

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ТАГАНРОГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
РАДИОТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

В.А. ПОЛИКАРПОВА

**ВВЕДЕНИЕ В
КУЛЬТУРОЛОГИЮ**

Учебное пособие

ТАГАНРОГ 2000

ББК 63.3я73

П 501

Рецензенты: доктор философских наук, профессор В.Е. Давидович (Ростовский государственный университет), доктор философских наук, профессор (Ростовский государственный строительный университет)

Редактор В.С. Поликарпов

Поликарпова В.А.

П 501 Введение в культурологию. Учебное пособие для студентов специальности 0206 – «культурология». Таганрог: Изд-во Таганрогского государственного радиотехнического университета. 2000. – 16 печ. л.

Учебное пособие знакомит студентов с основными вопросами их специальности «Культурология», которые дают возможность освоить дисциплины культурологического цикла в соответствии с государственным образовательным стандартом Министерства образования Российской Федерации. Оно представляет собой введение в специальность, рассчитано на всех студентов-культурологов.

ISBN 5-8327-0064-3

©В.А. Поликарпова

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современный специалист по культурологии должен иметь фундаментальную подготовку по различным разделам культурологического знания, должен быть обучен навыкам анализа современной культурологической проблематики, основных тенденций социального и культурного развития общества, уметь на основании полученных знаний делать прогнозы и принимать решения, владеть культурой научного мышления, которая основывается на глубоком изучении мировой культурологической и философской мысли, истории и теории мировой и отечественной культуры, достижениях науки и техники, самостоятельно ориентироваться и исследовать культурологическую и социально-политическую литературу, приобрести навыки для преподавания культурологических дисциплин. Весь этот комплекс требований предъявляется государственным образовательным стандартом высшего профессионального образования к подготовке специалиста-культуролога, что находит свое выражение в обязательном минимуме содержания профессиональной образовательной программы по направлению культурологии. Соответствующий учебный план включает в себя наряду с циклами общих гуманитарных, социально-экономических, а также общих математических и естественнонаучных дисциплин такие дисциплины общепрофессиональных и специальных циклов, как теория культуры, история культуры, философия культуры, социология культуры, эстетика, искусство, литература, религия, наука, материальная культура, этнология, семиотика, риторика, мировая философия, история этики, мировая мифология, мировые цивилизации, глобалистика и др.

Культурология – это молодая, формирующаяся на стыке множества наук и в силу этого неустоявшаяся отрасль современного социально-гуманитарного знания. Поэтому в ней имеется много нерешенных проблем, различных интерпретаций одной и той же темы, разных углов зрения, четко не очерчены границы ее предметных областей из-за многозначности понятия «культура» и сопряженного с ним понятия «цивилизация», не решена проблема выявления сущности культуры, нет точенного категориального аппарата и пр.¹ Все это вместе взятое с необходимостью требует вводного курса, где внимание акцентируется на узловых проблемах, без осознания которых невозможно освоить весь комплекс общепрофессиональных и специальных культурологических дисциплин. Иными словами, будущему культурологу предлагается «введение в специальность», позволяющее в последующем изучить теоретическую культурологию. В связи с этим в пособии излагаются

¹ См. подробно об этом: Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997.

основные вопросы культурологии, которые дополняются приложением, составленным из фрагментов работ культурологов, философов и антропологов.

ТЕМА 1. СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ «КУЛЬТУРА»

В наше время произошла значительная актуализация понятия «культура»: в конце XX столетия ЮНЕСКО признала культуру такой же важной сферой человеческой жизнедеятельности, как сферы экономики и политики. Именно культура дает возможность индивиду осмыслить путь, пройденный человеком, учесть ошибки, построить стратегию будущего развития. Особую значимость в настоящее время приобрел диалог культур в условиях двух взаимосвязанных, противоречивых процессов: глобализации, унифицирующей культуры разных народов, и усиления культурной самобытности. «То, как происходит культурный обмен в нашем обществе, - пишет М. Науман, - во все большей мере будет влиять на качество нашей повседневной жизни. «Культура» в этом плане – это скорее не определенная, окаменелая традиция, которая при ближайшем рассмотрении в большинстве случаев оказывается мифом. Культура как постоянно вновь создаваемое достижение цивилизации предполагает все формы сомнения, критического преодоления когда-то нормального. Культура – это ключ к духовной инновации, сатирическому смеху, фантазии, интеллектуальному вызову, но и ключ к утешению, разрядке, ко всем тем формам развлечения, которые не ведут автоматически к оглуплению. На мой взгляд, это – прекраснейшая форма политической свободы в конституционно-демократическом обществе. В то же время культура – это нечто объединяющее за рамками всех границ»². Культура противостоит нравственному одичанию, разрушению ценностей, которыми сопровождается дальнейшее развитие западной цивилизации, оказывающей значительное влияние на остальные цивилизации современного мира. Именно культура играет незаменимую роль в поиске своей культурной идентичности («своего лица») России, которая стремится выбрать необходимый путь развития в XXI столетии, когда происходят значительные перемены во многих областях жизни. Однако существенное значение имеет четкое определение понятия «культура», которое в современном философском языке является одним из самых распространенных и многозначных. Применение этого понятия в наши дни выходит далеко за рамки первоначаль-

² Науман М. Диалог между культурами // Германия. Политика, культура, экономика и наука. 2000. № 3. С. 3.

ного, этимологического значения, так как оно имеет свою историческую эволюцию.

Слово «культура» - калька латинского cultura (от cultio – возделывать, обрабатывать или colere – возделывание, почитание, отсюда cultus – почитание, поклонение), т.е. оно переводится как «возделывание, обработка, развитие, почитание» и подразумевает на ранних этапах его употребления целенаправленное воздействие человека на природу (обработка почвы и т. д.), а также воспитание и обучение самого человека. Впервые в литературе это понятие введено Марком Порцием Катонем (234 – 149 гг. до н.э.) в трактате о земледелии «Агрикультура». В нем речь идет не просто об обработке почвы, но и о нравственном отношении к земле (почитании, любовании). Без этого нравственного отношения не будет и культуры земледелия – агрикультуры. Римский оратор Марк Туллий Цицерон (106 – 43 гг. до н.э.) в «Тускуланских беседах» (45 г. до н.э.) впервые говорит о культуре человеческой души, человеческого ума: «культура ума и есть философия». Итак, cultura это: 1) возделывание, 2) обработка, 3) воспитание, 4) почитание.

С этого времени началась история слова «культура» в истории европейской философской мысли. В фундаментальном труде немецкого ученого И. Нидермана «Культура. Становление и изменение понятия и заменяющие его понятия от Цицерона до Гердера», вышедшем в 1941 г., прослежено, как меняется содержание этого понятия на протяжении веков. Философия XIX-XX в.в. внесла новые акценты в содержание понятия культуры.

С середины XIX в. понятие культуры введено в научный оборот, оно стало основной категорией в науке, изучающей так называемые «примитивные» общества. Эта наука получила различные названия: в Германии она называлась этнологией, в России – этнографией, в США – культурной антропологией, в Англии – социальной антропологией, во Франции она числилась по ведомству исторических наук, представленных в знаменитых «Анналах». Значения, вкладываемые в понятие «культура», варьировались в зависимости от того, в какой познавательной системе оно использовалось. Поэтому в 1952 г. американские культурантропологи А. Кребер и К. Клакхон выделили 6 типов определений культуры:

1. Описательные. В таких определениях перечисляется всё то, что охватывает понятие «культура» (нравы, обычаи, верования, законы и пр.). Примером может служить определение, впервые данное культуре известным антропологом Э. Тайло-ром.

2. Исторические. Акцентируются процессы социального наследования, традиции. Определение такого типа даёт известный американский лингвист Э. Сепир: Культура – это «социально унаследованный комплекс способов деятельности и убеждений, составляющих ткань нашей жизни». Такие определения не учитывают культурных изменений, творческой активности человека в культуре.
3. Нормативные. В таких определениях культура определяется или как образ жизни, или как ценности того или иного человеческого сообщества.
4. Психологические. Культура рассматривается как социально обусловленные особенности человеческой психики, как формы привычного поведения.
5. Структурные. Культура рассматривается как система, каждый элемент которой выполняет определённые функции.
6. Генетические. Рассматривают культуру с позиций её происхождения, как всё созданное человеком или как продукт духовного творчества, как то, что отличает человека от животного.

Все эти определения выделяют различные стороны, аспекты культуры как целостного, необычайно сложного, неисчерпаемого феномена.

В 1964 г. исследователи насчитывали 257 дефиниций понятия «культуры», а в настоящее время отечественный ученый П.С. Гуревич говорит о 4-значном числе определений культуры. Таким образом, понятие культуры фиксирует сложный, многогранный, важнейший фактор человеческой жизни.

Эволюция философских представлений о культуре выражена в исторически возникших школах и концепциях, которые сгруппированы в классической и неклассических моделях культуры, о чем идет речь во фрагменте работы О.А. Митрошенкова «Культура и цивилизация». См. приложение.

ТЕМА 2. НАУЧНЫЙ СТАТУС КУЛЬТУРОЛОГИИ

Хотя название «культурология» для науки, изучающей культуру, было предложено американским ученым Л. Уайтом, на западе оно не было признано. Культурологией стала называться наша отечественная наука, формирующаяся на стыке социального и гуманитарного знания с 60-х г. XXв.

Культурология – молодая дисциплина, которая находится в стадии становления. В вопросе о ее научном статусе нет единства даже в среде

специалистов. Существует множество представлений о том, что такое культурология, которые можно свести к таким основным подходам:

1. Культурология – **комплекс** наук изучающих культуру.
2. Культурология – **раздел** дисциплин изучающих культуру (история культуры – часть истории) и т.д.
3. Культурология **отождествляется** с социально-культурной антропологией.
4. Культурология **сводится** к одному из своих направлений (например, к истории мировой художественной культуры).
5. Культурология - **самостоятельная** научная дисциплина.

Отличительная особенность культурологии состоит в том, что она существует в двух вариантах:

1) как **гуманитарная наука** («понимающее культуроведение»), ставящая перед собой целью индивидуализирующее описание явлений и фактов культуры, культурных объектов в их подлинности и уникальности, постижение различных единичных продуктов человеческого творчества в области литературы, искусства и пр., раскрытие содержания художественных творений. Методы гуманитарной культурологии нацелены на **понимание** проблем прежде всего художественной культуры. Одной из методологических основ этого направления является герменевтика – философская наука о толковании текстов культуры. Гуманитарная культурология располагает хорошо разработанными методами толкования смыслов, раскрытия содержания культурных творений, понимания их ценностного содержания; «языков» мифологии, литературы, театра, живописи, музыки и пр.

Однако в последнее время это направление, первоначально ориентированное на описание культурных объектов, их классификацию по внешним атрибутирующим признакам с учетом социокультурного контекста, активно притязает на исследование всей культуры. Представители этого направления акцентируют внимание на то, что культуролог имеет дело с объектами особого рода – символическими, несущими человеческие смыслы. Без учета этого трудно понять, в частности, причины иррационального поведения людей в условиях неопределенности, разрушения старых норм, регулятивов, ценностных ориентаций, когда прежний опыт и знания, вчерашний менталитет не обеспечивают адекватного реагирования на происходящие события. В таких ситуациях в поведении людей срабатывают старые стереотипы, актуализируются глубинные архетипы коллективного бессознательного, благодаря чему происходит архаизация коллективного поведения. Главным аргументом сторонников гуманитарной культурологии является утверждение, что анализировать современную ситуацию средствами лишь ра-

ционального познания оказывается весьма затруднительным. Здесь требуется глубокое погружение в знаково-символическую среду культуры.

Однако такое «вживание», «вчувствование» исследователя в ту или иную знаково-символическую систему культуры может превратить его в приверженца этой системы, лишить способности к непредвзятому, критическому отношению к предмету восприятия. Известно, что символы обладают огромным эмоциональным зарядом и суггестивной силой. Кроме того, такие культуроведческие исследования, зачастую блестящие по форме, страдают все же крайним субъективизмом содержания и поэтому ближе к искусству, чем к науке.

Следует также помнить, что шедевры мировой культуры, творения великих мастеров, при всей их неоспоримой ценности, лишь опосредованно выражают реальную жизнь культуры, они нуждаются в осмыслении, выходящем далеко за рамки свободной интерпретации. Такое беспристрастное, аналитическое, рациональное объяснение культурных явлений может дать социальная культурология.

2) **Социальная культурология** ставит своей целью выявление **закономерностей**, позволяющих подойти к пониманию частных фактов, решению частных проблем культуры; объяснение общих принципов духовной регуляции различных сфер общественного бытия, прогнозирование будущих состояний культуры. Социальная культурология выявляет содержание, принципы, структуру духовной деятельности, воздействие духовных факторов на все сферы человеческой деятельности (экономической, политической, правовой, научной и пр.), на типы социальной организации, а также способы передачи социально значимого опыта из поколения в поколение, обеспечивающие преемственность, живую связь времен. Но при этом следует учитывать особенность социальных закономерностей: хотя они и носят объективный характер, их реализация связана с деятельностью людей.

В русле этого направления культура понимается «как духовное измерение всякой деятельности, в котором формируются мотивы, принципы, правила, цели, смыслы деятельности»³. Социальная культурология изучает общество, «но в особом измерении, в плане тех принципов и механизмов деятельности и регуляции, которые входят в духовную сферу во всем разнообразии [значений] этого термина»⁴

В более широком смысле культурология – это наука об искусственном, неприродном мире человека, т.е. рукотворном мире, порожденном человеческим умом, воображением, творчеством; иными сло-

³ Ерасов Б.С. Социальная культурология. М. 1996. С. 35.

⁴ Там же с. 5.

вами специфически человеческой (сознательной, целенаправленной, целеполагающей) активностью в мире. В таком понимании отечественная культурология очень близка западной социально-культурной антропологии (вернее, одному из ее направлений – неозолуционизму) и имеет очень широкое предметное поле, включающее: 1) мир созданных людьми объектов (артефактов); сюда входят не только материальные предметы, но и духовные образования: идеи, технологии, нормативы, оценочные критерии и т.д.; 2) мир культурных явлений (их круг очень широк – от религии до моды –и включает самого человека как субъекта культуры); 3) мир культурных процессов (макро- и микродинамика культурных изменений –от масштабных исторических трансформаций до самых мелких, незначительных изменений, происходящих при жизни одного поколения).

В наше время изучение культуры превратилось в необходимый компонент практической деятельности в сфере управления, принятия решений по наиболее важным вопросам в экономике, политике и пр. Требования к качеству культурологических исследований продиктованы теми серьезнейшими неотложными проблемами, которые возникли в современном обществе. Необходим объективный анализ тех процессов жизнедеятельности, где не только создаются ценности, но и происходят кризисы, застои, конфликты, массовые потрясения, манипуляции сознанием, крушение обществ и личных судеб. Вместо умозрительных идеологизированных конструкций в научном познании общества утверждается самостоятельность и взаимодействие различных наук (экономических, социологических, политологических, психологических и пр.), изучающих общество и человека. Достойное место среди них по праву принадлежит культурологии. Именно в ее компетенции находятся такие проблемы, для решения которых необходим комплексный междисциплинарный подход. Поэтому культурология тесно связана с другими науками социально-гуманитарного профиля, а будущему культурологу – исследователю, аналитику, теоретику – необходимо овладеть всем многообразием методов, применяемых в социально-гуманитарном познании, изучить концептуальные подходы, теории, разработанные в культурологических науках.

Для лучшего усвоения темы предлагается ознакомление с фрагментами работ, принадлежащих видным представителям культурологической науки.

ТЕМА 3. ОСНОВНЫЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

Отечественная культурология строит объяснительные модели, разрабатывает концептуальные подходы, опираясь на представления о культуре, выработанные выдающимися мыслителями прошлого и философией XX века, на идеи историософии, концепции наук социально-гуманитарного профиля, а также творчески используя познавательный инструментарий, имеющийся в арсенале западной социально-культурной антропологии.

Осмысление культуры имеет глубокую философскую традицию. Интерес к культуре, попытки постижения этого сложнейшего феномена восходят к древнекитайской мудрости. В традиционной системе мышления дальневосточных народов культура не противопоставлялась природе, а рассматривалась как проявление самой природы, сила, способствующая естественному становлению вещей, единству мира, как то, что связывает человека с миром. Древние греки различают культуру как мир человеческих установлений и естественный мир природы. Появление дихотомии культура- натура в европейской философии Нового времени зафиксировало реально сложившиеся отношения человека этой культуры и природы.

В самом общем виде многообразие концепций культуры, разработанных в европейской философии, можно представить следующим образом.

1. Классические. Основаны на принципах рационализма, объективизма, гуманизма, историзма, универсализма. Культура понимается как объективно существующая реальность, признается возможность ее рационального познания методами науки.

2. Неклассические. Базируются на представлениях о том, что в основе культуры лежит иррациональное начало, поэтому она требует для своего постижения более тонкого инструмента, чем человеческий разум. Эти концепции отличает субъективизм и познавательный пессимизм.

3. Постнеклассические. В их основе лежит представление о том, что не существует такой объективной реальности как культура. Культура может существовать лишь во взаимодействии людей, в субъект-субъектных отношениях.

Концепции, разработанные в рамках философского осмысления истории человечества можно условно свести к следующим типам.

1. Концепция однолинейного развития (прогрессистская) человечества. Основы концепции заложены в трудах французских философов-просветителей. Базовым является представление о том, что есть единая

линия развития человечества. Различие культур объясняется разным уровнем развития.

2. Концепции локальных культур (циклические). Разработаны Н. Данилевским, О. Шпенглером, А. Тойнби. Объединяет эти концепции представление о том, что нет единого развивающегося человечества. Есть локальные, замкнутые, самодостаточные культуры различных народов, развивающиеся по собственным законам и проходящие периоды зарождения, расцвета, упадка и гибели.

3. Концепция волнообразного, или пульсирующего развития. Разработана П. Сорокиным. Согласно этой концепции, культурные суперсистемы - цивилизации - в своем развитии проходят определенные циклы, на которых происходит смена типов культур с определенным базовым набором ценностей: культура, ориентированная на чувственно воспринимаемые ценности, закономерно сменяется культурой с доминирующими духовными ценностями.

4. Концепция «осевого» времени. Разработана К. Ясперсом. Представляет из себя синтез концепции однолинейного развития и концепций локальных культур. К. Ясперс полагал, что древние цивилизации были локальными, однако в период с 800 по 200 гг. до н.э. во всех регионах земного шара наблюдается пробуждение человеческого самосознания, отразившееся в великих этических системах, философских школах, гуманистических религиях, появившихся в это время. Этот период является осью человеческой истории, началом единой линии развития человечества.

5. Концепция полилинейного развития. Исходят из представления о существовании единой мировой культуры, состоящей из множества самобытных, развивающихся по собственному пути, культур.

6. Концепция билинейного развития. Противопоставляют две линии человеческого развития: Восток и Запад.

7. Концепция трилинейного развития. Противопоставляются Восток, Запад и Россия.

8. Концепция нелинейного развития. Ее сторонники полагают, что следует говорить не о линиях развития цивилизации, а о существовании непрерывного эволюционного поля.

Основные концепции западной социально-культурной антропологии можно представить следующим образом

1. Эволюционизм. Это первая теоретическая школа, которая широкое распространение получила в XIX веке. Концепция разработана на основе научной парадигмы эволюционизма, установившейся первоначально в естественных науках. Классиками этого направления являются Э. Тайлор, Дж. Мак-Леннан, Дж. Лаббок, а также Э. Морган, раз-

работавшие целостную теорию. Ее основные положения заключаются в следующем: а) человеческие культуры имеют общее происхождение и подчиняются универсальным законам развития; б) развитие культуры происходит в соответствии со стадиями, от простого к сложному, от низшего к высшему. Подчеркивается непрерывность и прогрессивность развития. Сходство и различия между культурами разных народов объясняется степенью их развитости. С целью доказательства этих положений элементы культуры выстраивались в определенную последовательность, отражающую этапы развития культуры. Были построены «эволюционные» ряды в развитии материальной культуры: орудия труда, посуда, оружие, одежда и т.д.

2. Диффузионизм. Основоположник Ф. Ратцель, немецкий геолог и этнолог, создатель антропогеографической школы. Основные положения сводятся к следующим: а) ведущая роль в формировании культуры принадлежит географической среде, к которой адаптируются человеческие сообщества; б) главный фактор человеческой истории – перемещение народов. Развитие культуры – это процесс распространения ее элементов из центра зарождения культуры. Задача антрополога – выявление очагов культурогенеза и путей перемещения элементов культуры. В рамках этого направления разработана теория культурных кругов.

3. Функционализм. Делает акцент на функции культурных явлений в обществе. Наиболее известные представители этого направления Б. Малиновский, А. Радклифф-Браун. Основные положения сводятся к следующему: а) культура – средство адаптации к среде и удовлетворения человеческих потребностей; б) культура – системная целостность, состоящая из взаимосвязанных элементов (объектов, действий, установок и пр.). Элементы культуры упорядочены, организованы для решения жизненно важных задач. Такие устойчивые формы, в рамках которых осуществляется коллективная жизнедеятельность людей, называются социальными институтами. В культуре нет ничего случайного, все ее элементы функциональны, полезны для общества.

4. Неозволюционизм. Основоположник - американский антрополог Л. Уайт. Целью этого направления было повышение степени достоверности исследований, поиски эмпирических свидетельств эволюции, выявление механизмов и факторов эволюционных изменений. В рамках этого направления исследуются отношения человек – природа (экологическая антропология), энергетический обмен между обществом и средой, ведется поиск эволюционных культурных универсалий, выявляется соотношение между традиционалистскими и модернизационными тенденциями в мире и пр.

5. Историческая антропология. Основатель - американский антрополог Ф. Боас. Это направление, определившее развитие американской антропологической мысли с конца XIX по 30-е годы XX века. Основные положения концепции Боаса заключаются в следующем: а) акцентирование внимания на отличительных особенностях культуры, представление о том, что культура имеет свой собственный уникальный путь развития; б) каждая культура может быть понята как историческое явление, но развитие культуры не всегда прогрессивное; в) культура – целостная система, состоящая из множества внутренне связанных элементов, при заимствовании элементы культуры приобретают иное значение в новой культуре; г) культура понимается как совокупность моделей поведения, которые усваивает человек, включаясь в общество.

6. Психологическая антропология. Представители Р. Бенедикт, М. Мид. Изучает главным образом индивида как представителя культуры. Основные положения: а) каждая культура имеет уникальную конфигурацию элементов, которые объединены общей направленностью - это-сом культуры, определяющим содержание и связь элементов; б) культурные конфигурации – следствие уникального исторического процесса, поэтому их нельзя сравнивать; в) существует психологическое соответствие индивидов и структурных элементов культуры.

7. Ценностный подход. Представители К. Клакхон, М. Смит. Ценности понимаются как осознанные или неосознанные представления о желаемом, которые влияют на выбор целей, или как стандарты, критерии оценки выбора. К. Клакхон разработал подход к кросскультурным исследованиям ценностей, разработал аналитические схемы сравнения ценностных предпочтений различных культур. К. Клакхон полагал, что имеется ограниченное число общих человеческих проблем, которым надо найти какое-то решение. Это глобальные философские вопросы, на которые есть несколько вариантов ответов, например, отношение к природе, к людям, ко времени, пространству и пр. Каждая культура решает эти проблемы по-своему, например, есть культуры, ориентированные на прошлое, на настоящее или на будущее. Их вполне можно сравнивать на основе отношения ко времени.

8. Символическая, или «интерпретативная антропология». Одним из наиболее известных представителей является К. Гирц. Культура рассматривается как система знаков и символов, изучение культуры напоминает интерпретацию текстов. Методологической основой этого направления является герменевтика, структурализм. Основные идеи: а) культура это – система смыслов, воплощенная в знаково-символических формах (язык, миф, религия и пр.); б) культурные формы являются отражением когнитивных оппозиций, моделирующих

структуру человеческого ума; в) мировая культура – это глобальная система знаков, а культуры отдельных человеческих сообществ – вариации этой системы. Г) посредством символов осуществляется повседневная коммуникация.

9. Когнитивная антропология. Разработана Р. Редфилдом. Ставилась цель увидеть мир глазами другой культуры, понять и описать картину мира людей другого общества в их собственных терминах. Подразумевает интерпретацию культуры методом вживания, вчувствования. Культура понималась как когнитивная система, существующая в умах представителей этой культуры.

Особое место в ряду концепций социально-культурной антропологии принадлежит концепции, разработанной одним из наиболее выдающихся американских антропологов, которого с полным правом можно назвать первым культурологом, – Л. Уайтом. Ученик Ф. Боаса, он уже в начале своей деятельности отошел от боасовской концепции культурного релятивизма, последовательно защищал непопулярную до 60-х г., эволюционную теорию и отстаивал право культурологии на самостоятельное существование как науки, исследующей особый срез реальности, не сводимый ни к психическому, ни к социальному. В 60-е г., концепция Л. Уайта получила широкое признание под названием неэволюционизма. Однако его концепция намного содержательнее и не укладывается в рамки какого-либо направления социально-культурной антропологии. Условно можно назвать ее культурно-эволюционной. Вклад Уайта в культурологию заключается в том, что: 1) он впервые определил ее объект; 2) развил понятие «культура», охарактеризовав ее как специфический класс явлений, имеющий символическое значение и присущий только человеческому сообществу; 3) разработал методы исследования, смело сочетая принципы эволюционизма, функционализма, исторического, символического подходов, т.е. вплотную подошел к синтезу методов гуманитарного и естественнонаучного познания.

Сходную позицию в отношении культуры занимал и известный социолог Т. Парсонс – автор теории социального действия. Парсонс считал, что первичным социальным объектом является социальное действие, а общество в целом представляет собой систему действий и взаимодействий между людьми. Человек может вступать в отношения с другими только посредством знаков и символов, составляющих пространство коммуникации – поле культуры. Вне этого символического «поля» невозможно взаимодействие. Культура является самостоятельной сферой реальности. Она существует 1) как усвоенная индивидом система значений («языки») на уровне психики; 2) как система симво-

лов в пространстве человеческого общения; 3) в виде объективированных форм. Символы, посредством которых осуществляется взаимодействие, по отношению к индивиду выступают как объективно существующая надсубъектная символическая реальность, которая усваивается индивидом, образуя особый – культурный – слой психики, во многом определяющий поведение человека, соотнося его с системой норм и ценностей своего общества, группы.

Таким образом, Парсонс раскрывает функциональное значение символов, соединяя гуманитарный и социологический подходы к культуре.

В отечественной культурологии вопрос о выделении культуры как особого класса явлений, несводимых ни к ментальным (умственным), ни к социальным поставил (вслед за американскими учеными Л. Уайтом и Т. Парсонсом) Э. Маркарян. Он задался целью рассмотреть культуру и общество сквозь призму категории деятельности. Деятельность понимается как сущностная характеристика человека, как специфически человеческая активность в мире. Деятельность – это родовый способ бытия человека. Деятельностная концепция учитывает как рациональное, так и иррациональное начало в человеке, способность людей оперировать символами, способность к ценностному отношению к миру и прочие, как актуальные, так и потенциальные способности человека. Данный подход дает критерии разграничения культурных и социальных явлений. В конечном счете класс культурных явлений оказывается ни чем иным, как сложнейшей, многоликой, характерной только для людей системой средств, благодаря которой осуществляется их коллективная и индивидуальная деятельность, с помощью которых только и возможна их совместная активность, коллективная жизнедеятельность. Изучение истории общества сквозь призму понятия «способ деятельности» позволяет выделить культурный срез истории – внебиологически выработанные средства деятельности. Этот срез и является предметом истории культуры. Средствами деятельности могут служить как материальные объекты (орудия труда, одежда, пища, жилища и т.д.), так и духовные образования. В целом они образуют систему деятельности.

Деятельностный подход существует в двух вариантах: 1) культура рассматривается в контексте личностного становления; 2) культура – универсальное свойство общественной жизни. Деятельностный подход является наиболее разработанным в отечественной культурологии. Культура в рамках этого подхода рассматривается как: 1) универсальный способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах человеческого труда и творчества, системе социальных норм и учреждений, в ценностях, совокупности отно-

шений людей к природе, к самим себе, к обществу; 2) как качественное своеобразие конкретно-исторических форм этой жизнедеятельности, в рамках определенных эпох человеческих общностей, регионов; 3) как особенности сознания, поведения и деятельности людей в конкретных сферах общественной жизни. Культура – механизм передачи социального опыта, это процесс воспроизводства сущностных (небиологических) черт человека во всем богатстве его универсальности, во всей его неисчерпаемости. Культура - это мера человеческого в человеке и в мире.

Основные подходы, разработанные отечественной культурологией можно представить следующим образом.

1. *Деятельностный подход*, в рамках которого культура выступает как процесс, способ и результат человеческой жизнедеятельности, как способ регуляции, сохранения, воспроизводства и развития общества, как механизм адаптации и основа творческой активности человека.

2. *Аксиологический (ценностный) подход* связан с выделением мира ценностей в бытии человека. Культура выступает в данном случае как *совокупность материальных и духовных ценностей*, сложная система идеалов, целей и смыслов, значимых для человека.

Аксиологический подход рассматривает культуру как воплощение подлинно человеческого бытия, арену духовного совершенствования людей. К культуре относится только то, что служит благу, выражает достоинство человека и способствует его развитию. Истоки такого представления о культуре можно найти в философии И. Канта и у неокантианцев. Значение ценностей в жизни человека и общества неоспоримо. Это духовные опоры, помогающие выстоять перед лицом испытаний. Однако профессиональный культуролог обязан изучать все явления и процессы в культуре, даже если они не соответствуют его представлениям о должном.

3. *Семиотический подход* к культуре заключается в том, что она рассматривается в качестве знаково-символической системы, посредством которой закрепляется и передается человеческий опыт (знания, ценности, регулятивы). В рамках этого подхода культура понимается как сфера коммуникации индивида с обществом, осуществляемая знаковыми средствами. Основы этого подхода были заложены Тартуско-московской школой, куда входили специалисты по семиотике, лингвистике и литературоведению. Исследовалась проблема строения и функционирования знаковых систем в человеческом сообществе. Предмет исследования – семиотика культуры – предполагал структурное описание «текстов культуры» -прежде всего, литературы, искусства

– на основе методов, разработанных отечественной структурной лингвистикой, а также французским структурализмом.

4. *Диалоговый подход*. В его основе лежат философские представления о бытии человека в мире как со-бытие его с другим человеком. Человек не самодостаточен, он нуждается в значимом Другом, чтобы реализовать себя как человека. Эта мысль содержится в работах многих философов (Г. Марсель, Л. Франк, М. Бубер, Ф. Эбнер и др.), однако именно отечественный философ и литературовед М. Бахтин по праву считается основоположником диалогового подхода, т.к. он понимал диалог, межличностное общение как всеобщий, универсальный принцип человеческого существования и культуры. В рамках этого подхода культура понимается как пространство смыслов, возникающее в межличностном общении (в отличие от коммуникации, которая может иметь безличный характер).

Этим не исчерпываются многообразные подходы к трактовке культуры, они взаимодополняют друг друга, позволяя дать более полное описание этого сложного феномена. В нашей литературе наиболее часто культура рассматривается через призму деятельностного подхода. При таком подходе *культура* — это своеобразный генотип общества, специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и духовных ценностей, в отношениях человека к природе, к самому себе и другим людям.

В настоящее время культурология располагает большим многообразием подходов к изучению культуры, культурологических направлений, каждому из которых присущ свой ракурс рассмотрения культуры, а также человека и общества через культуру, свой специфический язык. В рамках каждого из этих направлений находит отражение особый уровень социально-культурной реальности:

1) внутрииндивидуальные процессы (структуралистские, психоантропологические, когнитивистские модели);

2) внутрисоциальные, характер связей и взаимодействий между членами общества, институтами, классами, другими культурными единицами (структурный функционализм, теория социальной коммуникации);

3) глобальные, интегральные изменения в обществе и культуре исторического характера (теория культурной эволюции, волнообразных социокультурных изменений).

Если нужно провести полное динамическое исследование культурных феноменов, проследить весь путь культурного изменения, весь ход процесса с момента зарождения до определенного момента време-

ни, необходимо рассмотреть феномены на всех трех уровнях: 1) зарождение (внутрииндивидуальные процессы); 2) распространение (через коммуникативные сети); 3) историческая динамика. Необходимо четко осмыслить точки перехода от одного уровня анализа к другому, обозначить смену исследовательского объекта и соответствующего ему концептуального «языка» (включая терминологию), т.к. закономерности, полученные на одном уровне рассмотрения социокультурных процессов (например, структуралистская концепция порождения знаков и символов) не могут быть прямо перенесены на другой (эта же концепция не применима при изучении обмена этими знаками и символами в коммуникативных процессах). Следовательно, нужно овладевать навыками разноуровневого анализа объекта изучения и умением четко обозначать переход с одного уровня на другой.

Когда теоретические средства применяются к решению какой-либо социокультурной проблемы (например, почему рост преступности приобрел глобальные масштабы; почему межкультурные контакты в одних случаях ведут к взаимопониманию, увеличению степени взаимной толерантности, а в других – к взаимной неприязни, конфликтам), становится понятно, что нельзя ограничиться отдельной теорией. Постановка и формулирование такого рода проблем многоаспектна, поэтому нужно представить ее с различных теоретических позиций, отражающих ее основные, важные для исследования измерения. Сегодня вряд ли возможно решение какой-либо социокультурной проблемы в рамках единого теоретического подхода, поэтому нужно владеть всеми, чтобы комбинировать их в целостные модели, отвечающие содержанию решаемой проблемы (такая исследовательская позиция называется «программным эклектизмом», или теоретической лессировкой).

В настоящее время наметилась новая сфера исследования, для которой еще не сложился общий язык описания – несистемная, фрагментарная, текучая область социокультурной реальности. Предстоит задача построения теоретических моделей, отражающих поведение многомерных, подвижных единиц в многомерном, подвижном окружении. Речь также идет о создании более тонких, гибких, подвижных методов мышления, суть которых в их динамизме, открытости, означающих отказ от ограниченных точек зрения, от однозначных оценок, абсолютных истин, о постижении социокультурного мира во всей его полноте и противоречивости. Без этого невозможно не только изучение современных социокультурных реалий, но и создание гибких систем взаимодействия различных сфер природной и социокультурной жизни, что является сегодня условием выживания человечества.

ТЕМА 4. МОДЕЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ

Человек является как единственным субъектом культуры, создающим жизненную среду для себя и формирующимся под ее влиянием. Так как человек представляет собой творческое существо, преобразующее окружающий мир в соответствии со своими исторически изменяющимися целями, необходимо понять динамику его социокультурной практики. В этом может помочь модель, разработанная Э.А. Орловой. Эта модель не ограничивается фиксацией устойчивых и повторяющихся во времени, абстрагированных от человека аспектов культуры. В ней есть место подвижности, преходящим чертам социокультурной жизни, обусловленным деятельностью и взаимодействием людей. Эта модель позволяет описывать и объяснять возникновение, движение, декомпозицию культурных процессов, исходя из необходимости воздействия субъективного фактора на их содержательные, структурные характеристики, скорость и направленность.

С точки зрения качественной социальной определенности социокультурной практики в данной модели выделяются **1) неспецифические** и **2) специализированные** ее формы. Неспецифические формы — приватная, личная жизнь, семейные и неформальные групповые отношения, мораль, практические знания, обыденная эстетика, суеверия и пр. — принято называть обыденной жизнью (*обыденный пласт культуры*). Институционализированная деятельность, которая реализуется в рамках официально установленных организаций, зафиксирована в категориях «социальная активность» и «система общественного разделения труда». В плане теории культуры, т.е. при рассмотрении сквозь призму деятельности, институционализированная область общественного бытия и сознания может быть схематично представлена как совокупность *специализированных сфер* культуры. Часть из них относится к организации процессов социального порядка, жизнеобеспечения и взаимодействия (*экономическая, политическая, правовая* области культуры), а часть — к организации социально значимого знания и поведения (*философия, наука, искусство, религия*). Если в первом случае человек осваивает необходимые знания и навыки в силу повседневного опыта оперирования окружающими предметами, общения с другими индивидами, приобщения к культуре через доступные обычные средства, то во втором случае требуется специализированная подготовка — в специальных учебных заведениях, освоение специальной литературы, использование специальных инструкций для осуществления совместной деятельности.

Специализированные сферы культуры при их сопоставлении оказываются неоднородными с точки зрения их ориентированности на

устойчивые или изменчивые характеристики человека и его окружения. Устойчивость, универсальность, «абсолютное» являются объектом особого внимания в сферах философии и религии, в задачу которых входит поддержание «картины мира» с выделением и установлением в ней «инварианта». В сфере социального взаимодействия ориентация на поддержание устойчивых, общезначимых его границ и форм свойственна области права. Соотношение устойчивого и изменчивого выявляется в сферах научного познания и экономики. В науке устойчивое рассматривается прежде всего как границы, внутри которых можно свободно взаимодействовать с окружением, т.е. преимущественный интерес здесь направлен на изменения. В экономической сфере решается вопрос о соотношении в каждый конкретный временной период воспроизводства и инноваций. Важной специализированной сферой культуры, где это соотношение рационально определяется и приобретает социально нормативную форму, является сфера политики. Изменчивое попадает в сферу особого внимания в области искусства — именно этот вид деятельности теснее всего связан с непосредственными переживаниями людей и, следовательно, с их прямыми реакциями на изменчивость жизненной среды. В зависимости от необходимости члены общества обращаются к специализированным сферам культуры как к общественным фундаментам образцов деятельности, взаимодействия, представлений для поддержания или изменения своих связей с разными аспектами окружающего мира.

Каждая специализированная сфера культуры имеет свой культурный «язык», «код» (или набор «кодов»), специфика которых обусловлена особенностями осуществляющейся здесь деятельности и мировоззрения. Благодаря этому специализированные сферы культуры обладают высокой степенью автономии по отношению друг к другу и к обыденной культуре. В то же время между ними при необходимости может осуществляться опосредованное взаимодействие. Оно реализуется через особые социально-структурные единицы (например, общее образование, система массовых коммуникаций, система здравоохранения) или через обыденную культуру с ее языком (именно с этого уровня начинается общение представителей различных сфер профессиональной деятельности).

ТЕМА 5. ФУНКЦИИ КУЛЬТУРЫ

Культура – полифункциональна. Многообразие ее функций, выполняемых как на уровне общества, так и на уровне индивида, можно условно представить в виде такой схемы.

Защитно-адаптивная функция. Культура обеспечивает адаптацию человеческого сообщества к окружающей среде. В мире живой природы адаптация осуществляется путем естественного отбора. Адаптивные признаки у живых существ наследственные. Человек приспосабливает среду существования к себе, т.е. изменяет ее в соответствии со своими потребностями и создает искусственный мир артефактов – культуру. С точки зрения биологии человек - незавершенное, неспециализированное животное. Его биологическая организация не приспособлена к определенной экологической нише, и естественный образ жизни он не может вести. Эта биологическая недостаточность, незавершенность и неприспособленность человеческого рода была гиперкомпенсирована в ходе культурной эволюции: человек обрел способность существовать в любых экологических нишах, осваивать любые природные условия путем создания искусственных условий существования – «защитного слоя» культуры. поскольку в разных природных условиях необходимы разные «защитные слои», разные человеческие сообщества вырабатывали различные способы организации отношений с природой, разрабатывать разные адаптивные стратегии (своеобразные формы хозяйства, а также связанные с ними обычаи, ритуалы, верования, образцы поведения). Исторически выработанные способы адаптации к природным условиям закрепляются в этнических культурах.

Культура обеспечивает также психологическую адаптацию, снижает тревогу, психическую напряженность, связанную с неопределенностью ситуации. В первобытной культуре вырабатываются особые стратегии, обеспечивающие уверенность в успехе действий на основе предсказания будущих событий, в следствии чего неопределенность знания компенсируется верой в успех.

Развитие культуры противоречиво: с одной стороны, оно ведет к повышению безопасности, комфорта жизни, а с другой – к разрушению естественной среды обитания, когда угрозой для человека становится он сам, результаты его деятельности. Уменьшая зависимость от природы, человек может попасть в рабство к им же созданным вещам. Гармонизация отношений природы и культуры в настоящее время является актуальной необходимостью.

