсус должен стать «локальным»*, достигающим только современных партнеров и подверженным возможному аннулированию. Тогда будем двигаться в направлении умножения конечных метааргументаций (ограниченных в пространстве и времени метапрескриптивов).

Эта ориентация соответствует эволюции в наши дни социальных взаимодействий, когда временный договор фактически вытесняет непрерывное образование, обучение в областях профессиональных, эмоциональных, сексуальных, культурных, семейных, интернациональных. **«Эволюция» это есть, конечно, двусмысленность: система покровительствует временному договору по причине его наибольшей гибкости, наименьших издержек и «вскипания» мотиваций, которые ему сопутствуют, — то есть всех факторов, содействующих лучшей действительности»**.

<...> «Нужно даже радоваться, что тенденция к временному соглашению должна быть двусмысленна: она не принадлежит конечной цели системы (но эта последняя ее допускает), она указывает в своей глубине на другую конечную цель. Это познание языковых игр как таковых и решимость взять на себя ответственность за их правила и последствия, главным среди последних тогда становится то, что признает действительность принятия первых. Это исследование паралогии*».

В других публикациях этого периода Лиотар развивает идеи, высказанные в «Постсовременном состоянии». Он обращается к живой ткани языковой практики и уделяет особое внимание судьбе выделенных им «языческих» микронарративов, — таковы его работы «**Языческие наставления**» (1977), «**Языческие рудименты**» (1977), «**Трепещущие рассказы**» (в соавторстве с Ж. Монори, 1977). Позже в своей работе «Распря» (1983) Лиотар подробно разрабатывает высказанную им мысль об агонистическом характере мира языковых практик, делает попытку рассмотреть сам механизм осуществления разногласия и разногласия языковых игр, их паралогии.

Книга Лиотара «Постсовременное состояние» удачно представляет постмодернистский тип сознания. Она показывает, что он включает в себя (и нейтрализует) традиционное понимание культуры, полагая его в качестве одной из версий богатого вариантами постмодернистского универсума.

- Цит. соч. С. 107.

570



4.8. РОМАНО ГВАРДИНИ. Конец нового времени Из раздела «Возникновение картины мира нового времени» (пер. Т. Ю. Бородай, под ред. Ю. Н. Попова)

Средневековый образ мира и обусловленный им настрой человека и культуры начинают разрушаться в XIV в. Этот процесс продолжается в течение XV и XVI веков, а в XVII веке принимает определенные очертания новая картина мира. Чтобы понять, как это происходит, обратимся снова к разным сферам человеческой жизни и творческой деятельности. Разумеется, и здесь, как и при описании средневековой картины мира, мы не имеем права рассматривать одну из этих сфер как «причину», а остальные выводить из нее. Речь идет, скорее, о таком целом, в котором каждый элемент поддерживает и определяет все остальные: *иначе говоря, о человеческом бытии, о чувствовании, понимании и видении бытия.*

Начать, пожалуй, лучше всего с возникновения науки нового времени.

Как мы уже показали, для средневекового человека наука означает прежде всего осмысление того, что дано ему в авторитетных источниках как истина.

Уже со второй половины XIV в., окончательно — в XV в. положение меняется. *Стремление к познанию заставляет человека обратиться к непосредственной действительности вещей.* Он хочет — независимо от заданных образцов — увидеть все своими глазами, испытать собственным рассудком и получить критически обоснованное суждение.

Он обращается к природе, и возникает эксперимент и рациональная теория нового времени. Обращается к традиции —

571

складывается гуманистическая критика и основанная на источниках историография. Поворачивается к общественной жизни: **появляются новые учения о государстве и праве.** Наука высвобождается как автономная область культуры из существовавшего до тех пор единства жизни и деятельности, определяемого религией, и утверждается самостоятельно.

Аналогичный процесс происходит и в хозяйственной жизни. Здесь он начинается даже раньше — в Италии уже с конца XIII в. До тех пор промысел и доход были скованы сословными представлениями и цеховыми предписаниями, а канонический запрет на взимание процентов делал невозможным кредит — главную предпосылку хозяйственного предпринимательства; теперь стремление к доходу обретает свободу и отныне заключает свой смысл в самом себе. Ограничивают его лишь чрезвычайно эластичные этические нормы и предписания правопорядка, призванного утвердить хозяйственную конкуренцию.

Возникает капиталистическая система хозяйства, в которой каждый вправе иметь столько, сколько сумеет приобрести, не нарушая действующих правовых норм. Достижения этой системы огромны как в созидании, так и в распределении благ. **Собственность взрывает установившийся социальный порядок и открывает доступ к некогда привилегированным сословиям и должностям.** Развивается еще одна автономная область культуры — хозяйство, живущее по своим собственным законам.

Что же до политики, то здесь меняются и основания и мерила оценки. **Политика** всегда была борьбой исторических носителей власти, стремящихся приобрести власть и организовать ее по своему усмотрению. И всегда она *была сопряжена с несправедливостью.* Но в средние века политика включалась в общий нравственно-религиозный порядок, в целостность государства и церкви как двух форм Божьего владычества на земле. И потому ее деятельность оценивалась их оценками; и где совершалась несправедливость, там это делалось с нечистой совестью. Теперь здесь тоже все меняется.

Политическая деятельность начинает представляться чем-то таким, что заключает свои нормы лишь в себе. Это «что-то» определяет — не только практически, но и принципиально — задачи достижения, утверждения власти. *Всякая несправедливость, оправдываемая этими задачами, совершается не только с чистой совестью, но даже со своеобразным сознанием исполняемого «долга».* Макиавелли первым возмущает новый моральный характер политики, за ним следуют другие. Современник Паскаля **Томас Гоббс** создает **теорию государства**, где оно

572

оказывается абсолютным господином и судьей человеческой жизни, которая, в свою очередь, понимается как борьба всех против всех.

Практическим основанием для таких идей послужили бесконечные войны между возникающими повсюду суверенными владениями, из которых постепенно выростали нынешние национальные государства. Естественная витальность народов, каждый из которых сознает свою самобытность и свое назначение, взрывает старый порядок, и новое политическое мышление становится столько же средством, сколько и результатом этого процесса.

Столь же глубокие перемены происходят в космологических воззрениях, в представлении о мире как целом. Прежде мир представлялся ограниченной величиной; однако его экстенсивная конечность уравновешивалась, если можно так выразиться, интенсивной бесконечностью — просвечивающим повсюду абсолютным символическим содержанием. Мировое целое имело свой прообраз в Логосе. Каждая его часть воплощала какую-то сторону прообраза. Отдельные символы были соотнесены друг с другом, образуя

многочленный иерархический порядок. *Ангелы и святые в вечности, светила в мировом пространстве, природные существа и вещи на земле, человек и его внутреннее строение, человеческое общество с различными его слоями и функциями — все это являло структуру смысловых образов, имевших вечное значение.* Такой же символический порядок царил и в истории с ее различными фазами, от подлинного начала в творении до столь же подлинного конца на Страшном суде. Отдельные акты этой драмы — **исторические эпохи** — были связаны друг с другом, и внутри эпохи каждое событие имело свой смысл.

Теперь же мир начинает расширяться, разрывая свои границы. Оказывается, что во все стороны можно двигаться без конца. Определявшая прежний характер жизни и творчества воля к ограничению ослабевает, просыпается новая воля, для которой всякое расширение границ воспринимается как освобождение. Астрономия обнаруживает, что Земля вертится вокруг Солнца; **тем самым Земля перестает быть центром мира. Джордано Бруно провозглашает** в своих неистовых сочинениях **философию бесконечного мира**, более того — **бесконечного числа миров**, так что исключительное значение данного мира становится сомнительным.

Но достижения новой астрономии так велики и столь последовательно связаны с другими выводами нового естествознания, что отныне исследователь может быть уверен: теперь-то уж нет

573

места никакой фантастике и создана такая картина мира, которая ориентируется только на действительность.

То же самое происходит с историей. **Библейское учение об определенном начале и столь же определенном конце времени ставится под сомнение.** Ломая его, пробивает себе путь представление об историческом процессе, возникающем из все более отдаленного прошлого и уходящем во все более далекое будущее. Изучение источников, памятников, остатков прошлых культур выносит на свет неисчислимое множество явлений и событий; поиски причин и следствий, исследование структур человеческого бытия обнаруживают связи, соединяющие все со всем. Но в этом необозримом море событий, в бесконечной длительности времен отдельное событие теряет свое значение. Среди бесконечного множества происшествий ни одно не может быть важнее другого, ведь ни одно не имеет безусловной важности. Когда действительность переходит всякую меру, исчезают моменты, на которых покоилось средневековое представление о порядке: *начало и конец, граница и середина.* Одновременно исчезают и развертывавшиеся между ними иерархические членения и соответствия, а за ними и символические акценты. Возникает уходящая во все стороны бесконечная связь: с одной стороны, она дает простор и свободу, с другой — лишает человеческое существование объективной точки опоры. **Человек получает простор для движения, но становится бездомным.**

Космическое переживание бесконечности продолжается и на земле. Прежде человек ограничивался знакомыми областями — пределами старой ойкумены; теперь он перестает ощущать окружающие ее неведомые земли запретной зоной. Для Данте предпринятое Одиссеем плавание в открытое море за Геркулесовы Столпы, т.е. через Гибралтар, — дерзкое беззаконие, ведущее его к гибели. А человека нового времени неизведанное манит, влечет к познанию. Он начинает открывать новые земли и покорять их. Он ощутил в себе отвагу отправиться в бесконечный мир и сделаться его хозяином.

Одновременно складывается характерное для нового времени сознание личности. **Индивид становится сам себе интересен, превращаясь в предмет наблюдения и психологического анализа.**

Пробуждается чувство человечески-исключительного. *На первый план выходит гений.* Это понятие, связанное с чувством открывающейся бесконечности мира и истории, становится мерилом для определения человеческой ценности.