Коммуникативная функция. Человек приобретает свои человеческие качества, сущностные черты во взаимодействии с себе подобными. Культура формирует условия и средства человеческого общения. Индивид может быть носителем и творцом культуры, только если он погружен в социокультурную среду. Культура - условие, средство и результат коммуникации: 1) культура создает единое «смысловое поле», единую сферу значений(семиосферу), обеспечивая возможность

взаимопонимания и обмена информацией между людьми; 2) средства коммуникации – знаковые системы – создаются в культуре, 3) культура как знаковая система складывалась исторически в процессе общения людей. Обмен информацией, эмоциональный контакт возможен с помощью знаков – материальных объектов, в которых заключены определенные значения. Содержание сознания одного человека становится доступным другому благодаря наличию языка, кодов, техники общения, которые в каждой культуре имеют свою специфику. Средства коммуникации находятся в историческом развитии. В современной культуре наблюдается увеличение информационных потоков, скорости передачи информации. Но прогресс коммуникации отнюдь не всегда способствует глубине взаимопонимания, возрастанию эмпатии. В современной культуре потребность в межличностном общении остается неудовлетворенной, наблюдается рост отчужденности.

Сигнификативная функция. Это Функция приписывания значений, означивания. Весь освоенный человеком мир – сфера значений, семиосфера. Каждый элемент культуры обладает значением, несет вложенные в него человеческие смыслы. Поэтому всю культуру можно рассматривать как «сетку значений», наложенную на воспринимаемую и переживаемую действительность с целью ее упорядочивания. Благодаря системе значений, закреплённой в знаково-символических формах культуры и прежде всего в языке, окружающий мир (объективная реальность), а также содержание сознания других людей (их субъективная реальность) «входит» в сознание человека.

Мифы, религия, наука, искусство, философия – особые знаковые системы, с помощью которых возможна разносторонняя репрезентация мира. Особое место в системе культуры занимает язык. Это не просто средство выражения и оформления мыслей, средство общения. Хотя содержание мыслей определяется их предметом (отражает объективный или выражает субъективный мир), язык влияет на сам ход мыслительных процессов, на общее видение мира.

Информационная функция. Культура является коллективной памятью людей, средством накопления, хранения, обработки, передачи социально значимой информации, обеспечивающей преемственность поколений («социальное наследование»). В культуре происходит совершенствование способов накопления и хранения информации (естественная память, письменность, книгопечатание, электронные системы). Культуру можно рассматривать как информационное обеспечение общества. С появлением письменности духовная культура отчуждается от жизненного процесса, приобретая относительную самостоятельность. С конца XIX века наблюдается лавинообразный рост средств

хранения и передачи информации (телеграф, радио, телефон, кино, фото, компьютер и др.), возникает проблема информационного хаоса.

Регулятивная функция. Культура регулирует отношения в обществе, координирует совместные действия людей и социальных групп, вырабатывает оптимальные пути разрешения конфликтных ситуаций, определяет рамки, в которых человек должен действовать. Культура несет в себе внегенетические программы поведения и деятельности. Действия людей подчиняются правилам, которые они сами себе устанавливают. Эти правила, закрепленные в культуре, являются индивидуальными, принадлежащими обществу. Усвоенные индивидом в процессе социализации, они выступают на уровне индивидуальной психики как «сверх-Я», внутренний голос совести, сократовский даймоний, голос Бога, голос Другого.

Архаические культуры крепились совокупностью запретов - табу. С помощью запретов проводилась граница между своим и чужим («Мы» и «Они»), а также регулировались отношения в «своем» мире. По мере усложнения общества, дифференциации сфер деятельности появлялись новые, более сложные и гибкие системы регулирования человеческих взаимоотношений (обычай, нормы, мораль, право).

Обычай – это привычные, малоосознаваемые целостные образцы поведения, которые закрепляются в социальной памяти и передаются из поколения в поколение через ритуальные, обрядовые действия, подражания старшим. Обычай содержит разрешительный и запретительный аспекты. На уровне индивидуальной психики обычай срастается с внутренними мотивами поведения, создают потребность в их соблюдении. Это обеспечивает устойчивость отношений, предсказуемость результатов в совместной деятельности и взаимопонимание людей – членов своего сообщества.

Нормы – рамки дозволенного поведения – выделялись из обычаев или разрабатывались для случаев специализированного поведения.

Мораль фиксирует универсальные, общечеловеческие принципы человеческого поведения. По мере усложнения общества появилась необходимость в новых, индивидуальных средствах ориентации в жизни, на основе личного выбора, выработанных психологических механизмов самоконтроля (долг, совесть). Мораль – это проявление коллективной воли людей в попытке согласования интересов индивидов друг с другом и с интересами общества через систему норм, правил, оценок их взаимодействия. Мораль тяготеет к всеобщим правилам человеческого общежития, опираясь на абстрактные представления о добре и зле.

Право – система общеобязательных норм и отношений, закрепляемых государством. Нормы права, как и принципы морали, имеют социально-всеобщее значение, фиксируя то общее и изначальное, что составляет культуру межличностных отношений. Право пересекается с моралью, но в то же время существенно отличается от нее прежде всего тем, что правовые предписания формулируются и проводятся в жизнь специальными учреждениями.

Рекреативная, компенсаторная функция. Без регламентации и регуляции поведения индивидов общество существовать не может. Но следствие регламентации – ограничение свободы, подавление желаний, развитие скрытых конфликтов и напряжений. Согласно философии психоанализа (Фрейд, неофрейдисты) весь арсенал культурных норм, регулятивов, ценностей – продукт вытеснения первичных влечений человека. Заблокированные культурными нормами влечения «сублимируются», т.е. их энергия направляется в русло культурной деятельности, творчества. Но в моменты экстремальных ситуаций, которые культура стремится предотвратить, возможен «выход» этих разрушительных инстинктов. Поэтому одной из важнейших задач культуры является создание специальных механизмов психической разрядки, направления «разбуженных» влечений в социально приемлемое русло через организованные формы коллективных действий: ритуалов, карнавалов, праздников, зрелищ, игр и т.п. Чем более нормативна культура, тем большая роль в ней отводится созданию относительно безопасных, не нарушающих социальную стабильность способов разрядки, как индивидуальных (юмор, смех, плач, гнев, исповедь, разговор начистоту и пр.), так и коллективных.

Человек – единственное живое существо, осознающее свою уникальность и кратковременность пребывания в этом мире. Культура создает воображаемые, иллюзорные миры, где все желаемое – возможно (религия, утопия, искусство и пр.).

На уровне индивида культура выполняет следующие функции: гоминизация, социализация, инкультурация, индивидуализация.

Гоминизация – приобретение человеком его родовых качеств, нормальное развитие его тела и психики. Осуществляется через способы ухода за ребенком, кормления, телесного контакта с ним, общения, которые имеют свою специфику в различных культурах.

Социализация – приобщение человека к условиям общественной жизни: освоение им основных социальных ролей, в том числе гендерных; норм, признаков социальности, языка; освоения принципов мышления и поведения. Способы социализации различны в разных культурах: 1) через обряды инициации (в архаических обществах); 2) через

подражание старшим (в традиционных обществах); 3) посредством специализированных воспитательных и образовательных учреждений (современное общество).

Инкультурация – вхождение человека в мир культуры, формирование ценностных ориентаций, этических норм и эстетических критериев (умения различать добро и зло, прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное); приобщение к культурному наследию, усвоение некоторых элементов других культур и пр.

Индивидуализация – развитие способностей на основе генетических задатков; поиск себя и своего места в мире; личностное становление на основе самовоспитания. Но для этого необходима ориентация на культурные образцы, приобщение человека к той сокровищнице человеческого опыта, которая может интерпретироваться как «мир идей», «объективный дух», «идеальное», «Логос» или просто – Культура.

Интегративная функция. Культура создает целостную определенность личности и обеспечивает целостность общества. Объединяя народы, социальные группы, культура выполняет роль «социального интегратора». Посредством культуры осуществляется: 1) связь между ныне живущими (синхронная); 2) связь между поколениями (диахронная). На этом строится и этническое, и национальное самосознание. Интегративная функция – сложная, противоречивая. Культурные различия затрудняют взаимопонимание людей разных социальных общностей, являются основой противопоставления «Мы» - «Они», психологическим источником межэтнической напряженности и конфликтов. Поэтому культурные контакты, диалог культур, знакомство с другими культурами - необходимое условие взаимопонимания и роста доверия между людьми и народами.

ТЕМА ШЕСТАЯ. ПРИНЦИПЫ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУР

Культура – универсальна, всечеловечна. Но вместе с тем она неисчерпаемо многообразна. Сложное строение культуры, множественность социокультурных миров в синхронном и диахронном срезах требуют классификации, типологизации как метода исследования. Поэтому культурологи разрабатывают типологические конструкции, позволяющие сравнивать культуры на основе сходства и различия между ними.

Для типологизации необходим выбор некоего ведущего признака – основания, по которому можно объединять культуры в одну группу или же различать их. Выбор основания, как правило, определяется познавательной ситуацией, т.е. проблемами, стоящими перед исследователем, поэтому в культурологии используется все возрастающее число оснований. Выделим из них лишь наиболее известные и эвристичные.

Культуры могут сравниваться по пространственной локализации (географический ареал с особенностями среды обитания во многом определяет некоторые культурные черты) или по временному признаку (на этой основе выделяют исторические эпохи, периоды). В основе исторических типологий лежит то или иное представление о сущности культурно-исторического процесса. Такие типологии можно условно отнести к следующим группам: 1) универсалистские (история – единый, непрерывный процесс); 2) плюралистические (история – дискретна, происходит смена культурных типов); 3) синтетические (соединяются первый и второй подходы). Историческая типология строится на основе исторической реконструкции, включающей анализ исторических фактов и моделирование культуры путем абстрагирования и идеализации. В качестве основания для типологии могут выбираться абстрактные признаки, зачастую не представленные в явлениях непосредственно. Известный социолог М. Вебер предложил т.н. метод «идеальных типов» - познание общества и культуры посредством наложения на них «типичного образа». «Идеальный тип» - это теоретическая конструкция на основе широких наблюдений, обобщений, идеализаций, логического связывания элементов, встречающихся в различных обществах разных эпох. Такими абстракциями являются «город», «село», «государство», «Восток», «Запад» и др. Яркими образцами типологии на основе идеальных типов могут служить типологии П.А. Сорокина и Дж. Фейблмана.

Разрабатываются и используются также синхронно-структурные классификации. На основе выделения системообразующих связей между элементами культуры вычлениют «ядро» («центр», «культурная доминанта») как сложившуюся стабильную целостность и «периферию» - динамическую, инновационную составляющую культуры. В синхронном плане культуры могут классифицироваться по ценностям, восприимчивости к инновациям, способам регуляции поведения, по знаковым особенностям, по основному типу личности и пр. Возможно различие культур на основе такого эмпирически выявленного признака, как отношение к письменному слову. Так, отечественный культуролог С.С. Аверинцев, сопоставляя древнееврейскую и древнегреческую культуры показывает, что первая придавала центральное значение письменному слову, вторая – устному. У древних евреев, как и у древних египтян, «слово мыслится как настоящая, доподлинная, окончательная реальность лишь тогда, когда это написанное слово»⁵. «В древнееврейской культуре из века в век вызревает специфическое для нее и определяющее для средневековья представление о священной книге, «священном

⁵ Цит. по Маевский Е.В. Графическая стилистика японского языка. М. 2000. С. 59.

Писании», как о центральной святыне и мере всех вещей, ради которой «и мир сотворен». <...> Все буквы сакрального текста пересчитаны, и каждая может иметь таинственное значение»⁶. С другой стороны, древние греки, уже имея весьма развитую письменность, не наделяли ее сакральным статусом. Для классической греческой культуры «письменный текст – лишь подсобный набросок, нечто вроде партитуры»⁷.

Отечественный культуролог Э.А. Орлова на основе анализа работ американских культурантропологов разработала классификацию подходов к выбору основания для типологии культур. Культуры можно типологизировать по антрополого-философским основаниям (по характеру ценностных ориентаций людей в отношении своего бытия в мире), по основанию социального действия (способу организации социального взаимодействия), по формам мышления, по шкале «индивидуализм-коллективизм», по дистанции власти, по шкале «мужественность-женственность», «монологизм – диалогизм» и пр. Одним из наиболее признанных методов классификации является сравнение культурных универсалий – типовых и повторяющихся аспектов жизни, которые проявляются во всех человеческих сообществах.

Ни одна из существующих типологий не является абсолютно исчерпывающей. Возможны и другие основания для типологий, в зависимости от цели исследования.

⁶ Там же, с. 60.

⁷ Там же.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. БАХТИН М.М. ПРОБЛЕМА ТЕКСТА В ЛИНГВИСТИКЕ, ФИЛОЛОГИИ И ДРУГИХ ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ. ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА // ЭСТЕТИКА СЛОВЕСНОГО ТВОРЧЕСТВА. М., 1986. С. 297, 299, 301, 306, 308-309, 311, 317-318, 320-322, 324.

Текст (письменный и устный) как первичная данность... всего гуманитарно-филологического мышления (в том числе даже богословского и философского мышления в его истоках). Текст является той непосредственной действительностью (действительностью мысли и переживаний), из которой только и могут исходить эти дисциплины и это мышление. Где нет текста, там нет и объекта для исследования и мышления.

«Подразумеваемый» текст. Если понимать текст широко — как всякий связный знаковый комплекс, то и искусствоведение (музыковедение, теория и история изобразительных искусств) имеет дело с текстами (произведениями искусства). Мысли о мыслях, переживания переживаний, слова о словах, тексты о текстах. В этом основное отличие наших (гуманитарных) дисциплин от естественных (о природе), хотя абсолютных, непроницаемых границ и здесь нет. Гуманитарная мысль рождается как мысль о чужих мыслях, волеизъявлениях, манифестациях, выражениях, знаках, за которыми стоят проявляющие себя боги (откровение) или люди (законы властителей, заповеди предков, безыменные изречения и загадки и т. п.). Научно точная, так сказать, паспортизация текстов и критика текстов — явления более поздние (это целый переворот в гуманитарном мышлении, рождение *недоверия*). Первоначально *вера*, требующая только понимания — *истолкования*. <...>

За каждым текстом стоит система языка. В тексте ей соответствует все повторенное и воспроизведенное и повторимое и воспроизводимое, все, что может быть дано вне данного текста (данность). Но одновременно каждый текст (как высказывание) является чем-то индивидуальным, единственным и неповторимым, и в этом весь смысл его (его замысел, ради чего он создан). Это то в нем, что имеет отношение к истине, правде, добру, красоте, истории. По отношению к этому моменту все повторимое и воспроизводимое оказывается материалом и средством. Это в какой-то мере выходит за пределы лингвистики и филологии. Этот второй момент (полюс) присущ самому тексту, но раскрывается только в ситуации и в цепи текстов (в речевом общении данной области). Этот полюс связан не с элементами (повторимыми) системы языка (знаков), но с другими текстами (неповторимыми) особыми диа-

логическими (и диалектическими при отвлечении от автора) отношениями. <...>

Всякий истинно творческий текст всегда есть в какой-то мере свободное и не predetermined эмпирической необходимостью открытие личности. Поэтому он (в своем свободном ядре) не допускает ни каузального объяснения, ни научного предвидения. Но это, конечно, не исключает внутренней необходимости, внутренней логики свободного ядра текста (без этого он не мог бы быть понят, признан и действителен).

Проблема текста в гуманитарных науках. Гуманитарные науки — науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении. Человек в его человеческой специфике всегда выражает себя (говорит), то есть создает текст (хотя бы и потенциальный). Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.). <...>

Увидеть и понять автора произведения — значит увидеть и понять другое, чужое сознание и его мир, то есть другой субъект («Du»). При *объяснении* — только одно сознание, один субъект; при *понимании* — два сознания, два субъекта. К объекту не может быть диалогического отношения, поэтому объяснение лишено диалогических моментов (кроме формально-риторического). Понимание всегда в какой-то мере диалогично.

Различные виды и формы понимания. Понимание языка знаков, то есть понимание (овладение) определенной знаковой системы (например, определенного языка). Понимание произведения на уже известном, то есть уже понятом, языке. Отсутствие на практике резких границ и переходы от одного вида понимания к другому.

Можно ли говорить, что понимание языка как системы бессубъектно и вовсе лишено диалогических моментов? В какой мере можно говорить о субъекте языка как системы? Расшифровка неизвестного языка: подстановка возможных неопределенных говорящих, конструирование возможных высказываний на данном языке.

Понимание любого произведения на хорошо знакомом языке (хотя бы родном) всегда обогащает и наше понимание данного языка как системы. <...>

Текст как субъективное отражение объективного мира, текст — выражение сознания, что-то отражающего. Когда текст становится объектом нашего познания, мы можем говорить об отражении отражения. Понимание текста и есть правильное отражение отражения. Через чужое отражение к отраженному объекту.

Ни одно явление природы не имеет «значения», только знаки (в том числе слова) имеют значения. Поэтому всякое изучение знаков, по

какому бы направлению оно дальше ни пошло, обязательно начинается с понимания.

Текст — первичная данность (реальность) и исходная точка всякой гуманитарной дисциплины. Конгломерат разнородных знаний и методов называемый филологией, лингвистикой, литературоведением, науковедением и т. п. Исходя из текста, они бредут по разным направлениям, выхватывают разнородные куски природы, общественной жизни, психики, истории, объединяют их то каузальными, то смысловыми связями, перемешивают констатации с оценками. От указания на реальный объект необходимо перейти к четкому разграничению предметов научного исследования. Реальный объект — социальный (общественный) человек, говорящий и выражающий себя другими средствами. Можно ли найти к нему и к его жизни (труду, борьбе и т. п.) какой-либо иной подход, кроме как через созданные или создаваемые им знаковые тексты. Можно ли его наблюдать и изучать как явление природы, как вещь. Физическое действие человека должно быть понято как поступок, но нельзя понять поступки вне его возможного (воссоздаваемого нами) знакового выражения (мотивы, цели, стимулы, степени осознанности и т. п.). Мы как бы заставляем человека говорить (конструируем его важные показания, объяснения, исповеди, признания, доразвиваем возможную или действительную внутреннюю речь и т. п.). Повсюду действительный или возможный текст и его понимание. Исследование становится спрашиванием и беседой, то есть диалогом. Природу мы не спрашиваем, и она нам не отвечает. Мы ставим вопросы себе и определенным образом организуем наблюдение или эксперимент, чтобы получить ответ. Изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значение.

Нас интересуют прежде всего конкретные формы текстов и конкретные условия жизни текстов, их взаимоотношения и взаимодействия. <...>

Отношение автора к изображенному всегда входит в состав образа. Авторское отношение — конститутивный момент образа. Это отношение чрезвычайно сложно. Его недопустимо сводить к прямолинейной оценке. <...>

Узкое понимание диалогизма как спора, полемики, пародии. Это внешне наиболее очевидные, но грубые формы диалогизма. Доверие к чужому слову, благоговейное приятие (авторитетное слово), ученичество, поиски и вынуждение глубинного смысла, *согласие*, его бесконечные градации и оттенки (но не логические ограничения и не чисто предметные оговорки), наслаивания смысла на смысл, голоса на голос, усиление путем слияния (но не отождествления), сочетание многих

голосов (коридор голосов), дополняющее понимание, выход за пределы понимаемого и т. п. Эти особые отношения нельзя свести ни к чисто логическим, ни к чисто предметным. Здесь встречаются *целостные* позиции, целостные личности (личность не требует экстенсивного раскрытия — она может сказаться в едином звуке, раскрыться в едином слове), именно *голоса*.

Слово (вообще всякий знак) межиндивидуально. Все сказанное, выраженное находится вне «души» говорящего, не принадлежит только ему. Слово нельзя отдать одному говорящему. У автора (говорящего) свои неотъемлемые права на слово, но свои права есть и у слушателя, свои права у тех, чьи голоса звучат в предназначенном автором слове (ведь ничьих слов нет). Слово — это драма, в которой участвуют три персонажа (это не дуэт, а трио). Она разыгрывается вне автора, и ее недопустимо интроицировать (интросекция) внутрь автора.

Если мы ничего не ждем от слова, если мы заранее знаем все, что оно может сказать, оно выходит из диалога и овеществляется.

Самообъективация (в лирике, в исповеди и т. п.) как самоотчуждение и в какой-то мере преодоление. Объективируя себя (то есть вынося себя вовне), я получаю возможность подлинно диалогического отношения к себе самому. <...>

К проблеме диалогических отношений. Эти отношения глубоко своеобразны и не могут быть сведены ни к логическим, ни к лингвистическим, ни к психологическим, ни к механическим или каким-либо другим природным отношениям. Это особый тип *смысловых* отношений, членами которых могут быть только *целые высказывания* (или рассматриваемые как целые, или потенциально целые), за которыми стоят (и в которых *выражают* себя) реальные или потенциальные речевые субъекты, авторы данных высказываний. Реальный диалог (житейская беседа, научная дискуссия, политический спор и т. п.). Отношения между репликами такого диалога являются наиболее внешне наглядным и простым видом диалогических отношений. Но диалогические отношения, конечно, отнюдь не совпадают с отношениями между репликами реального диалога — они гораздо шире, разнообразнее и сложнее. Два высказывания, отдаленные друг от друга и во времени и в пространстве, ничего не знающие друг о друге, при смысловом сопоставлении обнаруживают диалогические отношения, если между ними есть хоть какая-нибудь смысловая конвергенция (хотя бы частичная общность темы, точки зрения и т. п.). Всякий обзор по истории какого-нибудь научного вопроса (самостоятельный или включенный в научный труд по данному вопросу) производит диалогические сопоставления (высказываний, мнений, точек зрения) высказываний и таких ученых, которые

ничего друг о друге не знали и знать не могли. Общность проблемы порождает здесь диалогические отношения. В художественной литературе — «диалоги мертвых» (у Лукиана, в XVII веке), в соответствии с литературной спецификой здесь дается вымышленная ситуация встречи в загробном царстве. Противоположный пример — широко используемая в комике ситуация диалога двух глухих, где понятен реальный диалогический контакт, но нет никакого смыслового контакта между репликами (или контакт воображаемый). Нулевые диалогические отношения. Здесь раскрывается точка зрения *третьего* в диалоге (не участвующего в диалоге, но его *понимающего*). Понимание целого высказывания всегда диалогично.

Нельзя, с другой стороны, понимать диалогические отношения упрощенно и односторонне, сводя их к противоречию, борьбе, спору, несогласию. *Согласие* — одна из важнейших форм диалогических отношений. Согласие очень богато разновидностями и оттенками. Два высказывания, тождественные во всех отношениях («Прекрасная погода!» — «Прекрасная погода!»), если это действительно *два* высказывания, принадлежащие *разным* голосам, а не одно, связаны *диалогическим отношением согласия*. Это определенное диалогическое событие во взаимоотношениях двоих, а не эхо. Ведь согласия могло бы и не быть («Нет, не очень хорошая погода» и т. п.).

Диалогические отношения, таким образом, гораздо шире диалогической речи в узком смысле. И между глубоко монологическими речевыми произведениями всегда наличны диалогические отношения.

Между языковыми единицами, как бы мы их ни понимали и на каком бы уровне языковой структуры мы их ни брали, не может быть диалогических отношений (фонемы, морфемы, лексемы, предложения и т. п.). Высказывание (как речевое целое) не может быть признано единицей последнего, высшего уровня или яруса языковой структуры (над синтаксисом), ибо оно входит в мир совершенно иных отношений (диалогических), не сопоставимых с лингвистическими отношениями других уровней. (В известном плане возможно только представление целого высказывания *со словом*). Целое высказывание — это уже не единица языка (и не единица «речевого потока» или «речевой цепи»), а единица речевого общения, имеющая не значение, а *смысл* (то есть целостный смысл, имеющий отношение к ценности — к истине, красоте и т. п. — и требующий *ответного* понимания, включающего в себя оценку). Ответное понимание речевого целого всегда носит диалогический характер.

Понимание целых высказываний и диалогических отношений между ними неизбежно носит диалогический характер (в том числе и понима-

ние исследователя-гуманитариста); понимающий (в том числе исследователь) сам становится участником диалога, хотя и на особом уровне (в зависимости от направления понимания или исследования). Аналогия с включением экспериментатора в экспериментальную систему (как ее часть) или наблюдателя в наблюдаемый мир в микрофизике (квантовой теории). У наблюдающего нет позиции *вне* наблюдаемого мира, и его наблюдение входит как составная часть в наблюдаемый предмет.

Это полностью касается целых высказываний и отношений между ними. Их нельзя понять со стороны. Самое понимание входит как диалогический момент в диалогическую систему и как-то меняет ее тотальный смысл. Понимающий неизбежно становится *третьим* в диалоге (конечно, не в буквальном, арифметическом смысле, ибо участников понимаемого диалога кроме третьего может быть неограниченное количество), но диалогическая позиция этого третьего — совершенно особая позиция. <...>

Критерий *глубины* понимания как один из высших критериев в гуманитарном познании. Слово, если оно только не заведомая ложь, бездонно. Набирать глубину (а не высоту и ширь). <...>

**2. БАХТИН М.М. К МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНЫХ
НАУК // ЭСТЕТИКА СЛОВЕСНОГО ТВОРЧЕСТВА. М., 1986.
С. 381-385.**

Понимание. Расчленение понимания на отдельные акты. В действительном реальном, конкретном понимании они неразрывно слиты в единый процесс понимания, но каждый отдельный акт имеет идеальную смысловую (содержательную) самостоятельность и может быть выделен из конкретного эмпирического акта. 1. Психофизиологическое восприятие физического знака (слова, цвета, пространственной формы). 2. *Узнание* его (как знакомого или незнакомого). Понимание его повторимого (общего) *значения* в языке. 3. Понимание его *значения* в данном контексте (ближайшем и более далеком). 4. Активно-диалогическое понимание (спор-согласие). Включение в диалогический контекст. Оценочный момент в понимании и степень его глубины и универсальности.

Переход образа в символ придает ему смысловую *глубину* и смысловую перспективу. Диалектическое соотношение тождества и нетождества. Образ должен быть понят как то, что он есть, и как то, что он обозначает. Содержание подлинного символа через опосредствованные смысловые сцепления соотносено с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого универсума. У мира есть смысл. «Образ мира, в слове явленный» (Пастернак). Каждое частное явление погружено в стихию *первоначал бытия*. В отличие от мифа

здесь есть осознание своего несовпадения со своим собственным смыслом.

В символе есть «теплота сплывающей тайны» (Аверинцев). Момент противопоставления *своего чужому*. Теплота любви и холод отчуждения. Противопоставление и сопоставление. Всякая интерпретация символа сама остается символом, но несколько рационализированным, то есть несколько приближенным к понятию.

Определение *смысла* во всей глубине и сложности его сущности. Осмысление как открытие наличного путем узрения (созерцания) и прибавления путем творческого созидания. <...>

Автор произведения присутствует только в целом произведения, и его нет ни в одном выделенном моменте этого целого, менее же всего в оторванном от целого содержании его. Он находится в том невыделимом моменте его, где содержание и форма неразрывно сливаются, и больше всего мы ощущаем его присутствие в форме. Литературоведение обычно ищет его в выделенном из целого *содержании*, которое легко позволяет отождествить его с автором — человеком определенного времени, определенной биографии и определенного мировоззрения. При этом образ автора почти сливается с образом реального человека.

Подлинный автор не может стать образом, ибо он создатель всякого образа, всего образного в произведении. Поэтому так называемый образ автора может быть только одним из образов данного произведения (правда, образом особого рода). Художник часто изображает себя в картине (с краю ее), пишет и свой автопортрет. Но в автопортрете мы *не видим* автора как такового в любом другом произведении автора; больше всего он раскрывается в лучших картинах данного автора. Автор-создающий не может быть создан в той сфере, в которой он сам является создателем. Это *natura naturans* (Природа порождающая — латин.), а не *natura naturata* (Природа порожденная — латин.). Творца мы видим только в его творении, но никак не вне его.

Точные науки — это монологическая форма знания: интеллект созерцает *вещь* и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только *безгласная вещь*. Любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только *диалогическим*. <...>

Гуманитарные науки — науки о духе — филологические науки (как часть и в то же время общее для всех них — слово). <...>

Место философии. Она начинается там, где кончается точная наука и начинается инаучность. Ее можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания) <...>

Диалектика родилась из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу *личностей*). <...>

Мысль о мире и мысль в мире. Мысль, стремящаяся объять мир, и мысль, ощущающая себя в мире (как часть его). Событие в мире и причастность к нему. Мир как событие (а не как бытие в его готовности).

Текст живет, только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад и вперед, приобщающий данный текст к диалогу. Подчеркиваем, что этот контакт есть диалогический контакт между текстами (высказываниями), а не механический контакт «оппозиций», возможный только в пределах одного текста (но не текста и контекстов) между абстрактными элементами (*знаками* внутри текста) и необходимым только на первом этапе понимания (понимания значения, а не смысла). За этим контактом контакт личностей, а не вещей (в пределе). Если мы превратим диалог в один сплошной текст, то есть сотрем разделы глав (смены говорящих субъектов), что в пределе возможно (монологическая диалектика Гегеля), то глубинный (бесконечный) смысл исчезнет (мы стукнемся о дно, поставим мертвую точку).

Полное, предельное овеществление неизбежно привело бы к исчезновению бесконечности и бездонности смысла (всякого смысла).

3. БЕРДЯЕВ Н.А. О КУЛЬТУРЕ // БЕРДЯЕВ Н.А. ФИЛОСОФИЯ НЕРАВЕНСТВА. М., 1990. С. 247-261.

В жизни общественной духовный примат принадлежит культуре. Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности... От демократизации культура повсюду понижается в своем качестве и в своей ценности. Она делается более дешевой, более доступной, более широко развитой, более плоской, пониженной в своем качестве, некрасивой, лишенной стиля. Культура переходит в цивилизацию. Демократия неизбежно ведет к цивилизации. Высшие подъемы культуры принадлежат прошлому, а не нашему буржуазно-демократическому веку, который более всего заинтересован уравнительным процессом... Культура и цивилизация — не одно и то же. Культура родилась из культа. Истоки ее — сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной. Так было в великих древних культурах, в культуре греческой, в культуре средневековой, в культуре раннего Возрож-

дения. Культура — благородного происхождения. Ей передался иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы. Это нужно считать установленным с самой позитивно-научной точки зрения. Культура символична по своей природе. Символизм свой она получила от культовой символики. В культуре реалистически, а не символически выражена духовная жизнь. Все достижения культуры по природе своей символичны. В ней даны не последние достижения бытия, а лишь символические его знаки. Такова же и природа культа, который есть прообраз осуществленных божественных тайн. Цивилизация не имеет такого благородного происхождения. Цивилизация всегда имеет вид рагвену. В ней нет связи с символикой культа. Ее происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура всегда идет сверху вниз, путь ее аристократический. Цивилизация идет снизу вверх, путь ее буржуазный и демократический. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся. Переход от варварства к цивилизации имеет общие признаки у всех народов, и признаки по преимуществу материальные, как, например, употребление железа и т.п. Культура же древних народов на самых начальных ступенях своих очень своеобразна и неповторимо индивидуальна, как культура Египта, Вавилона, Греции и т.п. Культура имеет душу. Цивилизация же имеет лишь методы и орудие.

Благородство всякой истинной культуры определяется тем, что культура есть культ предков, почитание могил и памятников, связь сынов с отцами. Культура основана на священном предании. И чем древнее культура, тем она значительнее и прекраснее. Культура всегда гордится древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым. И на культуре почиет особого рода благодать священства. Культура, подобно Церкви, более всего дорожит своей преемственностью. В культуре нет хамизма, нет пренебрежительного отношения к могилам отцов. Слишком новая, преданная культура, не имеет преданий, стесняется этого своего положения. Этого нельзя сказать про цивилизацию. Цивилизация дорожит своим недавним происхождением, она не ищет древних и глубоких источников. Она гордится изобретением сегодняшнего. У нее нет предков. Она не любит могил. Цивилизация всегда имеет такой вид, точно она возникла сегодня или вчера. Все в ней новенькое, все приспособлено к удобствам сегодняшнего дня. В культуре происходит великая борьба вечности со временем, великое противление разрушительной власти времени. Культура борется со смертью, хотя бессильна победить ее реально. Ей дорого увековечение, непрерывность, преемственность, прочность культурных творений и

памятников. Культура, в которой есть религиозная глубина, всегда стремится к воскрешению. В этом отношении величайшим образцом культуры религиозной является культура Древнего Египта. Она вся была основана на жажде вечности, жажде воскресения, вся была борьбой со смертью. И египетские пирамиды пережили долгие тысячелетия и сохранились до наших дней. Современная цивилизация не строит уже пирамид и не дорожит тем, чтобы памятники ее имели тысячелетнюю прочность. Все быстротечно в современной цивилизации. Цивилизация, в отличие от культуры, не борется со смертью, не хочет вечности. Она не только мирится со смертоносной властью времени, но и на этой смертоносности временного потока основывает все свои успехи и завоевания. Цивилизация очень приятно и весело устраивается на кладбищах, забыв о покойниках. Цивилизация футуристична. В цивилизации есть хамизм зазнавшегося рагвену. Этот хамизм сообщается и культуре, которая хочет быть окончательно безрелигиозной.

В культуре действуют два начала — консервативное, обращенное к прошлому и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, обращенное к будущему и созидющее новые ценности. Но в культуре не может действовать начало революционное, разрушительное. Революционное начало по существу враждебно культуре, антикультурно. Культура немислима без иерархической преемственности, без качественного неравенства. Революционное же начало враждебно всякому иерархизму и направлено на разрушение качеств. Дух революционный хочет вооружить себя цивилизацией, присвоить себе ее утилитарные завоевания, но культуры он не хочет, культура ему не нужна... Вообще нельзя создать новой культуры, не имеющей никакой преемственной связи с прошлой культурой, не имеющей никакого предания, не почитающей предков. Идея такой новой революционной культуры есть *contradictio in adjecto**...

Демократическим путем не могут создаваться «науки» и «искусства», не творятся философия и поэзия, не появляются пророки и апостолы. Закрывание аристократических источников культуры есть иссякновение всяких источников. Придется духовно существовать мертвым капиталом прошлого, отрицая и ненавидя это прошлое. И сами источники культуры в прошлом все более и более теряются, отрыв от них все более и более углубляется. Вся европейская культура большого стиля связана с преданиями античности. Настоящая культура и есть античная греко-римская культура, и никакой другой культуры в Европе не существует...

Всякая культура имеет периоды своего цветения, своего высшего подъема. В начале развития культуры — варварство, в конце этого раз-

вития — упадничество. Варварство и упадничество с противоположных концов угрожают культуре. Всякая культура исчерпывает себя, иссыкает и склоняется к упадку. На вершине своей культура отрывается от онтологических своих основ, отделяется от жизненных своих истоков, утончается и начинает отцветать. Осень культуры — самая прекрасная и утонченная пора. Поздние цветы культуры — самые изысканные ее цветы. В это время в культуре достигается наибольшая острота познания и наибольшая сложность. Раздвоение упадочной культуры открывает многое, закрытое для более цветущих и здоровых культурных эпох. Эпохи утонченного декаданса культуры не так бесплодны, как это представляется на первый взгляд: в них есть и свое положительное откровение. Цветущая органическая целостность не дает знания противоположностей, она пребывает в одном и счастливо не знает другого. Слишком большое усложнение и утончение культуры нарушает эту целостность, выводит из счастливого неведения противоположностей. В искусстве, в философской мысли, в мистической настроенности раскрываются две полярные бездны. Приобретается более острое знание и добра и зла. Но воля к жизни, к ее устройству и развитию не имеет прежней цельности. Появляется утонченная усталость. Нет уже веры в прочность культуры в этом мире, в достижимость совершенства и красоты цветущей культуры. Возрастает недовольство этим миром, тоска по мирам иным. Культура внутренне перегорает. В ней образуются материалы для нового мира, готовится новое откровение, новое пришествие...

В культуре всегда действовали два начала — классическое и романтическое, и в разные эпохи преобладало то одно, то другое начало и создавало преобладающий стиль культуры. Греция явила высочайшие образцы культуры классической. Но и в Греции была уже культура романтическая. После Ницше невозможно этого отрицать. Классическое и романтическое переплетаются, борются друг с другом и взаимодействуют. Классическая культура есть культура имманентная, осуществляющая совершенство в пределе, замкнутое и завершенное совершенство на земле. Она стремится к строгим формам, не допускающим прорывов, в ней не раскрываются беспредельные дали. Романтическая культура есть культура с трансцендентальными прорывами, осуществляющая совершенство в беспредельности, размыкающая и не допускающая совершенства на земле. Формы ее не столь строгие, и в ней всегда есть прорывы, всегда раскрываются за ней беспредельные дали. Классическая культура не знает иного мира за своими пределами и ничего не говорит о нем. Романтическая культура вся есть о мире за пределами, вся устремлена к совершенству в вечности и безмерности.

Христианская культура по принципу своему романтична, а не классична, хотя принцип классицизма в ней действует как одно из вечных начал. Классическая культура означает довольство культурой. Это довольство невозможно в христианском мире. Христианский мир заболел трансцендентной тоской. И тоска эта отпечаталась на его культуре. Совершенство на земле, в культуре, для этого мира невозможно... Совершенная культура так же невозможна, как невозможно и совершенное общество. Совершенство возможно лишь в ином мире, в ином плане, в благодатном, а не природном порядке. Культура имеет религиозные основы, она полна религиозной символики, и в ней не достигаются онтологически реальные результаты. Наука и искусство, государство и семья, право и хозяйство — не последние реальности бытия, не онтологические достижения познания и красоты, власти и любви, общения людей и регулирования природы, а лишь знаки, лишь символы этих реальных достижений. Невозможна и низка совершенно безрелигиозная культура, но невозможна и онтологически религиозная культура. Культура явилась дифференциацией культа, она явилась уже в результате выделения из храма, отделения от религиозного центра. И процесс секуляризации культуры — неотвратимый и роковой процесс. Секуляризация и есть внутренняя трагедия культуры... Культура религиозна по своему происхождению и религиозна по своему заданию...

Давно уже на вершинах культуры начался кризис культуры. В самых утонченных плодах культуры чувствуется недовольство культурой, недостаточность культуры, болезненный в ней надлом, искание путей к бытию сверхкультурному.

Кризис культуры и искание нового бытия, превышающего культуру, совершается в том избранном меньшинстве, которое познало культуру до конца и изжило пути культуры, в высшем культурном слое... Для огромного большинства никакого кризиса культуры не существует. Огромное большинство должно еще приобщиться к культуре и пройти пути ее. Кризис культуры по характеру своему есть кризис аристократический, а не демократический...

Поистине, кризис культуры совершается иерархически, как и все, что подлинно, а не призрачно в мире совершается... Кризис культуры совершается в глубинном измерении, а не в измерении плоскостном... Кризис этот есть острое переживание и острое сознание на вершинах культуры внутренней противоположности и внутренней несоизмеримости между культурой и бытием, между культурой и творчеством. Когда культура доходит до своих пределов, до последних утончений и усложнений своих проблем, начинают сознавать, что высшие достижения культуры не есть новое бытие, новая жизнь, что высшие продукты

культуры несоизмеримы с творческим порывом, с творческим заданием...

Культура есть неотвратимый путь человека и человечества. Нельзя миновать его. Необходимо изжить пути культуры, чтобы выйти за пределы культуры, к высшему творческому бытию. Лишь на вер-

шинах культуры творческое дерзновение может разбить цепи культуры, приковывающие к этому миру. Есть еще путь святости, путь, для немногих существующий. Но и этот путь есть путь высшей культуры духа. Он лежит в глубочайшей основе христианской культуры. Два явления выходят за пределы канонических норм культуры — святость и гениальность. Но святость и гениальность — величайшие явления духовной культуры, истинные ее двигатели. Человечество обречено культуре... Высшая культура нужна лишь немногим. Для средней массы человечества нужна лишь средняя культура. Это и говорит об иерархическом строе культуры. Высшие цели мировой и исторической жизни связаны с тем, что понятно и существенно нужно лишь немногим. Но этим нужным и понятным лишь немногим духовно держится весь мир и вся история. В культуре есть эзотерика и экзотерика. Понятное лишь на высших ступенях имеет существенное значение для самых низших ступеней. Философия нужна для техники. Кризис культуры совершается на самых высших ступенях творческой жизни. Но это имеет мировое значение. Сверху идет духовная волна до самого низа... Так подходим мы к апокалипсису культуры.

4. БЕРДЯЕВ Н.А. ВОЛЯ К ЖИЗНИ И ВОЛЯ К КУЛЬТУРЕ // НА ПЕРЕЛОМЕ. ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУССИИ 20-Х ГОДОВ: ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ. С. 73-84.

1.

В нашу эпоху нет более острой темы и для познания и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их различии и взаимоотношении. Это — тема об ожидающей нас судьбе... Шпенглер признавал цивилизацию роком всякой культуры. Цивилизация же кончается смертью. Тема эта не новая; она давно нам знакома... Наиболее значительные русские мыслители давно уже познали различие между типом культуры и типом цивилизации и связали эту тему с взаимоотношением России и Европы. Все наше славянофильское сознание было проникнуто враждой не к европейской культуре, а к европейской цивилизации. Тезис, что «Запад гниет», и означал, что умирает великая европейская культура и торжествует европейская цивилизация, бездушная и безбожная... Борьба России и Европы, Востока и Запада представлялась борьбой духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной

цивилизацией. Хотели верить, что Россия не пойдет путем цивилизации, что у нее будет свой путь, своя судьба, что в России только и возможна еще культура на религиозной основе, подлинная духовная культура...

...Явление Ницше связано с острым сознанием этой роковой для западной культуры темы. Тоска Ницше по трагической, дионисической культуре — есть тоска, возникающая в эпоху торжества цивилизации. Лучшие люди Запада ощущали эту смертельную тоску от торжества мамонизма в старой Европе, от смерти духовной культуры — священной и символической — в бездушной технической цивилизации. Все романтики Запада были людьми ранеными, почти смертельно, торжествующей цивилизацией, столь чуждой их духу... Устремленность людей Запада к былым культурным эпохам или экзотическим культурам Востока означает восстание духа против окончательного перехода культуры в цивилизацию, но восстание слишком неутонченного, упадочного, ослабленного духа. От надвигающегося небытия цивилизации люди поздней, закатной культуры бессильны перейти к подлинному бытию, бытию вечному, они спасаются бегством в мир далекого прошлого, который нельзя уже вернуть к жизни, или чуждого им бытия застывших культурных миров Востока.

Так подрываются основы банальной теории прогресса, в силу которой верилось, что будущее всегда совершеннее прошедшего, что человечество восходит по прямой линии к высшим формам жизни. Культура не развивается бесконечно. Она несет в себе семя смерти. В ней заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации. Цивилизация же есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия и небытия....

2.

Во всякой культуре после расцвета, усложнения и утончения начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни, в сторону все большего ее расширения по поверхности земли. Цветение «наук и искусств», углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых гениев — все это перестает ощущаться как подлинная, реальная «жизнь», все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой «жизни», к практике «жизни», к могуществу «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над «жизнью». И эта слишком напряженная воля к «жизни» губит культуру, несет за собой смерть культуры... Слишком хотят «жить», строить «жизнь», организовывать «жизнь» в

эпоху культурного заката. Эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к «жизни», жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к «жизни», тогда цель перестает полагаться в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах. Цель начинают полагать в самой «жизни», в ее практике, в ее силе и счастье. Культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре. Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении. Не хотят уже незаинтересованного созерцания, познания и творчества. Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Она бессильна удержать свою высшую качественность. Начало количественное должно ее одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры. Культура срывается и падает, она не может вечно развиваться потому, что не осуществляет целей и задач, зародившихся в духе творцов ее.

Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро — в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту — в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное — лишь в культуре и религиозной символике. Творческий акт притягивается в культуре вниз и отяжелевает. Новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подобиях, образах, символах... Где же сама «жизнь»? Реальное преображение как будто бы не достигается в культуре. И динамическое движение внутри культуры с ее кристаллизованными формами неотвратимо влечет к выходу за пределы культуры, к «жизни», к практике, к силе. На этих путях совершается переход культуры к цивилизации.

...Культура всегда была великой неудачен жизни. Существует как бы противоположность между культурой и «жизнью». Цивилизация пытается осуществлять «жизнь»... Все станет в ней техническим, технической будет и философская мысль... В этом — трагедия культуры и трагедия цивилизации.

3.

Во всякой культуре на известной стадии ее развития начинают обнаруживаться начала, которые подрывают духовные основы культуры.

Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль — все включено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной. Древнейшая из культур — культура Египта — началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобию иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями. Но в самой культуре обнаруживается тенденция к разложению своих религиозных и духовных основ, к низвержению своей символики. И культура античная, и культура западноевропейская переходят через процесс «просвещения», которое порывает с религиозными истинами культуры и разлагает символику культуры. В этом обнаруживается роковая диалектика культуры. Культуре свойственно на известной стадии своего пути как бы сомневаться в своих основах и разлагать эти основы. Она сама готовит себе гибель, отделяясь от своих жизненных истоков. Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Из стадии «органической» она переходит в стадию «критическую».

Чтобы понять судьбу культуры, нужно рассматривать ее динамически и проникнуть в ее роковую диалектику. Культура есть живой процесс, живая судьба народов. И вот обнаруживается, что культура не может удержаться на той срединной высоте, которой она достигнет в период ее цветения, ее устойчивость не вечна. Во всяком сложившемся историческом типе культуры обнаруживается срыв, спуск, неотвратимый переход в такое состояние, которое не может уже быть наименовано «культурой»... Воля к могуществу во что бы то ни стало есть цивилизаторская тенденция в культуре. Культура бескорыстна в своих высших достижениях, цивилизация же всегда заинтересована. Когда «просвещенный» разум сметает духовные препятствия для использования «жизни» и наслаждения «жизнью», когда воля к могуществу и организованному овладению жизнью достигает высшего напряжения, тогда кончается культура и начинается цивилизация. Цивилизация есть переход от культуры, от созерцания, от творчества ценностей к самой «жизни», искажение «жизни», отдание себя ее стремительному потоку, организация «жизни», упоение силой жизни. В культуре обнаруживается практически утилитарный, «реалистический», т.е. цивилизаторский, уклон. Большая философия и большое искусство, как и ре-

лигиозная символика, не нужны более, не представляются «жизнью». Происходит избличение того, что представлялось высшим в культуре, верховным ее достижением... Перед судом реальной «жизни» в эпоху цивилизации духовная культура признается иллюзией, самообманом еще неосвобожденного, зависимого сознания, призрачным плодом социальной неорганизованности. Организованная техника жизни должна окончательно освободить человечество от иллюзии и обманов культуры; она должна создать вполне «реальную» цивилизацию. Духовные иллюзии культуры поражены были неорганизованностью жизни, слабостью ее техники. Эти иллюзии исчезают, преодолеваются, когда цивилизация овладевает техникой и организует жизнь. Экономический материализм — очень характерная и типичная философия эпохи цивилизации. Это учение выдает тайну цивилизации, обнаруживает ее внутренний пафос... В цивилизации неизбежно господствует экономизм; цивилизация по природе своей технична, в цивилизации всякая идеология, всякая духовная культура есть лишь надстройка, иллюзия, не реальность. Призрачный мир всякой идеологии и всякой духовности избличен. Цивилизация переходит к «жизни», к организации могущества, к технике, как подлинному осуществлению этой «жизни». Цивилизация, в противоположность культуре, не религиозна уже по своей основе, в ней побеждает разум «просвещения», но разум этот уже не отвлеченный, а прагматический разум. Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она — реалистична, демократична, механична. Она хочет не символических, а «реалистических» достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобий и знаков, не символов иных миров. В цивилизации... коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобождение личности, которое как будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало раскрылось лишь в культуре. Воля к мощи «жизни» уничтожает личность. Таков парадокс истории.

4.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе... Эра цивилизации началась с победоносного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу... Человек переходит к овладению природой, к организации жизни, к повышению силы жизни... Человек окончательно удаляется от природы в процессе технического овладения природой и организованного властвования над ее силами. Организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны ее деятельности. Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она прежде всего технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер... В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной целостности культуры. Все делается специалистами, от всех требуется специальность.

Машина и техника порождены еще умственным движением культуры, великими ее открытиями. Но эти плоды культуры подрывают ее органические основы, умерщвляют ее дух. Культура обездушивается и переходит в цивилизацию. Дух идет на убыль. Качества заменяются количеством... Познание, наука превращаются в средство для осуществления воли к могуществу и счастью, в исключительное средство для торжества техники жизни, для наслаждения процессом жизни. Искусство превращается в средство для той же техники жизни, в украшение организации жизни. Вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами, переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация — музейна, в этом единственном связь ее с прошлым. Начинается культ жизни вне ее смысла. Ничто уже не представляется самоценным. Ни одно мгновение жизни, ни одно переживание жизни не имеет глубины, не приобщено к вечности. Всякое мгновение, всякое переживание есть лишь средство для ускоряющихся жизненных процессов, устремленных к дурной бесконечности, обращено к всепожирающему вампиру грядущего, грядущей мощи и грядущего счастья. В быстром, все ускоряющемся темпе цивилизации нет прошлого и нет настоящего, нет выхода к вечности, есть лишь будущее. Цивилизация — футуристична. Культура же пыталась созерцать вечность. Это ускорение, эта исключительная устремленность к будущему созданы маши-

ной и техникой. Жизнь организма более медлительна, темп не столь стремительный. В цивилизации жизнь выбрасывается изнутри вовне, переходит на поверхность. Цивилизация эксцентрична. Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни. Цели жизни меркнут, закрываются. Сознание людей цивилизации направлено исключительно на средства жизни, на технику жизни. Цели жизни представляются иллюзорными, средства признаются реальными... Культура есть лишь средство для техники жизни. Соотношения между целями и средствами жизни перемешиваются и извращаются. Все для «жизни», для ее нарастающей мощи, для ее организации, для наслаждения жизнью. Но для чего сама «жизнь»? Имеет ли она цель и смысл? На этих путях умирает душа культуры, гаснет смысл ее. Машина получила магическую власть над человеком, она окутала ее магическими токами. Но бессильно романтическое отрицание машины, простое отрицание цивилизации как момент человеческой судьбы, как опыт, умудряющий дух. Невозможна простая реставрация культуры. Культура в эпоху цивилизации всегда романтична, всегда обращена к былым религиозно-романтическим эпохам. Это — закон. Классический стиль культуры невозможен среди цивилизации...

5.

Цивилизация — «буржуазна» по своей природе... Дух цивилизации — мещанский дух... он не любит вечности. «Буржуазность» и есть рабство у тлена, ненависть к вечному... Индустриально-капиталистическая система... была... явлением истребления духовности. Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, истребителем святых. Капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией... В культуре религия была символической, в цивилизации религия стала прагматической... Цивилизация... прагматична... Бог религиозных откровений, Бог символической культуры давно уже ушел из капиталистической цивилизации, и она ушла от него. Индустриально-капиталистическая цивилизация... механична, она создает лишь царство фикций... Труд перестает быть духовно осмысленным и духовно оправданным и восстает против всей системы...

...Ничего нельзя понять статистически, все должно быть понято динамически... Империализм — техническое порождение цивилизации. Империализм не есть культура... В индустриально-капиталистическую эпоху саморазлагающегося империализма и возникающего социализма торжествует цивилизация, но культура склоняется к закату. Это не означает, что культура умирает. В более глубоком смысле — культура

вечна. Античная культура пала и как бы умерла. Но она продолжает жить в нас как глубокое наслоение нашего существа. В эпоху цивилизации культура продолжает жить в качествах, а не количествах, она уходит в глубину. В цивилизации начинают обнаруживаться процессы варваризации, огрубления, утраты совершенных форм, выработанных культурой... В цивилизации иссякает духовная энергия, угашается дух — источник культуры. Тогда начинается господство над человеческими душами не природных сил, сил варварских в благородном смысле этого слова, а магического царства машинности и механичности, подменяющей подлинное бытие. Цивилизация родилась из воли человека к реальной «жизни», к реальному могуществу, к реальному счастью в противоположность символическому и созерцательному характеру культуры. Таков один из путей, ведущих от культуры к «жизни», к преобразению жизни, путь технического преобразования жизни. Человек должен был пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. Но на пути этом не достигается подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека.

6.

...Цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры к ее трагической противоположности «жизни» к преобразению самой «жизни». Есть еще путь религиозного преобразования жизни, путь достижения подлинного бытия. В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преобразование. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это — разные направленности человеческого духа. Но одно из этих состояний в ту или иную эпоху преобладает... В культуре христианство было по преимуществу символично, оно давало лишь подобия, знаки и образы преобразования жизни; в цивилизации оно стало по преимуществу прагматичным, превратилось в средство для возрастания процессов жизни, в технику духовной дисциплины... Религия не может быть частью жизни, загнанной в далекий угол...

...У русских всегда было недовольство культурой, нежелание создавать серединную культуру, удерживаться на серединной культуре...

5. БИДНИ Д. КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ И НЕКОТОРЫЕ ОШИБКИ В ЕЕ ИЗУЧЕНИИ // АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ. СПБ., 1997. С. 57-61.

Одна из самых воодушевляющих примет современных общественных наук — возрастающее признание важности теоретического анализа. Стало общепризнанным, что обществоведы необходимо освободиться от «табу кабинетной работы» и слепого преклонения перед бесплодным экспериментализмом. Отделение теоретической работы от практического исследования, как оказалось, рождает либо пустую, бездоказательную спекуляцию, либо бессвязное нагромождение данных. Критическое отношение к текстам, в которых не уделяется достаточного внимания теоретическим проблемам, особенно явно проявляется в области культурной антропологии. Помимо голых фактов современный ученый хочет знать и то, каким образом эти факты можно установить и какой смысл они в себе несут.

1. Развитие понятия культуры в современной этнологии

Доминирующим понятием в современной общественной мысли является понятие культуры. Культурные антропологи и социологи в целом сходятся во мнении, что человек приобретает культуру как член общества и передает ее главным образом посредством языкового символизма. Вместе с тем имеются острые разногласия относительно определения культуры, ее границ и выполняемой ею функции.

С философской точки зрения, наиболее примечательная особенность нынешних определений культуры заключается в том, что они заранее предполагают либо реалистический, либо идеалистический подход. Реалисты в целом склонны понимать культуру как атрибут человеческого социального поведения и обычно определяют ее через приобретенные привычки, обычаи и институты. Культура, в таком понимании, неотделима от жизни людей в обществе; она представляет собой способ общественной жизни и не существует вне тех реальных групп, атрибутом которых она является. Примеры реалистических определений культуры можно найти в работах Тайлора, Боаса, Малиновского и многих других авторов, находившихся под их влиянием. Вместе с тем, среди реалистов имеются различия, связанные с тем, определяют ли они культуру всецело в социальных терминах, без учета индивидуального, или же с учетом индивидуальных различий, которые признают важной особенностью любой конкретной культуры. Боас, Сепир, а совсем недавно и Линд обратили особое внимание на роль индивида в культурном процессе, однако в целом для прошлого характерна тенденция отождествлять культуру со «всеми стандартизированными социальными процедурами» и косвенным образом рассматривать инди-

вида как инстанцию, на которую оказывают влияние привычки и обычаи группы.

Идеалисты же склонны понимать культуру скорее как совокупность идей, существующих в умах индивидов, как «поток идей», «общепринятые представления» и «передаваемый интеллект». Определение, данное Осгудом, — наиболее характерное для данного типа. С его точки зрения, «культура состоит из всех идей о производстве, поведении и представлениях коллектива человеческих существ, которые человек получает из непосредственного наблюдения или общения и осознает».

Другие культурные антропологи склонны определять культуру через «паттерны» поведения и жизненные «проекты». Они представляют культуру как концептуальное «построение» и, следовательно, как абстракцию от реального, не-культурного поведения, в котором она воплощается. В прошлом такой точки зрения придерживались Линтон, Клакхон и Джиллин. Эту позицию можно назвать «концептуальным идеализмом», дабы отделить ее от «субъективного идеализма» тех авторов, которые отождествляют культуру с передаваемыми идеями. Обе позиции идеалистичны, поскольку определяют культуру как нечто понимаемое или воспринимаемое разумом.

Идеалистический взгляд на культуру в некоторых отношениях близок к нормативной идее культуры, разделяемой педагогами, для которых культура означает воспитание ума или «духа», а также продукты этой ментальной культуры. Для них, стало быть, культура означает всю совокупную традицию интеллектуальных идеалов, все интеллектуальные и художественные достижения человечества. Как подметил Вернер Джегер, «культура, как только под ней стал подразумеваться процесс воспитания, стала означать сначала состояние воспитанности, затем содержание воспитания и, в конце концов, весь открываемый воспитанием интеллектуальный и духовный мир, в котором рождается каждый индивид согласно своей национальности и социальному положению». Некоторые современные антропологи, казалось бы, отказались от акцентирования нормативных, или идеальных, элементов культуры, однако сохранили при этом по существу субъективный, индивидуалистический, идеалистический подход. Они склонны подчеркивать роль языка, с их точки зрения исключительно важную в процессе передачи культурных традиций, и исходя из этого рассматривать культуру прежде всего как совокупность идей, воспринимаемых разумом извне. Тем самым они безотчетно придерживаются своеобразной формы берклианского субъективного идеализма.

Также у антропологов бытует обезличенное и объективистское понимание культуры как «социального наследия», как суммы всех исторических достижений человеческой общественной жизни, передаваемой в форме традиции, или наследия. Человек, говорят они, рождается в кумулятивной искусственной среде, к которой он учится приспосабливаться, а не только в естественной географической среде, которую он разделяет на равных с другими животными. Между тем, социальное наследие реалистами и идеалистами понимается по-разному. Первые, особо подчеркивая аспект наследия, утверждают, что культурное наследие складывается из совокупности материальных артефактов, а также нематериальных идей, институтов, обычаев и идеалов. Эта позиция присуща работам Боаса, Лоуи, Малиновского и Диксона. С другой стороны, идеалисты, безотчетно продолжая традицию Платона и Гегеля, считают, что социальное наследие — это «сверхорганическое» течение идей, а каждая конкретная культура представляет собой абстракцию от исторического комплекса идеационных традиций. Эту позицию, свойственную работам Крёбера, Сорокина и Шпенглера, можно назвать «объективным идеализмом», поскольку ее сторонники трактуют культуру как идейное наследие, обладающее собственной трансцендентной реальностью, не зависящей от тех индивидов или обществ, которым случается стать его носителями. Аналогичное трансцендентальное понятие культуры выдвигается историческими материалистами, в частности Лесли А. Уайтом, хотя последний рассматривает в качестве первичного, или определяющего, фактора эволюции культуры технику и материальные условия социальной жизни.

Объективный, метафизический культурный идеализм и материализм являются антитезами гуманистической позиции, с точки зрения которой человек есть движущая причина и целевая причина социокультурного наследия. Иначе говоря, для объективного безличного идеализма и материализма культура представляет собой трансцендентальную, метафизическую сущность, которая сделала человека тем, что он есть, и к которой он должен приспособиться как к своей исторической судьбе. С точки зрения же субъективного идеализма культура состоит из норм и идеалов поведения, которые созданы самим человеком и не существуют в отдельности от человеческого разума. При любого рода идеалистическом подходе «материальная культура» становится противоречием в терминах, поскольку «реальными» культурными сущностями признаются концептуальные нормы и паттерны, но никак не артефакты, воплощающие их в себе.

Одним из основных источников путаницы в современной этнологической теории является склонность значительной части антропологов

к совмещению динамической, гуманистической концепции культуры с безличными, трансцендентальными представлениями, встроенными в идею социального наследия. Вопрос в том, следует ли понимать культуру как образ жизни, в котором активно участвует каждый индивид, или же как овеществленное, объективное наследие, более или менее пассивно перенимаемое человеком от своих предков. Отвечая на этот вопрос, современные теоретики культуры разошлись во мнениях: некоторые авторы определяют культуру в терминах приобретенных физических и духовных способностей и обычаев, тогда как другие составляют перечни различного рода материальных и нематериальных культурных продуктов, образующих, с их точки зрения, ту самую сущность, которая именуется культурой. Путаница усугубляется тем, что многие поначалу дают динамическое, антропоцентрическое определение культуры, а потом конкретизируют содержание культуры в терминах обезличенных культурных продуктов. Так, например, даже Сепир утверждает, что культура суть «то, что делает и о чем думает общество», а затем, уже в другой статье, говорит, что культура «воплощает в себе все социально наследуемые элементы человеческой жизни — как материальной, так и духовной».

Отождествление культуры с социальным наследием, на мой взгляд, является не просто искажением, но и серьезной ошибкой, ибо предполагает в качестве важнейшего свойства культуры факт общения и передачи, в то время как я считаю, что основной ее чертой является комбинация изобретения и усвоения, осуществляющегося посредством привыкания и обусловливания. Для элемента культуры вообще несущественно то, что он передается, невзирая даже на то, что так с ним обычно и происходит. Этот момент можно проиллюстрировать при помощи сравнения антрополога, усваивающего идеи об аборигенной культуре, с самими аборигенами. Заезжий антрополог получает информацию о местной культуре, но сама эта культура остается ему внутренне не присущей, поскольку он не «аккультурирован», т. е. не разделяет идеалов туземной культуры и не поклоняется им в своей повседневной жизни. Точно так же и артефакты, собранные антропологами и помещенные в музей, не являются объектами нашей культуры, поскольку они не изготавливаются нами и не имеют в нашей жизни никакого практического применения, несмотря на то что мы приобрели или «унаследовали» их от их первоначальных владельцев. Кроме того, из повседневного опыта явствует, что человек не довольствуется жизнью по заветам и обычаям предков. Движимый любопытством и скукой, а также неотступным желанием улучшить материальные и социальные условия своей жизни, он вынужден создавать новые материальные объ-

екты и способы бытия. Короче говоря, культура человека исторична, ибо ей свойственны и изменчивость, и преемственность — не только усвоение традиции, но и сотворение и открытие нового. Определять культуру как социальное наследие — значит игнорировать не менее важную ее черту, а именно, способность к обновлению и скачкообразному развитию.

Таким образом, если культура человека состоит прежде всего из приобретенных форм поведения, чувствования и мышления, то ни культурные объекты *per se*, ни изобретения не являются составными элементами культуры. Артефакты, «социфакты» и «ментифакты» представляют собой, так сказать, «культурный капитал», некое приращение, порождаемое культурной жизнью, но сами по себе и отдельно от носителей данной конкретной культуры они не являются первичными, или конституирующими, элементами культуры. Все продукты культуры становятся абстракциями, стоит лишь отделить их от того культурного процесса, который воплощается в жизни общества. Сами по себе эти результаты являются не более чем символическими проявлениями культурной жизни. Значим собственно не сам артефакт, а его использование, его функция, вклад, вносимый им в культурную жизнь в данном социальном контексте.

6. ВЕБЕР М. «ОБЪЕКТИВНОСТЬ» ПОЗНАНИЯ В ОБЛАСТИ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК И СОЦИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ // КУЛЬТУРОЛОГИЯ. XX ВЕК. АНТОЛОГИЯ. М., 1995. С. 562-572.

Социальная наука, которой мы хотим заниматься, — *наука о действительности*. Мы стремимся понять действительную жизнь в ее *своеобразии* — установить взаимосвязь и культурную *значимость* отдельных ее явлений в их нынешнем облике, а также причины того, что они исторически сложились именно так, а не иначе. Между тем жизнь предлагает нам, как только мы пытаемся осмыслить образ, в котором она непосредственно предстает перед нами, бесконечное многообразие явлений, возникающих и исчезающих последовательно или одновременно «внутри» и «вне» *нас*. Абсолютная бесконечность этого многообразия остается неизменной и в том случае, когда мы рассматриваем отдельный ее «объект» (например, конкретный акт обмена), как только мы делаем серьезную попытку *исчерпывающе* описать это «единичное» явление во всех его индивидуальных компонентах, не говоря уже об его каузальной обусловленности. Поэтому теоретическое познание бесконечной действительности конечным человеческим духом основано на молчаливой предпосылке того, что в каждом данном случае предмет научного познания может быть только конечная *часть* действительности, что только ее следует считать «существенной», т. е. «дос-

тойной знания». По какому же принципу вычленяется эта часть? Долгое время предполагали, что и в науках о культуре решающий признак в конечном итоге следует искать в «закономерной» повторяемости определенных причинных связей. То, что содержат в себе «законы», которые мы способны различить в необозримом многообразии смен явлений, должно, быть — с этой точки зрения — единственно «существенным» для науки. Как только мы установили «закономерность» причинной связи, будь то средствами исторической индукции в качестве безусловно значимой, или сделали ее непосредственно зримой для нашего внутреннего опыта, мы подчиняем каждой найденной таким образом формуле любое качество однородных явлений. Та часть индивидуальной действительности, которая остается после вычленения «закономерного», рассматривается либо как не подвергнутый еще научному анализу остаток, который впоследствии в ходе усовершенствования системы «законов» войдет в нее, либо ее просто игнорируют как нечто «случайное» и именно *поэтому* для науки несущественное, *поскольку* она не допускает «понимания с помощью законов», следовательно, не относится к рассматриваемому «типу» явлений и может быть лишь объектом «праздного любопытства». Таким образом, даже представители исторической школы все время возвращаются к тому, что идеалом всякого, в том числе и исторического познания (пусть даже этот идеал перемещен в далекое будущее), является система научных положений, из которой может быть «дедущирована» действительность. Один известный естествовед высказал предположение, что таким (фактически недостижимым) идеалом подобного препарирования культурной действительности можно считать *«астрономическое»* познание жизненных процессов. Приложим и мы свои усилия, несмотря на то, что этот предмет уже неоднократно привлекал к себе внимание, и остановимся несколько конкретнее на этой теме. Прежде всего бросается в глаза, что «астрономическое» познание, о котором здесь идет речь, совсем не есть познание, основанное на законах, что «законы», которые здесь используются, взяты в качестве предпосылок исследования из других наук, в частности из механики. В самом этом познании ставится вопрос, к какому *индивидуальному* результату приводит воздействие этих законов на *индивидуально* структурированную *конstellацию*, ибо эти индивидуальные конstellации обладают для нас значимостью. Каждая индивидуальная конstellация, которую нам «объясняет» или предсказывает астрономическое знание, может быть, конечно, объяснена в рамках причинной связи только как следствие другой предшествующей ей столь же индивидуальной конstellации; и как далеко бы мы ни проникли в густой туман далекого прошлого, действительность, *для* которой

значимы законы, всегда остается одинаково индивидуальной и в одинаковой, лишь очень незначительной степени может быть *выведена* из законов. «Первичная» космическая «стадия», которая не имела бы индивидуального характера или имела бы его в меньшей степени, чем космическая действительность настоящего времени, конечно, явная бессмыслица. Однако разве в области нашей науки не обнаруживаются следы подобных представлений то в виде открытий естественного права, то в виде верифицированных на основе изучения жизни «первобытных народов» предположений о некоей первичной стадии свободных от исторических случайностей социально-экономических отношений типа «примитивного аграрного коммунизма», «сексуального промискуитета» и т. д., из которых затем в виде некоего грехопадения в конкретность возникает индивидуальное историческое развитие?

Отправным пунктом интереса в области социальных наук служит, разумеется, *действительная*, т. е. индивидуальная структура окружающей нас социокультурной жизни в ее универсальной, но тем самым, конечно, не теряющей своей индивидуальности связи и в ее становлении из других, также индивидуальных по своей структуре культур. Очевидно, здесь мы имеем дело с такой же ситуацией, которую мы выше пытались обрисовать с помощью астрономии, пользуясь этим примером как пограничным случаем (обычный прием логиков), только теперь специфика объекта еще определеннее. Если в астрономии наш интерес направлен только на чисто *количественные*, доступные точному измерению связи между небесными телами, то в социальных науках нас прежде всего интересует *качественная* окраска событий. К тому же в социальных науках речь идет о *духовных* процессах, «понять» которые в сопереживании — совсем иная по своей специфике задача, чем те, которые могут быть разрешены (даже если исследователь к этому стремится) с помощью точных формул естественных наук. Тем не менее различие это оказывается не столь принципиальным, как представляется на первый взгляд. Ведь естественные науки — если оставить в стороне чистую механику — также не могут обойтись без качественного аспекта; с другой стороны, и в нашей специальности бытует мнение (правда, неверное), что фундаментальное для нашей культуры явление товарно-денежного обращения уж во всяком случае допускает применение количественных методов и *поэтому* может быть постигнуто с помощью законов. И наконец, будут ли отнесены к законам и те закономерности, которые не могут быть выражены в числах, поскольку к ним неприменимы количественные методы, зависит от того, окажется ли понятие «закона» узким или широким по своему характеру. Что же касается особого значения «духовных» мотивов, то оно во всяком слу-

чае не исключает установления правил рационального поведения; до сих пор еще бытует мнение, будто задача *психологии* заключается в том, чтобы играть для отдельных «наук о духе» роль, близкую математике, расчлняя сложные явления социальной жизни на их психическую обусловленность и испытываемые ими влияния, сводя эти явления к наиболее простым психическим факторам, классифицируя последние по типам и исследуя их в их функциональных связях. Тем самым была бы создана если не «механика», то хотя бы «химия» социальной жизни в ее психических основах.

Мы не будем здесь решать, дадут ли когда-либо подобные исследования ценные или — что отнюдь не то же самое — приемлемые для наук о *культуре* результаты. Однако для вопроса о том, может ли быть посредством выявления закономерности и повторяемости достигнута *цель* социально-экономического познания в нашем понимании, т. е. познание *действительности* в ее культурном значении и каузальной связи, это не имеет ни малейшего значения. Допустим, что когда-либо, будь то с помощью психологических или любых иных методов, удалось бы проделать анализ всех известных и всех мыслимых в будущем причинных связей явлений совместной жизни людей, соотнеся эти связи с какими-либо первичными простыми «факторами», затем с помощью невероятной казуистики понятий и строгих значимых в своей закономерности правил исчерпывающе их осмыслить — что это могло бы значить для познания *исторически* данной культуры или даже какого-либо отдельного ее явления, например капитализма в его становлении и его культурном значении? В качестве *средства* познания — не более и не менее чем справочник по соединениям органической химии для *биогенетического* исследования животного и растительного мира. В том и другом случае безусловно можно было бы считать, что проделана важная и полезная предварительная работа. Однако в том и другом случае из этих «законов» и «фактов» не могла бы быть *дедуцирована* реальность жизни, и совсем не потому, что в жизненных явлениях заключены еще какие-либо более высокие, таинственные «силы» (доминанты, «энтелехии» и как бы они ни назывались), — это вопрос особый, но по одному тому, что для понимания действительности нам важна констелляция, в которой мы находим те (гипотетические!) «факторы», сгруппированные в историческое, *значимое* для нас явление культуры, и потому, что если бы мы захотели «каузально объяснить» эту индивидуальную группировку, нам неизбежно пришлось бы обратиться к другим, столь же индивидуальным группировкам, с помощью которых мы, пользуясь (конечно, гипотетическими!) понятиями закона, дали бы ее объяснение. Установить упомянутые (гипотетические!) «за-

коны» и «факторы» было бы для нас лишь *первой* задачей среди множества других, которые должны были бы привести нас к желаемому результату. Второй задачей было бы проведение анализа и упорядоченного изображения исторически данной индивидуальной группировки тех «факторов» и их обусловленного этим, конкретного, в своем роде *значимого* взаимодействия, а затем пояснение причины и характера этой значимости. Решить вторую задачу можно только при наличии предварительных данных, полученных в результате решения первой, но сама по себе она совершенно новая и *самостоятельная* по своему типу. Третья задача состояла бы в том, чтобы проследить, уходя в далекое прошлое, становление отдельных, значимых для *настоящего* свойств этих группировок, их историческое объяснение из предшествующих, также индивидуальных констелляций. И, наконец, возможная четвертая — в оценке предполагаемых констелляций в будущем. Нет сомнения в том, что для реализации всех этих целей безусловно важно было бы располагать ясными понятиями и знанием таких (гипотетических) законов, они могли бы служить весьма ценным средством познания, но *только* средством; более того, в этом смысле они совершенно необходимы. Однако даже используя эту их функцию, мы в *определенный* решительный момент обнаруживаем границу их эффективности и, установив это, приходим к выводу о безусловном своеобразии исследования в области наук о культуре. Мы определили, что науками о культуре мы называем такие дисциплины, которые стремятся познать жизненные явления в их культурном *значении*. *Значение* же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотнесение явлений культуры с *идеями ценности*. Понятие культуры есть ценностное понятие. Эмпирическая реальность является для нас культурной потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями (и в той мере, в какой мы это делаем); культура охватывает те и *только* те компоненты действительности, которые в силу отнесения к ценности становятся *значимыми* для нас. Ничтожная часть индивидуальной действительности окрашивается нашим интересом, обусловленным ценностными идеями, лишь она имеет для нас значение, и вызвано это тем, что в ней обнаруживаются связи, *важные* для нас вследствие их соотнесенности с ценностными идеями. Только поэтому — и поскольку это имеет место — данный компонент действительности в его индивидуальном своеобразии представляет для нас познавательный интерес. Однако определить, что именно для нас значимо, никакое «непредвзятое» исследование того, что дано нам в эмпирической реальности, не может. Напротив, уста-

новление этого и есть предпосылка, в силу которой нечто становится предметом исследования. Значимое как таковое не совпадает, конечно, ни с одним законом как таковым и тем меньше, чем более общезначим этот закон. Ведь специфическое значение, которое имеет его в связях, которые общи для него и многих других. Отнесение действительности к ценностным идеям, придающим ей значимость, выявление и упорядочение окрашенных этим компонентами действительности с точки зрения их культурного значения — нечто совершенно несовместимое с гетерогенным ему анализом действительности посредством законов и упорядочением ее в общих понятиях. Эти два вида мыслительного упорядочения реальности не находятся в обязательной логической взаимосвязи. Они могут иногда в каком-либо отдельном случае совпадать, однако следует всячески остерегаться чрезвычайно опасного по своим последствиям заблуждения, будто это случайное совпадение меняет что-либо в их принципиальном различии по существу. Культурное значение какого-либо явления, например денежного обмена, может состоять в том, что оно принимает массовый характер; и таков действительно фундаментальный компонент культурной жизни нашего времени. В этом случае задача исследователя состоит именно в том, чтобы сделать понятным культурное значение того исторического факта, что в данном случае упомянутое явление играет именно эту роль, дать каузальное объяснение его исторического возникновения. Исследование общих черт обмена как такового и техники рыночного обращения — очень важная (и необходимая!) подготовительная работа. Однако это не только не дает ответа на вопрос, каким же образом исторически обмен достиг своего нынешнего фундаментального значения, но не объясняет того, что нас интересует в первую очередь, — в чем состоит культурное значение денежного хозяйства, что вообще только и представляет для нас интерес в технике денежного обращения, из-за чего вообще в наши дни и существует наука, изучающая этот предмет; ответ на такой вопрос не может быть выведен ни из одного общего закона. Типовые признаки обмена, купли-продажи и т. п. интересуют юриста; наша же задача — дать анализ культурного значения того исторического факта, что обмен стал теперь явлением массового характера. Когда речь идет об объяснении этого, и мы стремимся понять, чем же социально-экономические отношения нашей культуры отличаются от аналогичных явлений культур древности, где обмен обладал совершенно теми же типовыми качествами; когда мы, следовательно, пытаемся понять, в чем же состоит значение «денежного хозяйства», тогда в исследовании вторгаются логические принципы совершенно иного свойства: мы, правда, пользуемся в качестве средства понятиями, которые пре-

доставляет нам изучение типовых элементов массовых явлений экономики в той мере, в какой в них содержатся значимые компоненты нашей культуры. Однако каким бы точным ни было изложение этих понятий и законов, мы тем самым не достигнем своей цели; более того, самый вопрос, что же должно служить материалом для образования типовых понятий, вообще не может быть решен непредвзято, но только в зависимости от *значения*, которое имеют для культуры определенные компоненты бесконечного многообразия, именуемого нами денежным обращением. Ведь мы стремимся к познанию исторического, т. е. *значимого* в индивидуальном *своеобразии* явления. И решающий момент заключается в следующем: лишь в том случае, если мы исходим из предпосылки, что для нас *значима* только *конечная* часть бесконечной полноты событий, идея познания *индивидуальных* явлений может обрести логический смысл. Даже при всеохватывающем знании «законов» всех общественных процессов нас поставил бы в тупик вопрос, как вообще *возможно каузальное объяснение индивидуального факта*, если даже любое *описание* наименьшего отрезка действительности нельзя считать исчерпывающим. Число и характер причин, определяющих какое-либо индивидуальное событие, всегда *бесконечно*, а в самих вещах нет признака, который позволил бы вычлени из них единственно важную для данной цели часть. Серьезная попытка «непредвзятого» познания действительности могла бы привести только к хаосу экзистенциальных суждений о бесчисленном количестве индивидуальных восприятий. Однако возможность такого результата иллюзорна, так как при ближайшем рассмотрении оказывается, что каждое подлинное восприятие состоит из бесконечного множества компонентов, которые ни при каких обстоятельствах не могут быть отражены в суждениях о восприятии как таковом. Порядок в этот хаос вносит только тот факт, что интерес и *значение* имеет для нас лишь часть индивидуальной действительности, так как только она соотносится с *ценностными идеями культуры*, которые мы прилагаем к действительности. Поэтому только определенные стороны бесконечных в своем многообразии индивидуальных явлений, те, которым мы приписываем общее *культурное значение*, представляют для нас познавательную ценность, только они и являются предметом каузального объяснения. Однако и в каузальном объяснении обнаруживается та же сложность: *исчерпывающее* каузальное сведение какого бы то ни было конкретного явления во всей *полноте* его действительных свойств не только практически невозможно, но и бессмысленно. Мы вычленим лишь те причины, которые в отдельном случае могут быть *сведены* к «существенным» компонентам события: там, где речь идет об *индивидуальности* явле-

ния, каузальный вопрос — не вопрос о *законах*, а о конкретных каузальных *связях*, не о том, под какую формулу следует подвести явление в качестве частного случая, а о том, к какой индивидуальной констелляции его следует свести; другими словами, это вопрос сведения элементов действительности к их конкретным причинам. Повсюду, где речь идет о каузальном объяснении «явления культуры», об «историческом индивидууме» (мы пользуемся здесь термином, который начинает входить в методологию нашей науки, а в своей более точной формулировке уже принят в логике), знание *законов* причинной обусловленности не может быть *целью* и является только средством исследования. Знание законов облегчает и помогает нам произвести сведение единичных компонентов явлений к их конкретным причинам, которые в своей индивидуальности обладают культурной значимостью. В той мере и только в той мере, в какой законы этому способствуют, применение их существенно в познании индивидуальных связей. И чем «более общи», т. е. абстрактны, законы, тем менее они применимы для каузального сведения *индивидуальных* явлений, а тем самым косвенно и для понимания значения культурных процессов. Какой же вывод можно сделать из всего этого? Разумеется, это не означает, что в области наук о культуре познание *общего*, образование абстрактных родовых понятий и знание правил, попытка формулировать *закономерные* связи вообще не имеют научного оправдания. Напротив, если каузальное познание историка есть *сведение* конкретных следствий к их конкретным причинам, то значимость сведения какого-либо индивидуального следствия к его причинам без применения «номологического» знания, т. е. знания правил функционирования каузальных связей, вообще *немыслима*. Следует ли приписывать отдельному индивидуальному компоненту реальной связи конкретное каузальное значение в осуществлении того результата, о котором идет речь, можно в случае сомнения решить *только*, если мы сопоставим роль, которую *обычно* играет в нашем объяснении данный компонент, с ролью других компонентов того же комплекса; вопрос сводится к тому, каково *адекватное* воздействие элементов данной причинной связи. В какой мере историк (в самом широком смысле слова) способен уверенно совершить это сведение с помощью своего, основанного на личном жизненном опыте методически дисциплинированного воображения и в какой мере он использует при этом выводы других наук, решается в каждом отдельном случае в зависимости от обстоятельств. Однако повсюду, а следовательно, и в области сложных экономических процессов, *надежность* такого причинного сведения тем больше, чем полнее и глубже знание общих законов. То, что при этом всегда, в том числе и во всех так называемых

«экономических законах», без исключения, речь идет не о «закономерностях» в узком естественнонаучном смысле, но об «адекватных» причинных связях, выраженных в определенных правилах, о применении категории «объективной возможности» (которую мы здесь подробно рассматривать не будем), ни в коей мере не умаляет значения этого тезиса. Следует только всегда помнить, что установление закономерностей такого рода — не *цель*, а *средство* познания; а есть ли смысл в том, чтобы выражать в формуле в виде «закона» хорошо известную нам из повседневного опыта повторяемость причинной связи, является в каждом данном случае вопросом целесообразности.