Все эти перемены вызывают у человека двойственное ощущение.

574

С одной стороны, — *свобода движения и личной деятельности.* Появляется самовластный, отважный человек-творец, движимый врожденным разумом, ведомый «фортуной», получающий в награду славу. Но, с другой стороны, *именно из-за этого человек теряет объективную точку опоры, которая в прежнем мире у него была, и возникает чувство оставленности, даже угрозы.* Просыпается новый страх, отличный от страха средневекового человека. Тот тоже боялся, ибо страх — общечеловеческая участь, он будет сопровождать человека всегда, даже под столь надежной с виду защитой науки и техники. Но повод и характер его в разные времена различны.

Страх средневекового человека был связан с незыблемыми границами конечного мира, противостоящими стремлению души к широте и простору; он успокаивался в совершаемой каждый раз заново трансцензии — выходе за пределы здешней реальности. Напротив, страх, присущий новому времени, возникает не в последнюю очередь из сознания, что у человека нет больше ни своего символического места, ни непосредственно надежного убежища, из ежедневно подтверждающегося опыта, что потребность человека в смысле жизни не находит убедительного удовлетворения в мире.

II

Присмотревшись к новой картине бытия, мы сможем различить важнейшие ее элементы. **Прежде всего новое понятие природы.** Оно подразумевает непосредственную данность; *совокупность вещей, как они*

есть до тех пор, пока человек ничего с ними не сделал, общее понятие для энергий и веществ, сущностей и закономерностей. Это и предпосылка нашего существования, и задача для познания и творчества.

Но «природа» в то же время и ценностное понятие — это обязательная для всякого познания и творчества норма правильного, здорового и совершенного — одним словом, «естественное». Она становится мерилем всех проявлений человеческого бытия: «естественный» человек и образ жизни, «естественное» общество и государство, воспитание — эти мерки действительны с XVI—XVII вв., — «естественный человек» Руссо, «разумность» Просвещения, «естественно-прекрасное» классицизма.

Понятие «природы» выражает, таким образом, нечто последнее, **далее неразложимое**. То, что может быть выведено

575

из нее, обосновано окончательно. То, что может быть обосновано в соответствии с ней, оправдано.

Это не значит, что природа может быть постигнута как таковая; напротив, она принимает таинственный характер первопричины и конечной цели. Это «Природа-Божество», предмет религиозного поклонения. Она славословится как мудрый и благой творец. Это «Мать-Природа», которой человек предается с безусловным доверием. Так «естественное» становится одновременно святым и благочестивым.

Такое сознание превосходно выражено во фрагменте «Природа» из Тифуртского журнала Гёте от 1782 г.

«Природа! Мы окружены и объята ею, не в силах выйти из нее, не в силах глубже в нее войти. Непрошенно, нежданно увлекает она нас в вихре своего танца и кружится с нами до тех пор, пока мы, изнемогши, не выпадем из ее объятий.

Она создает вечно новые образы: *того, что сейчас есть, еще никогда не бывало; того, что было, больше никогда не будет* — все ново и в то же время старо.

Мы живем внутри нее и чужды ей. Она беспрестанно говорит с нами и никогда не выдает нам свои тайны. Мы без конца воздействуем на нее и все же не имеем над ней никакой власти...

Она живет в бесчисленных детях — но где же мать? Она — первая и единственная художница; из простейшего материала — величайшие контрасты; без тени напряжения — недостижимое совершенство; ясная определенность черт, всегда окутанная неким смягчающим покровом. Каждое из ее созданий имеет собственную сущность, каждое из ее явлений — наибоособленнейшее понятие, и все это сводится в конце концов к одному...

У нее все продумано, и мыслит она постоянно, но не как человек, а как природа. Свой собственный всеобъемлющий смысл она держит при себе, и его никто у нее подглядеть не может...

Она выбрызгивает свои творения из Ничего и не говорит им, откуда они пришли и куда идут. Их дело — шагать; дорогу знает она.

В ней все всегда — здесь и теперь. Прошлого и будущего она не знает. Настоящее — ее вечность. Она добра. Я славлю ее со всеми ее созданиями. Она мудра и тиха. У нее не вырвать объяснения, не выманить подарка, если она не дарует добровольно. Она хитра, но во имя благой цели, и лучше не замечать ее хитрости...

Она привела меня сюда, и она же выведет меня отсюда. Я доверяюсь ей. Она может со мной браниться. Но никогда она не возненавидит своего создания. Это не я говорил о ней. Нет,

576

все, что истинно, и все, что ложно, — все сказано ею. Все — ее вина, все — ее заслуга...»*

Такое переживание природы переплетается с новым восприятием античности. Последняя воспринимается как *историческое, однако навеки значимое воплощение человеческого бытия, каким оно должно быть*. Понятие «классического» соответствует в сфере культуры понятию «естественного».

Смысл представлений о природе и об античной древности меняется относительно **Откровения**: для средних веков природа была **Божьим творением, а античность — своего рода предтечей Откровения**; *для нового времени и та и другая становятся средством освободиться от Откровения, показать его несущественность, более того — его враждебность всему живому***.

В первом, телесно-душевном бытии человек сам принадлежит к природе. Но стоит ему осознать эту принадлежность, как он начинает, распоряжаясь ею по своему усмотрению, выходить из мира природных связей и противопоставлять себя ему. Этот опыт лежит в основе второго главного элемента нового понимания человеческого бытия: понятия субъективности.

Субъективность, в ее специфическом значении, столь же мало знакома средним векам, как и «природа». Природа означала тогда совокупность вещей в их порядке и единстве, понимаемую, однако, не как автономная вселенная, а как создание суверенного Бога. Соответственно, и субъект предстал как единство индивидуального человеческого существа и носитель его духовной жизни. Но прежде всего он оставался Божьим творением, призванным исполнять высшую волю. **На закате средневековья и в эпоху Возрождения пробуждается ощущение «Я» совсем иного рода. Человек становится важен себе самому; Я, и в первую очередь незаурядное, гениальное Я, становится критерием ценности жизни.**

Субъективность проявляется прежде всего как «личность», как образ человека, развивающегося на основе собственных дарований и собственной инициативы. Как и природа, *личность есть нечто первичное, далее не подлежащее обсуждению*. Личность, и в особенности великая личность, должна

* Написан ли этот текст самим Гёте, или заимствован им у кого-либо — здесь для нас несущественно.

****** Не следует, однако, забывать, что на протяжении всего нового времени и по сей день существует также и христианское отношение к природе и античности. Только оно проявляется гораздо тише и не с такой настойчивостью внедряется в обыденное сознание.

577

быть понята из нее самой, и свои действия она оправдывает собственной изначальностью. Этические нормы оказываются рядом с ней относительными. Этот критерий, открытый на примере незаурядного человека, переносится затем на человека вообще, и этос объективно доброго и истинного вытесняется «подлинностью» и «цельностью».

Все, что может быть выведено из личности, или субъекта, признается окончательно понятным; всякое действие, поскольку оно сообразно личности, оправдано — аналогично тому, как природа стала источником познания, а естественность ценностным критерием. При этом личность и субъект сами так же непостижимы, как и природа. Но если что-то может быть обосновано с их помощью, то оно уже вне сомнений и критики. Так личность попадает в область религиозного. **Гений** кажется чем-то таинственным и связывается с представлениями о богах. В идеалистическом понятии духа субъективность индивида соотносится с субъективностью вселенной — **мировым духом** — и является, собственно, его выражением. Тот же Гёте так ясно, так выразительно прославлял изначальность и полноту, внутреннюю устойчивость и счастье личности; достаточно вспомнить несколько стихов из «Западно-восточного Дивана»:

«Всякий человек, будь то свободный, или подневольный, или облеченный властью, согласится, что наивысшее счастье смертных — это личность».

Между природой, с одной стороны, и личностью-субъектом, с другой, возникает мир человеческого действия и творчества. Он покоится на этих двух полюсах, но может выступать и самостоятельно — в третьем важном понятии нового времени, в понятии «культура».

Средневековые производило изумительные вещи, сумело достичь почти совершенных форм человеческого общежития — создало, одним словом, культуру высшего класса. Однако все это понималось как служение творению Божию. В эпоху Возрождения произведение и созидающий его человек получают новое значение. Они сосредоточивают в себе весь тот смысл, который прежде принадлежал лишь Божьему творению. *Мир перестает быть тварью и становится «природой»; человеческое дело перестает быть служением, выражающим послушание Творцу, и само становится «творением», «творчеством»; человек, прежде слуга и раб, становится «созидателем».*

Рассматривая мир как «природу», человек переносит его в самого себя; понимая себя как «личность», он делает себя господином собственного существования; проникаясь волей к «культуре», он берет на себя построение собственного бытия.

578

Понятие «культура» возникает одновременно с формированием науки нового времени. А из науки появляется техника

— квинтэссенция всех тех способов деятельности, благодаря которым человек может ставить себе цели по своему усмотрению. *Наука, политика, экономика, искусство, педагогика все сознательнее отделяются от веры, а также и от общеобязательной этики и строят себя автономно.* Но хотя каждая отдельная область обосновывает таким образом сама себя, они создают и нечто общее, что оказывается одновременно и их общим основанием. Это и есть «культура» самостоятельного человеческого созидания, противостоящего **Богу и Его Откровению**.

Культура тоже приобретает религиозный характер. В ней открывается творческая тайна мира. Благодаря ей мировой дух осознает самого себя и человек обретает смысл своего бытия. «У кого есть наука и искусство, у того есть и религия», — говорится в «Кротких Ксениях» (IX) Гёте.

На вопрос: **«Каким образом существует сущее?»** — сознание нового времени отвечает: **как природа, как личность-субъект и как культура.** *Эти три феномена составляют одно целое.* Они обуславливают и завершают друг друга. Их связь

— последняя непроницаемая основа всего: она не нуждается в точке опоры и не подчиняется никакому закону.