Для естественных наук важность и ценность законов прямо пропорциональна степени их *общезначимости*; для познания исторических явлений в их конкретных условиях наиболее общие законы, в наибольшей степени лишенные содержания, имеют, как правило, наименьшую ценность. Ведь чем больше значимость родового понятия — его объем, тем дальше оно уводит нас от полноты реальной действительности, так как содержать общие признаки наибольшего числа явлений оно может только, будучи абстрактным, т. е. бедным по своему содержанию. В науках о культуре познание общего никогда не бывает ценным как таковое.

Из сказанного следует, что «объективный» подход к явлениям культуры, идеальная цель которого состоит в сведении эмпирических связей к «законам», бессмыслен. И совсем *не* потому, что (как часто приходится слышать) культурные процессы, в частности духовные, «объективно» проистекают в менее строгом соответствии законам, а по совершенно иным причинам. Во-первых, знание социальных законов не есть знание социальной действительности; оно является лишь одним из целого ряда вспомогательных средств, необходимых для исторического мышления. Во-вторых, познание *культурных* процессов возможно только в том случае, если оно исходит из того *значения*, которое имеет для нас всегда индивидуальная действительность жизни в определенных конкретных связях. В *каком* смысле и в *каких* связях обнаруживается эта значимость, нам ни один закон открыть не может, ибо это решается в зависимости от *ценностных идей*, под углом зрения которых мы в каждом отдельном случае рассматриваем культуру. Культура — это тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения *человека*, обладает смыслом и значением. Такое понимание культуры присуще человеку и в том случае, когда он выступает как злейший враг какой-либо *конкретной* культуры и требует «возврата к природе». Ведь и эту позицию он может занять только, соотнеся данную конкретную культуру со своими ценностными идеями

и определяя ее как «слишком поверхностную». Это *чисто формально-логическое* положение имеется в виду, когда речь идет о логически необходимой связи всех исторических индивидуумов с «ценностными идеями». Трансцендентальная предпосылка всех *наук о культуре* состоит не в том, что мы считаем определенную — или вообще какую бы то ни было — «культуру» *ценной*, а в том, что мы сами *являемся людьми культуры*, что мы обладаем способностью и волей, которые позволяют нам занять определенную *позицию* по отношению к миру и внести в него *смысл*. Каким бы этот смысл ни был, он станет основой наших *суждений* о различных явлениях совместного существования людей, заставит нас отнестись к ним (положительно или отрицательно) как к чему-то для нас *значительному*. Каким бы ни было содержание этого отношения, названные явления будут иметь для нас культурное *значение*, которое только и придает им научный интерес. Говоря в терминах современной логики об обусловленности познания культуры идеями *ценности*, мы уповаем на то, что это не породит столь глубокого заблуждения, будто, с нашей точки зрения, культурное значение присуще лишь *ценностным* явлениям. К явлениям *культуры* проституция относится не в меньшей степени, чем религия или деньги, а все они вместе — *только* потому и *только* в той степени, в какой их существование и форма, которую они обрели *исторически*, прямо или косвенно затрагивают наши культурные *интересы*; потому, что они возбуждают наше стремление к знанию с тех точек зрения, которые выведены из ценностных идей, придающих *значимость* отрезку действительности, мыслимому в этих понятиях.

Из этого следует, что познание культурной действительности — всегда познание под совершенно *особым углом зрения*. Когда мы требуем от историка или социолога в качестве элементарной предпосылки, чтобы он умел отличать важное от неважного и основывался бы, совершая это разделение, на определенной точке зрения, то это означает, что он должен уметь осознанно или неосознанно соотносить явления действительности с универсальными «ценностями культуры» и в зависимости от этого вычленять те связи, которые для нас *значимы*.

7. ГАРТМАН Н. ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО БЫТИЯ // КУЛЬТУРОЛОГИЯ. XX ВЕК. АНТОЛОГИЯ. С. 621-623.

7. Онтологическое разъяснение положения вещей

Чтобы понять многослойность, достаточно придерживаться того, что общеизвестно. Никто не сомневается, что органическая жизнь существенно отличается от физически-материального бытия. Но она существует не независимо от последнего, она содержит его в себе, покоится на нем; законы физического распространяются далеко вглубь ор-

ганизма. Это не мешает организму иметь кроме них не сводимую к ним автономию. Последняя, в свою очередь, преобразует низшие общезначимые законы.

Аналогично обстоит дело с отношением душевного бытия к органической жизни. Душевное, как показывают феномены сознания, не тождественно органическому; ясно, что оно образует собственный слой бытия над ним. Но всюду, где мы с ним сталкиваемся, оно находится в зависимости от него как бытие несомое. По крайней мере в действительном мире мы не знаем душевной жизни, которая не имела бы в качестве носителя организм. Если сделать из этого вывод, что не существует никаких самобытных определенностей и законов, которые бы не сводились к определенности и законам органического, то этот феномен остался бы непознанным и мы бы впали в «объяснение снизу». Психология больше не сомневается в том, что здесь господствует специфическая душевная автономия; правда, мы еще мало о ней знаем (психология ведь молодая наука), но все, что мы о ней узнаем, убедительно свидетельствует о ее своеобразии, самостоятельности, нередуцируемости. Душевное бытие, таким образом, — это хотя и несомое бытие, но при всей зависимости вполне автономное в своем своеобразии.

Наконец, после того как психологизм был преодолен, стало широко известным фактом, что и сфера духовного бытия не идентична сфере душевного бытия и его закономерностям. Ни логические законы, ни самобытность познания и знания не сводятся к психологии. В еще меньшей степени — сферы воли и действия, ценностного отношения, права, этоса, религии, искусства. Эти области возвышаются хотя бы уже по своему феноменальному содержанию над царством психических феноменов. В качестве духовной жизни они образуют собственный бытийный слой более высокого порядка, с богатством и многообразием которого низшие слои бытия не могут даже сравниться. Но и здесь сохраняет силу то же самое отношение к низшему бытию. Дух парит не в воздухе, мы знаем его только как несомую духовную жизнь — несомую душевным бытием, причем не так, как последняя несомается бытием органическим и, далее, материальным. Итак, здесь (и здесь тем более) также речь идет об автономии высшего бытия по отношению к низшему при всей зависимости от него.

8. ГЕРДЕР Г.И. ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА. М., 1977. с. 441 – 442.

Мы проследили исторический путь некоторых народов и нам стало ясно, насколько различны в зависимости от времени, места и прочих обстоятельств цели всех их устремлений. Целью китайцев была тонкая мораль и учтивость, целью индийцев — некая отвлеченная чистота,

тихое усердие и терпеливость, целью финикийцев — дух мореплавания и торговли. Вся культура греков, особенно афинская культура, была устремлена к максимуму чувственной красоты — и в искусстве, и в нравах, знаниях и политическом строе. Спартанцы и римляне стремились к доблестям героического патриотизма, любви к отечеству, но стремились по-разному. Поскольку во всех подобных вещах главное зависит от времени и места, то отличительные черты национальной славы древних народов почти невозможно сопоставить между собой.

И тем не менее мы видим, что во всем творит лишь **одно начало** — **человеческий разум**, который всегда занят тем, что из многого создает единое, из беспорядка — порядок, из многообразия сил и намерений — соразмерное целое, отличающееся постоянством своей красоты. От бесформенных искусственных скал, которыми украшает свои сады китаец, и до египетской пирамиды, и до греческого идеала красоты — везде виден замысел, везде видны намерения человеческого рассудка, который не перестает думать, хотя и достигает разной степени продуктивности своих планов. Если рассудок мыслит тонко и приблизился к высшей точке в своем роде, откуда уже нельзя отклониться ни вправо, ни влево, то творения его становятся образцовыми; в них вечные правила для человеческого рассудка всех времен. Так, например, невозможно представить себе нечто высшее, нежели египетская пирамида или некоторые создания греческого и римского искусства. Они, все в своем роде, суть окончательно решенные проблемы человеческого рассудка, и не может быть никаких гаданий о том, как лучше решать ту же проблему, и о том, что она будто бы еще не решена, ибо исчерпано в них чистое понятие своего предназначения, исчерпано наиболее легким, многообразным, прекрасным способом. Уклониться в сторону значило бы впасть в ошибку, и, даже повторив ошибку тысячу раз и бесконечно умножив ее, все равно пришлось бы вернуться к уже достигнутой цели, к цели величайшей в своем роде, к цели, состоящей в одной наивысшей точке.

А потому **одна цепь культуры** соединяет своей кривой и все время отклоняющейся в сторону линией все рассмотренные у нас нации, а также все, которые только предстоит нам рассмотреть. . .

Это линия для каждой из наций указывает, какие величины возрастают, а какие убывают, и отмечает высшие точки, максимумы достигнутого...

Линия не останавливается, а идет вперед, и чем многочисленнее обстоятельства, определившие прекрасный результат, тем более подвержен он гибели, тем более зависим от преходящего времени. Хорошо, если образцы стали правилом для народов в другую эпоху, потому что

прямые наследники обычно слишком близки к максимуму и даже иной раз скорее опускаются от того, что стараются превзойти высшую точку достигнутого. И как раз у самого живого народа спуск тем более стремителен — от точки кипения до точки замерзания.

**9. ГИРЦ К. «НАСЫЩЕННОЕ ОПИСАНИЕ»: В ПОИСКАХ
ИНТЕПРЕТАТИВНОЙ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ//
КУЛЬТУРОЛОГИЯ XX ВЕК. ДАЙДЖЕСТ. М., 1997. С. 154-162.**

Чтобы начать интегративную работу со стороны антропологии и тем самым сделать образ человека более точным, я хочу предложить две идеи. Первая заключается в том, что культуру лучше рассматривать не как комплексы конкретных паттернов поведения — обычаев, традиций, кластеров привычек — как это, в общем, было принято до сих пор делать, а как набор контрольных механизмов планов, рецептов, правил, инструкций (того, что компьютерщики называют "программами"), - управляющих поведением. Вторая моя идея заключается в том, что человек — это животное, в своем поведении самым драматическим образом зависящее от таких экстрагенетических контрольных механизмов, от таких культурных программ.

Ни одна из этих идей не является совершенно новой, но некоторые недавние открытия, сделанные и в антропологии, и в других науках (в кибернетике, теории информации, неврологии, молекулярной генетике), снабдили их точными формулировками и подкрепили эмпирическими данными. Новая формулировка понятия культуры и роли культуры в жизни человека, в свою очередь, по-новому формулирует и определение человека, делая основной упор не на эмпирических общих местах в его поведении, в разных местах и в разные времена, но более на механизмах, при помощи которых широта и всеохватность присутствующих ему способностей редуцируются до узости и конкретности его реальных достижений. Самым примечательным в нас может в конечном счете оказаться то, что мы все начинаем свою жизнь, обладая задатками прожить тысячи разнообразных жизней, но кончаем, прожив лишь одну.

Концепция "контрольных механизмов" начинается с предположения, что человеческая мысль в основе имеет одновременно общественный и публичный характер: естественная для нее среда обитания — это двор, рынок, городская площадь. Мышление состоит не из "того, что пришло в голову" (но время от времени это бывает необходимо, хотя бы для того, чтобы начать этот процесс), а из постоянного движения того, что Дж. Г. Мид и другие называли означающими символами, — главным образом это слова, а также жесты, музыкальные звуки, ме-

ханические устройства вроде часов, естественные предметы вроде драгоценных камней, — в общем, чего угодно, что вырвано из обычного контекста и используется для придания значения опыту. Конкретный индивид воспринимает такие символы как данность. Их движение уже происходило, когда он родился, и оно все еще продолжается с некоторыми прибавлениями, убавлениями, частичными изменениями, к которым он мог приложить, а мог и не приложить руку после его смерти. Пока он живет, он их использует, иногда преднамеренно и со знанием дела, иногда импульсивно и просто так, но всегда с одной целью: структурировать события, которые он проживает, сориентироваться среди "текущего ряда познаваемых опытным путем предметов", как сказал бы Дьюи.

Эти символические источники света необходимы человеку, чтобы ориентироваться в мире, потому что несимволические, заложенные природой в его организм, дают слишком рассеянное освещение. Паттерны поведения низших животных в значительной степени обусловлены их физиологией; генетические источники информации модулируют их действия со значительно меньшим числом вариаций, и тем меньше их и тем они менее последовательны, чем на более низкой ступени развития находится это животное. В человеке же внутренне заложены лишь самые общие ответные реакции, которые, хотя и допускают значительную пластичность, сложность и, в тех редких случаях, когда все происходит так, как положено, эффективность поведения лишь очень приблизительно регулируют его действия. И в этом еще одна сторона нашей идеи: не руководствуясь паттернами культуры — упорядоченными системами означающих символов, человек вел бы себя абсолютно неуправляемо, его поведение представляло бы собой хаос бессмысленных действий и спонтанных эмоций, его опыт был бы совершенно неоформленным. Культура, накопленная сумма таких паттернов — это не просто украшение человеческого существования, но — и это принципиально важно для определения ее специфики — важнейшее его условие.

Самые убедительные аргументы в поддержку такой позиции дают антропологам недавние открытия, уточнившие наше понимание того, что принято называть происхождением человека: а именно выделение *Homo sapiens* из остальных приматов. Особенно важное значение имели три открытия: 1) отказ от взгляда на характер отношений между физической эволюцией и культурным развитием человека как на последовательный процесс и признание этого процесса совмещением или взаимодействием; 2) выяснение, что основная масса биологических изменений, создавших современного человека и выдвинувших его из

его непосредственных предков, произошла в центральной нервной системе, особенно в головном мозге; 3) понимание, что человек с точки зрения физиологии является неполным, незавершенным животным; и главное, что отличает его от животных, — это не его способность учиться (она действительно необычайна), а то, сколь многому и чему именно приходится ему научиться, прежде чем он сможет самостоятельно функционировать. Попробую уточнить каждое из этих положений.

Традиционная точка зрения на характер отношений между биологическим и культурным развитием человека признавала, что первое, т. е. биологическое развитие, в общем и целом завершилось прежде, чем началось второе, т. е. культурное развитие. Можно этот взгляд тоже назвать стратиграфическим: физически человек развивался согласно обычным законам генетических мутаций и естественного отбора до тех пор, пока не достиг того уровня развития, в котором пребывает и сегодня; и тогда началось культурное развитие. На одной из ступеней его филогенетического развития произошло некое маргинальное генетическое изменение, сделавшее возможным создание и накопление культуры, и благодаря этому адаптивные реакции приспособления человека к окружающей среде приобрели исключительно культурный, а не генетический характер. Расселяясь по земному шару, он стал носить меха и шкуры в местах с холодным климатом и набедренные повязки (или вообще ничего) там, где жарко; реакция же его организма на температуру окружающей среды не изменилась. Он начал изготавливать оружие, чтобы распространить свое хищное владычество на другие территории, и приготавливать пищу, чтобы расширить ее ассортимент. Человек стал человеком, гласит далее этот рассказ, и затем он перешел некий умственный Рубикон и приобрел возможность передавать "знания, верования, искусства, нравственность, законы и обычаи" (следуя знаменитому определению культуры, принадлежащему сэру Эдуарду Тайлору) своим потомкам и соседям посредством обучения и перенимать их от предков и соседей тоже посредством обучения. Начиная с этого чудесного момента развитие гоминидов стало целиком и полностью зависеть от накопления культуры, от медленных изменений в основных производственных процессах, а не, как это было раньше, от физических изменений его организма.

Единственная сложность заключается в том, что такого момента, по всей видимости, не существовало. По самым последним данным, переход к культурному образу жизни занял у рода Номо несколько миллионов лет; и очевидно, что за столь долгий срок произошло не

одно и не несколько генетических мутаций, а целый длинный, сложный, последовательно организованный их ряд.

По современным сведениям, эволюция *Homo sapiens* — современного человека — от своего непосредственного нечеловеческого предка началась почти 4 млн. лет назад с появлением ставшего теперь знаменитым австралопитека — так называемого обезьяночеловека южной и восточной Африки — и завершилась появлением *sapiens* лишь 100, 200 или 300 лет тому назад. Таким образом, получается, что, поскольку самые элементарные формы культурной или, если вам так больше нравится, протокультурной деятельности (изготовление простейших орудий труда, охота и т. д.) присутствовали в жизни некоторых австралопитеков, произошло совмещение по крайней мере на миллион лет развития культуры и изменения человека до современного внешнего вида. Точные даты — а они носят предварительный характер и будут уточняться дальнейшими исследованиями в ту или иную сторону — не имеют принципиального значения; принципиально то, что совмещение было и оно захватило довольно существенный промежуток времени. Завершающие стадии (по времени, во всяком случае) филогенетического развития человека происходили в ту же великую геологическую эру — это так называемая ледниковая эпоха, — что и начальные стадии его культурной истории. У людей есть дни рождения, но у человека нет.

Все это означает, что культура стала не довеском, если можно так выразиться, к уже готовому или практически готовому человеку, а была причастна, и притом самым существенным образом, к производству этого животного. Медленное, устойчивое, можно сказать, скользящее развитие культуры во времена ледниковой эпохи меняло соотношение сил в естественном отборе таким образом, что фактически сыграло решающую роль в эволюции *Homo*. Совершенствование орудий труда, освоение навыков коллективной охоты, развитие собирательства, зарождение семейной организации, использование огня и, главное, хотя это очень трудно проследить, все большая зависимость от систем означающих символов (язык, искусство, миф, ритуал) в ориентации, коммуникации и контроле — все это сотворило для человека новую окружающую среду, к которой он был вынужден адаптироваться. По мере того как шаг за шагом, с микроскопической скоростью, культура кумулировала и развивалась те особи в популяции, которые могли ею воспользоваться, получали преимущества при естественном отборе — это были искусные охотники, упорные собиратели, ловкие производители орудий труда, изобретательные вожаки, — и так продолжалось до тех пор, пока проточеловеческий австралопитек, обла-

давший небольшим объемом мозга, превратился в абсолютно человеческого *Homo sapiens*, объем мозга которого был значительно больше. Возникла система обратной связи между культурным паттерном, организмом и мозгом, каждый из них участвовал в формировании и способствовал развитию каждого; одним из показательных примеров этой связи может служить взаимодействие между прогрессом в использовании орудий труда, меняющимся анатомическим строением кисти руки и увеличением проекции пальца в коре головного мозга. Создал для себя символически опосредованные программы, управляющие производством артефактов, организацией общественной жизни, выражением эмоций, человек предопределил, пусть нечаянно, кульминационные стадии своего биологического предназначения. Он создал себя очень грамотно, хотя и невольно.

Как я уже писал, в анатомии рода *Homo* за период его кристаллизации произошел ряд существенных изменений в форме черепа, расположении зубов, размере большого пальца руки и т. д., однако наиболее важные и существенные изменения произошли в его центральной нервной системе; потому что именно в этот период мозг человека, особенно передний мозг, достиг современных пропорций. Здесь не все ясно в отношении технических подробностей, но главное заключается в том, что, хотя у австралопитека строение торса и руки не сильно отличались от того, что мы имеем сегодня, а строение таза и ноги развивалось в направлении того, что есть сегодня, объем черепа у него был не намного больше, чем у современных ему обезьян, т. е. составлял примерно $3 \frac{1}{3}$ нашего. Так что настоящих людей от пралюдей наиболее существенным образом отличает не строение тела, а сложность нервной организации. Период совмещения культурных и биологических изменений заключался, по всей видимости, в интенсивном неврологическом развитии и, возможно, в связанных с этим изменениях в поведении — развитии кисти руки, прямохождения и т. д., анатомический фундамент для которых — подвижность плеч и локтей, расширенный илиум (седалищная кость) и др. — уже был заложен. Само по себе это не так впечатляет; но в совокупности с приведенными выше рассуждениями это приводит нас к некоторым выводам по поводу того, что за животное есть человек. И эти выводы, по моему мнению, чрезвычайно далеки не только от взглядов XVIII в., но и от тех, что разделяли антропологи всего 10-15 лет тому назад.

Грубо говоря, это наводит нас на мысль о том, что не существует природы человека, независимой от его культуры. Люди без культуры были бы вовсе не умными дикарями из "Повелителя мух" Голдинга, отброшенными назад жестокой мудростью своих животных инстинк-

тов; не были бы они и благородными "естественными людьми" в духе примитивизма эпохи Просвещения, они даже не были бы, как следует из классической теории антропологии, чрезвычайно одаренными обезьянами, которым по некоторым причинам не удалось себя осуществить. Они были бы недееспособными чудовищами, обладающими очень незначительным числом полезных инстинктов и еще меньшим числом чувств при полном отсутствии интеллекта — умственными инвалидами. По мере того как развивалась нервная система — особенно наша основная гордость, так называемая новая кора головного мозга — в значительной степени во взаимодействии с культурой, она утратила способность направлять наше поведение и организовывать наш опыт в отсутствие руководства со стороны систем означающих символов. В ледниковую эпоху мы вынуждены были отказаться от регулярности и точности детального генетического контроля над нашим поведением в пользу гибкости и больших адаптивных возможностей более общего, но от этого не менее реального генетического контроля. Чтобы обеспечить себя дополнительной информацией для руководства к действию, мы были вынуждены, в свою очередь, в большей степени полагаться на культурные источники — аккумулярованную сумму означающих символов. Таким образом, эти символы не просто выражения, инструменты или корреляты нашего биологического, психологического и социального бытия; они — его предпосылки. Без людей не было бы культуры, это точно; но что более примечательно, без культуры не было бы людей.

Так что мы неполные, незавершенные животные, и мы сами себя завершаем посредством культуры, и не посредством культуры как целого, а посредством ее очень конкретных форм: добуанской или яванской, хопи или итальянской, культуры привилегированных слоев общества или простонародной, академической или коммерческой. Неоднократно отмечалась выдающаяся способность человека к обучению, но еще более примечательна его необычайная зависимость от особого рода обучения: усвоения понятий, восприятия и применения специфических систем символического значения. Бобры строят плотины, птицы — гнезда, пчелы находят пищу, бабуины создают социальные группы, а мыши спариваются на основании форм обучения, коренящихся, главным образом, в командах, закодированных в их генах и актуализированных соответствующими внешними стимулами: физическими ключами, вставляющимися в органические замки. Однако люди строят плотины или укрытия, находят себе пищу, организуют свои социальные группы и находят сексуальных партнеров на основании инструкций и команд, закодированных в картах рек и планах, обычаях охоты,

системах морали и в эстетических суждениях: в концептуальных структурах, формирующих их аморфные способности.

Мы живем, как остроумно подметил один писатель, в "информационной брешу". Между тем, что подсказывает нам наш организм, и тем, что мы должны знать, чтобы адекватно поступать, находится пустое место, которое мы должны сами заполнить, и мы заполняем его информацией (или дезинформацией), которую дает нам культура. Граница между тем в поведении человека, что контролируется изнутри, и тем, что контролируется посредством культуры, не определена и постоянно колеблется. Кое-что, независимо от целей и намерений, полностью контролируется изнутри: нам точно так же не нужен контроль со стороны культуры, чтобы научиться дышать, как рыбе — чтобы научиться плавать. Кое-что почти полностью контролируется культурой: мы даже не пытаемся объяснить на генетическом уровне, почему одни предпочитают централизованное планирование, а другие — рыночную экономику, хотя это может быть довольно забавно. Но, конечно, почти все сложное поведение человека является результатом взаимодействия того и другого. Наша способность говорить, безусловно, обусловлена изнутри; способностью говорить по-английски мы обязаны культуре. То, что, реагируя на приятные раздражители, мы улыбаемся, а на неприятные — хмуримся, конечно, до определенной степени обусловлено генетически (даже обезьяны начинают скрести свою морду, когда чувствуют вредный для себя запах); но сардоническая улыбка или нарочито хмурая гримаса точно в такой же степени безусловно обусловлены культурой. В подтверждение этому можно сказать, что балийцы определяют сумасшедшего как человека, который, подобно американцам, улыбается, когда смеяться вроде бы не над чем. Между тем планом нашей жизни, что заложен генетически — возможностью говорить или улыбаться, и тем, что мы на самом деле делаем и как поступаем — говорим по-английски определенным тоном голоса или загадочно улыбаемся, попав в деликатную социальную ситуацию, лежит комплекс значимых символов, которые направляют наши действия, когда мы трансформируем первое во второе, общий план в действие.

Наши идеи, ценности, действия и даже наши эмоции, так же как и наша нервная система, — продукты культуры, произведенные на основе тех тенденций, возможностей и склонностей, с которыми мы родились, но все же произведенные. Шартрский собор сделан из камня и стекла. Но он несводим к камню и стеклу; это собор, и не просто собор, а определенный собор, построенный в определенное время конкретными членами определенного общества. Чтобы понять его значение, понять, что он есть, нужно знать не только свойства, органически прису-

щие камню и стеклу, и еще нечто большее, чем свойства, общие для всех соборов. Необходимо понимать — и, на мой взгляд, критически оценивать — конкретные представления об отношениях между Богом, человеком и архитектурой, которые воплощены в соборе постольку, поскольку под руководством этих представлений он был возведен. И то же самое происходит с людьми: даже самый последний человек — артефакт культуры.

**10. ГИРЦ К. ВЛИЯНИЕ КОНЦЕПЦИИ
КУЛЬТУРЫ НА КОНЦЕПЦИЮ ЧЕЛОВЕКА //
АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ.
СПБ., 1997. С. 135-138.**

И вот, наконец, я подошел к тому, что заявлено в заглавии, а именно, что концепция культуры влияет на концепцию человека. Если рассматривать ее как символический механизм для контроля над поведением, экстрасоматический источник информации, культура осуществляет связь между тем, чем каждый человек может стать, исходя из присущих ему способностей, и тем, чем он на самом деле становится. Стать человеком — это значит стать индивидом, обрести индивидуальность, а индивидуальность мы обретаем, руководствуясь паттернами культуры, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Задействованные при этом паттерны культуры имеют не общий, а специфический характер: не просто «брак», но конкретный набор представлений о том, каковы должны быть мужчины и женщины, как супруги должны относиться друг к другу, кто и с кем должен вступать в брак; не просто «религия», а вера в колесо кармы, соблюдение месячного поста или жертвоприношение домашнего скота. Нельзя определять человека, исходя исключительно из внутренне присущих ему склонностей, как это пытались делать просветители, или же исходя из его фактического поведения, к чему в значительной степени стремятся современные общественные науки; нужно искать связь между тем и этим, которая трансформирует первое во второе, и наибольшее внимание обращать на специфические особенности этого процесса. Лишь в жизненном пути человека, в его конкретных особенностях можно рассмотреть, пусть весьма неотчетливо, его природу, и хотя культура — лишь один из элементов, определяющих жизненный путь, но все же далеко не последний. Культура формировала и продолжает формировать нас как биологический вид, и аналогичным образом она формирует каждого индивида. И именно это в нас общее, а не неизмен-

ное субкультурное естество и не выявленный кросскультурный консенсус.

Как это ни странно, — однако, если подумать, это совсем не странно, — многие из тех, кого мы изучаем, понимают это лучше, чем сами антропологи. На Яве, например, где я много работал, люди категорически заявляли: «Быть человеком значит быть яванцем». Про малых детей, людей придурковатых, грубых, сумасшедших, явно безнравственных там говорят, что они *nduring djawa*, «еще не яванцы». А «нормальный» взрослый, умеющий поступать согласно сложнейшей системе этикета, обладающий тонким эстетическим восприятием музыки, танца, драматического действия, рисунка ткани, чуткого к малейшим пожеланиям божества, обитающего в тиши сознания каждого индивида, — это *sampun djawa*, «уже ставший яванцем», т.е. уже человек. Быть человеком не значит просто дышать; это значит контролировать свое дыхание, прибегая к методике, подобной йоговской, так, чтобы при каждом вдохе и выдохе слышать голос Бога, называющего имя: «Он Аллах». Это значит не просто разговаривать, но произносить соответствующие слова и предложения в соответствующих социальных ситуациях соответствующим тоном голоса, прибегая к соответствующим приемам иносказания или умолчания. Это значит не просто есть, но отдавать предпочтение некоторым видам пищи, приготовленной определенным образом, и при этом соблюдать строгий застольный этикет во время еды. И это значит не просто ощущать, но испытывать особые, абсолютно яванские (и совершенно непередаваемые) эмоции — «терпение», «равнодушие», «смирение», «уважение».

Быть человеком здесь означает быть не рядовым, средним, а особым, неповторимым человеком, а люди бывают разные: «Другие поля, — говорят яванцы, — другие кузнечики». Различия внутри общества признаются: крестьянин, выращивающий рис, становится человеком и яванцем совсем не так, как этого достигает чиновник государственной службы. И это не вопрос терпимости или этического релятивизма, ибо далеко не все пути становления человека считаются в равной степени достойными уважения; например, то, как этого достигают местные китайцы, вызывает всеобщее неодобрение. Но главное в том, что существуют разные пути; если же взглянуть на это с точки зрения антропология, то лишь систематический анализ всего — бравадности индейцев равнин, французского рационализма, анархизма берберов, оптимизма американцев (можно перечислить еще ряд ярлыков, которые я вовсе не намерен здесь отстаивать) — поможет нам понять, что, собственно говоря, значит или может значить «быть человеком».

Одним словом, если мы хотим непосредственно познать человечество, мы должны опуститься до деталей, пренебрегая многими ложными ярлыками, метафизическими типами, пустыми аналогиями, и твердо уяснить существенный характер не только разных культур, но и разных видов индивидов внутри каждой культуры. И в этой области путь к общему, к относительному упрощению науки лежит через изучение особенного, обусловленного конкретными обстоятельствами, но через изучение, организованное и направляемое исходя из позиций теоретического анализа, о котором я здесь писал, — анализа физической эволюции, функционирования нервной системы, социальной организации, физиологических процессов, паттернирования культуры и т.д. — и, что особенно важно, исходя из признания взаимодействия между этими явлениями. А это значит признать, что путь, как путь всякого настоящего Поиска, чудовищно запутан.

«Оставьте его в покое на несколько минут», — пишет Роберт Лоуэлл не об антропологе, как было бы уместно предположить, но о другом чудаковатом исследователе природы человека, о Натаниеле Готорне.

*Оставьте его в покое на несколько минут,
И вы увидите его с склоненной головой.
В тяжелых думах
Он смотрит на щепу,
На камешек простой, на сорную траву,
На самую простую вещь,
Как будто в ней вся суть.
Он поднимает взор,
И в нем испуг, вопрос,
Он не желает отрываться
От размышлений об истинном
И не очень важном.*

Так и антрополог размышляет с головой, склоненной над Щепой, камушком простым, над сорной травой, об истинном и не очень важном, видя в этом, как он считает, ускользающий и расплывчатый, тревожный и изменчивый свой собственный образ.

Перевод Е. М. Лазаревой

**11. ГИРЦ К. «НАСЫЩЕННОЕ ОПИСАНИЕ»:
В ПОИСКАХ ИНТЕРПРЕТАТИВНОЙ ТЕОРИИ
КУЛЬТУРЫ // АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ
КУЛЬТУРЫ. СПБ., 1997. С. 172-173, 198-199.**

Книга Клайда Клакхона «Зеркало для человека» (Kluck-hohn C. Mirror for man), одно из лучших введений в антропологию, показывает,

в какое концептуальное болото могут завести нас рассуждения о культуре в тайлоровском духе. На двадцати семи страницах главы, посвященной этому понятию, Клакхон умудрился по очереди определить культуру как:

1) «обобщенный образ жизни народа»; 2) «социальное наследие, которое индивид получает от своей группы»; 3) «образ мыслей, чувств и верований»; 4) «абстракцию поведения»; 5) созданную антропологами версию поведения группы людей;

6) «сокровищницу коллективного знания»; 7) «стандартный набор ориентации среди повторяющихся проблем»; 8) научаемое поведение; 9) механизм для нормативного регулирования поведения; 10) «набор приемов приспособления к окружающей среде и к другим людям»; 11) «осадок, который дает история», и, уже явно в отчаянии переходя к образам, как карту, сито и матрицу. По сравнению с такой теоретической неопределенностью даже немного ограниченная и не совсем универсальная, но внутренне согласованная и, что еще важнее, четко сформулированная концепция культуры будет шагом вперед (справедливости ради заметим, что Клакхон и сам это прекрасно понимает). Эkleктизм бесперспективен не потому, что существует лишь одна столбовая дорога, по которой следует идти, а потому, что дорог много: надо выбирать.

Концепция культуры, которой я придерживаюсь и конструктивность которой пытаюсь показать в собранных в этой книге статьях, по существу семиотична. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек — это животное, опутанное сотканными им самим сетями смыслов, я полагаю, что этими сетями является культура. И анализировать ее должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а интерпретативная, занятая поисками значения. Подвергая анализу загадочные на первый взгляд социальные факты, я ищу им объяснение. Но подобное доктринальное заявление само по себе требует некоторого объяснения...

Моя собственная позиция заключается в том, чтобы пытаться противостоять субъективизму, с одной стороны, и каббализму — с другой; пытаться удержать анализ символических форм как можно ближе к конкретным явлениям и событиям общественной жизни, к общественному миру обычной жизни и организовать его таким образом, чтобы связи между теоретическими формулировками и дескриптивными интерпретациями не были прикрыты ссылками на сомнительные науки. Я никогда не разделял точку зрения, что раз уж полная объективность в этих случаях недостижима (что само по себе, безусловно, верно), то можно дать полную волю эмоциям. Как заметил Роберт Солоу, это все

равно, что утверждать, что раз полная асептика невозможна, то вполне допустимо оперировать в канализационном коллекторе. Но, с другой стороны, не привлекли меня и уверения, будто структурная лингвистика, компьютерная инженерия или какая иная прогрессивная наука поможет нам, без пристального изучения, лучше понять людей. Ничто не может дискредитировать семиотический подход к культуре быстрее, чем увлечение интуиционизмом и алхимией, независимо от того, как элегантно выражена интуиция и как современно под пером ученого выглядит алхимия.

Всегда существует опасность, что в поисках глубоко лежащих черпах культурный анализ может утратить связь с «уровнем земли» — с политической, экономической, социальной реальностью, которая окружает людей в ежедневной жизни, — и с биологическими и физическими потребностями, на которых этот уровень зиждется. Единственная защита против этого и против того, чтобы превратить культурный анализ в своего рода социологическое эстетство, — основывать анализ в первую очередь на таких реальностях и на таких потребностях. Именно таким образом я писал о национализме, о насилии, об идентичности, о природе человека, о легитимности, революции, этничности, урбанизации, о статусе, смерти, времени и, более всего, о конкретных попытках конкретных народов поместить эти вещи в осмысленные и понятные им рамки.

Рассматривать символические измерения социального действия — искусство, религию, идеологию, науку, право, мораль, здравый смысл — это не значит отвернуться от экзистенциальных проблем жизни в поисках эмпирической реальности лишенных эмоций форм; это значит заняться ими в полной мере. Предназначение интерпретативной антропологии не в том, чтобы ответить на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы сделать для нас доступными ответы других, тех, кто пасет других овец на других пастбищах, и тем самым включить эти ответы в доступную нам летопись человечества.

12. ДАВИДОВИЧ В.Е., ЖДАНОВ Ю.А. СУЩНОСТЬ КУЛЬТУРЫ. РОСТОВ-НА-ДОНУ. 1979. С. 82-85.

Своеобразный подход к выяснению структуры и типов деятельности в плане системно-социологического рассмотрения содержится в работе М. Кветного («Человеческая деятельность: сущность, структура, тип»). Саратов, 1974). Им предпринята небезуспешная попытка выявить основные компоненты (элементы и подсистемы) человеческой деятельности, их место и назначение в рамках всей системы. С этой целью он осуществил теоретическое выделение в общей системе деятельности двух структурных срезов, условно определяемых как эзотерический (внутренний) и экзотерический (внешний), взятых в плане субъектно-объектного отношения. Сопоставление структурных инвариантов обоих срезов дало возможность выявить конкретно-исторические модификации человеческой деятельности, детерминированной в наиболее общем виде характером общественного строя. По существу, М. Кветной сделал серьезный шаг к тому, чтобы интегрировать в ключе общесоциологического рассмотрения два ранее названных подхода.

Выяснив общие контуры понятия деятельности и в целом, и в структурной расчлененности, мы можем поставить вопрос о том, в каком же отношении находятся деятельность и культура?

Прежде всего отметим, что культура не есть вид или разновидность деятельности. . .

Видимо, более продуктивно соотнести деятельность и культуру через понятие «способ». Культура в этом плане может полагаться как способ деятельности. Это ставит нас перед тем, что сама деятельность, как уже отмечалось, есть способ бытия общественного человека. В таком случае культура предстает как способ способа.

«... Важнейшим условием исследования культуры, — писал В. Межуев, — становится раскрытие сущности **человеческой деятельности...** Связь между деятельностью и культурой является исходной, определяющей при ее объяснении и изучении». . .

Совершенно очевидно, что в лоне теоретического представления о культуре вызревает необходимость рассмотрения ее как того, что обеспечивает реализацию самой деятельности, как ее имманентный механизм, как способ ее осуществления. Видимо, под способом следует подразумевать не приемы, пути, навыки, манеры и т.п. тех или иных конкретных действий, а логически всеобщую форму.

На уровне системного описания (представленного в работах Э. Маркаряна) способ деятельности выступает как набор специфических механизмов, обеспечивающих действие системы и соответствующую

технологии их актуализации. Указание на способ деятельности предопределяет угол зрения рассмотрения системы, выраженный в вопросе: как именно, каким образом система действует? Исходя из этого, Э. Маркарян и характеризует культуру как «специфический способ человеческой деятельности, включающий в себя чрезвычайно сложную и многогранную систему внебиологически выработанных механизмов (и соответственно «умения» их актуализировать), благодаря которым стимулируется, программируется, координируется и реализуется активность людей в обществе». . . В этом определении культуры необходимо выделить такой момент, как указание на наличие механизмов деятельности. . .

Такой подход помогает «взять» культуру в ее сущностном бытии, не ограничиваясь феноменологической описательной констатацией. На уровне социально-философского анализа утверждение культуры как искусственной технологии деятельности дает нам ее всеобщую характеристику, ее наиболее общее абстрактное определение.

...культура представляет собой исторически изменяющуюся и исторически конкретную совокупность тех приемов, процедур, норм, которые характеризуют уровень и направленность человеческой деятельности, всей деятельности, взятой во всех ее измерениях и отношениях. С этих позиций культура и выступает как способ регуляции, сохранения, воспроизведения и развития всей общественной жизни.

Во всех этих понятиях и образуемых с их помощью моделях культуры отмечается как раз то, что в них охватывается такая ее особенность, как осуществление деятельности по правилу, по более или менее четко очерченным линиям. Они дают возможность глубже раскрыть саму категорию «способ деятельности».

Для понимания этих правил, схем культуры интересны соображения, высказанные Э. Ильенковым в связи с обсуждением вопроса о взаимоотношении языка и мышления. Оценивая идеи, высказанные современными лингвистами, о наличии глубинных структур, присутствующих в человеке до того, как он овладевает языком и строит свою первую фразу, Э. Ильенков отмечает, что, по сути дела, «это структуры» (схемы и формы) деятельности человека, осуществляющейся до, вне и независимо от их выражения в каком бы то ни было особенном языке, в языке вообще». И дальше Э. Ильенков интерпретирует эти структуры как сенсомоторные схемы деятельности, конгруэнтные (согласованные, совпадаемые) с формами самих объектов сферы деятельности человека. Поскольку же эти схемы связаны с вещами, созданными человеком для человека, постольку в них опредмечен разум человеческий. И мы могли бы добавить, что это и есть схемы, несущие в себе

культуру. Пожалуй, они-то и есть глубинные носители культуры (суммированной деятельности, совокупного разума, прошлого опыта человечества). И более того можно было бы сказать, что они есть культура.

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

Культура не может быть сведена ни к монотонной, однолинейной стереотипности, ни к конвульсивному бурлению непрерывных изменений. Видеть в культуре только творящий момент было бы непроизвольной однобокостью. Не видеть демиургичности культуры означает попросту не понимать ее сути. На наш взгляд, верное понимание этого вопроса очень четко сформулировано Г. Давыдовой, которая пишет: «Творчество и культура существенно взаимосвязаны. Творчество есть динамический аспект культуры, ее, так сказать, «беспокойство внутри себя», то, благодаря чему она выступает, по выражению Маркса, как «саморазвивающееся общественное состояние». В свою очередь, и культура может рассматриваться как аспект творчества, выражающий его исторические (объективированные) предпосылки и условия, его определенные предшествующим развитием возможности и границы. Творчество невозможно вне культуры, ибо в отрыве от нее оно лишается условий и механизмов своего осуществления, того, посредством чего и в чем оно реализуется. Но и культура невозможна помимо творчества, ибо она есть его объективированная форма, его предметное бытие».

Будучи способом деятельности, культура необходимо включает в себя и ее продукты, существуя как бы в двух ипостасях. В самой деятельности она включена в исторически формирующиеся субъективные культурно-творческие способности и, с другой стороны, обнаруживается в мире объективированных культурных ценностей. Действие организма культуры и проявляется как противоречивое единство этих двух составляющих.

Способности человека не есть нечто, присущее ему только как организму, проявление действия генетического набора. Они выступают как выражение сущностных сил человека, вырастающих на основе естественных задатков в результате реализации этих задатков в процессе человеческой деятельности. Собственно говоря, способности есть та часть духовной структуры личности, которая актуализируется в деятельности, определяет ее результат, ее качество. Однако способности не могут быть категорией, отданной на откуп психологии. Ее можно

полагать и как более широкую социально-философскую категорию. Они есть не только психологические явления или функции, но и обладают социальными свойствами.

Самореализация, развертывание всех своих способностей в их общественном применении — это один из стержней личного бытия, обретения смысла жизни. В способностях человека, исторически сформировавшихся и проявляющихся в реальной деятельности, в конкретных социальных условиях — источник всех свершений культуры. Деятельность превращает задатки в способности. Деятельность позволяет объективировать способности, воплощая их в продукты (ценности) культуры.

С этой точки зрения все, созданное людьми, все продукты их деятельности могут быть представлены как объективация способностей. То, что называют ценностью культуры, есть опредмеченные деятельности способности человека. Потенциально содержащиеся в человеческих способностях «миры возможного» через механизм культуры актуализируются, осуществляются. Мир культуры, представленный как ценность, — это актуальный мир предметно развернутых человеческих способностей, опредмеченной деятельности. Культура потому и выступает в противоречивом единстве процесса и результата, взятых в их неразрывности, диалектическом тождестве.

В связи с этим возникает вопрос о правомерности того разделения культуры на субъектную и объективированную, которое широко принято в литературе. То деление, которое, образно говоря, можно было бы назвать делением на плодоносящее древо (способности, реализующиеся и актуализирующиеся в деятельности) и плоды (мир опредмеченной культуры, ее ценности).

Завершая рассмотрение всей совокупности моментов, образующих феномен культуры, сферу ее бытия, стоит привести точную характеристику области культуроведческого анализа, данную В. Карпушиным: «Сферу культуры составляют: человек как субъект культурного процесса, культурные ценности, являющиеся объективированными человеческими способностями и талантами, и механизм духовного производства, определяющий, какие ценности культуры и как создаются, осваиваются, распределяются и воспроизводятся в данном обществе».

13. ДАНИЛЕВСКИЙ Н.Я. РОССИЯ И ЕВРОПА.

М., 1991. С. 33-509.

Запад и Восток, Европа и Азия представляются нашему уму какими-то противоположностями, полярностями. Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного совершенствования, непрерывного

движения вперед; Восток, Азия — полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку...

...Всему живущему, как отдельному неделимому, так и целым видам, родам, отрядам животных и растений, дается известная только сумма жизни, с истощением которой они должны умереть... История говорит то же самое о народах: и они нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают — и умирают не от внешних только причин...

...Формы исторической жизни человечества... не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам. Поэтому ...только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в отличии культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития...

...Прогресс состоит не в том, чтобы все идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся...

Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее деления от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться...

...Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть:

1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составляющие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключающееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Между ними должно отличать типы уединенные — от типов, или цивилизаций, преемствен-

ных, плоды деятельности которых передавались от одного другому, как материалы для питания или как удобрение (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилонско-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский. Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживается, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменивших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, — хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, мне кажется, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако же эти уединенные культурно-исторические типы развивали такие стороны жизни, которые не были в той же мере свойственны их более счастливым соперникам, и тем содействовали многосторонности проявлений человеческого духа, в чем, собственно, и заключается прогресс...

Но и эти культурно-исторические типы, которые мы назвали положительными деятелями в истории человечества, не исчерпывают еще всего круга ее явлений... В мире человечества, кроме положительно-деятельных культурных типов, или самобытных цивилизаций, есть еще временно появляющиеся феномены, смущающие современников, как гунны, монголы, турки, которые, совершив свой разрушительный подвиг, помогли испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и, разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество. Назовем их отрицательными деятелями человечества. Иногда, впрочем, и зиждательная и разрушительная роль достается тому же племени, как это было с германцами и аравитянами. Наконец, есть племена, которым... не суждено ни зиждательного, ни разрушительного величия, ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляют лишь этнографический материал, то есть как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов — культурно-исторических типов; они, без сомнения, увеличивают собою разнообразие и богатство их, но сами не достигают до исторической индивидуальности. Таковы племена финские и многие другие, имеющие еще меньше значения.

Иногда нисходят на эту ступень этнографического материала умершие и разложившиеся культурно-исторические типы в ожидании,

пока новый формационный (образовательный) принцип опять не соединит их, в смеси с другими элементами, в новый исторический организм, не воззовет к самостоятельной исторической жизни в форме нового культурно-исторического типа. Так случилось, например, с народами, составляющими Западную Римскую империю, которые и в своей новой форме, подвергшись германскому образовательному принципу, носят название романских народов.

Итак, или положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа, или разрушительная деятельность так называемых бичей Божьих, предающих смерти дряхлые (томящиеся в агонии) цивилизации, или служение чужим целям в качестве этнографического материала — вот три роли, которые могут выпасть на долю народа.

Начну прямо с изложения некоторых общих выводов, или законов, исторического развития, вытекающих из группировки его явлений по культурно-историческим типам.

ЗАКОН 1. Всякое племя, или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой... составляет самобытный культурно-исторический тип, если вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

ЗАКОН 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

ЗАКОН 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

ЗАКОН 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, — когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств.

ЗАКОН 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу...

...Передавать цивилизацию какому-либо народу — очевидно, значит заставить этот народ до того усвоить себе все культурные элементы

(религиозные, бытовые, социальные, политические, научные и художественные), чтоб он совершенно проникнулся ими и мог продолжать действовать в духе передавшего их с некоторым, по крайней мере, успехом, так, чтобы хотя отчасти стать в уровень с передавшим, быть его соперником и вместе продолжателем его направления...

Неужели же историческая деятельность, результаты, достигнутые жизнью одного культурно-исторического типа, остаются совершенно бесплодными для всех остальных ему современных или последующих типов? Неужели должны типы эти оставаться столь же чужды один другому, как, например, Китай для остального мира? Конечно, нет... Вся история доказывает, что цивилизация не передается от одного культурно-исторического типа другому; но из этого не следует, что они оставались без всякого воздействия друг на друга, только это воздействие не есть передача...

Самый простейший способ этого распространения есть пересадка с одного места на другое посредством колонизации...

Другая форма распространения цивилизации есть прививка, и обыкновенно это и разумеют под передачей цивилизации... Почка, вставленная в разрез древесной коры, или черенок, прикрепленный к свежему срезу ствола, нисколько не изменяют характера растения, к которому привиты. Дичок остается по-прежнему дичком, яблоня — яблоней, груша — грушей. Привитая почка или черенок так же сохраняют свою природу, только черпают нужные им для роста и развития соки через посредство того растения, к которому привиты, и перерабатывают их сообразно своему специфическому и формационному, или образовательному, началу. Дичок же обращается в средство, в служебное орудие для лелеемого черенка или глазка, составляющих как бы искусственное чужеродное растение, в пользу которого продолжают обрезать ветви, идущие от самого ствола и корня, чтобы они его не заглушили. Вот истинный смысл прививки... Надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решаться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели, лишаящую его возможности приносить цветы и плоды своеобразно... Как бы то ни было, прививка не приносит пользы тому, к чему прививается, ни в физиологическом, ни в культурно-историческом смысле.

Наконец, есть еще способ воздействия цивилизации на цивилизацию... Это есть действие, которое мы уподобим влиянию почвенного удобрения на растительный организм, или, что то же самое, влиянию улучшенного питания на организм животный. За организмом остается его специфическая образовательная деятельность; только материал, из которого он должен возводить свое органическое здание,

дополняется в большем количестве и в улучшенном качестве, и результаты выходят великолепные; притом всякий раз — результаты своего рода, вносящие разнообразие в область всечеловеческого развития, а не составляющие бесполезного повторения старого, как это неминуемо должно произойти там, где один культурно-исторический тип приносится в жертву другому посредством прививки... Только при таком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет... всю свою самобытность, — может быть истинно плодотворно воздействие завершенной или более развитой цивилизации на вновь возникающую. Под такими условиями народы иного культурного типа могут и должны знакомиться с результатами чужого опыта, принимая и прикладывая к себе из него то, что, так сказать, стоит вне сферы народности, то есть выводы и методы положительной науки, технические приемы и усовершенствования искусств и промышленности. Все же остальное... не может быть предметом заимствования, а может быть только принимаемо к сведению... по... той причине, что при разрешении этого рода задач цивилизация не могла иметь в виду чуждых ей общественных начал и что, следовательно, решение их было только частное, только ее одну более или менее удовлетворяющее, а не общеприменимое...

Пятый закон культурно-исторического движения состоит в том, что период цивилизации каждого типа сравнительно очень короток, истощает силы его и вторично не возвращается. Под периодом цивилизации разумею я время, в течение которого народы, составляющие тип, — вышел из бессознательной чисто этнографической формы быта... создав, укрепив и оградив свое внешнее существование как самобытных политических единиц... — проявляют преимущественно свою духовную деятельность во всех тех направлениях, для которых есть залогов в их духовной природе не только в отношении науки и искусства, но и в практическом осуществлении своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния. Оканчивается же этот период... когда иссякает творческая деятельность в народах известного типа: они не успокаиваются на достигнутом ими, считая завет старины вечным идеалом для будущего, и дряхлеют в **апатии самодовольства** (как, например, Китай) или достигают до неразрешимых с их точки зрения антиномий, противоречий, доказывающих, что их идеал... был неполон, односторонен, ошибочен или что неблагоприятные внешние обстоятельства отклонили его развитие от прямого пути, — в этом случае наступает разочарование, и народы впадают в **апатию отчаяния**. Так было в римском мире во время распространения христианства. Впрочем... вторая форма не может быть продолжительна и

переходит в первую, если после иссякновения нравственного принципа жизни народы не сметаются внешними бурями, не обращаются снова в первобытную этнографическую форму быта, из коего снова может возникнуть историческая жизнь...

Если период цивилизации бывает относительно так краток, то зато предшествующее ему время — и особенно древний, или этнографический, период, начинающийся с самого момента выделения культурно-исторического племени от сродственных с ним племен, — бывает чрезвычайно длинным. В этот-то длинный подготовительный период, измеряемый тысячелетиями, собирается запас сил для будущей сознательной деятельности, закладываются те особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности...

Если этнографический период есть время собирания, время заготовления запаса для будущей деятельности, то период цивилизации есть время растраты — растраты полезной, благотворной, составляющей цель самого собирания, но все-таки растраты; и как бы ни был богат запас сил, он не может... не оскудеть и не истощиться — тем более что во время возбужденной деятельности, порождающей цивилизацию и порождаемой ею, живетя скоро. Каждая особенность в направлении, образовавшаяся в течение этнографического периода, проявляясь в период цивилизации, должна непременно достигнуть своего предела, далее которого идти уже нельзя или... откуда дальнейшее поступательное движение становится уже медленным и ограничивается одними частными приобретениями и усовершенствованиями. Тогда происходит застой в жизни, прогресс останавливается, ибо бесконечное развитие, бесконечный прогресс в одном и том же направлении (а еще более —

во всех направлениях разом) есть очевидная невозможность... Дабы поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, то есть надо, чтобы вступили на поприще деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которыми обладают только народы другого культурно-исторического типа.

Прогресс... состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравне-

нии с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития...

Переход как из этнографического состояния в государственное, так и из государственного в цивилизационное, или культурное, обусловливается толчком или рядом толчков внешних событий, возбуждающих и поддерживающих деятельность народа в известном направлении...

...Цивилизационный процесс развития народов заключается именно в постепенном отрешении от случайности и ограниченности национального, для вступления в области сущности и всеобщности — общечеловеческого...

...Для коллективного же и все-таки конечного существа — человечества — нет другого назначения, другой задачи, кроме разновременного (то есть разноплеменного) выражения и разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития...

Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал или... идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем. Культурно-исторические типы соответствуют великим лингвистико-этнографическим семействам, или племенам, человеческого рода. Семь таких племен, или семейств народов, принадлежат к арийской расе. Пять из них выработали более или менее полные и совершенно самостоятельные цивилизации;

шестое — кельтское, лишенное политической самостоятельности еще в этнографический период своего развития, не составило самобытного культурно-исторического типа, не имело свойственной ему цивилизации, а обратилось в этнографический материал для римского, а потом, вместе с его разрушенными остатками, для европейского культурно-исторического типа и произведенных ими цивилизаций. Славянское племя составляет седьмое из этих арийских семейств народов. Наиболее значительная часть славян (не менее, если не более, двух третей) составляет политически независимое целое — великое Русское царство... Славяне, подобно своим старшим на пути развития арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию,

— что славянство есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом, — такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Болгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе... Цивилизация не передается... от народов одного культурного типа народам другого. Ежели они по внешним и внутренним причинам не в состоянии выработать самобытной цивилизации, то есть стать на ступень развитого культурно-исторического типа... то им ничего другого не остается, как распуститься, раствориться и обратиться в этнографический материал, в средство для достижения посторонних целей, потерять свой формационный, или образовательный, принцип и питать своими трудами и потом, своею плотью и кровью чужой, более благородный прививок, и чем скорее это будет, тем лучше...

...Народы каждого культурно-исторического типа не вотще трудятся; результаты их труда остаются собственностью всех других народов, достигающих цивилизационного периода своего развития, и труда этого повторять незачем. Но деятельность эта бывает всегда односторонняя и проявляется преимущественно в одной какой-либо категории результатов. Развитие положительной науки о природе составляет именно существеннейший результат германо-романской цивилизации, плод европейского культурно-исторического типа; так точно, как искусство, развитие идеи прекрасного было преимущественным плодом цивилизации греческой; право и политическая организация государства — плодом цивилизации римской; развитие религиозной идеи единого истинного Бога — плодом цивилизации еврейской... Необходимость в перемене направления... для того, чтобы прогресс мог продолжаться, составляет внутреннюю причину того, почему необходимо появление на историческом поприще новых народов с иным психическим строем, — народов, составляющих самобытный культурно-исторический тип. Из этого не следует,

чтобы цивилизация иного типа не могла с успехом действовать на поприщах, уже с успехом пройденных другими; но не такого рода действительность может составлять ее главную задачу...

...Цивилизация есть понятие более обширное, нежели наука, искусство, религия, политическое, гражданское, экономическое и общественное развитие, взятые в отдельности, ибо цивилизация все это в себе заключает... Цивилизация, или... культурно-исторический тип, не только может считаться новым и самобытным, но и имеющим весьма большое значение в общем развитии человечества, ежели бы даже относительно положительной науки он и не произвел ничего нового, ни-

чего самобытного, а шел бы только по старому, правильно пробитому пути...

...Ни одна культура не может быть вечною, и ежели бы все разом проливали свет свой, то все разом (или почти разом) и померкли бы, и мрачная ночь варварства распространилась бы над всей землей, так что новой культурной жизни не у чего бы было и зажечь свой светильник... Поэтому... ежели вызывается культурная жизнь нового исторического типа, то, должно быть, жизнь старого угасает. Но в этом ли и главное объяснение вражды, инстинктивно чувствуемой прежним историческим деятелем к новому — предшественником к преемнику?...

...Высшим моментом творчества общественных сил должно признать то время, когда проявляются окончательно те идеи, которые будут служить содержанием всего дальнейшего культурного развития. Результаты этого движения, этого толчка долго могут еще возрастать и представлять собою всю роскошь и изобилие плодов цивилизации, но уже создающая ее и руководящая ею сила будет ослабевать и клониться к своему упадку. Таков общий характер всякого постепенного развития, проявившийся во всех цивилизациях, совершивших свой цикл, где ход его нам сколько-нибудь известен...

Различия в характере народов, составляющих самобытные культурно-исторические типы, те различия, на которых должно основываться различие в самих цивилизациях, составляющих существенное содержание и плод их жизненной деятельности, могут быть подведены под следующие три раздела: 1) под различия этнографические; это те племенные качества, которые выражаются в особенностях психического строя народов; 2) под различия руководящего ими высшего нравственного начала, на котором только и может основываться плодотворное развитие цивилизации как со стороны научной и художественной, так и со стороны общественно-политического строя; 3) под различия хода и условий исторического воспитания народов... Политическая самостоятельность... — условие, без которого, как свидетельствует история, цивилизация никогда не начиналась и не существовала, а поэтому, вероятно, и не может начаться и существовать...

Общих разрядов культурной деятельности в обширном смысле этого слова (не могущих уже быть подведенными один под другой, которые мы должны, следовательно, признать за высшие категории деления) насчитывается не более не менее четырех, а именно:

1. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНАЯ, объемлющая собою отношения человека к Богу, — понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное

мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека.

2. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КУЛЬТУРНАЯ, В ТЕСНОМ ЗНАЧЕНИИ ЭТОГО СЛОВА, объемлющая отношения человека к внешнему миру, во-первых, ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ — НАУЧНОЕ, во-вторых, ЭСТЕТИЧЕСКОЕ - ХУДОЖЕСТВЕННОЕ (причем, конечно, к внешнему миру причисляется и сам человек как предмет исследования, мышления и художественного воспроизведения) и, в-третьих, ТЕХНИЧЕСКОЕ - ПРОМЫШЛЕННОЕ, то есть добывание и обработка предметов внешнего мира, применительно к нуждам человека и сообразно с пониманием как этих нужд, так и внешнего мира достигнутым путем теоретическим.

3. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКАЯ, объемлющая собою отношения людей между собою как членов одного народного целого, и отношения этого целого как единицы высшего порядка к другим народам. Наконец —

4. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ, объемлющая собою отношения людей между собою не непосредственно — применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно, и добывания и обработки их...

...Первые культуры: египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую мы можем по всей справедливости назвать первичными, или аутохтонными, потому что они сами себя построили, так сказать, сосредоточив на разных точках земного шара слабые лучи первобытной догосударственной деятельности человечества. Они не проявили в особенности ни одной из только что перечисленных нами сторон человеческой деятельности, а были, так сказать, культурами подготовительными, имевшими своею задачей выработать те условия, при которых вообще становится возможною жизнь в организованном обществе.

Все было в них еще в смешении; религия, политика, культура, общественно-экономическая организация еще не выделились в особые категории деятельности...

Религия выделилась как нечто особенное и вместе высшее только в цивилизации еврейской и была всепроницающим ее началом. Только религиозная деятельность еврейского народа осталась заветом его потомству. Религия эта была беспримесная, а только сама налагала на все свою печать, и все остальные стороны деятельности оставались в пре-

небрежении; и в них евреями не произведено ничего заслуживающего внимания их современников и потомства...

Подобно тому как еврейская культура была исключительно религиозна, тип эллинский был типом культурным, и притом преимущественно художественно-культурным. Перед этою стороною развития отступали все остальные на задний план. Можно даже сказать, что в самом психическом строе древних греков не было пригодной почвы, на которой могла бы развиваться экономическая, политическая и религиозная стороны человеческой деятельности. Этому, столь богато одаренному в культурном отношении, народу недоставало ни экономического, ни политического, ни религиозного смысла. Об общественно-экономической стороне развития нечего много распространяться...

В политическом отношении греки не могли даже возвыситься до сознания ПОЛИТИЧЕСКОГО единства своего племени, хотя они и признавали себя особою культурною единицей в противоположность всем остальным народам-варварам...

Подобным же образом и религиозное учение греков выказывает отсутствие истинного религиозного смысла и чувства. Их религиозное мировоззрение одно из самых мелких и жалких и совершенно недостойно народа, занимающего такое высокое место в философском мышлении. Из трех сторон религии, которыми она удовлетворяет трем сторонам человеческого духа — догматики, этики и культа, — только этот последний, соответственно художественной организации греков, имеет действительное значение...

Все эти религиозные сказания служили лишь материалом для воплощения художественной фантазии греков и возводились при посредстве ее в художественные типы прекрасного, без всякого таинственного и нравственного значения. Сообразно с таким значением греческой религии и носит она на языке всех народов название мифологии по преимуществу, то есть мифологии, которая не служит оболочкою чему-то высшему — сокровенному, а заключает в себе уже все свое содержание и есть сама себе цель, — одним словом, есть тело без души. Религия греков есть, собственно говоря, поклонение самодовлеющей красоте... Нравственность

их заключалась единственно в чувстве меры, которое и есть все, что может дать эстетическое мировоззрение. Но это чувство меры — скорее основной принцип искусства наслаждаться жизнью, чем начало нравственно-религиозное, сущность которого всегда заключается в самопожертвовании.

Столь же односторонен, как греческий и еврейский культурно-исторические типы, был и тип римский, развивший и осуществивший с

успехом одну лишь политическую сторону человеческой деятельности. Политический смысл римлян не имеет себе подобного...

Таким образом, цивилизации, последовавшие за первобытными аутохтонными культурами, развили каждая только одну из сторон культурной деятельности: ЕВРЕЙСКАЯ — сторону РЕЛИГИОЗНУЮ, ГРЕЧЕСКАЯ - СОБСТВЕННО КУЛЬТУРНУЮ, а РИМСКАЯ - ПОЛИТИЧЕСКУЮ. Поэтому мы должны характеризовать культурно-исторические типы: еврейский, греческий и римский — именами ТИПОВ ОДНООСНОВНЫХ.

Дальнейший исторический прогресс мог и должен был преимущественно заключаться как в развитии четвертой стороны культурной деятельности — общественно-экономической, так и в достижении большей многосторонности посредством соединения в одном и том же культурном типе нескольких сторон культурной деятельности, проявлявшихся доселе отдельно. На эту более широкую дорогу, более сложную ступень развития и выступил тот тип, который под именем европейского, или германо-романского, главнейшим образом занял историческую сцену после распада Западной Римской империи...

Всем этим великим задаткам не суждено было, однако же, осуществиться вполне, и препятствием к сему послужили насильственность их энергического характера и павшее на благоприятную почву сильное влияние римского властолюбия и римского государственного строя... Церковный деспотизм в соединении с деспотизмом феодальным, коренившимся в насильственности германского характера, и с деспотизмом схоластики, коренившимся в подобострастном отношении к формам древней науки, обратил всю историю Европы в тяжкую борьбу, окончившуюся тройкою анархией: анархией религиозною, то есть ПРОТЕСТАНТИЗМОМ, думавшим основать религиозную достоверность на личном авторитете; анархией философскою, то есть ВСЕОТРИЦАЮЩИМ МАТЕРИАЛИЗМОМ, который начинает принимать характер веры и мало-помалу замещает в умах место религиозного убеждения; анархией политико-социальною, то есть ПРОТИВОРЕЧИЕМ МЕЖДУ все более и более распространяющимся ПОЛИТИЧЕСКИМ ДЕМОКРАТИЗМОМ и ЭКОНОМИЧЕСКИМ ФЕОДАЛИЗМОМ.

Так как эти анархии суть предвестники и орудия разложения, то и не могут, конечно, считаться живыми вкладами в общую сокровищницу человечества; и германо-романский культурно-исторический тип не может считаться успешным представителем ни религиозной, ни общественно-экономической стороны культурной деятельности.

Напротив того, с политической и собственно так называемой культурной стороны результаты исторической жизни Европы громадны. Народы Европы не только основали могущественные государства, распространившие власть свою на все части света, но и установили отвлеченно-правомерные отношения как граждан между собою, так и граждан к государству. Другими словами, они успели соединить политическое могущество государства с его внутреннею свободою, то есть решили в весьма удовлетворительной степени обе стороны политической задачи...

Еще выше и обильнее плоды европейской цивилизации в собственно культурном отношении. Методы и результаты европейской науки находятся вне всякого сравнения с совершенным всеми остальными культурными типами, не исключая даже греческого. Таковы же плоды и промышленной, технической деятельности. Со стороны искусства, хотя народы Европы и должны уступить пальму первенства грекам по степени совершенства достигнутых результатов, они, однако же, значительно расширили его область и проложили в ней новые пути. По всем этим причинам должны мы усвоить за германо-романским культурно-историческим типом название ДВУОСНОВНОГО ПОЛИТИКО-КУЛЬТУРНОГО ТИПА, с преимущественно научным и промышленным характерами культуры, в тесном смысле этого слова...

...Славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтез всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, сторон, которые вырабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма не полном соединении. Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным ЧЕТЫРЕХОСНОВНЫМ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИМ ТИПОМ. Особенно оригинальною чертою его должно быть в первый раз имеющее осуществиться удовлетворительное решение общественно-экономической задачи...

...На Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах Славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем...

14. КАССИРЕР Э. ЭССЕ О ЧЕЛОВЕКЕ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА // ХРЕСТОМАТИЯ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. В 3 ч. Ч. 2. М. 1997. С. 148-160.

Человек был растворен в определенном наборе первичных инстинктов, которые можно было исчислить, каталогизировать и исчерпывающе описать один за другим. Теоретики отличались друг от друга исключительно или главным образом ответом на вопрос, сколько этих

инстинктов и как именно они соотносятся друг с другом. Некоторые говорят об одном — себялюбии, другие о двух — эгоизме и альтруизме, третьи о трех — алчности, страхе и стремлении к славе, тогда как исследователи эмпирической ориентации насчитывают ныне до пятидесяти-шестидесяти таких инстинктов. В действительности, однако, существует очень много специфических реакций на различные условия-стимулы, равно как и самих этих условий, так что наш перечень это всего лишь удобная классификация».

После этого короткого обзора различных методов, которые до сих пор использовались для ответа на вопрос, что такое человек, мы переходим к нашей главной проблеме. Достаточны ли эти методы? Можно ли считать их исчерпывающими? Или все же существуют и иные подходы к антропологической философии? Есть ли помимо психологической интроспекции другой возможный способ биологического наблюдения и эксперимента, а также исторического исследования? Открываем такого альтернативного подхода была, как я думаю, моя «Философия символических форм». Метод в этой работе, конечно, не отличается радикальной новизной. Он знаменует не отмену, а лишь дополнение предшествующих точек зрения. Философия символических форм исходит из предпосылки, согласно которой если существует какое-то определение природы или «сущности» человека, то это определение может быть понято только как функциональное, а не субстанциональное. Мы не можем определить человека с помощью какого бы то ни было внутреннего принципа, который устанавливал бы метафизическую сущность человека; не можем мы и определять его, обращаясь к его врожденным способностям или инстинктам, удостоверяемым эмпирическим наблюдением. Самая главная характеристика человека, его отличительный признак — это не метафизическая или физическая природа, а его деятельность. Именно труд, система видов деятельности, определяет область «человечности». Язык, миф, религия, искусство, наука, история суть составные части, различные секторы этого круга. «Философия человека» — это, следовательно, такая философия, которая должна прояснить для нас фундаментальные структуры каждого из этих видов человеческой деятельности и в то же время дать возможность понять ее как органическое целое. Язык, искусство, миф, религия — это не случайные, изолированные творения — они связаны общими узами. Но эти узы не *vinculum substantiale*, как они были поняты и описаны схоластической мыслью; это скорее *vinculum functionale*. Именно эту основную функцию речи, мифа, искусства, религии мы как раз и должны искать за их бесчисленными формами и выражениями; именно такой анализ в конечном счете должен обнаружить их общий источник.

Очевидно, что при осуществлении этой задачи мы не должны пренебрегать никакими из возможных источников информации. Мы должны исследовать все наличные опытные данные, использовать все методы интроспекции, биологического наблюдения и исторического исследования. Не следует устранять эти привычные методы: их нужно соотнести с новым интеллектуальным центром и, следовательно, рассмотреть под новым углом зрения. Описывая структуру языка, мифа, религии, искусства и науки, мы ощущаем постоянную потребность в психологической терминологии. Мы говорим о религиозных «чувствах», художественном или мифологическом «воображении», логическом или рациональном мышлении. И мы не можем войти во все эти миры без надежного психологического метода. Ценный ключ к изучению общего развития человеческой речи дает нам детская психология. И даже еще большей ценностью обладает изучение общей социологии. Не сможем мы понять формы первобытного мышления без рассмотрения форм первобытного существа. Еще более насущным оказывается использование исторических методов. Вопросы о том, что такое язык, миф и религия, не могут быть разрешены без глубокого изучения их исторического развития.

Однако, даже если можно было бы дать ответ на все эти вопросы, мы должны были бы при этом остаться на территории собственно «человеческого» мира, не переступая его порог. Все творения человека порождаются при особых исторических и социологических условиях. Однако мы вовсе не были бы в состоянии понять эти особые условия, если бы не были способны схватить общие структурные принципы, которым подчинены эти произведения. При изучении Языка, искусства, мифа проблема значения имеет преимущество перед проблемой исторического развития. Вот здесь-то как раз мы и можем воочию увидеть процесс медленных и непрерывных постепенных изменений методологических понятий и идеалов эмпирической науки. Например, в лингвистике в течение долгого времени господствовала догма, согласно которой история языка охватывает собой все поле лингвистических исследований. Эта догма наложила свой отпечаток на все развитие лингвистики XIX века. В наши дни, однако, этот односторонний подход был окончательно преодолен.

Необходимость независимых методов описательного анализа общепризнана. Нельзя надеяться оценить глубину какой-либо отдельной области человеческой культуры, не прибегая при такой оценке к описательному анализу. Такой структурный взгляд на культуру должен предшествовать чисто исторической точке зрения. История сама исчезает в огромной массе бессвязных фактов, если нет общей структурной

схемы, с помощью которой можно классифицировать; упорядочить и организовать эти факты. В области истории искусств такая схема была построена, например, Генрихом Вельфлином. Согласно Вельфлину, историк искусства не может охарактеризовать искусство различных эпох или различных художников, если он не владеет некоторыми основополагающими категориями художественного описания. Он находит эти категории, исследуя и анализируя различные способы и возможности художественного выражения. Эти возможности не безграничны — фактически они могут быть сведены к небольшому числу. Именно с этой точки зрения Вельфлин дал свое знаменитое описание классики и барокко. Термины «классика» и «барокко» используют отнюдь не в качестве названия определенных исторических фаз. Их название — описать некоторые общие структурные образцы, не ограниченные определенной эпохой. «Вовсе не искусство XVI— XVII вв., — говорил в конце своих "Принципов истории искусства" Вельфлин, — было предметом анализа, но лишь схема, а также визуальные и творческие возможности искусства в обоих случаях. Иллюстрируя это, мы должны были, естественно, обращаться к отдельным произведениям искусства, но все, что говорилось о Рафаэле и Тициане, о Рембрандте и Веласкесе, было нацелено на освещение общего хода вещей... Все преходящее, и трудно спорить с человеком, который рассматривает историю как бесконечный поток. С нашей точки зрения, интеллектуальное самосохранение требует сводить бесконечность событий к немногочисленным их результатам».

Если уж лингвисту и историку искусства для их «интеллектуального самосохранения» нужны фундаментальные структурные категории, то тем более необходимы такие категории для философского описания человеческой цивилизации. Философия не может довольствоваться анализом индивидуальных форм человеческой культуры. Она стремится к универсальной синтетической точке зрения, включающей все индивидуальные формы. Но не невозможность ли, не химера ли — такая всеохватная точка зрения? В человеческом опыте мы не находим тех различных форм деятельности, из которых складывается гармония мира культуры. Наоборот, мы находим здесь постоянную борьбу различных противоборствующих сил. Научное мышление противостоит мифологической мысли и подавляет ее. Религия в своем высшем теоретическом и этическом развитии стоит перед необходимостью защищать чистоту своего идеала от причудливых фантазий или мифа или искусства. Таким образом, единство и гармония человеческой культуры представляется не более чем — благиими пожеланиями, постоянно разрушаемыми реальным ходом событий.

Здесь, однако, необходимо четко разграничить материальную и формальную точки зрения. Несомненно то, что человеческую культуру образуют различные виды деятельности, которые развиваются различными путями, преследуя различные цели. Если мы сами довольствуемся созерцанием результатов этих видов деятельности, — мифами, религиозными ритуалами или верованиями, произведениями искусства, научными теориями, — то привести их к общему знаменателю оказывается невозможным. Философский синтез, однако, означает нечто иное. Здесь мы видим не единство действий; не единство продуктов, а единство творческого процесса. Если термин «человечество» вообще что-то означает, то он означает, по крайней мере, что вопреки всем различиям и противоположностям разнообразных форм, всякая деятельность направлена к единой цели. В конечном счете должна быть найдена общая черта, характерная особенность, посредством которой все эти формы согласуются и гармонизируются. Если мы сможем определить эту особенность, расходящиеся лучи сойдутся, соединятся в мыслительном фокусе. Мы подчеркнули уже, что такая организация фактов человеческой культуры осуществляется в отдельных науках — в лингвистике, сравнительном изучении мифов и религий, в истории искусства. Все эти науки стремятся исходить из некоторых принципов, из определенных «категорий», с помощью которых явления религии, искусства, языка систематизируются, упорядочиваются. Философии не с чего было бы начать, если бы не этот первоначальный синтез, достигаемый самими науками. Но в свою очередь философия не может этим довольствоваться: она должна стремиться к достижению гораздо большего сгущения и централизации. В безграничном множестве и разнообразии мифических образов, религиозных учений, языковых форм, произведений искусства философская мысль раскрывает единство общей функции, которая объединяет эти творения. Миф, религия, искусство, язык и даже наука выглядят теперь как множество вариаций на одну тему, а задача философии состоит в том, чтобы заставить нас услышать эту тему и поднять ее. . . .

Оглянувшись в конце пути на исходный пункт наших дальних странствий, мы, возможно, и не получим уверенности в том, достигли мы цели. Философия культуры начинается утверждением, что мир человеческой культуры — не простое скопление расплывчатых и разрозненных фактов. Она пытается понять эти факты как систему, как органическое целое. С эмпирической или исторической точки зрения кажется, будто достаточно лишь собрать факты человеческой культуры. Здесь мы заинтересовались человеческой жизнью во всей ее полноте. Мы погружались в исследование отдельных явлений в их богатстве и

разнообразии, вкушая от щедрот многоцветья и полифоничности человеческой природы. Но перед собственно философским анализом стоят иные задачи: его исходный пункт и рабочая гипотеза состоят в утверждении, что разнообразные и, по-видимому, рассеянные лучи можно собрать вместе, соединить в фокус. Здесь факты сведены к формам, а сами эти формы изначально считаются обладающими внутренним единством. Но в состоянии ли мы доказать этот существенный пункт? Не указывает ли наш собственный анализ на нечто прямо противоположное? Нам ведь постоянно приходилось подчеркивать специфику строения различных символических форм — мифа, языка, искусства, религии, истории, науки. Имея в виду эту сторону нашего исследования, можно было бы, скорее, отдать предпочтение противоположному тезису — тезису о разорванности человеческой культуры, ее исходной разнородности.

Став, в самом деле, только на онтологическую или метафизическую точку зрения, трудно отказаться от этого тезиса. Но с позиций критической философии проблема приобретает совершенно иной облик: здесь мы вовсе не обязаны доказывать субстанциальное единство человека. Человек не рассматривается более как простая субстанция, сущая в себе и способная к самопознанию. Его единство понимается как единство функциональное. Такое единство не предполагает однородность составляющих его различных элементов. Такое единство не просто допускает, но даже требует разнообразия, многообразия форм у составляющих его частей. Это ведь диалектическое единство, сосуществование противоположностей. . .

Если уж существует в человеческой культуре некая устойчивость, то характеризовать ее можно лишь как равновесие динамическое, а не статическое — ведь это результат борьбы противоположностей. Такая борьба вовсе не исключает той «скрытой гармонии», которая, как говаривал Гераклит, «лучше явной».

Аристотелево определение человека как «общественного животного» не слишком глубоко: оно дает родовой признак, но не видовое отличие. Социальность сама по себе, как таковая не есть исключительная характеристика человека, это вовсе не привилегия одного только человека. В так называемых животных сообществах, среди пчел и муравьев находим строгое разделение труда и поразительно сложную социальную организацию. Однако в случае человеческого объединения налицо не только общество действия, как у животных, но также и множество мыслей и эмоций. Язык, миф, искусство, религия, наука суть элементы и неперемные условия существования этой более высокой формы общества. Они суть средства, с помощью которых те формы

социальной жизни, что мы находим в органической природе, доходят в своем развитии до нового состояния — стадии общественного сознания. Человеческая социальная сознательность обусловлена двояко: процессами отождествления и различения. Человек может обрести себя, прийти к знанию своей индивидуальности исключительно через посредника — социальную жизнь. Но этот посредник значит для человека нечто гораздо больше, чем какая-нибудь внешняя определяющая сила. Человек подобно животным подчиняется правилам общества, но он сверх того сам участвует в формировании общественной жизни и способен к ее активному изменению. Такая деятельность остается незаметной на зачаточных стадиях развития человеческого общества, она проявляется здесь минимально. Но в дальнейшем она прослеживается яснее, становится более значимой. Такое постепенное развитие можно проследить почти во всех формах человеческой культуры.

Хорошо известно, что многие действия, выполненные в животных сообществах, не только равны, но в некоторых отношениях даже выше по результатам, чем дела рук человеческих. Многократно подчеркивалось, что пчелы при постройке сот действуют подобно совершенному геометру, проявляя высочайшую точность и аккуратность. Такая деятельность требует очень сложной системы координации и сотрудничества. Однако во всех этих произведениях животных нет индивидуальной дифференциации: все они произведены одним и тем же способом и по одним и тем же неизменным правилам. Не остается никакой свободы для проявления индивидуального выбора или способностей. Лишь на высших стадиях жизни животных можно заметить первые признаки некоторой индивидуализации. Наблюдения Вольфганга Келера над человекообразными обезьянами, по-видимому, доказали существование многих различий в интеллекте и умениях у этих животных. Некоторые из них в состоянии решать такие задачи, решение которых другим недоступно. И поэтому здесь можно говорить о своего рода изобретениях. Для общего же устройства жизни животных, однако, это не характерно. Эта структура определена общим биологическим законом, согласно которому приобретенные черты не могут переданы по наследству, а каждое усовершенствование, которое приобретено организмом в ходе своей индивидуальной жизни, ограничено рамками его существования и не может влиять на жизнь рода. Даже человек не исключение из этого общего правила. Однако человек открыл новый способ сохранения и распространения своих произведений. Он не может прожить свою жизнь, не выражая эту жизнь. Различные способы выражения этой жизни устанавливают свою собственную сферу, каждый способ выражения живет собственной жизнью, создавая род веч-

ности — человеческий способ преодоления единичного и эфемерного существования. Во всех видах человеческой деятельности обнаруживаются основополагающие полярные противоположности, которые можно описать по-разному. Можно говорить о напряжениях, возникающих между устойчивостью и изменчивостью, между тенденцией, ведущей к постоянным, стабильным формам жизни и тенденцией к изменению этой жесткой схемы. Человек разрывается между этими двумя тенденциями—к сохранению старых форм и производству новых. Это непрерывная борьба между традицией и инновацией, между репродуктивными и креативными силами. Эта двойственность прослеживается во всех областях культурной жизни, меняется лишь пропорция, соотношение этих двух факторов. То один, то другой факторы выглядят преобладающими. Это преобладание в первую очередь и предопределяет характер единичных форм и придает каждой из них свой специфический облик.