III

Как проявилась перестройка всего человеческого существования при переходе от средних веков к новому времени в религии? Мимоходом мы уже касались этого вопроса; пора ответить на него подробнее.

На протяжении более чем тысячелетия церковно-христианское учение было мерилom истинного и ложного, правильного и неправильного; с разложением средневековья на передний план выступает чисто светская система ценностей. Возникает новая, враждебная христианскому Откровению или, во всяком случае, безразличная к нему ориентация, и отныне она определяет развитие культуры. К тому же старое в борьбе с новым допускает такие промахи, что подчас начинает восприниматься как враг всякой духовности.

Так христианская вера все больше оттесняется на оборонительные позиции. Целый ряд догматов оказывается вдруг в конфликте с действительными или предполагаемыми результатами философии и науки — вспомните, например, о чуде, о

579

сотворении мира, о том, что Бог правит миром; возникает как литературный жанр и как духовная позиция

апологетика нового времени. **Прежде Откровение и вера составляли основу и атмосферу человеческого бытия; теперь они должны доказывать свои притязания на истинность.** Даже там, где вера устояла, она теряет свою спокойную несомненность. Она находится в постоянном напряжении, подчеркивает и акцентирует себя. Она уже не в послушном ей мире, а в чуждом и даже враждебном.

Особая религиозная проблематика возникает в связи с тем, что конечный мир становится бесконечным. Точнее говоря: **Бог теряет свое место, а с ним теряет его и человек.** Прежде Бог был в вышине, в Эмпирее, на «небесах». В этом слове и по сей день астрономический смысл неотделим от религиозного. Но как быть, если нет больше никакой «вышины», верха? Можно было бы возразить: это-де материалистический ход мысли; ведь Бог-дух и не нуждается ни в каком месте. Но это верно лишь абстрактно; для конкретной религиозной жизни Бог имеет свое место — именно там, куда помещает его библейское «Слава Богу в вышних». *Вышина небес — вот непосредственное космологическое выражение Божьего господства и исполнения человеческого бытия в Боге.* Но если над миром нет больше этой «вышины», ибо мир не имеет больше очертаний? «Где» тогда Бог?

Противоположность Божьему величию и человеческому блаженству, место злобы и оставленности также имели раньше свое непосредственное космологическое выражение. Оно находилось в наибольшем удалении от Эмпирея, в глубине Земли — там же, где античный человек помещал подземный мир, Гадес. Но если внутренность Земли — это сплошная материя, то ничего подобного там быть не может; где же тогда место отчаяния?

Подобный вопрос можно задать и самому человеку: где его место? Не непосредственно-природное место, какое имеет всякая телесная вещь, а экзистенциальное? Средневековье отвечало: **его место — Земля, а Земля — центр мира.** *Этим выражалось положение человека в совокупности бытия, его достоинство и его ответственность.* Но вот новые астрономические знания вытесняют Землю из занимаемого ею положения. Сначала она перестает быть центром и становится одной из планет, вращающихся вокруг Солнца; затем Солнечная система сама растворяется в неизмеримости Вселенной, и Земля становится чем-то, с космической точки зрения, вообще не имеющим особого значения. *«Где» же тогда существует человек?*

580

Остановимся на минуту на этом вопросе: он весьма поучителен. Средневековье смотрело на человека с двух точек зрения. С одной стороны, он был Божьей тварью, подчиненной Богу и целиком в его власти, но, с другой, он же — носитель образа и подобия Божьего, связанный с ним непосредственно и предназначенный к вечной жизни. Абсолютно меньше Бога, но безусловно больше всякой другой твари. Это положение в системе бытия проявлялось и в том месте, которое человек занимал в мире. Он стоял, открытый со всех сторон Божьему взору; но он и сам направлял во все стороны энергию духовного господства над миром. Изменение картины мира поставило место человека в мире под вопрос. Человек оказывается «где-то», в месте все более и более случайном.

Новое время стремится выгнать человека из центра бытия. Для этой эпохи человек не ходит больше под взором Бога, со всех сторон обнимающего мир; человек теперь автономен, волен делать что хочет и идти куда вздумается, — но и венцом творения он уже больше не является, став лишь одной из частей мироздания. Новое время, с одной стороны, возвышает человека — за счет Бога, против Бога; с другой стороны, с геростратовской радостью, оно делает его частью природы, не отличающейся в принципе от животного и растения. Обе стороны взаимосвязаны и неотделимы от общего изменения картины мира.

Это проливает свет и на такое явление, как процесс против Галилея. Разумеется, нельзя не видеть его негативной стороны или изменить ее; но столь же несомненно, что процесс этот не был только проявлением духовного обскурантизма. Самым глубоким его мотивом была забота об экзистенциальных основаниях человеческого бытия, о месте Бога и человека. Конечно, «места» эти — символы; но символ так же реален, как химическая субстанция или телесный орган. Психология наших дней признала это и начинает потихоньку восстанавливать знания, когда-то само собой разумевшиеся для средневекового человека. Быть может, потрясение, нанесенное перестройкой мира человеческому существованию, уже изжито? Похоже, что нет. *Научная картина мира стала правильнее, но человек, по всей видимости, еще не ощущает себя в этом мире как дома — так же, как в нем не нашел своего места Бог.*

Особые вопросы ставят перед христианской верой и главные элементы картины мира в новое время. Как обстоит дело с Богом и его могуществом, если оправдано то переживание свободы, которое отличает человека нового времени? И, с другой стороны, какая может быть у человека автономия, если Бог —

581

это действительно Бог? Вправду ли Бог действует, если инициатива и творческая сила — на стороне человека, как утверждает новое время? И может ли человек действовать и творить, если творит Бог?

Если мир есть то, что видят в нем наука и философия, — может ли тогда Бог действовать в истории? Может ли он все" провидеть и быть Господином милосердия? Может ли войти в историю и стать человеком? Может ли он учредить в истории институт, вмешивающийся божественным авторитетом в человеческие дела, церковь? Может ли у человека быть подлинное отношение к Богу, если авторитет принадлежит церкви? Может ли отдельный человек найти истинный путь к Богу, если церковь обращается ко всем людям и значима для всех? Эти и подобные проблемы встают перед религиозной жизнью нового времени. Их надо как-то решать.

Прежде всего внутренне. Возможность достичь согласия с собой и справиться с вопросами своего бытия

раньше обеспечивалась надежностью старого традиционного состояния мира; теперь она исчезает. Человек потрясен, выбит из колеи и уязвим для сомнений и вопросов. Как это всегда случается в эпохи перелома, пробуждаются самые глубинные слои человеческого существа. **С неведомой раньше силой просыпаются первобытные аффекты:** *страх, насилие, возмущение против порядка*. В словах и поступках появляется что-то стихийное и пугающее... В движение приходят и основные религиозные силы.

Могучие сверхъестественные силы снаружи и внутри ощущаются теперь более непосредственно, но вместе с тем и разрушительно... Всегда актуальные вопросы о смысле существования, о счастье и несчастье, об истинном отношении к Богу, о правильном устройении жизни получают новую остроту. Противоречия внутри человеческой души — между волей к истине и сопротивлением ей, между добром и злом — ощущаются теперь сильнее. Начинает чувствоваться вся проблематичность человека.

Внутренние напряжения выплескиваются и наружу, в историю; так начинаются религиозные движения эпохи, прежде всего те, что мы называем **Реформацией и Контрреформацией**. Они связаны вначале с богословскими проблемами, с окостенением церковной системы, с непорядками в образе жизни — но они означают также, что назрела общая перемена всего христианского бытия.

582



4.9. ЭНРИКО БЕРТИ. Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова* (пер. Ф. Х. Кессиди)

1. Свобода слова и философия в (условиях) афинской демократии

После Гегеля стало банальностью утверждать, что философия родилась в Греции, потому что в Греции впервые мы находим реализованной ту самую свободу мысли, которая является необходимым условием самой философии.

Однако это утверждение является все еще общим, если мы не точно поняли, что он подразумевает под свободой мысли и на какой период или аспект греческой философии он ссылается.

Гегель, несомненно, когда он говорит о свободе, имеет так же в виду ее практический аспект, т.е. ее политическую сторону; в самом деле, он утверждает, что свободная философская мысль имеет непосредственную связь с практической свободой на том основании (по той причине), *что философия проявляется в истории только там, где и в той степени, в какой оформилось свободное законодательство.*

Кроме того (к тому же), он хорошо осознает своеобразность проявления политической свободы, которая осуществилась в Греции, потому что он заявляет, что она была по своему содержанию ограниченной свободой вследствие существования рабства, и к этому утверждению он прибавляет известное заявление, согласно которому на Востоке только один свободен, иначе говоря никто не свободен, в Греции только некоторые свободны и в христианско-германском мире все свободны.

Однако не следует забывать, и он повторяет это (сам себе), что для него, Гегеля, **свобода означает по существу самосознание,**

* *Journal of the History of Ideas*. N.Y. 1978, vol. 39, № 3, p. 347—371.

583

мысль о мысли, автономный дух, противостоящий природе,

(и) который заканчивается предоставлением (тем, что предоставляет нам) весьма общего и едва ли не тавтологического смысла относительно связи между рождением философии и существованием свободы.

Взамен предполагается более специфическая форма такой связи, и этот тезис я предлагаю пояснить, если под свободой мы понимаем ту особую форму свободы, осуществленной в демократической конституции, точнее, форму свободы, реализованной в афинской демократии V в. до н.э., и (в соответствии с этим) под философией мы понимаем ту особую философию, которая развивалась софистами, Сократом и сократиками, включая в число последних Платона и Аристотеля, т.е. философию (такого) типа, которая не является ни натуралистической, ни религиозной, но лишь диалектической.