В мифе и первобытной религии тенденция к стабилизации так сильна, что совершенно перевешивает противоположную. . . Мифологическое мышление и по происхождению, и по своим принципам — мышление традиционное. Ведь современные формы жизни могут быть поняты, объяснены и истолкованы мифом, только если они сведены к отдаленному прошлому. То, что коренится в мифологическом прошлом, что было когда-то раньше, существует с незапамятных времен — все это твердо и неоспоримо, так что даже усомниться — и то кощунственно. Ибо для первобытного сознания нет ничего более священного, чем освященного веками. Именно вечность придает всем вещам — физическим объектам и человеческим установлениям — их ценность, достоинство, моральную и религиозную значимость. Чтобы сохранить это достоинство, надо непременно продолжить и сохранить человеческий порядок в той же самой, неизменной форме. Любой разрыв в этой непрерывной линии разрушает самую субстанцию мифологической или религиозной жизни. С точки зрения первобытного сознания малейшие изменения в установленной схеме вещей просто губительны. Слова магической формулы, заклинания или заговоры, отдельные моменты в религиозном обряде, жертвоприношении или молитве — все это должно повторяться в одном и том же неизменном порядке. Любое изменение должно было уничтожить силу и действенность магического слова или религиозного обряда. Первобытная религия, следовательно, не оставляла пространства для какой-либо свободы человеческой мысли. Ее предписания — это твердые, жесткие, непререкаемые правила не только любого человеческого действия, но и чувствования. Жизнь человека находится под постоянным давлением. Она за-

ключена в тесный круг положительных или отрицательных требований, священных предписаний или запретов, ритуалов и табу. Тем не менее история религии показывает, что эта первая форма религиозной мысли никоим образом не выражает ее реальное значение и цель. Здесь можно наблюдать также и постоянное продвижение в противоположном направлении. Запрет, который был наложен на человеческую жизнь первобытным мифологическим или религиозным мышлением, постепенно ослаблялся или, по крайней мере, кажется, терял свою обязательную силу. Возникает новая, динамичная форма религии, которая открывает неизведанные перспективы нравственной и религиозной жизни. В такой динамичной религии силы индивида получают преимущество над силами стабилизации. Религиозная жизнь достигла зрелости и свободы; она разрушила чары строгой жесткой традиционности.

Если от мифологии и религии перейти к языку, то здесь в другой форме обнаружится тот же основной процесс. Язык — одна из наиболее консервативных сил в человеческой культуре. Ведь без такого консерватизма он не мог бы обеспечить выполнение своей главной задачи — общения. Коммуникация требует строгих правил. Языковые символы и формы должны быть устойчивы и неизменны, чтобы сопротивляться разлагающему и разрушающему воздействию времени. Тем не менее фонетические и семантические изменения в развитии языка имеют не только случайный характер: они неотъемлемые и необходимые условия этого развития. Одна из главных причин этого постоянного изменения — то, что язык передает от поколения к поколению. Эта передача не может происходить путем простого воспроизведения устойчивых форм. Процесс усвоения языка всегда включает активную и продуктивную установку. Даже детские ошибки очень характерны в этом отношении. Они ведь происходят вовсе не от недостатка памяти или способности воспроизвести услышанное. И это лучшее доказательство активности и самопроизвольности в действиях детей. Уже на сравнительно ранней стадии развития ребенок приобретает чувство общей структуры родного языка, не обладая, конечно, еще абстрактным знанием лингвистических правил. Он применяет слова и выражения, которых никогда не слышал и в которых он делает морфологические и синтаксические ошибки. Но именно в этих попытках проявляется живое детское чувство аналогии. Именно этим ребенок доказывает свою способность схватывать форму языка, а не просто воспроизводить его материю. Переход языка от поколения к поколению ни в коем случае нельзя поэтому сравнивать с простым переходом собственности на материальную вещь, когда меняется не ее природа, а только владелец.

В «Принципах истории языка» Герман Пауль особо подчеркивал этот момент. Он показывал на конкретных примерах, что историческое развитие языка в большой мере зависит от этих медленных и постоянных изменений, которые происходят при передаче слов и грамматических форм от родителей к детям. Согласно Паулю, этот процесс следует рассматривать как одну из главных причин явления звуковых сдвигов и семантического изменения. Всюду здесь ощущается очень четко наличие двух различных тенденций — к сохранению и к обновлению, омоложению языка. Вряд ли можно, однако, говорить о противоборстве этих двух тенденций. Они находятся в равновесии как два совершенно необходимых элемента и условия жизни языка.

Новый аспект той же проблемы предстает перед нами в развитии искусства. Здесь, однако, второй фактор — оригинальность индивидуализации, творческая способность, по-видимому, явно преобладает над первым. В искусстве не приходится довольствоваться повторением или воспроизведением традиционных форм. Мы чувствуем новые требования, вводим новые критерии оценок. «*Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae*», — говорил Гораций в «Науке поэзии» («...поэту посредственных строчек век не простят ни боги, ни люди, ни книжные лавки!»). Безусловно, даже и здесь традиция продолжает играть первостепенную роль. Как и в случае с языком, одни и те же формы передавались от поколения к поколению. Одни и те же мотивы в искусстве появляются снова и снова. И тем не менее, каждый великий художник в некотором смысле создает новую эпоху. Это начинаешь понимать, когда сопоставляешь обыденную речь с поэтическим языком. Никакой поэт не может создать совершенно новый язык. Он должен применять слова и следовать правилам того же языка. При всем том, однако, поэт создает не только новые обороты речи, но и новую жизнь. Слова в поэзии — не только означающие в абстрактном смысле, это не просто указатели, которыми обозначают некий эмпирический объект. Нет, здесь мы встречаемся со своего рода преобразованием всех наших обыденных слов. Каждый стих Шекспира, каждая строфа Данте или Ариосто, каждое лирическое стихотворение Гете имеют особенное звучание. Лессинг говорил, что украсть стих у Шекспира так же невозможно, как дубинку у Геркулеса. Но что еще более поразительно, так это то, что великий поэт никогда не повторяет себя. Сам Шекспир говорит языком, дотоле никогда не слыханным, — и каждый шекспировский персонаж разговаривает своим собственным, только ему присущим языком. У Лира и Макбета, у Брута или Гамлета, у Розалинды или Беатриче звучит свой особенный язык — зеркало его неповторимой души. Таким образом только поэзия способна выразить все

эти бесчисленные нюансы, эти тонкие оттенки чувств, не поддающиеся никаким другим средствам выражения. Если развивающийся язык нуждается в постоянном обновлении, то для этого нет лучшего и более глубокого источника, чем поэзия. Великий поэт всегда оставляет четкий след, вполне определенный отпечаток в истории языка. Со смертью Данте, Шекспира, Гете итальянский, английский, немецкий языки стали не такими, какими они были до рождения этих великих поэтов.

В эстетических теориях всегда ощущалась и выражалась разница между сохраняющими и производящими, консервативными и продуктивными силами, от которых зависит произведение искусства. Напряженность и конфликт между теориями подражания и вдохновения существовала во все времена. Первыми утверждалось, что произведение искусства должно судить сообразно с постоянными и неизменными правилами или классическими образцами. Вторыми отвергались какие бы то ни было стандарты или каноны красоты, ибо красота уникальна и неповторима, это творение гения. Именно эта концепция в результате длительной борьбы с теориями классицизма и неоклассицизма стала преобладающей и проложила пути к нашей современной эстетике. «Гений, — писал Кант в «Критике способности суждения», — это прирожденные задатки души (*ingenium*), через которые природа дает искусству правила». Это «talant создавать то, для чего не может быть дано никакого определенного правила, что можно изучить по какому-нибудь правилу; следовательно, оригинальность должна быть первым свойством гения» Эта форма оригинальности — прерогатива и отличие искусства она не может быть распространена на другие области человеческой деятельности. «Природа предписывает через гения правило не науке, а искусству, и то лишь в том случае, если оно должно быть изящным искусством». Можно, конечно, говорить о Ньюtone как о научном гении, но в этом случае только метафорически. «Так, вполне можно изучить все, что Ньютон изложил в своем бессмертном труде о началах натуральной философии, хотя для того, чтобы придумать такое, потребовался великий ум; но нельзя научиться вдохновенно сочинять стихи, как бы подробны ни были все предписания для стихотворства как бы превосходны ни были образцы его».

И в самом деле, отношение между субъективностью и объективностью, индивидуальностью и универсальностью различны в произведении искусства и в произведении ученого. Правда великое научное открытие тоже несет на себе печать духовного своеобразия автора. В таком открытии запечатлены не только новый объективный аспект вещей, но и склад ума, и даже стиль его автора. Но все это имеет только психологическую, а не системную значимость. В объективном содер-

жании науки эти черты индивидуальности предаются забвению и исчезают, ибо одна из главнейших целей науки — устранение всяческих личностных и антропоморфных элементов. Наука, по словам Бэкона, стремится понять мир «ex analogia universi», а не «ex analogia hominis».

Человеческую культуру в ее целостности можно описать как процесс последовательного самоосвобождения человека. Язык, искусство, религия, наука суть различные стадии этого процесса. В каждом из них человек проявляет и испытывает новую возможность — возможность построения своего собственного «идеального» мира. Философия не может не принимать участие в поиске основополагающего единства в этом идеальном мире. Нельзя, однако, путать это единство с простотой. Нельзя пройти мимо напряжений и трений, резких различий и глубоких конфликтов между этими различными способностями человека. Ведь они не сводимы к общему знаменателю: они разнонаправлены и подчинены различным принципам. Но эта множественность и несопоставимость не означают несогласованность и дисгармоничность: все эти функции восполняют и дополняют друг друга, каждая из них открывает новый горизонт и показывает новый облик человечества. Диссонантное само находится в гармонии с собой. Противоположности не исключают, а взаимообуславливают друг друга: «возвращающаяся к себе гармония, как у лука и лиры» (1.207—228).

15. ЛЕВИ-СТРОС КЛОД. РАБОТЫ РАЗНЫХ ЛЕТ // ХРЕСТОМАТИЯ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. В 3 ч. Ч. 2. М. 1997. С. 320-325.

...Все это направлено не на отрицание реальности прогресса человечества, а на то, чтобы проявить в его понимании больше осторожности. Развитие доисторических и археологических знаний побуждает нас расположить в пространстве некоторые формы цивилизации, которые мы были склонны рассматривать как следующие друг за другом во времени. Это означает прежде всего, что «прогресс»... не является ни необходимым, ни непрерывным; он совершается прыжками, скачками или, как сказали бы биологи, через мутации. Эти прыжки и скачки не идут все время в одном и том же направлении, но сопровождаются изменениями ориентации наподобие шахматного коня, имеющего в своем распоряжении несколько возможных ходов, но никогда в одну и ту же сторону (1.21—22).

Каков же критерий прогресса? Количество энергии на душу населения? Тогда впереди всех Соединенные Штаты и ряд других государств. Если взять в качестве критерия степень способности одолевать самую враждебную географическую среду, тогда... пальма первенства

будет принадлежать эскимосам и бедуинам. Индия, лучше, чем другая цивилизация, сумела выработать философско-религиозную систему, а Китай — образ жизни, способный свести к минимуму психологические последствия демографического неравновесия. Ислам создал теорию солидарности всех форм человеческой жизни — технической, экономической, социальной, духовной, к каковой Запад пришел совсем недавно, благодаря некоторым аспектам марксистской мысли и рождению современной этнологии... Что же касается организации семьи и гармонизации отношений между семейной и социальной группой, то здесь отставшие в экономическом отношении австралийцы занимают такое выдающееся место во всем человечестве, что понадобилось прибегнуть к самым изощренным формам современной математики для того, чтобы постичь системы правил, выработанные ими совершенно сознательно (с.230)

Совокупность обычаев одного народа всегда отмечена каким-то стилем, они образуют системы. Я убежден, что число этих систем не является неограниченным и что человеческие общества, подобно отдельным лицам, в своих играх, мечтах или бредовых видениях никогда не творят в абсолютном смысле, а довольствуются тем, что выбирают определенные сочетания в некоем наборе идей, который можно воссоздать. Если составить перечень всех существующих обычаев, и тех, что нашли отражение в мифах, и тех, что возникают в играх детей и взрослых, в снах людей здоровых или больных и в психопатологических действиях, удалось бы создать нечто вроде периодической таблицы химических элементов, где все реальные или просто возможные обычаи оказались бы сгруппированы по семьям. (с.321)

Из книги «СТРУКТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ»

Возникновение фонологии внесло переворот... Фонология по отношению к социальным наукам играет ту же обновляющую роль, какую сыграла, например, ядерная физика ко всем прочим наукам. В чем же состоит этот переворот, если попытаться выяснить его наиболее общие следствия? На этот вопрос ответ нам дает один из крупнейших представителей фонологии — Н. Трубецкой. В программной статье он сводит в конечном счете фонологический метод к четырем основным положениям: прежде всего фонология переходит от изучения сознательных лингвистических явлений к исследованию их *бессознательно* базиса; она отказывается рассматривать члены отношения как независимые сущности, беря, напротив того, за основу своего анализа *отношения* между ними; она вводит понятие *системы*...; наконец, она стремится к открытию *общих законов*... Таким образом, социальной науке впервые удается выявить необходимые отношения...

Тогда здесь открываются новые перспективы... При исследовании проблем родства (и, несомненно, также и при исследовании других проблем) социолог оказывается в ситуации, формально напоминающей ситуацию, в которой находится лингвист-фонолог; как и фонемы, термины родства являются ценностными элементами; как и первые, они обретают эту ценность лишь потому, что они сочетаются в системы, «системы родства», как и «фонологические системы», они были выработаны человеческим духом на уровне бессознательного мышления. Наконец, совпадения в удаленных районах земного шара и в совершенно различных общественных формах родства, брачных правил, предписанных норм поведения между определенными типами родственников и т.п. заставляют думать, что как в одном, так и в другом случае необходимые явления есть не что иное, как результат взаимодействия общих, но скрытых законов. Эту проблему можно сформулировать следующим образом: в другом плане существующей действительности явления родства представляют собой явления того же типа, что и языковые явления (с.322)

Из книги «ДИКАРСКОЕ МЫШЛЕНИЕ»

Не будучи вовсе, как это часто считали, осуществлением «фантазирующей функции», отворачивающейся от реальности, мифы и ритуалы ценны главным образом тем, что они сохранили до нашего времени в остаточной форме способы наблюдения и размышления, которые были (и, несомненно, остаются) точно приспособленными к открытиям определенного типа, а именно тем, которые можно было сделать в природе на основе мыслительной организации и использования чувственного мира в чувственных терминах. Эта наука конкретного вынуждена была ограничиваться результатами, отличающимися от результатов, достигнутых позже точными и естественными науками, но все же она была научной, а ее результаты были вполне реальными. Достигнутые за десять тысяч лет до появления нашей науки, они все еще служат субстратом нашей цивилизации (4.25).

Итак, оказывается преодоленной ложная антиномия между логическим и дологическим интеллектом. Дикарское мышление логично — в том же смысле и таким же образом, как и наше, но тогда, когда это последнее занимается познанием мира, у которого оно признает одновременно физические и семантические свойства (4.355).

Из монографии «МИФОЛОГИЧНЫЕ. Т. 1. СЫРОЕ И ПРИГОТОВЛЕННОЕ»

В «Элементарных структурах родства» мы за видимостью произвольности и несвязности брачных правил обнаружили небольшое количество простых принципов, благодаря которым очень сложная со-

вокупность привычек и обычаев (на первый взгляд нелепых или считаемых таковыми) превратилась в осмысленную систему. Но там ничто не гарантировало внутреннего происхождения накладываемых ограничений...

Опыт, который в настоящей работе мы проделываем на материале мифов, является более доказательным. В противоположность исследованным в прошлом феноменам, мифология не имеет явной практической функции и прямой связи с отличной от нее реальностью (более объективной, чем она сама), порядок которой передавался бы духу; кажется, что дух здесь может совершенно свободно отдаться своей творческой спонтанности. Следовательно, если и в данном случае удастся доказать, что эта видимость произвольности, это считавшееся свободным парение, этот разгул изобретательности имеют в своей основе законы, действующие на более глубоком уровне, с необходимостью последует вывод, что оставленный наедине с самим собой и избегший необходимости работать с объектами, дух в некотором смысле сводится к имитации самого себя как объекта и что, поскольку законы этих операций не являются принципиально отличными от тех, которые дают о себе знать в другой функции; дух проявляет тем самым свою природу вещи среди вещей. Не заходя в своих рассуждениях так далеко, нам достаточно будет убедиться, что если человеческий дух законосообразен даже в своих мифах, то он тем более должен быть таковым повсюду (5(a).18).

...Философии слишком долго удавалось удерживать гуманитарные науки в замкнутом кругу, не позволяя сознанию увидеть иного предмета исследования, кроме самого сознания. Отсюда практическое бессилие гуманитарных наук, с одной стороны, и их иллюзионистский характер — с другой, ибо сознанию свойственно самообманываться. Структурализм же вслед за Руссо, Марксом, Дюркгеймом, Сосюром и Фрейдом стремится открыть для сознания другой предмет и тем самым поставить его по отношению к человеческим феноменам в положение физических и естественных наук, доказавших, что только так может осуществляться познание (5(6).563).

...Структурализм предлагает гуманитарным наукам эпистемологическую модель, несравнимую по своей мощи с теми, которыми они располагали раньше. Он открывает позади вещей единство и связность, которые не могли обнаружиться при простом описании фактов. Изменяя уровень наблюдения и усматривая за эмпирическими фактами объединяющие их отношения, он констатирует и доказывает, что эти отношения проще и понятнее, чем вещи, между которыми они располагаются... Структурализм возвращает человека в природу и позволяет

отвлечься от субъекта — этого несносного баловня, который слишком долго занимал философскую сцену и мешал серьезной работе, требуя к себе исключительного внимания... (5(6).614—615).

Читая критику в адрес структурализма со стороны некоторых философов, обвиняющих его в ликвидации человеческой личности и ее священных ценностей, я был ошеломлен. Ведь это все равно, что выступать против кинетической теории газов под тем предлогом, что объясняя, почему горячий воздух расширяется и подымается, она ставит под угрозу семейную жизнь и мораль домашнего очага... (5(6).570). Из статьи «ПРОТИВ ТЕЧЕНИЯ»

...Мне не очень нравится эпоха, в которую мы живем. Нынешняя тенденция заключается, на мой взгляд, с одной стороны, в абсолютном господстве человека над природой, а с другой — в господстве некоторых форм человечества над другими. Мне же, по моему характеру и наклонностям, гораздо более импонируют более скромные и, может быть, более робкие эпохи, когда поддерживалось определенное равновесие между человеком и природой, между различными и многообразными формами жизни, будь то животная или растительная жизнь, между различными типами культуры, верований, обычаев и учреждений. Но я борюсь не за то, чтобы увековечить это разнообразие, а чтобы сохранить о нем память (6.31).

М. Фуко(с.404)Слова и вещи.М.,1977,с.438.

Антропология представляет собою, пожалуй, основную диспозицию, которая направляет и ведет философскую мысль Канта до наших дней. Эта диспозиция существенна потому, что она составляет часть нашей собственной истории, однако она уже близка к тому, чтобы распасться на наших глазах, ибо мы уже начинаем узнавать и провергать в ней посредством критики одновременно и забвение той первоначальной открытости, которая сделала ее возможной, и то постоянное препятствие, которое упорно противится будущей мысли. Всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека..., — всем этим несуразным и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философический смех, то есть, иначе говоря, безмолвный смех (1.438).

В наше время — причем Ницше уже давно указал на этот поворотный момент — утверждается не столько отсутствие или смерть бога, сколько конец человека... (с.485).

Человек был фигурой между двумя способами бытия языка... Человек, как без труда показывает археология нашей мысли — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились..., тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке (с.487).

**16. ЛОТМАН Ю. М. БЕСЕДЫ О РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ. СПБ.
1994. С. 5-9.**

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. (Организационная структура, объединяющая людей, живущих в одно время, называется *синхронной*, и мы в дальнейшем будем пользоваться этим понятием при определении ряда сторон интересующего нас явления).

Всякая структура, обслуживающая сферу социального общения, есть язык. Это означает, что она образует определенную систему знаков, употребляемых в соответствии с известными 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*.

Следовательно, культура имеет, во-первых, коммуникационную и, во-вторых, символическую природу. Остановимся на этой последней. Подумаем о таком простом и привычном, как хлеб. Хлеб веществен и зрим. Он имеет вес, форму, его можно разрезать, съесть. Съеденный хлеб вступает в физиологический контакт с человеком. В этой его функции про него нельзя спросить: что он означает? Он имеет употребление, а не значение. Но когда мы произносим: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь», — слово «хлеб» означает не просто хлеб как вещь, а имеет более широкое значение: «пища, необходимая для жизни». А когда в Евангелии от Иоанна читаем слова Христа: «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать» (Иоанн, 6: 35), то перед нами — сложное символическое значение и самого предмета, и обозначающего его слова.

Меч также не более чем предмет. Как вещь он может быть выкован или сломан, его можно поместить в витрину музея, и им можно убить человека. Это все — употребление его как предмета, но когда, будучи прикреплен к поясу или поддерживаемый перевязью помещен на бедре, меч символизирует свободного человека и является «знаком свободы», он уже предстает как символ и принадлежит культуре.

В XVIII веке русский и европейский дворянин не носит меча — на боку его висит шпага (иногда крошечная, почти игрушечная парадная шпага, которая оружием практически не является). В этом случае шпага — символ символа: она означает меч, а меч означает принадлежность к привилегированному сословию.

Принадлежность к дворянству означает и обязательность определенных правил поведения, принципов чести, даже покроя одежды. Мы знаем случаи, когда «ношение неприличной дворянину одежды» (то есть крестьянского платья) или также «неприличной дворянину» бороды делались предметом тревоги политической полиции и самого императора.

Шпага как оружие, шпага как часть одежды, шпага как символ, знак дворянства — все это различные функции предмета в общем контексте культуры.

В разных своих воплощениях символ может одновременно быть оружием, пригодным для прямого практического употребления, или полностью отделяться от непосредственной функции. Так, например, маленькая специально предназначенная для парадов шпага исключала практическое применение, фактически являясь изображением оружия, а не оружием. Сфера парада отделялась от сферы боя эмоциями, языком жеста и функциями. Вспомним слова Чацкого: «Пойду на смерть как на парад». Вместе с тем в «Войне и мире» Толстого мы встречаем в описании боя офицера, ведущего своих солдат в сражение с парадной (то есть бесполезной) шпагой в руках. Сама биполярная ситуация «бой — игра в бой» создавала сложные отношения между оружием как символом и оружием как реальностью. Так шпага (меч) оказывается вpleтенной в систему символического языка эпохи и становится фактом ее культуры.

А вот еще один пример, в Библии (Книга Судей, 7: 13-14) читаем: «Гедеон пришел [и слышит]. И вот, один рассказывает другому сон, и говорит: снилось мне, будто круглый ячменный хлеб катился по стану Мадиямскому и, прикатившись к шатру, ударил в него так, что он упал, опрокинул его, и шатер распался. Другой сказал в ответ ему: это не иное что, как меч Гедеона...» Здесь хлеб означает меч, а меч — победу. И поскольку победа была одержана с криком «Меч Господа и

Гедсона!», без единого удара (мадиамитяне сами побили друг друга: «обратил Господь меч одного на другого во всем стане»), то меч здесь — знак силы Господа, а не военной победы.

Итак, область культуры — всегда область символизма.

Приведем еще один пример: в наиболее ранних вариантах древнерусского законодательства («Русская правда») характер возмещения («виры»), которое нападающий должен был заплатить пострадавшему, пропорционален материальному ущербу (характеру и размеру раны), им понесенному. Однако в дальнейшем юридические нормы развиваются, казалось бы, в неожиданном направлении: рана, даже тяжелая, если она нанесена острой частью меча, влечет за собой меньшую виру, чем не столь опасные удары необнаженным оружием или рукояткой меча, чашей на пиру, или «тылестной» (тыльной) стороной кулака.

Как объяснить этот, с нашей точки зрения, парадокс? Происходит формирование морали воинского сословия, и вырабатывается понятие чести. Рана, нанесенная острой (боевой) частью холодного оружия, болезненна, но не бесчестит. Более того, она даже почетна, поскольку бьются только с равным. Не случайно в быту западноевропейского рыцарства посвящение, то есть превращение «низшего» в «высшего», требовало реального, а впоследствии знакового удара мечом. Тот, кто признавался достойным раны (позже — знакового удара), одновременно признавался и социально равным. Удар же необнаженным мечом, рукояткой, палкой — вообще *не оружием* — бесчестит, поскольку так бьют раба.

Характерно тонкое различие, которое делается между «честным» ударом кулаком и «бесчестным» — тыльной стороной кисти или кулака. Здесь наблюдается обратная зависимость между реальным ущербом и степенью знаковости. Сравним замену в рыцарском (потом и в дуэльном) быту реальной пощечины символическим жестом бросания перчатки, а также вообще приравнивание при вызове на дуэль оскорбительного жеста оскорблению действием.

Таким образом, текст поздних редакций «Русской правды» отразил изменения, смысл которых можно определить так: защита (в первую очередь) от материального, телесного ущерба сменяется защитой от оскорбления. Материальный ущерб, как и материальный достаток, как вообще вещи в их практической ценности и функции, принадлежит области практической жизни, а оскорбление, честь, защита от унижения, чувство собственного достоинства, вежливость (уважение чужого достоинства) принадлежат сфере культуры.

Секс относится к физиологической стороне практической жизни; все переживания любви, связанная с ними выработанная веками симво-

лика, условные ритуалы — все то, что А. П. Чехов называл «благоприятствием полового чувства», принадлежит культуре. Поэтому так называемая «сексуальная революция», подкупающая устранением «предрассудков» и, казалось бы, «ненужных» сложностей на пути одного из важнейших влечений человека, на самом деле явилась одним из мощных таранов, которыми антикультура XX столетия ударила по вековому зданию культуры.

Мы употребили выражение «вековое здание культуры». Оно не случайно. Мы говорили о синхронной организации культуры. Но сразу же надо подчеркнуть, что культура всегда 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 потому, 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 унаследованных 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. Такие простейшие символы, как круг, крест, треугольник, волнистая линия, более сложные: рука, глаз, дом — и еще более сложные (например, обряды) сопровождают человечество на всем протяжении его многотысячелетней 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. Эти исторические связи культуры называют *диахронными*. Как видим, культура вечна и всемирна, но при этом всегда подвижна и изменчива. В этом сложность понимания прошлого (ведь оно ушло, отделилось от нас). Но в этом и необходимость понимания ушедшей культуры: в ней всегда есть потребное нам сейчас, сегодня.

17. МАЛИНОВСКИЙ Б. ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ // АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ. СПБ., 1997. С. 683-687.

II. Общие аксиомы функционализма

Я полагаю, что весь опыт полевых исследований, равно как и внимательное изучение подлинно важных проявлений организованного человеческого поведения, доказывают достоверность следующих аксиом:

А. Культура представляет собой, по существу, инструментальный аппарат, благодаря которому человек получает возможность лучше справляться с теми конкретными проблемами, с которыми он сталкивается в природной среде в процессе удовлетворения своих потребностей.

Б. Это система объектов, видов деятельности и установок, каждая часть которой является средством достижения цели.

В. Это интегральное целое, все элементы которого находятся во взаимозависимости.

Г. Эти виды деятельности, установки и объекты, организующиеся вокруг жизненно важных задач, образуют такие институты, как семья, клан, локальное сообщество, племя, а также дают начало организованным группам, объединенным экономической кооперацией, политической, правовой и образовательной деятельностью.

Д. С динамической точки зрения, т. е. в зависимости от типа деятельности, культура может быть аналитически разделена на ряд аспектов — таких, как образование, социальный контроль, экономика, системы знаний, верований и морали, а также различные способы творческого и артистического самовыражения.

Культурный процесс, в каком бы из конкретных проявлений мы его ни рассматривали, всегда предполагает существование людей, связанных друг с другом определенными отношениями, т. е. определенным образом организованных, определенным образом обращающихся с артефактами и друг с другом при помощи речи или символики какого-либо **иного** рода. Артефакты, организованные группы и символизм являют собою три тесно связанных измерения культурного процесса. Какого же рода эта взаимосвязь?

Обратив взор на материальный аппарат культуры, мы можем сказать, что каждый артефакт представляет собой **либо** приспособление, либо какой-нибудь более непосредственно используемый объект, т. е. принадлежит к классу потребительских благ. В любом случае как конкретные особенности объекта, так и его форма определяются тем, как он используется. Функция и форма связаны друг с другом.

Эта взаимосвязь сразу же обращает наше внимание на человеческий элемент, ибо артефакт либо употребляется в пищу, используется в качестве материала или каким-нибудь иным образом разрушается, либо производится с целью использования его в качестве орудия.

Социальная среда — это всегда человек или группа людей, пользующиеся орудиями для решения технических (или экономических) задач, проживающие под общей крышей и сообща употребляющие пищу, которую они произвели или же добыли и приготовили. Практически ни один элемент материальной культуры невозможно понять, если обращаться к одному только индивиду, ибо всюду, где бы ни отсутствовало сотрудничество — а найти такие случаи нелегко, — существует по меньшей мере один важный тип сотрудничества, заключающийся в продолжении традиции. Умения и лежащие в их основе знания индивид может

получить только от другого члена общества, ими уже обладающего; кроме того, он должен получить или унаследовать от кого-то все материальное оснащение своей жизни.

Что есть форма и функция социальной реальности? Возьмем кровнородственные отношения, близкое соседство или договор: мы имеем здесь двух или более людей, которые ведут себя по отношению друг к другу стандартизированным образом и которые неизменно делают это в соотношении с какой-то частью культурно определенной среды и в связи с какой-то деятельностью, в процессе которой происходит обмен предметами, совершаются те или иные манипуляции с предметами и координируются движения человеческих тел. Форма социальной реальности — не вымысел и не абстракция. Это конкретный тип поведения, характерный для социальных взаимоотношений.

Точно так же, как физик и химик наблюдают движения тел, реакции веществ и изменения в электромагнитном поле и регистрируют типичное повторяющееся поведение материи, силы и энергии, так же и полевой исследователь должен наблюдать повторяющиеся ситуации и действия и регистрировать присущие им правила или паттерны. Можно было бы представить множество разных кинофильмов о поведении родителей, показывающих технологию ухода за детьми, их воспитание и обучение, ритуалы, а также повседневные мелочи, в которых находят выражение и стандартизируются чувства, существующие между отцом, матерью и детьми. Если мы обратимся к поведению, скованному жесткими ограничениями, свойственному, например, религиозным церемониям, судебным процессам, магическим ритуалам и технологическим операциям, то смонтированный и озвученный фильм даст нам объективное определение формы социальной реальности.

Здесь мы можем выделить первый теоретический момент, состоящий в том, что при таком объективном представлении социологических данных нельзя провести резкой границы между формой и функцией. Функцией супружеских и родительских отношений является, разу-

меется, определенный культурой процесс продолжения рода. Формой же этого процесса в каждой конкретной культуре является тот способ, каким он осуществляется; этот процесс может принимать различные формы в зависимости от методов родовспоможения, ритуала кувалды, родительских табу, правил изоляции, обрядов крещения, а также того, как ребенка обеспечивают защитой, кровом, одеждой, пищей и содержат в чистоте.

Второй теоретический момент заключается в том, что невозможно выделить в чистом виде материальный аспект социального поведения и проанализировать социальную реальность в отрыве от ее символических аспектов. На каждом этапе анализа обнаруживаются все три измерения культурной реальности. Немой фильм содержал бы только часть информации, как то символизм, запечатленный в ритуальных жестах, оснащении священнодействий, в знаках, исполненных символического значения, и согласованных движениях, выполняемых участниками. Важнейшим аспектом символизма является, конечно же, вербальный, и мы знаем, что неотъемлемой частью эмпирического материала, собираемого полевым исследователем, является обширное параллельное толкование фактов, не обязательно содержащееся в самом поведении.

Как связаны в символизме форма и функция? Если бы нам удалось выделить простую фонетическую реальность слова или какую-нибудь иную традиционную характеристику материального символа, заключенного в жесте, то могло бы показаться, что связь между формой и функцией здесь чисто искусственная. А так как символизм есть не что иное, как развитие традиционных действий, нацеленное на координацию совместного человеческого поведения, то связь между формой и функцией здесь явно искусственна и условна. Символ — это условный стимул, который связан с поведенческой реакцией лишь процессом обусловливания. В ходе полевой работы этот процесс должен быть неотъемлемым компонентом исследования. С другой стороны, содержание ситуации неизменно приоткрывает связь функции символического акта, будь то вербального или двигательного, с определенными физическими процессами, управляемыми биологической причинностью.

Осмелюсь утверждать, что форма в символизме, — это не слово, вырванное из контекста, не сфотографированный жест и не орудие труда, выставленное на всеобщее обозрение в музее, а такой элемент, который, как становится ясно из его динамического исследования, играет роль катализатора человеческой деятельности, т. е. служит таким стимулом, который приводит в действие рефлекторную цепочку и вызывает ответную эмоциональную и мыслительную реакцию. В форме военной команды «огонь!» заключено все исполнение в целом, все по-

ведение, выполняемое *в ответ* на команду, — иначе говоря, все социально скоординированное поведение, вызываемое данным обусловленным стимулом. Поскольку *динамический* характер стимула проявляется в ответной реакции, то слово «огонь!», записанное на листе бумаги и найденное, скажем, в 3000 г., будет лишено какого бы то ни было смысла. Оно не является культурной реальностью.

Таким образом, мы установили, что культурный процесс, включающий в себя материальный субстрат культуры (т. е. артефакты), связывающие людей социальные узы (т. е. стандартизированные способы поведения) и символические акты (т. е. влияния, оказываемые одним организмом на другой посредством условных рефлексов), представляет собой нечто целостное, т. е. самостоятельную систему, из которой объекты материальной культуры, чистой социологии или языка не могут быть выделены в чистом виде.

18. МЕЖУЕВ В.М. КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ // КУЛЬТУРОЛОГИЯ. N2-3. М. 1997.

Различие между культурологией (буквально - наукой о культуре) и философией культуры - часть более общей темы, касающейся науки и философии. Здесь не место анализировать этот сложный вопрос. Отметим лишь, что он встает по отношению не только к культуре, но и другим объектам знания - природе (естественные науки и натурфилософия), обществу (социология и социальная философия), истории (историческая наука и философия истории), человеку (научная и философская антропология) и т. д. Во всех этих случаях познание почему-то разделяется на философское и научное. Попытаемся понять причину такого разделения применительно к культуре.

Следует различать прежде всего знание о культуре, даваемое ее научным изучением, и осознание своей личной принадлежности к определенной культуре, то, что можно назвать культурным самосознанием личности. Знать культуру и быть в культуре - совсем не одно и то же. Можно знать ислам и не быть мусульманином. Знание делает человека ученым, а ученость - отнюдь не главный признак культурности. Оно как бы нейтрально по отношению к той черте, которая разделяет мою и чужую культуру, в равной мере обращено к любой культуре. Если знание о культуре (и культурах) делает возможным существование культурологии (науки о культуре), то самосознание человека в культуре получает свое рациональное и осмысленное выражение в философии культуры.

Начиная с античности, именно философия становится для человека основной формой осознания им своей культуры, что отличает евро-

пейскую культуру от других культур, где подобную функцию выполняют мифология и религия. В этом смысле философию культуры можно назвать культурным самосознанием европейского человека, его знанием о собственной культуре. Само возникновение философии культуры явилось следствием демифологизации культуры в античности и ее отделения от религии (секуляризация) в новое время. Именно европейская культура в ее секуляризованном виде сделала философию главным органом своего самопознания и самоосмысления.

В более узком значении философия культуры возникает в составе классической философии нового времени, когда понятие культуры из термина обыденного языка становится самостоятельной философской категорией. Уже в эпоху Просвещения слово «культура» используется (Аделунгом, Гердером, Кантом) в качестве центральной категории философии истории, понимаемой как «история духа», духовного развития человечества. Культура здесь - синоним интеллектуального, нравственного, эстетического, короче, разумного совершенствования человека в ходе его исторической эволюции. Не ставя перед собой задачу детального и подробного изучения этой истории, философы стремились лишь к выработке общей «идеи культуры», объясняющей им смысл и направленность всей человеческой истории. По степени приближения истории к этой «идее» судили о порядке, связности, последовательности исторического процесса, об уровне исторической зрелости (прогрессивности) стран и народов.

Не вдаваясь в анализ того, как разные философы мыслили такую «идею», подчеркнем только, что она заключала в себе понимание ими особенностей существования и развития человека в границах прежде всего европейской истории. Стремясь зафиксировать эти особенности, философы одновременно придавали им всеобщий, универсальный характер, видя в них образец культурного развития для любого народа. Все, что соответствовало этому образцу (т. е. образу жизни и мышления европейского человека), они называли культурой, что не соответствовало - дикостью и варварством. Самим философам могло казаться, что в «идее культуры» они ухватывают действительно всеобщие (базисные) условия культурного бытия человека, значимые для любого исторического времени и пространства, на деле же они возводили во всеобщность нормы и ценности, имеющие значение лишь для европейца, судили о культуре в целом исключительно по ее европейской мерке. По существу классическая философия в своем понимании культуры стояла на позициях культурного европоцентризма, исходившего из признания безусловного превосходства европейской культуры над всеми остальными (которые и культурами даже не считались).

В развитии философии культуры можно выделить два этапа - классический и постклассический. Оба они представляют самосознание европейской (западной) культуры на разных, сменяющих друг друга этапах ее существования. Первый из них совпадает с расцветом и утверждением этой культуры в странах европейского региона (начиная примерно с эпохи Возрождения и вплоть до середины прошлого века). Свойственные этому периоду чувство исторического оптимизма, вера в прогресс, в конечное торжество разума и свободы, в победу человека над силами природы, получившие наиболее полное выражение в философии Просвещения, заставляют здесь смотреть на культуру нового времени как на высшее достижение истории человечества, имеющее глобальное, всемирно-историческое значение. Именно эта культура послужила в классической философии исходным образцом («моделью») для ее обобщеннотеоретического понимания, легла в основу определения смысла и сущности человеческой культуры в целом.

Ограниченность и недостаточность такой «модели» осознается на другом - постклассическом - этапе развития культурно-философской мысли, отмеченном определенным разочарованием в культурных достижениях западной цивилизации, критическим пересмотром философского наследия Просвещения, усилением интереса к культурному опыту внеевропейских стран. С одной стороны, европейская культура перестает мыслиться в качестве эталонного образца для всей мировой культуры, с другой - все более осознается ее глубинное расхождение с фундаментальными основами человеческой жизни. Начиная с философии жизни (Шопенгауэр, Ницше), главной темой философии культуры становится тема кризиса европейской культуры, уже не способной решать жизненно важные для человека проблемы его личного существования. Одновременно происходит переосмысление тех основополагающих принципов культурного бытия человека (гуманизм, рационализм, историзм), которые были положены в основание классической «модели» культуры.

Соответственно классическое представление о культуре теряет свое универсальное значение. О культуре нельзя судить лишь из одной перспективы, характерной только для европейского периода истории. Знание о собственной культуре не дает еще знания о других культурах, каждая из которых должна рассматриваться в своей самостоятельности и самостождественности. На первый план выходит не то общее, что характеризует любую культуру, а уникальность, неповторимость ее индивидуальных проявлений, своеобразие и особенность ее исторически конкретных форм. На смену культурному европоцентризму приходит точка зрения культурного плюрализма, множественности, несводимо-

сти друг к другу и равенства разных культур. Данное обстоятельство и стало причиной возникновения науки о культуре - культурологии, которая в отличие от философии культуры ставит своей задачей эмпирическое изучение чужих культур (чужих по отношению прежде всего к исследователю). Научное знание о культуре отделяется от ее философского осмысления, порождая и в самой философии проблему метода «наук о культуре» (в отличие от «наук о природе»).

Неправильно понимать под современной культурологией какую-то окончательно сложившуюся науку с четко выделенными дисциплинарными границами и полностью оформившейся системой знаний. Культурология скорее - суммарное обозначение всего комплекса общественных и гуманитарных наук, изучающих культурное поведение человека и человеческих общностей на разных этапах их исторического существования. Попытаемся пояснить, хотя бы в самом общем виде, как строится современное научное знание о культуре.

Первые попытки сделать культуру предметом научного изучения, основанного на сборе и анализе эмпирических данных, предпринимаются в рамках этнографии (или, как ее называют сейчас, этнологии). На Западе возникновение науки о культуре связывают с выходом в свет книги Э. Тейлора «Первобытная культура» (1871 г.). Именно этнография предстает как наиболее значительная и, пожалуй, наиболее существенная часть современного культурологического знания, как его антропологическая ветвь, которую в США называют культурной антропологией, а в Англии - социальной антропологией. Сам термин «культурология» впервые возникает в составе этого знания и для его обозначения.

Соответственно культура, изучаемая этнографией, получает иногда название этнической (или народной) культуры, определяемой как «совокупность лишь тех культурных элементов и структур, которые обладают этнической спецификой, иными словами, которые в глазах представителей данного этноса, а также в ряде случаев его окружения, выполняют этнодифференцирующую функцию в рамках «мы - не мы» (или «наше - не наше»). Тем самым они одновременно выполняют этноинтегрирующую функцию, способствуют осознанию единства различными, зачастую дисперсно разбросанными частями данного этноса».