На мой взгляд, то, что соответствие с установленным определяющим соотношением между политической свободой и философией, в указанном смысле слова, представляет собой именно тот аспект политической свободы, который является свободой мысли и выражения, т.е. тем, что афиняне называли **равным правом слова в народном собрании (isegoria)**. Этот аспект политической свободы был продуктом его развития или, согласно другой точке зрения, явился результатом его деградации, выразившейся в праве (букв. способности) говорить все, что угодно и о чем угодно (*parresia* — *откровенная речь, прямота, воспользоваться свободой слова, невоздержанность на язык, и т.д.*).

То, что свобода слова была существенным аспектом афинской демократии, достаточно засвидетельствовано прежде всего ее сторонниками, например **Геродотом** (V, 78), который заявлял, что равное право слова есть главный элемент равенства всех граждан перед законом (*isonomia*), и что это равенство составляет сущность демократического режима. Но она (свобода слова) засвидетельствована также ее критиками, например **Исократом** (Ареопагитикос, 20), который осуждал эту свободу, говоря, что равные права превратились в словесную распущенность (*parresia*); это засвидетельствовано и **Платоном** (Горгий, 461 е; Законы, 1, 641 с), согласно которому Афины были городом, в котором свобода слова (*exousia tou legein*) была большей, чем во всей Греции, до такой степени, что **Афины могли быть названы городом «влюбленным в слово» (philologos — любословным) или городом «многословным» (polylogos).**

Далее, именно возможность использования этой свободы слова, гарантируемой демократическим строем, возможность влиять на правительство города посредством проведения дебатов в

584

народном собрании и возможность убеждать других граждан одобрить или отклонить те или иные предлагаемые законы, создала (вызвала) в Афинах пятого века тот необычайный спрос на учителей в искусствах эффективного слова, т.е. в искусстве риторики, с появлением которой возникло **софистическое движение.**

В этом смысле существует полная связь между свободой слова и определенным типом философии, известной как софистическая. Такая связь характерна не только для софистов, но распространяется также (благодаря особой технике дискуссий, тщательно разработанной софистами и переданной точно с именем диалектика) на таких (into to...) философов, как **Сократ, Платон и Аристотель**, т.е. на крупные фигуры греческой философии.

Естественно, я не хочу утверждать, что философское и культурное движение, такое сложное, как движение

софистов, или также ряд философских учений таких глубоких, как учения Сократа, Платона и Аристотеля, следует полностью выводить из свободы слова, дозволенной афинской демократией. Хорошо известно, что старшие софисты имели свою собственную концепцию добродетели (arete), или (концепцию) человеческого превосходства.

Она, т.е. концепция софистов, состояла, например, для Протагора в политической добродетели, т.е. в искусстве воспитания (букв.: в искусстве бытия) хороших граждан, для Горгия — в риторике, т.е. в искусстве (букв.: в искусстве знания как) говорить убедительно на какую-либо тему; для других она заключалась в других добродетелях. Все эти концепции были связаны с идеей о том, что (такой) добродетели можно обучить; **поэтому софисты готовили себя по существу в качестве учителей добродетели или учителей мудрости.** Эта идея была руководящим мотивом, который обусловил возвышение и распространение их движения. Тем более имеется основание (почему следует) утверждать то же самое для Сократа, Платона и Аристотеля.

Ограничим себя только первым, единственно тем из трех, кто был современником первого (Протагора) и наиболее важным представителем (поколения) софистов; мы знаем, что сократовская философия произошла из стремления к типу арете, которая (хотя также доступная обучению для него, как она была для софистов) не имела ничего общего с риторикой или со свободой слова и демократией, к определенным аспектам которой он был в прямой оппозиции.

Все же мне кажется несомненным, что свобода слова, гарантируемая афинской демократией, была одной из причин, которая способствовала подъему (возвышению) таких философий. Это справедливо (имеет силу) как в негативном, так и

585

позитивном смысле. *Свобода, в самом деле, поскольку она состоит в отсутствии препятствий или внешних ограничений, не может сама по себе быть положительной причиной, т.е. достаточным основанием (причиной), определяющим дело (акт).*

Она (свобода) есть только необходимое условие, т.е. без нее такая акция никак невозможна. Далее мы увидим, что философия софистов, Сократа, Платона и Аристотеля, в той степени, в какой они являются диалектиками, предполагает конфронтацию противоположных мнений, и если такая конфронтация возможна только в тех случаях, когда противоположные мнения свободно выражены, мы можем в таком случае сказать, что свобода высказываний есть необходимое условие для подъема диалектики и (для) всех тех философских (учений), которые неинтуитивны по своему характеру, т.е. имеют характер, не открытый и непотаенный (букв.: тайно внушаемый), но полемический, и поэтому — диалектический.

Кроме того, свобода слова была причиной если не подъема, то, по меньшей мере, распространения риторики, диалектики и философии, связанной с последней (диалектикой) также в позитивном смысле. В общем, фактически признается, что *демократия в Афинах создала нужды (потребность) у граждан учить искусство полемики (аргументации), для того чтобы победить в полемических дискуссиях, которые имели место в ассамблее.* Далее, софисты вначале, а другие философы позднее, стали вполне удовлетворять эту нужду, и в этом смысле мы можем сказать, что демократия и связанная с ней свобода слова поощряли развитие риторики и диалектики.

Однако до перехода к иллюстрации этой связи необходимо прояснить суть возражения, которое возникает самопроизвольно (спонтанно) относительно (предполагаемых) хороших отношений между афинской демократией и философией. Фактически, Афины, И особенно демократические Афины, были единственным городом в античной Греции, который преследовал философов, привлекая их к суду в серии прецедентов за нечестие, кульминация (которых) иногда выражалась в осуждении на смерть или на изгнание; и в этих случаях (прецедентах) им было отказано в праве свободно заявить и выразить свое мнение. Самыми известными (знаменитыми) жертвами таких судебных процессов были

(1) Анаксагор — (тот), кто был привлечен к суду, согласно одним сообщениям, около 432 г. до н.э., согласно другим — двумя или тремя годами позже, т.е. в течение или вслед за правлением его друга Перикла — за утверждение о том, что солнце — раскаленный камень величиною больше, чем Пелло-

586

поннес, и что луна — это земля; он был осужден к изгнанию из Афин или, возможно, немедленно был приговорен к смерти (букв.: немедленно был отдан смерти наказанием);

(2) **Протагор**, т.е. тот, кто был привлечен к суду (согласно одним сообщениям между 416 и 415 до н.э., согласно другим — ранее) за заявление о том, что невозможно знать, существуют или не существуют боги; и он также был вероятно осужден к изгнанию или к смерти;

(3) **Диогор** (тот), кто был привлечен к суду позже за отрицание существования богов и за совершение деяний (направленных) против поклонения им, был вынужден также покинуть Афины;

(4) **Сократ**, привлеченный к суду по обвинению в развращении юношества и за введение новых богов, был осужден на смерть в 399 г.;

(5) **Аристотель**, привлеченный к суду в 323 г. по обвинению в игнорировании Гермеса и вынужденный покинуть Афины;

и, наконец, другие подобные (процессы в отношении) Теофраста, Стильпона из Мегар, Феодора Киренского.

Можно сказать, что преследование философии (букв.: Афинское преследование философии) в Афинах

достигло своей кульминации в 306 г. (в связи) с знаменитым эдиктом, актом (законом), который был представлен на рассмотрение неким Софоклом, запрещавшим философам вообще содержать (основывать) школу в пределах границ города.

Однако до заявления, что Афины отказывали философам в свободе мысли и выражения, мы должны понять причины так называемых гонений и рассмотреть их (гонений) действительное распространение. Согласно традиционному мнению, признаваемому (тремя) многими, кто всегда убежден в свободе мысли и слова, гарантируемых афинской демократией интеллектуалам, — **законы, которые осуждали нечестие, вотировались (разрешались), так как нечестие, благодаря специфическому характеру греческой религии, считалось вредным для государства и, следовательно, для самой демократии.**

Греческая религия в самом деле, будучи свободной от догматов и священнослужителей, по существу была продуктом культа, рассматривавшим себя как обязательство перед богами в обмен на их покровительство государству. Следовательно, кто бы ни нападал на религию или действовал против культа, считался, т.е. был (в глазах граждан), предателем, как если бы он нападал на страну. Мы должны принять во внимание далее, что в целом привлечение к суду за нечестие было довольно редким (явлением) вследствие особого законодательства,

587

которое не предусматривало публичное расследование, но только обвинение, предпринятое частными лицами; о последних необходимо, кроме всего прочего, заметить, что они, скорее, действовали в политических или личных целях, нежели в религиозных.

Кроме того, люди, в действительности, наказывались не за нечестие или атеистические воззрения, но за их пропаганду. *По этой причине атеисты, которые фактически подвергались гонениям, были весьма немногими по отношению к большому числу атеистов, которые жили в Афинах в то время.* Поэтому, можно сказать, что на деле в Афинах существовала заслуживающая внимания **свобода мысли**, во всяком случае она весьма превосходила свободу мысли, существовавшую во всех остальных греческих городах; и если Афины были единственным городом, который осуждал философов за нечестие, то это происходило потому, что Афины были единственным городом, в котором жили философы, которые могли свободно говорить. В Спарту, фактически, и в другие города, философы даже не допускались.