Этническая культура - это культура людей, связанных общностью происхождения и совместного проживания (так сказать, единых по «крови и почве»). Ее основная черта - местная ограниченность, жесткая локализация в социальном пространстве. В ней господствует сила традиции, раз и навсегда принятых обычаев, передающихся от поколений

к поколениям на семейном или соседском уровне. Механизмом культурной коммуникации является здесь непосредственное, никак институционно не закреплённое общение между поколениями живущих рядом людей. Элементы этнической, или народной, культуры - обряды, обычаи, мифы, поверья, легенды, фольклор - передаются посредством естественных способностей каждого человека - его памяти, устной речи и живого языка, природного музыкального слуха, органической пластичности, не требующей никакой специальной подготовки и особых технических средств хранения и записи. Такая культура не нуждается для своей трансляции и в письменности, является в значительной своей части дописьменной культурой.

Этническую культуру в какой-то мере можно уподобить натуральному (но только духовному) хозяйству: она самодостаточна, находится на полном самообеспечении и ей нет никакого дела до другой культуры. Принципом ее существования является изоляционизм, резкое разграничение «своего» и «чужого». Вместе с тем такая культура лишена именного авторства, безымянна, анонимна в силу неразвитости в ней индивидуального начала. Никто не знает, кому принадлежит авторство дошедших до нас мифов и произведений устного народного творчества.

Будучи необходимым и достаточным условием существования этноса, этническая культура перестает быть таковой применительно к существованию нации. Следует различать этнос и нацию, не сводя тем самым этническую культуру к национальной. В отличие от первой последняя объединяет людей, живущих на больших пространствах и не обязательно связанных друг с другом кровно-родственными и племенными отношениями. Границы национальной культуры задаются силой, мощью самой этой культуры, ее способностью распространяться за пределы общинно-родовых и локально-территориальных образований.

Национальная культура возникает в силу принципиально иного способа межчеловеческой культурной коммуникации, прямо связанной с изобретением письменности. Включая в себя разнообразные тексты (в том числе и «священные»), фиксирующие важные для людей идеи и символы, письменная культура как бы противостоит стихии живого разговорного языка с его местными диалектами и наречиями, получая тем самым возможность широкого распространения среди грамотной части населения. Недаром о возникновении национальной культуры мы судим прежде всего по факту рождения национального литературного языка и литературы. Соответственно национальная культура в отличие от этнической изучается преимущественно той областью знания, которая имеет дело с собиранием и исследованием памятников письменности.

сти - филологией (включая сюда и науку о языке - лингвистику). Как этнография легла в основу антропологической ветви современного культурологического знания, так и филология стала родоначальницей его гуманитарной ветви, так сказать, первой гуманитарной наукой.

Творцами и потребителями письменной культуры являются те, кто умеет читать и писать, т. е. образованные слои общества, представляющие в традиционных (аграрных) обществах явное меньшинство по сравнению с неграмотным населением. Они-то - образованные и становятся носителями национальной культуры, которая на первых порах может находиться в сложной оппозиции к своим этническим корням. Известное из нашей истории противостояние интеллигенции и народа, стихийно-бытовой культуры народных, преимущественно крестьянских, масс, замкнутых в пределах «мира» своей деревенской общины и еще не поднявшихся до уровня общенациональной жизни, и городской культуры европейски просвещенной прослойки из среды дворянства и разночинства, несущей в себе идею такой жизни («русскую национальную идею»), хорошо иллюстрирует подобную оппозицию.

Данный разрыв преодолевается путем образования и просвещения народа, его всеобщей грамотности. Не случайно в нашей и других странах управление культурой и образованием долгое время осуществлялось одним и тем же государственным органом (например, Наркомпросом). И лишь во второй половине XX века функции управления тем и другим расходятся между собой. В наше время образование, сохраняя свою важную культурную роль, уже не исчерпывает, однако, всех форм и средств приобщения человека к культуре. Не меньшую роль здесь играют средства массовой коммуникации, различные учреждения культуры (библиотеки, музеи, клубы), различного рода информативные системы.

Этому соответствует становление нового типа знания о культуре - социологического, который наряду с антропологическим и гуманитарным очерчивает собой пространство современной науки о культуре (культурологии). Социология культуры имеет дело не с этнической и национальной культурой, а с той, которую принято называть массовой. Ее носителем являются человеческие сообщества, лишенные сколь-нибудь четких национально-этнических характеристик. Отношение к массовой культуре варьируется от позитивного до резко негативного, но в любом случае она знаменует собой новый виток культурного развития, сменяющий собой национальную и этническую разобщенность людей.

Научное изучение культуры, осуществляемое этнографами, филологами, социологами, которые и могут сегодня претендовать в первую

очередь на звание культурологов, позволяет увидеть в ней многомерное образование, состоящее из разных «пластов» или «слоев», как бы надстраивающихся друг над другом и находящихся между собой в сложном взаимодействии. Работа культуролога в чем-то напоминает работу археолога, отслеживающего разные культурные пласты и раскрывающего их качественное своеобразие. В современной культуре как бы сосуществуют, находясь между собой в сложном переплетении, и то, что уходит корнями в прошлое, в самые древние слои культуры, и то, что привнесено последующими временами. Выделяя здесь три основных слоя - этнический, национальный и массовый, мы не исключаем наличия других или возможности появления новых слоев, что, несомненно, повлечет за собой усложнение научного знания о культуре.

Каждый из этих слоев, образуя предмет особой научной дисциплины, требует и специфических для себя методов исследования. Однако наибольшую сложность представляют те проблемы, которые возникают на стыке дисциплин, в точке пресечения антропологического, гуманитарного и социологического знания. Именно здесь встают вопросы, касающиеся понимания общей природы культурной эволюции - соотношения в ней этнического и национального, национального и массового (по другой терминологии, - традиционной, высокой и массовой культур), их взаимосвязи в составе любой реально существующей культуры. Решая эти проблемы, представители данных дисциплин координируют и интегрируют свои усилия, обмениваются научными идеями, широко используют методы смежных наук (например, применение методов структурной лингвистики к этнографическому материалу привело к возникновению структурной антропологии). В конечном счете, создается единое теоретическое пространство научного знания о культуре, которое в будущем, возможно, и станет основой общей культурологии.

19. МЕРДОК ДЖ. П. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ КУЛЬТУРЫ // АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ. СПБ., 1997. С. 49-56.

Кросс-культурное исследование зиждется на убеждении, что все человеческие культуры, несмотря на их разнообразие, имеют в основе своей много общего и что эти общие аспекты культуры поддаются научному анализу. Теоретические ориентиры кросс-культурного исследования можно выразить в семи основных положениях. Они не претендуют на новизну, ибо все они разделяются многими обществоведами, а многие из них — всеми.

1. *Культура передается посредством научения.* Культура не инстинктивна, не является чем-то врожденным и не передается биологи-

чески. Она состоит из привычек, т. е. таких способов реагирования, которые приобретаются каждым индивидом посредством научения от рождения и на протяжении всей его жизни. Это положение, конечно же, разделяется всеми антропологами, за исключением работающих в тоталитарных государствах. Однако оно имеет одно следствие, не всегда ясно осознаваемое. Если культура передается через научение, то она должна подчиняться тем законам научения, которые к настоящему времени были в мельчайших подробностях проработаны психологами. Принципы научения, насколько нам известно, в основе своей всегда одинаковы и применимы не только к человеческому роду, но в равной степени и к большинству видов млекопитающих. Поэтому мы вправе ожидать, что все культуры, будучи передаваемыми посредством научения, будут обнаруживать в себе некоторые черты единообразия, являющиеся отражением этого универсального общего фактора.

2. *Культура прививается воспитанием.* Все животные способны к научению, но, видимо, один лишь человек умеет в достаточно значительной мере передавать приобретенные привычки своему потомству. Мы можем приручить собаку, обучить ее разным трюкам и заронить в нее другие семена культуры, но она никогда не передаст их своим щенкам. Они воспримут только биологическое наследие своего вида, к которому в свой черед добавятся привычки, выработанные на основе опыта. Своей исключительностью в данном отношении человек обязан, видимо, фактору языка. Во всяком случае, многие привычки, которые люди приобретают путем научения, передаются от родителей к детям из поколения в поколение и, повторно прививаясь раз за разом, обретают такую устойчивость во времени, такую относительную независимость от индивидуальных носителей, что мы вправе определять их в совокупности как «культуру». Это положение тоже является общепринятым среди антропологов, но опять-таки имеет недостаточно оцененное следствие. Если культура прививается воспитанием, то все культуры должны нести на себе общий отпечаток процесса воспитания. Воспитание включает в себя не только передачу технических навыков и знаний, но также и дисциплинирование животных импульсов ребенка с целью приспособления его к социальной жизни. То, что в поведении проявляются некоторые регулярные свойства, которые отражают способности, при помощи которых эти импульсы связываются и перенаправляются в ранние годы жизни ребенка, определяющие его последующее личностное развитие, — это представляется очевидным исходя из данных психоанализа. В качестве примера можно привести внутрисемейные табу инцеста, которые, судя по всему, универсальны.

3. *Культура социальна.* Культурные привычки сохраняются во времени не только благодаря тому, что передаются в процессе воспитания. Они, кроме того, еще и социальны; иначе говоря, они разделяются людьми, живущими в организованных коллективах, или обществах, и сохраняют свое относительное единообразие под воздействием социальных факторов. Короче говоря, это групповые привычки. Привычки, общие для членов социальной группы, образуют культуру этой группы. Данное положение принимается многими антропологами, но не всеми. Лоуи, например, настаивает на том, что «конкретная культура неизменно представляет собою искусственную единицу исследования, выделяемую исходя из практической целесообразности... Для этнолога существует только одна — естественная единица исследования — культура всего человечества повсюду и во все времена...». Автор не считает возможным принять это утверждение. С его точки зрения, коллективные, или разделяемые, привычки конкретной социальной группы — независимо от того, идет ли речь о семье, деревне, классе или племени, — образуют не «искусственную единицу исследования», а естественную единицу, т. е. культуру или субкультуру. Отрицать это означает для него отречься от того существеннейшего вклада, который был внесен в антропологию социологией. Если культура социальна, то ее судьба зависит от судьбы общества, ее носителя, и все культуры, сохранившиеся до нынешнего времени и доступные для исследования, должны обнаруживать в себе некоторые черты сходства, поскольку все они должны были обеспечивать выживание сообщества. Среди таких культурных универсалий мы, вероятно, можем отметить чувство групповой сплоченности, механизмы социального контроля, организацию защиты от враждебного окружения и обеспечение воспроизводства населения.

4. *Культура идеационна.* Групповые привычки, составляющие культуру, в значительной степени концептуализированы (или вербализированы) как идеальные нормы, или паттерны поведения. Существуют, естественно, и исключения. Например, грамматические правила, хотя и являются выражением коллективных языковых привычек и таким образом относятся к области культуры, осознанно формулируются лишь в незначительной мере. Тем не менее каждому полевому антропологу известно, что большинство людей демонстрируют значительную степень осознания своих культурных норм, способны отделить их от чисто индивидуальных привычек, способны их концептуализировать и рассказать о них в мельчайших подробностях, в том числе и о тех обстоятельствах, в которых уместна каждая из рассматриваемых культурных норм и в которых следует ожидать санкций за их несоблюдение.

Следовательно, в ограниченных рамках культуру полезно понимать как идеационное образование, а тот или иной ее элемент — как традиционно принятую и разделяемую членами группы или подгруппы идею² о том, что тот или иной род поведения (внешнего, вербального или безотчетного) должен соответствовать определенному прецеденту. Эти идеальные нормы не следует путать с действительным поведением. В каждом отдельном случае поведение индивида является реакцией на текущее состояние его организма (внутренние побуждения) и восприятие той целостной ситуации, в которой он находится. При этом он естественным образом склонен следовать своим устоявшимся привычкам, в том числе и культурным, однако и его побуждения, и природа текущих обстоятельств могут подталкивать его к большим или меньшим отклонениям. Таким образом, поведение не следует автоматически за культурой, и последняя является лишь одним из определяющих его факторов. Наряду с культурными нормами существуют, разумеется, нормы поведения, но их, в отличие от первых, можно определить только статистическими методами. У антропологов и социологов часто возникает путаница по этому поводу. Первые до недавних пор занимались преимущественно идеальными нормами, или паттернами, в то время как социологи, которые принадлежат к тому же обществу, что и исследуемые ими проблемы и читатели их работ, обычно говорят лишь о статистических нормах реального поведения, поскольку предполагают, что с культурой в целом они знакомы. Следовательно, типичное исследование сообщества, наподобие *«Миддлтауна»*³, и этнографическая монография, несмотря на то, что их часто сравнивают, фактически располагаются на разных полюсах. В той степени, в какой культура идеациона, мы можем утверждать, что во всех культурах должны обнаруживаться определенные сходства, проистекающие из универсальных законов, управляющих символическими мыслительными процессами. Например, в принципах магии во всем мире мы обнаруживаем определенные параллели.

5. *Культура обеспечивает удовлетворение.* Культура всегда и с необходимостью обеспечивает удовлетворение базисных биологических потребностей и вторичных потребностей, возникающих на их основе. Элементы культуры — это проверенные привычные способы удовлетворения человеком своих побуждений во взаимодействии с внешним природным миром и своими собратьями⁴. Это положение — неизбежный вывод из современной психологии «стимула и реакции». Культура состоит из привычек, а психология показывает, что привычки существуют лишь до тех пор, пока приносят удовлетворение. Удовлетворение подкрепляет привычки, упрочивает их и воспроизводит, в то

время как отсутствие удовлетворения неизбежно приводит к их угасанию и исчезновению. Таким образом, элементы культуры могут продолжать существовать лишь при том условии, что они окружены для членов общества аурой удовлетворения, т. е. сопряжены с таким балансом удовольствия и страдания, в котором первое преобладает⁵. Малиновский многие годы отстаивал этот тезис, однако большинство антропологов либо отвергали это положение, либо принимали, но таким образом, что оказывали ему медвежью услугу. Они не усматривали никаких проблем в устойчивости культуры; она беспечно принималась как нечто само собой разумеющееся. Между тем, психологи разглядели здесь проблему и дали на нее определенный ответ. И проигнорировать его антропологи могут лишь на свой страх и риск. Если культура приносит удовлетворение, то во всех культурах должны проявляться широко распространенные черты сходства, ибо базисные человеческие побуждения повсюду одинаковы и требуют сходных форм удовлетворения. Понятие «универсального культурного паттерна», представленное на обсуждение Уисслером⁶, видимо, основывается на этом положении.

6. *Культура адаптивна.* Культурные изменения и сам процесс изменения, очевидно, столь же адаптивны, как и эволюция в органическом мире⁷. Культура с течением времени приспосабливается к географической среде, что было убедительно показано антропогеографами; вместе с тем влияние среды уже не воспринимается как движущая сила культурного развития. Кроме того, культура адаптируется к социальной среде соседних народов посредством заимствований и реорганизации. И наконец, культура, вне всяких сомнений, имеет тенденцию приспосабливаться к биологическим и психологическим потребностям человеческого организма. По мере изменения условий жизни традиционные формы утрачивают ауру удовлетворения и исчезают; возникают и дают о себе знать новые потребности, а вслед за ними — приспособленные к ним новые культурные механизмы. Принятие положения об адаптивности культуры ни в коей мере не ведет ни к идее прогресса, ни к теории эволюционных стадий развития, ни к какому бы то ни было жесткому детерминизму вообще. Напротив, можно согласиться с Оплером⁸, который, основываясь на материале племени апачи, указывал, что приспособление к одним и тем же условиям может находить выражение в разных культурных формах, а похожие культурные формы могут быть приспособлением к разным условиям. Тем не менее остается вероятностью того, что некоторые параллели, отмечаемые нами в разных культурах, представляют собой возникшие независимо друг от друга приспособления к сопоставимым условиям.

Концепция культурного изменения как адаптационного процесса кажется некоторым антропологам несовместимой или даже вступающей в прямое противоречие с концепцией культурного изменения как исторического процесса. С точки зрения автора данной статьи, нет ничего несовместимого и антагонистичного в этих двух позициях — «функциональной» и «исторической», как их обычно называют. Напротив, он полагает, что обе они правильны и дополняют друг друга, так что лучшим было бы такое антропологическое исследование, в котором нашли бы совмещение оба подхода. История культуры представляет собой последовательность уникальных событий, в которой последующие события обуславливаются предшествующими. С точки зрения культуры те события, которые оказывают воздействие на последующий ход событий, часто — если не как правило — бывают случайными, ибо их истоки выходят за пределы культурного континуума. Это могут быть природные события (например, наводнения и засухи), биологические события (например, эпидемии и моры) или психологические события (например, эмоциональные вспышки и изобретательная интуиция). Такие изменения влекут за собой изменение условий жизни общества. Они создают новые потребности и делают старые культурные формы неудовлетворительными, стимулируя тем самым поведение «методом проб и ошибок» и подталкивая к культурным нововведениям. Однако самыми значительными событиями являются, вероятно, исторические контакты с народами иных культур, ибо люди склонны в первую очередь пытаться воспользоваться для решения своих жизненных проблем культурными ресурсами соседей, а уже только потом полагаться на свою собственную изобретательность. Таким образом, если поиск кросс-культурных обобщений претендует на успех, его первой необходимой предпосылкой должно стать безоговорочное признание историчности культуры, и в особенности роли диффузии в культурном развитии. Вместе с тем следует подчеркнуть, что исторические события, как и географический фактор, обуславливают, но не определяют ход развития культуры. Человек приспосабливается к ним и избирательно опирается на них для решения своих проблем и удовлетворения своих потребностей.

7. *Культура интегративна.* Будучи одним из продуктов процесса адаптации, элементы данной культуры имеют тенденцию образовывать согласованное и интегрированное целое. Выражение «имеют тенденцию» мы употребляем намеренно, ибо для нас неприемлема позиция некоторых крайних функционалистов, полагающих, что культуры и в самом деле являются интегрированными системами, отдельные части которых находятся в состоянии совершенного равновесия. Скорее, мы

склоняемся к точке зрения Самнера⁹, согласно которой народные обычаи «тяготеют к согласованности друг с другом», но фактически интеграция никогда не достигается по той простой причине, что исторические события постоянно оказывают на нее свое разрушительное воздействие. Процесс интеграции занимает определенное время — всегда существует то, что Огборн¹⁰ называл «культурным лагом», — и задолго до завершения одного процесса начинаются многие другие. Например, в нашей культуре изменения, происшедшие в привычках, связанных с работой, отдыхом, сексом и религией, после внедрения автомобиля, еще не завершились до конца. Если культура интегративна, то соответствия или корреляции между сходными элементами должны постоянно повторяться в разных, не связанных друг с другом культурах. На множество таких корреляций указал, например, Лоуи¹¹.

Если семь фундаментальных положений, очерченных выше, или хотя бы часть из них верны, то из этого неизбежно должно следовать, что в целом человеческие культуры, несмотря на их историческое многообразие, будут обнаруживать в себе некоторые повторяющиеся черты, которые доступны для научного анализа и должны позволить нам сформулировать посредством такого анализа ряд научных обобщений. Формулировка и проверка такого рода обобщений — основная цель кросс-культурного исследования.

Примечания

Сокращенный вариант статьи «Кросскультурное исследование», опубликованной в: *American Sociological Review*. 1940, № 5, р. 361-370. Позиция, которую я отстаивал в предыдущей статье, здесь несколько пересмотрена; внесенные изменения определяются в немалой степени влиянием, которое на меня оказали междисциплинарные исследования Института человеческих отношений.

¹ R. H. Lowie. *The History of Ethnological Theory*. N. Y., 1937, р. 235-236.

² С точки зрения бихевиористской психологии идея, естественно, представляет собой не более чем особого рода привычку, склонность реагировать имплицитным языковым или символическим поведением вместо внешних мышечных реакций. Механизмы, лежащие в их основе, — например, научение, — сходны, если не идентичны. Следовательно, наше четвертое положение по сути можно свести к первому — о том, что культура передается посредством научения, — и представить как его частный случай. Однако, ввиду той важной роли, которую играет у человека символическое, и особенно языковое, поведение, нам представилось предпочтительным вынести пункт об идеационности культуры в отдельное положение.

³ «Миддлтаун» («Средний город») — одно из наиболее известных эмпирических исследований городского сообщества, проведенное в 20 — 30-е годы в США супругами Р. С. и Х. М. Линд. — Прим. перев.

⁴ Единственным исключением являются частные и временные привычки, соответствующие элементам культуры, находящейся в процессе умирания или искоренения.

⁵ Культура приносит удовлетворение, естественно, не в абсолютном, а в относительном смысле. Например, для раба подчинение и тяжелый подневольный труд, соответствующие его статусу, фактически не представляют собой ничего приятного; однако по сравнению с мучительной альтернативой телесного наказания или казнь за бунтарское поведение соблюдение культурных требований, предъявляемых его статусом, может давать ему удовлетворение или «подкрепление». Сельскохозяйственные работы тоже не могут сами по себе доставлять удовольствие, но обеспечивают удовлетворение, поскольку приносят то или иное вознаграждение, например пищу.

⁶ C. Wissler. *Man and Culture*. N. Y., 1923, p. 73-79.

⁷ См.: A. G. Keller. *Societal Evolution*. N. Y., 1915.

⁸ M. E. Opier. *Apache Date Concerning the Relations of Kinship Terminology to Social Classification* // *American Anthropologist*. V. 39, 1937, p. 207-208.

⁹ W. G. Sumner. *Folkways*. Boston, 1906, p. 5-6. ¹⁰ W. F. Ogburn. *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. N. Y., 1922, p. 200. ¹¹R. H. Lowie. *Primitive Society*. N. Y., 1920.

Перевод В. Г. Николаева

20. МИТРОШЕНКОВ О.А. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ // ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО. 2000. Т. II. ВЫП. 2. С. 195–201.

Интерес к культуре и попытки осмыслить этот сложный феномен восходят к глубокой древности. В античном сознании понятие культуры отождествляется с пайдейей, то есть воспитанностью, образованностью, которые отличали эллинов от «некультурных» варваров. У софистов и киников просматривается противопоставление природы как явления относительно постоянного человеческого закону, или установлению — изменчивому, произвольному. Культура в этой системе ценностей трактуется как феномен менее значимый, нежели природа.

В позднеримскую эпоху зародился, а в Средние века получил распространение иной комплекс значений: усилилось внимание к внутреннему миру человека, культура стала ассоциироваться с признаками личного совершенства, как устранение греха и приближение к божест-

венному замыслу. В то же время возникает позитивное отношение к ценностям городской социальной жизни, что знаменовало собой движение в направлении к возникшему позднее понятию цивилизации.

Философы Возрождения рассматривают культуру как средство формирования идеальной универсальной личности — всесторонне образованной, воспитанной, соответствующей гуманистическим ценностям, содействующей развитию наук и искусств и укреплению государства.

Понятие культуры становится одним из центральных в философии Просвещения. В сочинениях Вольтера, Тюрго, Кондорсе, Вико культура предстает как результат поступательного развития истории и степень воплощения разумного начала, реализованного в религии, философии, науке, праве, морали как объективациях разума. Цель культуры, соответствующая высшему назначению «разума», — сделать людей счастливыми, живущими в согласии с потребностями своей «естественной» природы.

В немецкой классической философии культура рассматривается как область духовной свободы человека. И. Кант подходит к культуре как субъективному состоянию личности и проводит различие между культурой умения (как цивилизованностью) и культурой воспитания (как нравственностью). Г. Ф. Гегель анализирует такие обнаружения культуры, как искусство, религия, философия, наука в качестве различных форм самопознания разума, духа народа, творящего историю и формирующего «лики» культуры. Немецкая классическая философия характеризуется признанием множественности типов и форм культуры, располагающихся в определенной исторической последовательности и образующих единую линию духовной эволюции человечества.

В XIX — начале XX века относительный универсализм сложившихся эволюционных представлений о культуре «преодолевается» появлением целого ряда философских течений и школ. «Философия жизни» (В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет, А. Бергсон и др.) рассматривает дух как субстанцию культуры, которая может быть понята не рационально, а посредством внутреннего переживания, интуиции. Культура трактуется как самобытная и локальная реальность, обладающая своеобразием, особым менталитетом, «душевым настроением» жизни. Ф. Ницше видит в любой культуре средство подавления и порабощения человека.

Марксистская философия рассматривает культуру как специфическую характеристику общества, выражающую достигнутый человеческий уровень исторического развития, включающий в себя определенное отношение человека к природе и обществу, а также развитие

творческих сил и способностей личности. Культура понимается не только как чисто духовная проблема воспитания и просвещения человека, но и как проблема создания необходимых условий, в том числе и материальных, для всестороннего и целостного развития индивида. Культура может быть понята не из самой себя, а только в связи с обществом, с трудом, она есть не только совокупность его результатов, но и сам процесс человеческой деятельности.

Названные школы и концепции можно отнести (с известной степенью условности) к классической модели культуры. В основе этой модели лежат принципы гуманизма, рациональности и историзма, а культура является результатом освобождения человека от жесткой зависимости от природного и божественного миров. Человек — субъект культуры — выступает как разумное динамическое существо, развивающее свой дух и творящее культуру. Объектом познания является наиндивидуальная культурная реальность, из которой выводиться культура отдельного человека. В философском отношении эта модель преимущественно идеалистична (за исключением марксистской концепции), поскольку культура выступает чисто духовным образованием, детерминированным актом трансцендирующего из самого себя сознания. Происходит замещение форм человеческой деятельности духовной предметностью.

В качестве универсалий, служащих основаниями осмысления культуры и одновременно нормами культуротворчества, в классической модели выступают:

- 1) знания, искусство, мораль, право, обычаи, культы (Э. Тейлор);
- 2) общезначимые ценности — нравственные, эстетические, религиозные, эротические, логические (В. Виндельбанд, Г. Риккерт);
- 3) универсальные структуры человеческого сознания (М. Шелер);
- 4) трансцендентально-логические основания, мышление, данное в форме науки (Г. Коген, П. Наторп); символополагающая деятельность практического разума как субстанциональная основа всех сфер культуры, рассматриваемых в качестве символических форм — языка, мифа, религии, искусства, науки, истории (Э. Кассирер);
- 5) общечеловеческие первообразы — архетипы, динамика которых лежит в основе творения культуры (К. Юнг);
- 6) идея «осевого времени», выявляющая изначальный и универсальный смысл истории и культуры, для поиска и понимания которого во всех их последующих обнаружениях необходимы новые «шифры» (К. Ясперс).

Теоретическая недостаточность классической модели культуры (отождествление последней преимущественно с явлениями сферы духа, умозрительность и неспособность объяснить многие ее эмпирические формы), несостоятельность претензий на строгую научную объективность в исследовании культуры, воплощение идеологии европоцентризма, сомнения в линейной направленности развития культуры — все это привело к возникновению других моделей культуры.

Модернистская (неклассическая) модель, сложившаяся в начале XX века (имеет истоком и основой идеи А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, Э. Гуссерля, К. Юнга, М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, А. Камю и др.), носит подчеркнуто антитрадиционалистский характер. Культура рассматривается как повседневная реальность, имеющая скрытый смысл, элементы ее взаимодействуют между собой и воспринимаются человеком в процессе переживания, а не рационального осмысления. Мир предстает в этой модели чаще всего жестоким и абсурдным, не нуждающимся в упорядоченном проектировании, человек в нем — одиноким и обреченным, окружающие обстоятельства — «темными», враждебными, бессмысленными. Искусство модернизма, стремясь преодолеть канонизированные формы и стили, открывает и разрабатывает новые — «поток сознания», коллаж, ассоциативный монтаж и другие.

Постмодернистская модель культуры конституируется в конце 60-х - 70-е годы XX века в трудах Ж. -Ф. Лиотара, Ж. Бодрийара, Ж. Дерриды, Р. Рорти и других исследователей. Критическое отношение к установке на преобразование мира сопровождалось отказом от попыток его систематизации: мир не только не поддается человеческим усилиям его переделать, но и не умещается ни в какие теоретические схемы. Антисистематичность — характерная черта постмодернистской модели, которая возникает как результат нарушения «чистоты» такого феномена как искусство: предполагается, что в постиндустриальном обществе с его бесконечными возможностями технического воспроизведения отсутствует изначальное смыслопорождение в искусстве, восходящее к созидающему началу, оригинальному творческому деянию. Кроме того, современный творец культуры, художник, как правило, не имеет дела с «чистым» материалом — последний уже тем или иным образом освоен. Его «произведение» никогда не является первичным, существуя лишь как сеть иллюзий на другие произведения. Активность художника смещается от «творчества» к компиляции и «цитированию». Приметой, выражающей культурную ситуацию, становятся кавычки, расставляемые как указание на условность любых знаковых систем. В культурно-эстетическом аспекте постмодернизм привел к размыванию

граней между искусством и не искусством, прекрасным и безобразным и т. п.

Из сказанного следует, что общее, всеми принимаемое определение культуры невозможно в принципе, что вполне отражает плюралистическую природу философского знания. Исследователи насчитывают свыше 400 определений культуры. Такое многообразие трактовок объясняется тем, что культура выражает глубину и неизмеримость человеческого бытия (онтологический аспект). В той мере, в какой неисчерпаем и разнолик человек, многогранна, многоаспектна и культура. Более того, сущность культуры понимается по-разному в зависимости от подходов к ее осмыслению — философско-исторического, антропологического, аксиологического, социологического, семиотического, структуралистского, деятельностного, гуманитарного и т. д. (гносеологический аспект), которые дополняют друг друга и способствуют выработке более полного и глубокого представления о ней.

С точки зрения наиболее распространенного и выражающего сущность самого человека деятельностного подхода культура рассматривается как:

- специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе;

- качественное своеобразие исторически-конкретных форм этой жизнедеятельности на различных этапах общественного развития, в рамках определенных эпох, формаций, этнических и национальных общностей (античная, феодальная, латиноамериканская, русская культура и т. д.);

- особенность сознания, поведения и деятельности людей в конкретных сферах общественной жизни (культура труда, быта; художественная, экологическая, политическая культура).

Культура выступает как механизм передачи социального опыта. Охватывая все стороны человеческого бытия, она предстает как процесс воспроизводства человека во всем богатстве его свойств, потребностей, универсальности. В этом смысле культура есть процесс созидания человеком своей родовой сущности, мера человеческого в самом человеке.

Философское понимание культуры есть осмысление выраженного в ней стремления к бесконечности и универсальности человеческого развития. Способность мира «излучать» из себя человеческий смысл,

характеризующая его как явление культуры — таково философское измерение культуры».

21. ПОЛИКАРПОВ В.С. ШКОЛЫ, НАПРАВЛЕНИЯ И ТЕОРИИ В КУЛЬТУРОЛОГИИ // ПОЛИКАРПОВ В.С. ЛЕКЦИИ ПО КУЛЬТУРОЛОГИИ. М. 1997. С. 22–35.

Актуализация проблемы сохранения духовности и культурных ценностей в конце XX столетия обусловила поворот целого ряда научных дисциплин к исследованию сущности и функционирования феномена культуры. Процесс научного осмысления такого феномена, как культура, требует использования определенных методологических основ. Иными словами, исследование культуры необходимо проводить в рамках той или иной философской мысли. Именно различие методологических основ обуславливает наличие трех подходов в исследовании и осмыслении феномена культуры, а именно: системный, деятельностный и ценностный (аксиологический) подходы.

Согласно отечественной научной традиции XX в., изучение культуры происходило в рамках философской мысли, стремящейся выработать целостный, системный подход к анализу культуры как социального явления. В итоге перед нами философское обоснование культуры, когда ее сущность рассматривается как универсальное свойство общества. В границах такой методологии возникло искусственное деление целостного культурного процесса на материальный и духовный уровни. Следует отметить, что исследователи стали все меньше внимания уделять материальной культуре, сосредоточивая усилия на изучении духовной стороны культуры.

Такого рода методологическая основа исследования культуры ограничила понимание сущности феномена культуры, ибо в тени остались проблемы, связанные с творческим процессом и многомерностью культуры (ведь ориентация была на результативный характер явлений культуры). Вместе с тем такой подход раскрывает социальную сущность культуры, поэтому он стал теоретической основой для дальнейших методологических поисков в ходе исследования культуры. Культура стала пониматься как нечто, что скрывается за диалектикой «материального» и «духовного», это, в свою очередь, стимулировало поиск единого истока и сути культуры.

Таким истоком стал деятельностный подход, на основе которого были созданы разнообразные модели культуры как целостной системы. В рамках этого подхода, характерного для отечественной культурологии, наибольшее распространение получили две ориентации. Для представителей первой (Н. Каган, Н. Злобин и др.) культура является про-

цессом творческой деятельности, в ходе которого происходит и духовное обогащение общества, и самосозидание человека как субъекта культурно-исторического процесса. Здесь внимание акцентируется на том, что культура дает возможность человеку родиться второй раз (первое рождение — это биологический акт!).

Адепты второй ориентации (Э. Маркарян, В. Давидович, Ю. Жданов) усматривают в культуре специфический способ деятельности, который способствует сохранению и воспроизведению цивилизации в условиях изменчивости окружающего мира (в предыдущей лекции рассматривается подробно именно эта ориентация). Разные ориентации, существующие в рамках деятельностного подхода, дополняют друг друга и имеют общую методологическую основу — культура выводится из человеческой деятельности. Деятельностный подход к сущности культуры выступает определенной основой для исследования и локальных культур, и исторических типов культуры, а также соотношения культуры и цивилизации.

Изучение же таких сложных проблем, как культура и ценности, культура и духовная жизнь, требует иных методологических основ. Здесь уместен ценностный (аксиологический) подход — культура является функцией человеческого рода, она включает в себя те способы, при помощи которых человек утверждает свое существование в мире. Цель культурной деятельности — сохранение вида «гомо сапиенс», определяя тем самым и главную ценность — человека. Таким образом, именно человек, человеческий род выступают абсолютной культурной ценностью. Аксиологический подход к проблемам культуры обусловлен как противоположностью культуры природе, так и тем, что не все социальные явления входят в мир культуры (достаточно напомнить тенденцию к разрушению системы культурных ценностей или элемента этой системы, поэтому и говорят об «антикультуре»).

В культурологии наблюдается многообразие подходов, направлений и школ, которые из-за ограниченности объема книги придется просто перечислить. Одним из первых подходов в изучении культуры является антропологический, формирование его началось теориями ранних эволюционистов (Г. Спенсер, Э. Тайлор и Д. Морган). Последним присуща абсолютизация принципа непрерывности исторического процесса. Затем сформировался культурантропологический подход, разработанный в трудах Б. Малиновского, К. Леви-Строса, Э. Фромма, А. Кребера, Ф. Клакхона и др. В рамках этого подхода сложился ряд школ: функционализм, структурализм и пр. Так, обобщив собственные исследования племен Новой Гвинеи и Океании, Б. Малиновский вместе с Радклифф-Брауном сформулировал три основных постулата функ-

ционализма: каждая культура — это целостность (как следствие функционального единства общества); каждое общество или тип цивилизации, каждый обычай или обряд, поклонение или верование выполняют определенную жизненно важную функцию для культуры; для сохранения культурой ее целостности каждый ее элемент является незаменимым.

В современной западной культурологии широкое распространение получил социологический подход, или социология культуры. Ее представители: П. Сорокин, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас — внесли значительный вклад в разработку проблем культурно-исторического процесса. Цель социологии культуры — применение системного подхода при анализе культуры путем ее сопоставления с другими социальными явлениями. Понятие культуры в границах этого направления охватывает не всю жизнь общества, а лишь одну из ее сторон.

Структуралистский подход в культурологии развивают К. Леви-Строс и М. Фуко. Главной проблемой культурологии Леви-Строс считал изучение процесса перехода от природы к культуре и использовал методы структурной лингвистики и теории информатики. Не менее интересен игровой подход к культуре, который излагается в трудах И. Хейзинги и С. Лема (об этом речь будет идти ниже). Получает распространение и семиотический подход, когда культура рассматривается как символическая система. Здесь известны труды Э. Кассирера, З. Лангер, Ч. Морриса, Ю. Лотмана и др.; в них внимание акцентируется на семиотическом характере искусства во всех его разновидностях (в частности, музыки, абстрактной живописи), неинструментального знания и широкого круга развлекательной деятельности.

И наконец, существует биосферный подход к исследованию культуры, разделяемый такими учеными, как К. Лоренц, Б. Скиннер и др., и имеющий эвристический потенциал. Если рассматривать нашу планету как всеохватывающую систему, то правомерна попытка понять культуру с биосферной точки зрения. Это и делает К. Лоренц, постулирующий в своей книге «По ту сторону зеркала» следующее: 1) субъектом эволюции являются целостные системы, 2) более сложные системы обладают свойствами, не сводимыми к свойствам простых систем, из которых они состоят. На этом основании им делается попытка проследить историю эволюции систем, начиная с простых клеток и кончая сложными культурами. Иными словами, культуры (и цивилизации) являются частью биосферы, которая сама есть частица Вселенной. В рамках указанных выше подходов, которые часто переплетаются, существует разнообразие школ различного типа. Например, одни исследу-

дователи придерживаются рационализма (Н. Леви-Строс, М. Фуко, Ю. Лотман и др.), другие являются приверженцами иррационализма (К. Ясперс, К. Юнг и пр.). Иррационалистические представления о сущности культуры сформировались в «философии жизни» Ницше, Бергсона, трудах экзистенциалистов Ясперса, Сартра, Камю и др.

Интересно, что рассмотренные выше подходы и направления в культурологии используются теоретиками национально-освободительного движения и стран так называемого «третьего мира» в борьбе с концепциями европейских культурологов. Так, иррационализм, культур-антропологический подход применяется в таких концепциях культурно-исторического процесса, как негритюд, индеанизм, «черное самосознание», панарабизм, пантюркизм и т. д. Тот же негритюд представляет собою форму борьбы ценностно-эмоциональной культуры негров-берберов против рационально-холодной культуры Запада.

В концепции негритюда негритянская культура наделяется чертами, которые объединяют ее с природой и космическими циклами (концепция негритюда создана Л. Сенгором). Данная культура характеризуется целостностью мироощущения, развитой интуицией, а в социальном плане — утверждением справедливости и взаимопомощью. В противовес негритянской культуре, считает Л. Сенгор, культура европейцев является символом «холодного научного мышления» и всеохватывающего анализа. Стремясь познать и преобразовать природу, эта культура в действительности уничтожает ее. В свою очередь, развитие техники и широкое применение механических устройств приводят к нивелированию личности и, как реакция на это, к расширению жестокого индивидуализма и насилия в виде классовой борьбы и колониализма. Глубинный антигуманизм западной культуры, склонность белых к насилию и захвату чужого Л. Сенгор выводит из ее парадигмы. Отсюда недалеко до мессианизма негроафриканцев, чтобы спасти мировую цивилизацию от насилия белых.

Теперь рассмотрим основные концепции культуры, пользующиеся значительной известностью. Прежде всего обратим внимание на книгу Н.Я. Данилевского (1822—1885) «Россия и Европа», в которой обосновывается концепция многолинейного и замкнутого развития культур. Им на богатом эмпирическом материале выдвинута теория культурно-исторических типов, оказавшей большое влияние на современную западную философию культуры. Эта теория представляет собою теорию множественности и разнокачественности человеческих культур (или цивилизаций), что противоречит европоцентристской и линейной концепции мировой культуры. Наш ученый характеризуется

на Западе как основатель популярного ныне там подхода пространственно-временной локализации явлений культуры.

Н.Я. Данилевский разделил все самобытные цивилизации на три класса: положительные, отрицательные деятели и служащие чужим целям цивилизации. К первому относятся: египетская, китайская, ассирийская, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, аравийская, германо-романская (европейская) и бурятская. К ним еще следует добавить не успевшие завершить своего развития мексиканскую и перуанскую цивилизации. Эти культурно-исторические типы представляют собой положительных деятелей в истории человечества, они содействовали прогрессу человеческого духа. Второй класс образуют отрицательные культурно-исторические типы (гунны, монголы, турки) которые помогают «испустить дух борющимся со смертью цивилизациям». К третьему классу относятся те начинающие развиваться цивилизации (финны и др.), коим не суждено сыграть ни созидательной, ни разрушительной роли в истории человечества, ибо они вошли в состав других цивилизаций «в качестве этнографического материала».