Согласно более современным воззрениям, однако, привлечения к суду за оскорбление религии, которые были в Афинах пресловутым обвинением (выдвигаемым) против интеллектуалов, наносили удар не только по действиям (акциям), неблагоприятным богослужению, но на деле были ударом по самим воззрениям и представляли собой реакцию против так называемого «Просвещения пятого века до н.э.». Эта реакция появилась (неожиданно) в течение последнего десятилетия того столетия под влиянием прорицания священнослужителей, которые почувствовали, что их престиж убывает, или, более вероятно, из-за психоза, вызванного Пелопоннесской войной и породившего тенденцию преувеличивать солидарность полиса с его богами или, наконец, из-за вырождения Просвещения, которое у некоторой части последователей старших софистов выразилось в становлении на путь оправдания любого произвольного мнения о чем бы то ни было. Во всяком случае, даже если признается это второе объяснение, которое, однако, справедливо только для судебных процессов, имевших место в конце пятого века, (тем не менее) мы должны допустить, что частота репрессивных вмешательств раскрывала (обнаруживала) постоянную тенденцию философов занимать позиции против наиболее распространенных воззрений, которые были невозможны без обычного отношения к свободе слова, которая должна была гарантироваться специфической формой афинского правительства, по крайней мере

588

вначале. Более того, тот факт, что **философы были жертвами, & не пособниками** (защитниками) **таких вмешательств, направленных на ограничение свободы слова**, — (этот факт) подтверждается отношением, существовавшим между признаваемым ими типом философии и свободой слова.

2. Рождение диалектики: Зенон Элейский, Протагор и Сократ

Для того чтобы проиллюстрировать связь философии со свободой слова, практиковавшейся в демократических Афинах, необходимо исследовать специфическую активность (термина) «диалектики», ассоциируемой с философией или включающей ее (философию) или (же) идентичной ей. Термин, т.е. прилагательное **«диалектический»** посредством (by means of) которого определяются активность «диалектики», или искусство «диалектики», или же человек, практикующий это искусство, изображается диалектиком, — (этот термин) упоминается впервые Платоном; но то, что мы обозначаем как «диалектика», несомненно родилось в пятом веке до н.э. То же самое Платон в его «Пармениде» имплицитно приписывает открытие диалектики, — по крайней мере как метод аргументации, Зенону Элейскому. Фактически Платон утверждает (affirms), что Зенон применил к чувственной реальности ту же процедуру, каковую, если применять ее по отношению к интеллигибельной реальности, образует диалектику в платоновском понимании этого термина (см. Платон «Парменид» 127d—128c, 135c—136c, см. также Д.Л., VIII, 2, 57).

Эта процедура состоит в установлении тезиса — в случае, когда речь идет о Зеноне, парменидовский тезис гласит, что все вещи сводятся только к **Единому Бытию**, — посредством опровержения противоречивого ему (т.е. противоречащего положению Парменида) тезиса, а в случае с Зеноном это опровержение сводится

к оспариванию тезиса, согласно которому **все вещи — это множество**. Опровержение последнего тезиса, в свою очередь, состоит в доказательстве того, что названный тезис в исследуемой проблеме приводит по существу (intrinsically) к **контрадикторным** (т.е. противоречивым. — Ф.К.) следствиям: в случае Зенона в результате рассмотрения вещей как совокупности множества окажется, что одни и те же вещи будут как сходными, так и несходными между собой в одно и то же время. *Поэтому зеноновский метод предполагает правомерным принцип непротиворечивости и всецело базируется на этом принципе,*

589

Следует заметить, что, хотя диалектика Зенона, верно сопоставляя противоположные тезисы и потому предполагая существование разнообразных мнений, не может, тем не менее, предоставить каждому из них (мнений) одинаковое право считаться (to be considered) действительным, т.е. истинным, но а priori отождествляет только одно из мнений, т.е. парменидовское (мнение) с истиной, доказывая, что мнения, противоположные истине, недействительны, т.е. ложны. Короче говоря, **для Зенона диалектика всецело служит истине, науке**; истина отрицает ценность любого мнения как такового и потому она (диалектика Зенона) не имеет ничего общего со свободой мысли и слова. На этом основании некоторые ученые (филологи-классики) не считали Зенона изобретателем диалектики, но рассматривали (as.-credit) таковыми софистов, и особенно Протагора.

В самом деле, мы припоминаем Протагора, говорившего, что **относительно любого предмета могут быть (сделаны) два противоположных утверждения**, и применившего такие противоположные мнения в форме диалога (ДК 80 А 1). Далее, дискутируя (противопоставляя) аргументы в пользу противоположных тезисов, т.е. допуская в качестве гипотезы тезис и дедуцируя из него все последствия, которые могут быть извлечены из этого тезиса, чтобы увидеть, одерживает ли верх (данный) тезис или нет, и в таком случае делать то же самое с противоположным тезисом, являющимся тем, что Платон указывает в «Пармениде» как сущность диалектики; эта сущность, даже с внешней стороны непосредственно свойственная диалогу, уже Зеноном была придана диалектике. Кроме того, во времена Протагора другие (мыслители) практиковали этот же метод в сфере диалога, например, Фукидид, софист Антифон и, как мы увидим, Сократ. Даже вероятно, что такая процедура направляет снова к тем, которых Платон и Аристотель считали основателями риторики, а именно к риторам Тисию и Кораску.

Несомненно диалектика возникла в непосредственной связи с риторикой, которой Протагор обучал *как орудию приобретения мастерства в управлении городом-государством*, т.е. в политическом искусстве, очевидном успехе в деле убеждения граждан в народном собрании. Различие между риторикой и диалектикой заключается, возможно, в дистрикции между «длинным аргументом» (macrologia) и «коротким аргументом» (micrologia), в обоих из которых Протагор, как говорят (was said), был искусным; фактически «короткий аргумент» состоит в задавании вопросов и ответах на них в сжатом диалоге. Однако кажется, что Протагор настаивал на особом пути относительно оппозиции между тезисами, конфронтирующими друг

590

с другом в диалоге. В самом деле, **одна из его наиболее знаменитых работ носит название «Антилогии»**, т.е. как раз оппозиции аргументов; отсюда (т.е. из «Антилогии») берет начало литературная традиция, с которой связана работа **Dissoi logoi**, т.е. «двойные утверждения» в смысле оппозиций. Далее, оппозиция аргументов предполагает существование конфронтирующих мнений, а также возможность, как и необходимость того, чтобы они (конфронтирующие мнения) существовали, что как раз предполагает свободу мысли и слова.

По этой причине позицию Протагора следует охарактеризовать как весьма отличную от позиции, занимаемой другими софистами, современными ему, а также от других последующих за ним философов. В самом деле, **Протагор весьма высоко чтит мнение (докса), которому (мнению) он всегда приписывал положительную ценность**. Его общеизвестное заявление о том, что «все мнения истинны» (Платон. Теэтет, 166 (3 сл.)), является прямым следствием другого, еще более знаменитого его утверждения, согласно которому «человек есть мера всех вещей» (ДК 80 В 1). Сегодня мы назвали бы заключенный в этой доктрине смысл глубоко демократическим, поскольку этот смысл признает (acknowledges) во всех людях определенную ступень мудрости, в частности политическую мудрость, т.е. способность судить относительно дел, представляющих общий интерес. *Протагор сам себе открыто приписывал политические способности* (букв.: Протагор сам себе даровал открыто политические измерения) в точном демократическом смысле на основании своего утверждения, гласящего (если достоверна ссылка Платона на него): «все то, что представляется справедливым и прекрасным каждому городу, является таковым для города до тех пор, пока он считает это прекрасным и справедливым» (Платон. Теэтет, 167 с, 168 В).

Мы не должны, однако, полагать, что эта позиция поддерживалась всеми софистами, потому что Протагор был, вероятно, единственным софистом, ориентированным политически в демократическом направлении. И если можно было сказать вообще, что афинская демократия, допуская свободу слова, делала возможным появление диалектики как практической активности в большем масштабе и воспринималась софистами в их теоретизировании, мы должны добавить, что *у Протагора не только диалектика предполагала возможность свободы слова, но его демократическая концепция диалектики сводится к конституированию наилучшего оправдания им той же самой свободы слова*. Если, в самом деле, все имеют способность судить о политических делах, то это право распространяется на

591

всех в качестве права слова. Поэтому осуждение этого права, т.е. запрещение свободы слова, наложенное демократическими Афинами на философа, еще более парадоксально, так как он (Протагор) более чем кто-либо другой защищал демократию и свободу слова.

Тем не менее протагоровская демократическая идея об оппозиции мнений влекла за собой серьезные неудобства для его диалектики; если, в самом деле, все мнения истинны, тогда и мнения противоречивые друг другу будут в равной степени истинными. Действительно, согласно свидетельствам Платона и Аристотеля, Протагор отрицал **принцип непротивления** (Платон. Эвтидем, 236 в-с, Аристотель. Мет. IV 4, 1007 в 18—23). Однако, если этот принцип отрицается, то уже невозможно опровергнуть данный тезис, ибо опровержение означает показ того, что противоположный тезис является ошибочным, поскольку он противоречит ему, т.е. находится в конфликте с принципом непротивления; таким образом, специфическая особенность диалектики как метода опровержения, обоснованного во времена Зенона, утрачивается. Поэтому из этого должно следовать, что если Протагор открыл ценность мнений для диалектики и, следовательно, для свободы слова, — вещь, пренебрегаемая Зеноном, — в таком случае Протагор, в свою очередь, пренебрегает принципом непротиворечия, являющимся ценностью диалектики, а тем самым и ценностью опровержения.

Сократ был единственным, кто знал как совместить два требования диалектики, а именно, **ценность мнений и принцип непротиворечия**. Как представляется в ранних диалогах Платона и в свидетельствах Ксенофонта и Аристотеля, Сократ практиковал метод дискуссии посредством вопросов и ответов. В этом отношении, как мы указывали несколько раз, Сократ выглядел в глазах афинян как лицо, не очень отличающееся от софистов, и доказательством является карикатура на него, нарисованная **Аристофаном в «Облаках»**. *Единственное заметное внешнее отличие состоит в том факте, что софисты брали плату за обучение, а Сократ не брал.* С другой стороны, по версии Платона, диалектический метод, практиковавшийся Сократом, был доведен до совершенства, приобрел форму, приводящую в действие целую серию логических процедур, среди которых наиболее значительной является метод опровержения (elenchos), или демонстрация опровержения определенного мнения путем выведения из него всех последствий, противоречащих ему (мнению) или других мнений, признаваемых собеседником.

592



4.10. ФЕОХАРИЙ КЕССИДИ К проблеме «греческого чуда»

В обзоре состоявшейся в сентябре 1981 г. в греческом городке Цалка Грузинской ССР II научной конференции по проблемам древнегреческой философии («Аристотелевские чтения»), в частности, отмечалось следующее: Афинское государство (свободное население которого составляло около двухсот тысяч человек) «только за одно столетие (V в. до н.э.) дало человечеству таких вечных «спутников» его истории и культуры, как Сократ и Платон, Эсхил, Софокл, Еврипид и Аристофан, Фидий и Фукидид, Фемистокл, Перикл, Ксенофонт». Этот феномен, названный «греческим чудом», и по сей день ждет «своего объяснения»*.

На поставленный вопрос, по поводу которого в XIX в. исследователи ограничивались общей ссылкой на одаренность древних греков, попытался дать обстоятельный ответ советский ученый А. И. Зайцев**.

Согласно его концепции, «общей причиной» радикальных сдвигов в культуре греков, позволивших говорить о «греческом чуде», явилось «распространение железа и связанных с этим социальных потрясений»***. А. И. Зайцев ссылается также на Ф. Энгельса, который распространение железа характеризовал как «последний и важнейший из всех видов сырья, игравших революционную роль в истории — вплоть до появления картофеля. Бесспорно, выплавка железа и выращивание картофеля сыграли немаловажную роль в экономической жизни народов мира, тем не менее «взрыв интеллектуальной

* Драч Г.В., Соколова О.Н. Аристотелевские чтения // Вопросы философии. М., 1982. № 8. С. 155.

** Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции в VIII—IV вв. до н.э. Л., 1985. С. 208.

*** Там же. С. 204, 24—26.

593

энергии» в Греции VI—V вв. до н.э. невозможно объяснить «диффузией железа», как и возникновение, например, марксизма потреблением картофеля.

А. И. Зайцев поставил себя в затруднительное положение тем, что исключил из своего исследования такое ключевое, на наш взгляд, понятие, как национальный характер, на том основании, что оно само нуждается в объяснении*. Более того, оспаривая гипотезу о природной («расово-генетической») одаренности древних греков, автор пришел к выводу о том, что одаренность последних явилась результатом исключительно благоприятных социальных условий**, в особенности установления демократического строя***. Однако сложность этого вопроса в том и состоит, что благоприятные социальные условия, в том числе демократия, складывались не помимо воли и сознания древних греков, вне их национального характера, их ценностных ориентации и активной целенаправленной деятельности. Иначе не было бы проблемы.

Историю делают сами люди. Однако не так, как им вздумается, а лишь сообразуясь со сложившимися обстоятельствами и своими возможностями. Иначе говоря, исторический процесс не предопределяется произвольными намерениями и желаниями людей, хотя нельзя сказать, что они (и даже капризы власть имущих) не играют никакой роли в истории. Но точно так же нельзя полагать, что исторический процесс фатален, т.е. предопределяется материальными (в том числе географическими) условиями жизни людей, их генетическими задатками или же сложившимися у них социально-политическими порядками, хотя вряд ли можно оспаривать влияние этих факторов на судьбы народов.

История многовариантна, в ней имеются разные возможности и тенденции. Более того, сам человек обладает внутренней автономией, свободой воли, относительной независимостью от окружающих условий. Человек свободен в выборе ценностных ориентации и видов деятельности в рамках сложившихся исторических обстоятельств. Отсюда и ответственность человека, людей вообще, за сделанный выбор. Таким образом, в историческом процессе нет ни произвольности, ни обреченности. Образ действия человека неравнозначен ни поведению богов Олимпа, которые нередко действовали произвольно (как им вздумается), ни поведению животных, ни тем более закону падения камня или физических тел вообще.

* Зайцев А.И. Указ. соч. С. 7.

** Там же. С. 124.

*** Там же. С. 27, 36, 38.

594

Исторические судьбы народов определяются, при прочих равных условиях, разнообразием национальных характеров, каждый из которых представляет собой результат биологической наследственности, сложившихся традиций ж выбора ценностных ориентации и предпочтений, накопленного исторического опыта и воспитания. Таким образом, являясь продуктом своеобразия исторического пути, пройденного нацией, национальный характер есть в то же время результат наследственности, передачи природных особенностей, отличающих (как и приобретенный исторический опыт) психический склад одной нации от другой. Проще говоря, национальный характер (особенности психического склада) есть социобиологический феномен, продукт наследования генетических задатков и воспитания, культуры в широком смысле слова.

Каждая нация отличается только еж одной присущим сочетанием ж соотношением темперамента, типа мышления и мировосприятия. В уникальности внутреннего мира нации, устойчивости ее психического склада, организующего определенным образом получаемую информацию, — и состоит ценность любой нации как биосоциального сообщества людей и культурного феномена. **И если задача**

заключается в раскрытии причин «греческого чуда», то ясно, *что* без установления отличительных черт национального характера древних греков, и прежде всего афинян, нам не обойтись. Да и сам А. И. Зайцев, вопреки своей концепции, выдвигает в качестве «предварительных условий» факты (жизнеутверждающий настрой греков, их агональный дух и повышенную чувствительность к одобрению и порицанию своих поступков со стороны окружающих, и т. п.), которые на деле являются чертами национального характера.

Во всей истории человечества, пожалуй, не было и нет народа, более всего проникнутого агональным (состязательным, соревновательным, полемическим) духом во имя стяжания славы, чем древние греки. Этот дух пронизывал почти все стороны жизни и деятельности последних, будь то публичное обсуждение законов или Олимпийские игры, театральные постановки или судебные тяжбы. У древних греков сами боги состязаются. Более того, согласно греческой мифологии, наблюдаемый миропорядок возник в результате победы Зевса над Кроном, а затем над титанами. В честь этой славной победы бессмертный Зевс повелел устроить состязания смертных людей в Олимпии в знак почитания богов и их местопребывания на горе Олимп. Установка на агон четко обозначена и в гомеровском эпосе, в родоплеменном периоде греческой истории: «Всегда первенствовать и превосходить других», — читаем мы в «Илиаде» Гомера (VI,

595

203). Известно, что слава Мильтиада не давала спать честолюбивому Фемистоклу (см. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Фемистокл, III). Философ Гераклит из Эфеса, объявив борьбу источником всего происходящего, сказал, что «лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — тленным вещам» (22 В29 — Diels-Kranz). А его согражданин Герострат, горя желанием приобрести известность, поджег храм Артемиды Эфесской (одно из «семи чудес света»).

Погоня греков за славой и обретением бессмертия в памяти поколений была одним из ярких проявлений их острого чувства «скоротечности» человеческой жизни и неумного желания преодолеть смерть. Отсюда и обостренное у эллинов чувство истории, их склонность к увековечиванию временного, к извлечению (можно сказать, спасению) людей и их деяний из неотвратимого потока времени. «Отец истории» Геродот начинает свой труд с мысли о том, чтобы «..прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности...». Платон вскрыл наиболее глубокие (антропологические, онтологические) корни одержимости эллинов стяжанием «бессмертной славы». В уста мудрой мантинейки Диотимы он вкладывает такие слова: «Бессмертия — вот чего они (люди. — Ф.К.) жаждут» (Платон. Пир, 208 с.). Иначе говоря, культ славы, неумное желание сохранить свое имя (опота) в памяти поколений были для грека тем высшим (духовным) способом жизни, который неподвластен закону смерти.

Для древних греков славное имя (опота kai kleos, mega опота) было нетленным, непреходящим; ценное (точнее, бесценное) само по себе, оно не покупается и не продается; славное имя превосходит всякую материальную награду. Согласно легенде, когда Фалеса из Милета спросили, какой награды он желал бы за свое математическое открытие, он заявил, что самой большой наградой было бы для него сохранение в памяти поколений именно его имени как автора этого открытия, а не кого-либо другого (см. 11 A19-Diels-Kranz). Приоритет, которым дорожил Фалес, свидетельствует о преобладании у греков духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными. Говоря о мудрости (sophia) как о знании и умозрительном постижении возвышенных по своей природе вещей и о рассудительности (phronesis) как умении разбираться в жизненных делах и извлекать пользу, Аристотель замечает: «...Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что

596

своя собственная польза им неведома» (Никомахова этика VII, 1141 в 3—8). Аристотель продолжает в том смысле, что мудрые ведают о предметах исключительных и достойных удивления, сложных и божественных, но бесполезных, ибо «человеческое благо они не исследуют». В переводе на современный язык сказанное означает, что мудрыми являются те исследователи, научные открытия которых, обычно бесполезные с практической точки зрения, рассчитаны на удовлетворение теоретического интереса, интеллектуальной потребности и, так сказать, бескорыстной умственной игры. Так, если верить древним авторам, мудрыми считались Фалес, который открыл теорему, согласно которой во всяком равнобедренном треугольнике углы при основании равны, а также Пифагор, который доказал теорему, носящую его имя. Правда, сам Пифагор мудрым считал Бога, а себя лишь тем, кто любит мудрость, влечется к мудрости («философом»).

Современному человеку с его установкой на практическое использование достигнутых знаний (не говоря уже об идеологии, согласно которой бесполезное не имеет права на существование), крайне трудно понять древнего грека, ценившего знание ради знания, истину ради истины. Между тем одной из психологических предпосылок фундаментальных открытий и творческих достижений вообще является бескорыстная любовь к истине, **влечение к мудрости**, говоря в духе древних философов. Древние египтяне знали теорему Пифагора в качестве эмпирического знания, но лишь Пифагор теоретически доказал, что в прямоугольном треугольнике квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов.

Фалес и Пифагор стали одними из первых, кто стал оперировать не только фактами и опытными сведениями, но также понятиями и категориями, т.е. мыслить теоретически. Переход от эмпирических представлений к понятийно-доказательному знанию ознаменовал собой открытие науки как нового вида

интеллектуальной активности.

Бесспорно, свойственные древним грекам дух соперничества и стремление к славе, требовавшие огромного напряжения духовных и физических сил, способствовали достижению многих выдающихся результатов в различных областях жизни и культуры. Однако ко многим вещам следует подходить диалектически — видеть, так сказать, обе стороны одного и того же явления. Например, терпение само по себе положительная черта характера, чего нельзя сказать относительно долготерпения. Древние греки были мудры, призывая соблюдать «меру во всем». (Говорят, что, изречение — *meden*

597

agan — было высечено на колонне при входе в храм Аполлона в Дельфах.) Но сами они редко следовали этому разумному правилу: сказывались такие черты их характера, как чрезмерная склонность к соперничеству, излишнее честолюбие и жажда славы.

Читая древнегреческих историков, в частности Фукидида, трудно отделаться от впечатления, что жизнь древнегреческих полисов (городов-государств) — это ожесточенная борьба партий, которая порой доходила до открытых столкновений, и почти непрекращающиеся раздоры и войны между ними, каждый из которых свою независимость ставил выше общегреческих интересов. В отличие от древних римлян, древние греки — народ гражданской общины, но не государственный в собственном смысле слова. Во всяком случае, грекам так и не удалось объединиться в какую-либо форму государства, федеративную или конфедеративную, говоря в современных терминах. И совсем поражает в истории древних греков тот факт, что этот талантливый из народов хладнокровно сам себя истреблял именно на почве соперничества партий и государств. Дух соперничества, стимулируя к активной деятельности и творческим поискам, является не только созидательным началом, но также и разрушительным. Злосчастная Пелопоннесская война, явившаяся, по пророческим словам Фукидида, великим бедствием для всех эллинов, — яркий тому пример. Говоря в духе историка Геродиана, старинная болезнь греков — «любовь к несогласию» — погубила Элладу.

Наконец, отметим, что на политической арене греческих полисов чаще появлялись честолюбивые и своекорыстные демагоги (популисты, сказали бы мы сегодня), чем государственные деятели типа Аристиды или Перикла. Аристид в своей деятельности руководствовался «не стремлением к популярности и славе, но благом государства» (Плутарх. Цит. соч., III; Перикл же «не потворствовал гражданам, а мог, опираясь на свой авторитет, и резко возразить им... Из преемников Перикла ни один не выдавался как государственный деятель среди других, но каждый стремился к первенству и потому был готов, потакавая народу, пожертвовать даже государственными интересами» (Фукидид. История. II 65, 8—10).

«Состязание в речах», говоря словами Платона, борьба мнений и свобода критики явились той идейно-духовной атмосферой, в которой родились греческая философия и наука, в частности диалектика как искусство доказывать и опровергать какой-либо тезис. Древнееврейский историк Иосиф Флавий (Jos. Contra Ap. 3—4), видя в бесконечных спорах греков лишь

598

дестабилизирующий фактор, замечает, что греки не признают никаких авторитетов, не считают с заветами предков, предписаниями старины. Если иметь в виду широкие слои демоса, то вряд ли Иосиф Флавий прав, перенося, так сказать, нигилизм древнегреческих интеллектуалов на всех греков, тем не менее он прав, говоря о страсти греков к спорам как черте их характера, а также об отсутствии у них непререкаемых авторитетов, будь это даже сам Гомер, на произведениях которого воспитывалась вся Эллада.

Известно, что Ксенофан из Колофона резко отзывался о Гомере за то, что тот приписал богам все человеческие недостатки и даже пороки, а Гераклит Эфесский требовал даже «наказать» исполнителей стихов Гомера, Софисты же нашли в «Илиаде», начинающейся словами «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса...», противоречие: если Гомер уважает богиню, он не должен обращаться к ней в повелительном наклонении...

Поистине, диалектика — оригинальный продукт греческой национальной культуры. Метафизическим (онтологическим) фундаментом тезиса о том, что «в споре познается истина», явилась высокая оценка греками свободы как ни с чем не сравнимого дара и уверенность в том, что свободный человек может добиться счастья в рамках возможного собственными усилиями. Свобода была для греков признаком, отличающим их от остальных людей. Именно высокой оценкой свободы объясняется «сенсационное» во всем древнем мире (и не только в древнем) событие: победа маленьких городов-государств над персидским колоссом в греко-персидской войне. Да и надпись-изречение III в. до н.э. гласит: «*Oyten meizon anthropon hellesin eleuthytheries*» («Среди людей лишь греки более всего ценят свободу»).

Внешним выражением внутренней свободы греков явилась их **демократия**. Становление греческой демократии, начиная с «военной демократии» гомеровских времен, затем реформы Солона и Клисфена и, наконец, афинской демократии в «золотой век» Перикла — все это есть не что иное, как этапы борьбы демоса греческих полисов за свободу, завоевания гражданских прав и установления демократического политического строя. Однако давно замечено, что нет достоинств без недостатков, более того, нередко недостатки представляют собой лишь продолжение наших достоинств. Я имею в виду тот факт, что предмет гордости греков — свобода (и основанная на ней демократия) нередко выходила, так сказать, «из своих берегов», порождая вседозволенность и, говоря словами Платона, «потребность» в тирании. Сказанное также означает, что греки

599

не смогли осилить (или, по крайней мере, ограничить влияние) недостатков, присущих их демократии, в частности тенденцию к «всеобщему поравнению», означавшую не только равенство перед законом, но также равенство неравных людей в имущественном отношении, не говоря уже о существовавшей практике назначать на многие важные государственные должности по жребию, т.е. независимо от компетентности данного лица.

Впрочем, как политический строй демократия греков — явление редкое, если не сказать исключительное в древнем (и не только в древнем) мире. Можно сказать, что древние греки совершили нечто невероятное для своего времени, да и для последующих времен. Уверовав в свободу как в высшую ценность, они выбрали социально-политический строй, названный ими демократией. На демократическом пути развития они достигли успехов в различных сферах жизни и деятельности, которым нет равных в истории. Демократическая парадигма греков вдохновляла людей в период Возрождения и западноевропейских буржуазных революций. Она и поныне вселяет уверенность в человеческие возможности. По справедливому замечанию Ф.Энгельса, мы вынуждены каждый раз «возвращаться в философии, как и во многих других областях, к достижениям того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечила ему в истории развития человечества место, на которое не может претендовать ни один другой народ»*. Мутация, обусловившая «универсальную одаренность» древних греков, уникальная; маловероятно, чтобы она могла повториться по воле случая.

Здесь хотелось бы коснуться генетических предпосылок необычайной одаренности древних греков, в особенности афинян. Речь идет об открытии функциональной асимметрии мозга. Установлено, что в левом полушарии локализовано логическое мышление, а в правом — художественное. «Среднестатистический» человек обладает обоими типами мышления, т.е. способами организации материала (словесно-знакового или образного), характером переработки информации. Иначе обстоит дело, когда мы сталкиваемся с художником, который мыслит по преимуществу образами, и ученым, для которого характерно мышление понятиями. «Левополушарное» мышление является дискретным и аналитическим, словом, логическим, которое довольно чутко реагирует на противоречия в суждениях, чего нельзя сказать относительно художественного

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 185.

600

мышления, являющегося «правополушарным». Это и понятно: «правополушарное» мышление — образное, непрерывное и синтетическое, позволяющее одновременно «схватывать» единство как различий, так и противоположностей, обеспечивая тем самым целостность восприятия. В художественном образе воспроизводимое явление дано сразу, полностью и целиком.

Судя по всему, универсальная одаренность древних греков, говоря словами Энгельса, в том и состояла, что у них оба типа мышления были необычайно развиты. Этот факт — один из самых уникальных феноменов в истории человечества. И Платон служит как бы олицетворением греческого гения. В его личности и творчестве совмещаются черты поэта и мыслителя, мечтателя и политика, умозрительного философа и родоначальника «идеального» государства — парадигмы всех последующих социальных утопий. Платон — несравненный стилист и тонкий диалектик, виртуозно оперирующий понятиями.

Как это ни парадоксально, но в «универсальной одаренности», в типе мышления греков, темпераменте и чертах характера — источник не только их успехов, но также и бед... Иначе говоря, древние греки — не баловни судьбы. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить их с римлянами, в частности сопоставить образ мышления и ценностные ориентации тех и других.

К примеру, спортивные игры греков были направлены по преимуществу на стяжание славы, приобретение известности, а не на военно-утилитарные цели. Римляне же, создавшие могущественную армию в древности и завоевавшие едва ли не весь известный в те времена мир, не только не увлекались атлетическими состязаниями, но даже рассматривали их как занятия, недостойные римлянина и воина*. За крайне редкими исключениями, римские граждане не принимали участия и в столь популярных у них гладиаторских боях**.

Как было уже отмечено, для многих греческих мыслителей самоценность знания, любознательность, словом «созерцательная жизнь» (bios theoretikos), не связанная с утилитарными соображениями, являлась наилучшей формой жизни, ибо она посвящена познанию и поиску истины — высшему виду творческой деятельности (см. Аристотель. Метафизика. II, 988a 10). Римляне же, отличаясь практическим (рассудочным) складом ума, были далеки от философствования, считая его праздным занятием. Если Сократ, забросив все

* Зайцев А. Л. Цит. соч. С. 95.

** Сергиенко М.Е. Простые люди древней Италии. М.—Л. 1964. С. 100.

601

домашние дела, занялся поиском истины, особенно этических определений, то известный римский государственный деятель Катон Старший усердно занимался домашним хозяйством, восхваляя крестьянский труд и презируя философию. Неудивительно, что римляне преуспели в политике и юриспруденции.

Необычайный взлет фантазии эллинов дал миру замечательную по богатству и оригинальности мифологию, в то время как прозаичный подход к жизни римлян, надо полагать, не содействовал созданию более или менее разработанной мифологии. Древние эллины ставили театральные представления, где разыгрывались

драмы, трагедии и комедии; римляне же, со свойственным им, так сказать, натуралистическим восприятием жизни, театру предпочитали цирк, где нередко происходили смертельные поединки гладиаторов или единоборство людей со зверями. Можно сказать, что греки были в известном смысле «витающими в облаках» мечтателями и теоретиками, занятыми отвлеченными проблемами, а римляне — суровыми реалистами и расчетливыми прагматиками. Они не изменяли себе даже тогда, когда обращались к греческой философии, заимствуя в основном только практическую ее часть — «учение о нравственности, и государстве, т.е. то, что было ближе их национальному вкусу и к восприятию чего они были уже подготовлены своей собственной историей»*. Итак, греки, превосходя римлян в одном отношении, уступали им в другом. Эллины, давшие миру великих философов и ученых, поэтов и художников, были на редкость высокоодаренным народом. Однако это не обеспечило им никаких преимуществ в исторической судьбе. Более того, римляне, казавшиеся менее интеллектуально одаренными, покорили эллинов, доказав своеобразное «превосходство» ориентированного на практику рассудка над теоретическим разумом. Мы берем слово «превосходство» в кавычки, ибо римляне одержали победу над эллинами во внешней социально-политической жизни, а не во внутренней сфере, т.е. в собственно культурной области. Именно это поражение имело своим последствием постепенное угасание в греческих полисах культурной жизни.

Если древние греки не сумели ответить на вызов истории, преодолев свой партикуляризм, полисную систему, и потому в конце концов потерпели поражение, то римляне — народ государственный, более того — имперский. Завоевав все Средизем-

* Майоров Г.Г. Образ Катона Старшего в диалогах Цицерона // *Античная культура и современная наука*. М., 1985. С. 55.

602

номорье и создав на почве беспощадной эксплуатации провинций своеобразное общество массового потребления, римляне стали народом-паразитом, требовавшим «хлеба и зрелищ». Неудивительно, что деградировавшие и разложившиеся в гедонизме римляне не могли устоять перед натиском «варваров» — германских племен.

Итак, в генетически и социально обусловленном национальном характере древних греков — первопричина как «греческого чуда», так и падения созданного ими мира. Перефразировав древнего Гераклита, можно сказать: характер народа — его судьба.

То обстоятельство, что до сегодняшнего дня никто из антиковедов не решился сделать предметом специального анализа феномен, названный «греческим чудом», можно объяснить не только (и, возможно, не столько) сложностью проблемы, сколько боязнью самопознания, боязнью, проистекающей из опасения впасть в какой-либо «идеологический грех» — расизм, европоцентризм и тому подобный «изм».

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
Раздел 1. Теория культуры.....	7
1.1. Культурология как система знания.....	9
1.2. Историческое развитие представлений о культуре.....	21
1.3. Современная социальная и культурная антропология ...	33
1.4. Современные культурологические теории.....	40
1.5. Онтология культуры.....	65
1.6. Основные функции культуры.....	90
1.7. Историческая типология культуры	106
Раздел 2. История мировой культуры.....	125
2.1. Культурогенез.....	127
2.2. Культура древних цивилизаций.....	145
2.3. Культура западноевропейского средневековья.....	176
2.4. Культура эпохи Возрождения и Реформации.....	194
2.5. Европейская культура Нового времени.....	235
2.6. Культура XX века.....	292
2.7. Постмодерн.....	324
Раздел 3. Теория и история отечественной культуры....	345
3.1. Культурологические теории в России	347
3.2. Культура российской цивилизации.....	368
3.3. Русский культурный архетип.....	390
3.4. Социодинамика российской культуры	422
3.5. Из истории российской культуры.....	450
Раздел 4. Приложение.....	497
4.1. Освальд Шпенглер Закат Европы. Из раздела «Введение» (пер. К.А. Свасьяна).....	499
4.2. Йохан Хейзинга. Homo ludens. Опыт определения игрового элемента культуры. Из раздела: «Игра и состязание как функция формирования культуры» (пер. В. В. Ошиса).....	507
4.3. Карл-Густав Юнг Психология бессознательного. Из раздела «Архетипы коллективного бессознательного» 604 (пер. А.В. Кричевского).....	513
4.4. Мишель Фуко Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы (пер. и реферирование В. А. Шкуратова).....	520
4.5. Роберт Бёртон Анатомия меланхолии (пер. и реферирование В. А. Шкуратова).....	540
4.6. Умберто Эко. От интернета к Гуттенбергу (пер. и реферирование М. С. Атчиковой).....	556
4.7. Жан-Франсуа Лиотар Постсовременное состояние (пер. и реферирование Н. Н. Ефремова)	562
4.8. Романо Гвардини Конец нового времени. Из раздела «Возникновение картины мира нового времени» (пер. Т. Ю. Бородай, под. ред. Ю. М. Попова).....	571
4.9. Энрико Берти. Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли и слова (пер. Ф. Х. Кессиди).....	583
4.10. Феохарий Кессиди. К проблеме «греческого чуда».....	593

Под научной редакцией доктора философских наук, профессора Г. В. Драча

Ответственный редактор *И. Жиляков*

Обложка А. Малахов Корректоры: Н. Пустовойтова, Н. Никанорова

Лицензия ЛР № 065194 от 2 июня 1997 г.

Сдано в набор 14.06.02. Подписано в печать 12.09.02

Формат 84x108 1/32. Бумага тип. № 2.

Гарнитура Школьная. Печать высокая.

Усл. п. л. 31,92. Тираж 10000 экз.

Заказ № 269.

Издательство «Феникс» 344002, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ЗАО «Книга». 344019, г. Ростов-на-Дону, ул. Советская, 57.

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (библиотека [Fort/Da](#)) slavaaa@lenta.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Icq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> ||

Выражаю свою искреннюю благодарность [Максиму Мошкову](#) за бескорыстно предоставленное место на своем сервере для отсканированных мной книг в течение многих лет.

update 21.10.05

Торговая фирма *Феникс*

Оптовая и розничная торговля книжной продукцией Быстрообновляемый разнообразный ассортимент

Своевременная доставка книг контейнерами и автотранспортом в любую точку России

Разумные цены и гибкая система скидок

Наш адрес:

344002, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17 Тел.: (8632) 62-44-72, 44-19-03, 44-19-04, 62-45-94;

факс: 62-45-94, 62-57-97.

Более подробную информацию о книгах нашего издательства Вы можете узнать на нашем интернет-сайте:

E-mail: phaenix@ic.ru Web: <http://www.phoenix.ic.ru>

Издательство «Феникс» Приглашаем к сотрудничеству авторов

научно-популярной и научной литературы в области:

— социальных и естественных наук

— юриспруденции

— медицины

— программирования и вычислительной техники,

а также переводчиков хороших книг любой тематики

Все финансовые затраты берем на СЕБЯ, высокие гонорары выплачиваем согласно договорам

Рукописи не рецензируются и не возвращаются

Наш адрес:

344002, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17 Тел.: (8632) 62-58-34, 62-58-44; факс: 62-57-97.

E-mail: publish@ic.ru Web: <http://www.phoenix.ic.ru>

Торговая фирма *Феникс*

предлагает широкий ассортимент

бумажно-беловых товаров: ежедневники деловые блокноты записные книжки

отрывные календари разнообразной тематики, составленные известными авторами перекидные

настольные и настенные календари тетради, альбомы

папки для черчения, цветную бумагу, цветной картон и другие виды товаров.

Обращаться по адресу:

344002, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17

Тел.: (8632) 62-58-44, 62-29-78,;

факс: (8632) 62-58-44, 62-57-97

E-mail: phoenix@ic.ru

Ждем Ваших предложений и надеемся на взаимовыгодное сотрудничество

Торгово-издательская фирма «Феникс» имеет представительство в г. Москве на территории

Издательского Торгового Дома КноРус Вы можете приобрести наши книги и получить информацию

о них по адресу:

г. Москва, Б. Переяславская, 46,

м. «Рижская», «Проспект Мира»,

тел./факс: (095) 280-02-07, 280-72-54, 280-91-06, 280-92-13..

E-mail: office@knorus.ru

Мелкооптовый магазин «Литэк»

г. Москва, ул. Николоямская, 45, под. 2

(м. «Таганская»), тел.: (095) 911-98-63, 911-97-42

Сервер в сети Интернет! <http://www.book.ru>

Торговая фирма *Феникс*

предлагает широкий ассортимент

бумажно-беловых товаров:

ежедневники

деловые блокноты

записные книжки

отрывные календари разнообразной тематики, составленные известными авторами

перекидные настольные и настенные календари тетради, альбомы

папки для черчения, цветную бумагу, цветной картон и другие виды товаров.

Обращаться по адресу:

344002, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17

Тел.: (8632) 62-58-44, 62-29-78;

факс: (8632) 62-58-44, 62-57-97

E-mail: phoemx@ic.ru

Ждем Ваших предложений и надеемся на взаимовыгодное сотрудничество

Торгово-издательская фирма «Феникс» имеет представительство в г. Москве на территории

Издательского Торгового Дома КноРус Вы можете приобрести наши книги и получить информацию

о них по адресу:

г. Москва, Б. Переяславская, 46,
м. «Рижская», «Проспект Мира»,
тел./факс: (095) 280-02-07, 280-72-54, 280-91-06, 280-92-13..

E-mail: office@knorus.ru

Мелкооптовый магазин «Литэк»

г. Москва, ул. Николаямская, 45, под. 2

(м. «Таганская»), тел.: (095) 911-98-63, 911-97-42

Сервер в сети Интернет! <http://www.book.ru> =

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || slavaaa@yandex.ru
|| yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Icq# 75088656 || Библиотека:
<http://yanko.lib.ru/gum.html> ||

update 21.10.05