Согласно теории Н. Я. Данилевского, человечество отнюдь не является чем-то единым, «живым целым», оно скорее представляет собою живую стихию, отлитую в формы, аналогичные организмам. Самые крупные из этих форм и есть «культурно-исторические типы», имеющие свои линии развития. Между ними имеются общие черты и связи, выражающие общечеловеческое, которое существует только в народности. Оригинальность основной идеи Н. Я. Данилевского состоит в том, что отвергается единая нить в развитии человечества, отвергается мысль об истории как прогрессе некоего общего, или «мирового», разума, некоей общей цивилизации, которую отождествляют с европейской. Такой цивилизации просто-напросто нет, существует множество развивающихся отдельных цивилизаций, каждая из которых вносит свой вклад в общую сокровищницу человечества. И хотя эти цивилизации сменяются и исчезают, человечество живет, постоянно пользуясь этим общим сокровищем и становясь все более богатым. Вот в какой области и какой прогресс в общем ходе истории признавался нашим соотечественником.

Одним из сторонников позиции Н. Я. Данилевского был известный писатель, дипломат и историк К. Леонтьев (1831—1891). Он вошел в культурологию как автор сборника «Восток, Россия и славянство». К. Леонтьев в общем разделял концепцию замкнутого развития культур Данилевского, но, в отличие от него, принадлежность к тому или иному культурно-историческому типу связывал не столько с национальной, сколько с религиозной конфессией. В этом К. Леонтьев превзошел

концепцию локальных культур А. Тойнби. Так, создание русско-славянского типа культуры он, прежде всего, связывал с усилением православия и возвращением к державному византизму.

Считая, что политическая демократия враждебна сущности культуры, К. Леонтьев был ярким противником революционного движения. Одновременно он критиковал царизм, но «справа». В конце жизни выступал за объединение самодержавия с социалистическим движением; объединение усилий царизма и католической церкви в борьбе с либерально-демократическими силами Европы.

Теория Н. Я. Данилевского оказала сильное влияние на творчество немецкого мыслителя О. Шпенглера, предвосхитив многие положения его знаменитой книги «Закат Европы». В ней вынесен суровый приговор современной западной цивилизации за ее голый техницизм и отсутствие животворящих органических начал. О. Шпенглер различает возможную (как идею) и действительную (в виде тела идеи) культуру, доступную восприятию человека: поступки и настроения, религия и государство, искусство и науки, народы и города, экономические и общественные формы, языки, право, обычаи, характеры, черты лица и одежды. История, подобно жизни в ее становлении, является осуществлением возможной культуры: «Культуры суть организмы. История культуры — их биография... История культуры есть осуществление ее возможностей».

В шпенглеровской концепции культуры несоизмеримы друг с другом, ибо у каждой из них имеется свой прасимвол (душа), своя специфическая математика, свое искусство и т. д. Мировая история в целом представляет собой как бы пестрый луг, на котором растут совершенно различные прекрасные цветы, не похожие друг на друга. Вместе с тем следует отметить, что, подобно организмам, культуры имеют свои фазы развития, а именно: весну, лето, осень и зиму (цивилизация). В отношении к духовной жизни это означает, соответственно, пробуждение окутанной снами души и создание ею мощных произведений, близкое к зрелости сознание, высшая точка строго умственного творчества и угасание душевной творческой силы. Отсюда следует и гибель западной цивилизации, подчеркивается ее обреченность. Однако не очень-то известно, что в конце своей жизни О. Шпенглер пересмотрел свои взгляды относительно исчезновения западной цивилизации и пришел к выводу, что Запад возродится в будущем; буквально этот вывод звучит так: «Восход Европы».

Влияние О. Шпенглера на культурологию вышло далеко за пределы немецкой традиции, причем наиболее выдающимся исследователем, подпавшим под это влияние, был известный ученый А. Тойнби

(1889—1975). В своем знаменитом 12-томном сочинении «Исследование истории» он излагает концепцию локальных культур. В методологии А. Тойнби был эмпириком, тогда как Н. Данилевский и О. Шпенглер скорее исходили из обобщающих установок. Однако подобно всем сторонникам многолинейного развития культур, он расчленяет историю человечества на локальные цивилизации, каждая из которых является «монадой» в лейбницеvском понимании этого слова. Представление о единстве человеческой цивилизации является, по его мнению, недоразумением европейской традиции, порожденной христианством.

В 12-м томе «Исследований истории» А. Тойнби перечисляет 13 развитых цивилизаций: западную, православную, исламскую, индийскую, античную, сирийскую, китайскую, цивилизацию Инда, эгейскую, египетскую, шумеро-аккадскую, андскую, центральноамериканскую. До нашего времени сохранилось лишь 5 действующих цивилизаций: западная, исламская, китайская, индийская и православная. Каждая цивилизация проходит в своем развитии четыре стадии: возникновение, рост, надлом и распад, после чего она гибнет, а ее место занимает другая цивилизация, т. е. перед нами концепция исторического круговорота цивилизаций.

В основу цивилизации А. Тойнби положил религиозную принадлежность, а не этнические или языковые особенности. Само же развитие цивилизации обуславливается импульсами «Вызов» и «Ответ». Именно мифологема «Вызов — Ответ» играет ключевую роль в его «картине человеческих отношений». Данная концепция имеет два слоя истории — «сакральный» и «мирской». В «сакральном» слое каждый «Вызов» есть стимул к осуществлению людьми абсолютно свободного выбора между Добром и Злом, который предоставил им бог. В «мирском» слое «Вызов» — проблема, с которой сталкивается цивилизация на пути исторического развития: ухудшение природных условий (похолодание, наступление пустыни, джунглей и пр.) и изменение человеческой среды. «Ответ» на «Вызов» играет движущую силу в развитии цивилизации.

В историософии О. Шпенглера просматривается культурный релятивизм, в ней наблюдаются предпосылки нигилизма и катастрофизма. Попытку преодолеть релятивизм в культуре предпринимает немецкий мыслитель К. Ясперс (1883—1969) в своем труде «Смысл и назначение истории». В нем центральными понятиями являются «единство истории» и «единство человечества», раскрываемые концепцией «эпохи поворота» или «осевого времени». В ясперсовском понимании «осевое время» обозначает особый период мировой истории Китая, Индии и Запада между 800 и 200 гг. до н. э. «В это время, — пишет К. Ясперс,

— происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-Цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-Цзы, Чжуан-Цзы, Ле-Цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии — в Индии, как и в Китае, — были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом, в Палестине выступали пророки — Илия, Исаия, Иеремия и Второида, в Греции — это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга».

Возникает вопрос: что общего между этими тремя географически разделенными культурными мирами? Во-первых, связывает их прежде всего возникшее новое, которое сводится к тому, что человек осознает в целом бытие, самого себя и свои границы. Другим полюсом этого осознания является постановка человеком целей и проблем, его стремление к свободе, постижение абсолютности и «ясности трансцендентальности мира». Происходит рождение осознания свободы экзистенции: появляется резкое различие между экзистенцией и трансценденцией, и прорастает и развивается индивидуальное сознание. Во-вторых, эти упомянутые культурные миры связывает впервые возникшее в истории самосознание, рефлексия о самом мышлении. В-третьих, настало время универсального разума и религии. В эту эпоху появились универсальные, фундаментальные и до сих пор используемые категории мышления и основания мировых религий. В-четвертых, наступила пора рефлексии, скептицизма, критики традиции и ее изменений. В-пятых, эпоха «осевого времени» венчает конец мифологического периода, проникнутого покоем и очевидностью основных принципов. Рациональная мысль рассматривает миф, рационализирует его, выясняет его причины, творит новые мифы, метафорически преобразуя старые. Возникает бунт в сфере морали против политеизма, стремление к монотеистической религии, происходит демифологизация. Человек ощущает свою неудовлетворенность, что делает его открытым новым неограниченным возможностям опыта, однако поставленные им проблемы остаются неразрешенными окончательно. Этой неразрешимости К. Ясперс придает универсальный, транскультурный характер. В-шестых, в эпоху «осевого времени» появляются философы как выдающиеся индивиды, для которых, несмотря на различные способы выра-

жения, общедуховная автономия и способность рассматривать вещи на расстоянии, — бунт против людей, бога и трансцендентного мира.

Перед нами новый тип человека, способного к тончайшим абстракциям, стремящегося к свободе и счастью на земле и пытающегося достигнуть их путем взлета к идее, атараксии, медитации, саморефлексии, нирваны, Дао или Бога. У человека формируется чувство одиночества, способность отворачиваться от мира, общества. Под влиянием великих людей (аутентичного человека) народные массы изменяются, и в итоге человечество совершает скачок. На основе концепции «осевого времени» К. Ясперс показывает, что синхронно возникшие в эту эпоху ценности являются фундаментальным элементом единства истории как науки и человечества, что они образуют «идеальную» ось, вокруг которой с тех пор «кружится» реальная история человечества.

Значительное место в культуре занимает ее игровой момент, что зафиксировано в поле европейской культуры. Платон говорил об игровом космосе, И. Кант — о теории эстетического «состояния игры», Шиллер подчеркивал, что человек только тогда «является человеком, когда играет», И. Хейзинга выдвинул положение, что культура — продукт «играющего человека». В своей книге «Человек играющий» он отождествляет игру и культуру на ранних стадиях истории, игровая природа ярко проявляется во многих сферах культуры в ходе их генезиса, прежде всего в поэзии, обрядах, мифах и пр. Да и сейчас в них игровой момент является значительной конституирующей величиной (на более поздних стадиях развития культуры игра «вплетена» в нее).

В более развитых культурах еще долго сохраняются архаичные положения, в силу которых поэтическая форма отнюдь не воспринимается только как удовлетворение эстетической потребности, а выражает все, что имеет значение или жизненную ценность в бытии коллектива. Игровое поведение человека чаще всего реализуется в различного рода оргиях, мистериях, праздниках, карнавалах, фестивалях, зрелищах и т. д. В концепции И. Хейзинги схвачены вполне реальные моменты функционирования культуры. Ведь игра или только элементы игры имеют существенное значение в формировании человека как социального существа, в снижении социально-психологической напряженности в обществе, в гуманизации самого человека путем «выплескивания» дремлющих в нем разрушительных сил и тенденций. Вот почему в самых различных цивилизациях придавалось большое значение разнообразным явлениям игровой сферы культуры.

Мнение И. Хейзинги о культуре как игре оказало влияние на культурологию и принесло множество исследований ее игровых аспектов. В этом плане заслуживает внимания модель культуры как игры,

выдвинутая С. Лемом, одним из тончайших мыслителей XX в. Культура имеет люфт (полосу свободы) в отношении Природы, что объясняет существование чисто культурно изменяемых форм и символов. Об этом С. Лем пишет так: «Стохастическая модель культурогенеза предполагает, что полоса свободы, которую мир оставляет в распоряжении эволюционирующего общества, уже выполнившего долг адаптации, то есть набор непрременных заданий, заполняется комплексами поведений, поначалу случайными. Однако со временем они застывают в процессах самоорганизации и перерастают в такие структуры норм, которые формируют внутрикультурный образец «человеческой природы», навязывая ему схемы долженствований и повинностей. Человек (особенно в начале своего исторического пути) вырастает в случайности, которые и решают, каков будет он и его цивилизация. Отбор альтернатив поведения — в сущности, лотерея, но это не значит, что столь же лотерейна композиция того, что получится. Иными словами, человек в исходной точке является аксиологически нейтральным существом, и станет он «чудовищным дикарем» или «невинным простаком», зависит от кода культуры, который различен в разных цивилизациях.

Согласно лемовской модели культуры как игры, различие кодов культур различных цивилизаций обусловлено тем, что культура и Природа «играют» и в разных ситуациях эта игра происходит неидентично в силу того, что каждая культура находится под воздействием той или иной комбинации ее физических, биологических и социальных детерминант. К тому же следует учитывать и то, что Природа является «ареной» возмущений и неалгоритмических (непредсказуемых) изменений. Именно игровой характер культуры позволяет человеку вырабатывать стратегии своего будущего поведения, чтобы выжить в мире.

Выдающееся место в социологии культуры занимает теория суперсистем П. Сорокина (1889—1968) — нашего соотечественника, потом подданного США, ставшего классиком мировой социологии. Центральное положение в его теории отводится проблемам социальной целостности и социальной системы. Подвергая обоснованной критике эмпирическую социологию, особенно американскую, П. Сорокин рассматривает историческую действительность как сложную иерархию культурных и социальных систем и подсистем. Основой системного подхода к обществу служит наличие объективной сферы интегрированных ценностей, значение «чисто культурных систем», носителями которых являются индивиды и общественные отношения.

П. Сорокин выдвинул теорию суперсистем, чьей основой служит определенный тип культуры, соответствующий некоему морфологическому началу. В результате тщательного изучения им античной (греко-

римской) и европейской культуры за два тысячелетия выделяется два основных типа культуры — идеациональный и чувственный. Первый тип характеризуется наличием носителей культуры, основывающих свои воззрения на господствующих идеях, даже если они и примитивны; второй — доминированием в жизни осязаемых чувствами предметов. Между этими двумя основными типами обнаруживается два переходных типа. Один из них

П. Сорокин назвал идеалистическим: он представляет собой сочетание двух основных типов (примером служит Золотой век древней Греции с V по IV вв. до н. э. и Ренессанс, охватывающий XII—XIV вв.). Другой же представляет собой противопоставление элементов основных типов (состояние Европы в первые века н. э., когда ростки христианства противостояли все еще сильному язычеству).

Эти типы «адекватны» положениям теории культурной и социальной динамики (теории суперсистем), где фиксируется волнообразное изменение культур — от идеационального типа к смешанному и дальше к чувственному типу, а через некоторое время обратное движение.

Следовательно, повторяются центральные темы культур во всем многообразии последних. При этом П. Сорокин полагает, что его теория «волнообразного движения культур» применима к египетской, индийской и китайской культурам, в которые он делает краткие экскурсы.

Но почему же происходит изменение культур (или цивилизаций)? Согласно П. Сорокину, движение культур имманентно, оно не зависит от действия посторонних факторов, как это предполагали эволюционисты. Культуры изменяются в силу их природы — носители культуры стремятся исчерпать заложенные в ней силы и довести их до предела; тогда приходится обращаться к иным принципам и двигаться к иному типу культуры (в дальнейшем будет показано влияние космоса).

В общем оказывается, что в теории суперсистем П. Сорокина существует только два морфологических начала — идеальное и чувственное (материальное), — определяющих тип культуры и соответствующий ему тип мировоззрения. Каждая конкретная форма культурной суперсистемы (язык, мораль, искусство, философия, религия) детерминруется морфологическим началом и является замкнутой в себе. Однако П. Сорокин не только не принимает концепцию локальных культур, но и отбрасывает ее как «ненаучную». В этом коренное отличие теории суперсистем П. Сорокина от «морфологии культур» О. Шпенглера. Сорокинская суперсистема не имеет ограничений в пространстве и времени. Культура одного народа не может быть изолированной от

культуры другого народа или цивилизации. Контакты между культурами всегда были и далее становятся все более интенсивными; развитие науки, искусства, морали также всегда связано со временем, т. е. с достижениями культуры в прошлом. Все суперсистемы являются фазами исторического кругооборота, причем, по П. Сорокину, на смену господствующей чувственной суперсистеме идет идеациональный тип культуры, который сможет преодолеть современный кризис западной культуры.

В последнее время «ожили» и культурно-исторические концепции евразийства, самобытного течения русской мысли, чей расцвет приходится на первую треть XX в. После 1917 г. группа русских интеллектуалов-эмигрантов (Н.С. Трубецкой, П.Н. Сабицкий, В.Н. Ильин, М.М. Шахматов, Г.В. Вернадский, Л.П. Карсавин и др.) стала называть себя «евразийцами» и заявила о себе программным сборником «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждения евразийцев». Сформулированная ими новая идеология особо подходила к проблемам культуры, истории и этнологии.

Евразийцы отчеканили геополитическую доктрину, претендующую на единственно верное истолкование этнической традиции. Основной тезис евразийства звучит следующим образом: «евразийство — это специфическая форма, тип культуры, мышления и государственной политики, издревле укоренившихся именно на пространстве огромного евроазиатского государства — России». Данный тезис получил обоснование при помощи множества нетрадиционных аргументов, взятых из истории Евразии.

Все рассуждения евразийцев исходят из идеи, что Россия-Евразия представляет собою уникальный географический и культурный мир. «Весь смысл и пафос наших утверждений, — писали Н. Алексеев и П. Савицкий, — сводятся к тому, что мы осознаем и провозглашаем существование особой евразийско-русской культуры и особого ее субъекта, как симфонической личности. Нам уже недостаточно того смутного культурного самосознания, которое было у славянофилов, хотя мы и чтим их, как наиболее нам по духу близких. Но мы решительно отвергаем существо западничества, т. е. отрицание самобытности и... самого существования нашей культуры».

Стержнем культурно-исторических концепций евразийцев выступает идея Евразии, очерчивающая границы мышления в его социальном, экономическом и политическом аспектах и акцентирующая внимание на самобытности и самодостаточности отечественной культуры. Согласно евразийскому мышлению, культура есть органическое целое, которое имеет все черты мифологемы. Это значит, что культура

весьма необычна — ее географический характер определяет: во-первых, тонкое осознание органической связи общественной жизни с природой; во-вторых, материковый размах («русская широта») в отношениях с миром; в-третьих, любые исторически установившиеся формы политической жизни рассматриваются как нечто относительное. Евразиец ценит традицию, однако чувствует ее относительный характер и не мирится с ее жесткими пределами. Евразийский тип мышления не привязан (подобно западному) к каким-либо государственным и политическим рамкам, он допускает непредсказуемые социальные эксперименты и взрывы народной стихии. Евразийское культурное сознание не восприняло такие характеристики западной цивилизации, как «германский педантизм», «польский гонор», рационализм, скученность городов и экологические издержки.

Евразийский образ мышления и действия основывается не на рационализации опыта, а на вере в Абсолют, предание, вождя и т. д.; в их основе всегда лежит некая объединяющая идея. Русская культура впитала в себя православную веру из Византии (она представляет собой специфический синтез религиозных догм и обрядов с православной культурой) и туранскую (или тюркскую) этику, восприятие государственности и прав человека, основанных на беспрекословном повиновении. Именно этот сплав придал социальному целому форму соборности, духовного единства, а не механической тотальности. Именно этот синтез лежит в основе культурно-исторической преемственности и позволяет сберечь национальный потенциал, который необходим для функционирования нашего общества.

Центральным пунктом евразийских культурно-исторических концепций является идея «месторазвития», согласно которой социально-историческая среда и географическое окружение сливаются воедино. С этой точки зрения всемирная история предстает как система мест развития; причем отдельным «местам развития» присущи свои определенные формы культуры независимо от национального состава и расового происхождения народов, проживавших там. Иными словами, отдельные «места развития» становятся «культурно-постоянными», становятся носителями особенного, только им присущего типа культуры. По мнению евразийцев, всем великим державам, которые существовали на евразийских равнинах, характерен один и тот же тип военной империи. Такими были государства скифов, гуннов, монголов, татар, Московское царство и Российская Империя. Истоками русской государственности и культуры они считали Золотую Орду и Византию.

В наше время определенное созвучие с идеями евразийцев имеют исследования Л. Гумилева о влиянии географической среды на эт-

ногенез и развитие культуры. Этногенез он считает биосферным и ландшафтным явлением, проявлением наследственного признака «пассионарности» — органической способности людей к напряжению, жертвам ради высокой цели. Сам себя Л. Гумилев называет последним евразийцем, ибо он своими научными исследованиями подкреплял аргументы своих предшественников, внося наряду с этим и новое слово в науку.

Л. Гумилев усиливает аргументацию Н. С. Трубецкого о том, что не существует общечеловеческой культуры, подчеркивая идею евразийства о развитии национальной культуры, обращаясь к теории систем. Из нее следует, что выживает и успешно функционирует только достаточно сложная система. Общечеловеческая культура может существовать лишь при предельном упрощении, когда уничтожены все национальные культуры. Но предельное упрощение системы означает ее гибель; напротив, система, обладающая значительным числом элементов, имеющих единые функции, жизнеспособна и перспективна в своем развитии.

Такой системе будет соответствовать культура отдельного «национального организма» (Л. Гумилев).

Соглашаясь с историко-методологическими выводами евразийцев, Л. Гумилев отмечал: «Но главного в теории этногенеза — понятия пассионарности — они не знали». Ведь в отличие от евразийской доктрины как синтеза истории и географии теория Л. Гумилева сплавляет в одно целое историю, географию и естествознание. Отсюда им делается ряд выводов, а именно: 1) именно пассионарные толчки определяют ритмы Евразии; 2) Евразия как единое целое является одним из центров мира, т. е. признается полицентризм культур и цивилизаций.

Теория Л. Гумилева нацелена и против национализма при сохранении национальной самобытности. В 1992 г., незадолго до смерти, он писал в своей книге «От Руси к России» следующее: «Поскольку мы на 500 лет моложе (Западной Европы. — В. П.), то, как бы мы ни изучали европейский опыт, мы не сможем сейчас добиться благосостояния и нравов, характерных для Европы. Наш возраст, наш уровень пассионарности предполагает совсем иные императивы поведения. Это вовсе не значит, что нужно с порога отвергать чужое. Изучать иной опыт можно и должно, но стоит помнить, что это именно чужой опыт». Во всяком случае, несомненно, что евразийство представляет собою такую «идею-силу» в ее гумилевском варианте, которая может спасти Россию как евразийскую державу; вот почему на нее обращают внимание и политики.

22. ПОЛИКАРПОВ В.С. КУЛЬТУРА НА ПОРОГЕ XXI В. // ПОЛИКАРПОВ В.С. ЛЕКЦИИ ПО КУЛЬТУРОЛОГИИ. М., 1997. С. 327 – 342.

На пороге XXI столетия в общественном сознании все более утверждается мысль о том, что человечество находится на крутом переломе. Об этом свидетельствуют не только катаклизмы нашего века (две мировые войны, ряд революций, в ходе которых проявились отвратительная жестокость, разрушение общечеловеческих ценностей, социальный, нравственный, экономический и интеллектуальный хаос, геноцид в отношении целого ряда народов и т.д.), но и глобальный кризис общества, показатели которого — надвигающаяся экологическая катастрофа, истощение невозобновимых ресурсов, наркомания и пр. Вполне естественно, что пользуются популярностью книги В.М. Массона, Л.Н. Гумилева, Н.Я. Данилевского, Л. Февра, К. Ясперса, П. Сорокина, А. Тойнби и Н.Н. Моисеева, посвященные смыслу истории, ее характеру, природе различных цивилизаций и культур, их судьбам. Здесь излагаются размышления о будущем современной цивилизации, делаются попытки осмыслить глобальный кризис культуры как рождение новой цивилизации с присущими ей ценностями и отношением к миру.

Многие социологи, политологи, культурологи и футурологи отмечают противоречия, связанные с формированием новой глобальной (планетарной) цивилизации. В 20-х годах нашего столетия П. Сорокин дал великолепную характеристику противоречивости этого процесса, представляющего собою смену типов культуры:

Все важнейшие аспекты жизни, уклада и культуры западного общества переживают серьезный кризис... Больны плоть и дух западного общества, и едва ли на его теле найдется хотя бы одно здоровое место или нормально функционирующая нервная ткань... Мы как бы находимся между двумя эпохами: умирающей чувственной культурой нашего лучезарного вчера и грядущей идеациональной культурой создаваемого завтра. Мы живем, мыслим, действуем в конце сияющего чувственного дня, длившегося шесть веков. Лучи заходящего солнца все еще освещают величие уходящей эпохи. Но свет медленно угасает, и в сгущающейся тьме нам все труднее различать это величие и искать надежные ориентиры в наступающих сумерках. Ночь этой переходной эпохи начинает опускаться на нас, с ее кошмарами, пугающими тенями, душераздирающими ужасами. За ее пределами, однако, различим расцвет новой великой идеациональной культуры, приветствующей новое поколение — людей будущего.

Данная смена типов культуры вытекает из классификаций культур П. Сорокина, предложенной им в его работе «Социокультурная динамика». На основе тщательного изучения греко-римской и европейской культуры за два тысячелетия он выделяет два основных типа культуры — идеациональный и чувственный. Первый тип характеризуется наличием носителей культуры, основывающих свои воззрения на господствующих идеях, второй — доминированием в жизни осязаемых чувствами вещей. Между ними обнаруживается два переходных типа, один из них П. Сорокин назвал идеалистическим: он представляет собой сочетание двух основных типов (например, «золотой век» Перикла в Древней Греции или Ренессанс); другой же представляет собою противопоставление элементов основных типов (первые века новой эры в Европе, когда ростки христианства противостояли все еще сильному язычеству). Эти «типы» адекватны положениям теории культурной и социальной динамики, где фиксируется волнообразное изменение культур — от идеационального типа к смешанному и дальше к чувственному, а затем обратное движение. Следовательно, повторяются центральные темы культур во всем многообразии последних, причем отмечается применимость теории «волнообразного движения культур» к египетской, индийской и китайской культурам. Ныне наблюдается экстраординарный, глобальный кризис, охвативший сразу искусство, науку, философию, религию, право, политику; в процессе перехода от одного типа культуры к другому рождается новая цивилизация с иным набором культурных ценностей и норм.

Эпохальная революция в культуре является следствием глобального кризиса, симптомы которого налицо. Прежде всего об этом свидетельствует сфера искусства, наиболее чутко реагирующего на едва заметные изменения в жизни. Именно современный кризис искусства демонстрирует разрушение чувственной формы нашей живописи, скульптуры, музыки, литературы, драматургии и архитектуры. П. Сорокин отмечает, что «стиль чувственного искусства натуралистичен, даже подчас несколько иллюзионистичен, свободен от всякого сверхчувственного символизма». Это значит, что оно воспроизводит явления внешнего мира такими, какими они воспринимаются нашими органами чувств. Чувственное искусство — это эмпирическое, реалистическое искусство, ибо его темами выступают реальный пейзаж, реальные события, реальный портрет. Кризис проявляется в дезинтеграции, хаотичности, эклектичности, примитивизации и иррационализации различных видов искусства.

Действительно, исследователи (Е. Гродзинский, П. Сорокин и др.) приводят многочисленные факты, подтверждающие тезис о прими-

тивизации эстетических вкусов, сопровождающейся иррационализацией мышления. Иными словами, музыка, живопись, литература и прочие искусства и непосредственно связанные с ними области эстетической активности человека в XX в. подверглись давлению иррационализма. Это видно особенно ярко в области живописи (и примыкающих к ней скульптуре и графике). Большинство художников нашего столетия, принадлежащих различным школам живописи, отошло от изображения мира (людей, животных, природы) таким, каким мы его видим. Этот мир предстает на живописных полотнах деформированным, иногда вовсе неузнаваемым, ибо художники руководствуются больше своим воображением, чем зрительным восприятием окружающих нас явлений. Очевидно, что этот далеко идущий отход от реализма отнюдь не пустой каприз. Художники стараются сказать массам людей, осматривающих их картины, статуи, графические композиции: мир вовсе не таков, каким вы его видите; он в своей сути бессмысленный, абсурдный, является таким, каким мы показываем вам в своих художественных образах. Достаточно упомянуть такие направления живописи XX в., как кубизм, экспрессионизм, сюрреализм, ташизм, авангардизм и др. Более того, некоторые культурологи обращают внимание на факт возникновения компьютерной графики. Так, О. Хардисон в своей книге «Исчезновение через небесный свет. Культура и технология в двадцатом веке» пишет: «Компьютеры завершают демократизацию искусства, начатую дадаизмом, и, подобно ему, они объявляют о таком кардинальном изменении идеи искусства, что вполне правомерно говорить об его исчезновении». Мы видим, что речь идет об исчезновении искусства и замене его искусственной реальностью, создаваемой компьютерами в ходе осуществления программ машинной графики. Таким образом, очевиден кризис чувственного стиля искусства и рождение нового, непривычного для нас стиля искусства.

Кризис наблюдается и в системах истины, в том числе и в науке, которая достигла такого высокого уровня развития, что многие ее концептуальные, методологические и гносеологические трудности усматриваются в кризисе традиционных концепций и представлений европейской цивилизации. Одним из выходов из сложившейся ситуации считается обращение к архаическим концептуальным кладовым, к построениям древней мифологии, к сокровищницам древневосточной мудрости. Здесь проявляются диалектика традиции и новации в развитии науки, ибо концепции, структуры и модели древней мудрости, переплавленные в горниле научного творчества, превращаются в новые оригинальные идеи. Не случайно одна из тенденций науки XX столетия проявляется в интересе ученых, занимающихся физикой элементарных

частиц, космологией, биологией, психологией, биогеохимией и др. (В.И. Вернадский, В. Гейзенберг, А. Эйнштейн, Э. Шредингер, Б. Ренш, Дж. Чу, М. Гелл-Ман и др.) к традициям древневосточных культур, к мировоззренческим и гносеологическим идеям восточных мудрецов. Известно, что крупнейшие ученые современности стремились и стремятся найти аналогии и параллели в традициях и мировоззренческих установках восточной мудрости, чтобы сформулировать новые идеи, позволяющие синтезировать экспериментальные и теоретические данные своих сфер исследований.

Однако растущий интерес к аналогиям между идеями новейшей науки и идеями восточной мудрости у некоторых ученых вызван не только их творческими поисками в отдельных отраслях знания, но и стремлением к созданию целостной картины мира, т.е. к формированию новой парадигмы познания. Призыв к построению новой познавательной парадигмы громче всего раздается в современной физике. Известный физик В. Паули пишет, что «...наша эпоха достигла точки, в которой рационалистическая позиция пришла к кульминации своего развития и воспринимается как весьма узкая». Все чаще именно физики обращают внимание на стиль познания, который возник в кругу восточных культур, в качестве потенциального источника вдохновения при создании новой парадигмы. Физик Ф. Каира считает, что новое видение действительности будет «...основано на осознании принципиальной взаимосвязи и взаимозависимости всех явлений — физических, биологических, психологических, социальных и культурных». Наиболее существенным здесь является тот факт, что впервые в истории человечества осознание необходимости построения новой парадигмы мышления упреждает ее появление.

К осознанию того факта, что европейская цивилизация претерпевает глубокую культурную трансформацию, которая состоит в «смене парадигм», приходят и представители других научных дисциплин. Российский филолог и культуролог С.С. Аверинцев считает, что существующее противопоставление мифологической и рационалистической культур уже недостаточно для описания истории культуры и построения целостной картины мира. Поэтому он вводит третий тип культурного сознания — метафизический, противоположный и мифологическому, и рационалистическому. Иными словами, в последнюю треть нашего столетия мы являемся свидетелями новых радикальных изменений в основаниях науки. Эти изменения можно характеризовать как глобальную научную революцию, в ходе которой рождается новая постнеклассическая наука.

Одним из признаков становления постнеклассической науки является то, что объектами современных междисциплинарных исследований все чаще становятся уникальные системы с присущими им открытостью и саморазвитием. Такого типа объекты постепенно начинают определять и характер предметных областей основных фундаментальных наук, детерминируя облик формирующейся постнеклассической науки. Другим признаком служит трансформация идеала «ценностно нейтрального исследования». Ведь среди исторически развивающихся объектов современной науки особое место занимают природные комплексы, в которые человек включен в качестве компонента. Примерами таких «человекообразных комплексов» могут служить медико-биологические объекты, объекты экологии, включая биосферу в целом (глобальная экология), объекты биотехнологии (в первую очередь генной инженерии), системы человек—машина (включая проблемы информатики, «искусственного интеллекта») и т.д. При изучении «человекообразных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегий и возможных направлений практического преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности. Это значит, что техногенная цивилизация вступает в полосу особого развития, когда гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегий научного поиска и добывания научной истины.

Кризис поразил и философию, когда с чувственной точки зрения отрицается поиск истины мироздания, когда развивается релятивизм и мыслитель ищет сюжет для построения мироздания, когда философия становится мифом. Причем речь идет о мифе нового типа — характерном симптоме XX в. Что же случилось со старой кантовской «добросовестностью» и с «благоговением перед знаменитой истинностью, которое испытывали в течение столь долгой истории» (Ф. Ницше)? Ответ следует искать сразу в двух областях. Первая — внутритеоретическая сфера, связанная с самим характером западноевропейского философского мышления: с гипертрофией рассудочности, абстрактного рационализма, несостоятельного перед запросами жизни. Беда не в том, что философия сосредоточилась на отвлеченных вопросах теории познания, опираясь при этом прежде всего на логическую самообоснованность — это свойственно ей по самой ее природе. Все дело в том, что ей не хватало духа признать ограниченность своего познавательного инструмента.

Но если одна причина внутрифилософской переориентации лежала в теоретическом прошлом, то другая была связана с экзистенциальным будущим. Как бы в предвосхищении близящихся социально-

исторических потрясений в мир входит разочарованное в процессе, кризисное сознание, которое восстает против гармонизирующего философского системосозидания и его движущей силы — рации. Ненужным оказывается все — и средство познания, и сама теория познания. В центр, на место познания становится существование; внимание все больше перемещается в сферу истории и культуры, т.е. туда, где решается судьба человеческого бытия. Прежнее благообразие, благоговение перед истиной вместе с «мировой гармонией» оказались теперь в высшей степени неуместными; эйфория прошлого академического мышления в свете наступающих перемен и смятенного сознания выглядит безнадежным архаизмом. Наступила пора антирационального, сильно-го в своем отрицательном пафосе умонастроения.

До тех пор пока речь шла о протесте против рационалистической гармонизации мира и панлогическом усечении бытия, новой критике нельзя было отказать в правоте, ибо она выступала защитницей жизни. Но коль скоро философская ревизия перерастала в тотальное обличительство и шла «война на уничтожение» с разумом, весь контекст борьбы менялся — нетрадиционная установка теряла свои преимущества. Она не преодолевала уплощенность и отвлеченность рационализма, но лишь противопоставляла одному отвлеченному началу другое.

Если до сих пор истину искали в разуме, то теперь ее стали усматривать в противоположном месте: в *до*-сознательном, *без*-сознательном, *под*-сознательном. На смену «философии мысли» пришла «философия жизни». Она-то и оказалась основным руслом культурфилософских идей в кризисную эпоху, она и послужила их метафизической подпочвой, в то же время сама избирая для себя преимущественно формы культурфилософии. В переломные времена на передний край, естественно, выдвигаются темы культурно-исторического существования.

В лучшем случае философия как познание сущностей и объективной реальности с ее допускаемым знанием становится неопределенной теорией, посвященной оправданию или порицанию той или иной системы чувственных ценностей. Она выступает в качестве всего лишь обобщения, основанного на заключениях утилитарных наук, или формальным и пустым исследованием «логического синтаксиса языка» с его псевдоматематической и псевдосимволической логикой. Такого рода философия «оказывается второстепенной чувственной утилитарной наукой, состоящей из эмпиризма, критицизма, агностицизма, скептицизма, инструментализма и операционализма, отмеченных теми же утилитарными и прагматическими чертами» (П. Сорокин). Теперь появился постпозитивизм, выдвигается на первый план философская ан-

тропология, возрастает значение философии культуры и методологии истории. Вместе с тем следует иметь в виду то немаловажное обстоятельство, что своеобразие философии конца XX в. состоит (независимо от особенностей тех или иных направлений и школ в философии) в осмыслении ситуации тотальной угрозы существования человечества, ее оценке и выработке адекватной системы ценностей.

Так как в соответствии с основной посылкой чувственной культуры реальная ценность чувственна, то и познание осуществимо только через наши органы чувств. Поэтому, замечает П. Сорокин, «любая система чувственной истины и реальности предполагает отрицание или, по крайней мере, совершенно равнодушное отношение к любой сверхчувственной реальности или ценности». Отсюда следует, что чувственная культура считает исследование природы, Бога и сверхчувственных явлений заблуждением или бесплодными размышлениями. Религия и теология, воплощающие богооткровенную истину, в лучшем случае допускаются; или они трансформируются в своего рода научную теологию, а чувственная религия сводится до уровня эмпирической дисциплины, лишенной богооткровенной истины. Перед нами кризис традиционной христианской религии, который состоит в исчерпании ею своих духовных ресурсов. Об этом свидетельствует уменьшение числа посетителей церквей, происходящий на Западе бум нетрадиционных, в основном восточного толка, религий, а также идущий процесс секуляризации жизни общества, т.е. процесс обмирщения культуры.

Не удивительно утверждение авторов 5-го тома «Истории церкви», согласно которому на наших глазах происходит кризис христианства, причем ситуацию ухудшают продолжающийся кризис западной цивилизации и усиливающаяся позиция формирующегося на протяжении двух столетий «светского общества». Интересно, что в ходе становления и роста светской культуры осуществляется переинтерпретация «предметов», составляющих религиозную культуру. Светское восприятие этих «предметов» имеет десакрализирующий характер, открывающий мирское содержание связанных с религиозным культом «предметов». В этом случае храмы становятся для светского человека произведениями архитектуры, религиозные картины — обычными фресками или шедеврами живописи, священные книги — литературными произведениями, теологические трактаты — философскими трудами. Светское восприятие этих «предметов» может открыть в них ценности, которые не заметили верующие. Отсюда следует вывод, что десакрализация не равнозначна отказу существования ценности у этих «предметов», наоборот, часто приводит к открытию у них художественной и философской ценности. Благодаря светскому восприятию

этих «предметов» они перестают выполнять функцию противопоставления верующих неверующим и иноверцам, оно делает их ценностью народной культуры, общим достоянием всех людей безотносительно различий в мировоззрении.

Все это сказалось и на отношении христианской религии к разнородности верований и культур в мире. Все религии относились сдержанно к разнородности; некоторые из них отличались особой яростью в уничтожении культурного разнообразия и стремлениям к религиозной унификации мира любой ценой. В последние десятилетия произошли определенные изменения. Приверженцы разных религий вынуждены считаться с тем фактом, что ныне мир имеет плюралистическую структуру и что стремление навязать людям какую-то одну систему верований, взглядов, образа жизни может закончиться гибелью сред провозглашается плюрализм в смысле готовности терпеть разнородность как зло, с которым следует согласиться. Так, на II Ватиканском Соборе (1962 г.) папа Иоанн XXIII высказал мысль о диалоге с экуменизмом, о перспективе объединения различных в конфессиональном отношении Церквей; к тому же сам Собор носил экуменический характер по составу его участников.

Рождающаяся новая культура будет первой в истории человечества культурой, признающей искренне и аутентично плюрализм, поскольку считает разнородность, разнообразие величайшей культурной ценностью, фактором развития, ценным приобретением социальной жизни. Речь идет не о том, чтобы признать многообразие убеждений, позиций, образов жизни как неизбежное зло, а о позитивной деятельности, способствующей дифференциации мировой культуры в условиях действия мощных механизмов объединения людей (в том числе развития средств массовой информации и коммуникации), о чем в свое время говорил Дюркгейм. Этому способствуют успехи естествознания и технологии XX в. — ведь, подчеркивает О. Хардисон, «сегодня природа, вероятно окончательно, исчезла из поля нашего зрения». Он считает, что человечество движется к XXI столетию, которое будет силиконовым будущим. Это значит, что будут созданы силиконовые существа с высокоразвитым интеллектом, для которых передвижение на расстояние 100 000 световых лет будет аналогично однодневному путешествию человека на Земле, причем силиконовая жизнь будет бессмертной. Религия в таком случае окажется просто ненужной и бесполезной, но в светской жизни эти существа будут ориентироваться на некие ценности, на некие святости (ими могут быть и научные знания).

Известно, что любое интегрированное общество имеет этические идеалы и ценности, обладает некими юридическими нормами, причем они различаются по своему характеру и содержанию в разных культурах, а зачастую и у отдельных людей. Так, в раннем и средневековом христианстве богатство провозглашалось источником вечных мук, умение делать деньги — главной опасностью, выгода — постыдной, одалживание денег — тяжким преступлением, богатый человек — первым кандидатом на проклятие, которому труднее будет войти в царство Бога, чем верблюду пройти в игольное ушко⁸. Однако Ренессанс и Реформация изменили эту точку зрения: по воскресеньям пуританин верит в Бога и Вечность, в будни — в фондовую биржу, по воскресеньям его главная книга Библия, в будни гроссбух становится его Библией. «В результате, — подчеркивает П. Сорокин, — мы наблюдаем параллельный рост протестантизма, паганизма⁹, капитализма, утилитаризма, чувственной этики в течение всех последующих столетий». И хотя христианская этика еще существует, но именно чувственная этика с ее гедонизмом, утилитаризмом, умением делать деньги является господствующей в западном обществе.

Система чувственной этики исходит из приоритета чувственного счастья, наслаждения, полезности, комфорта как высших ценностей.

Ее нормы относительны, а не абсолютны, целесообразны и изменчивы в зависимости от людей, групп и обстоятельств, в которые они вовлечены, а потому рассматриваются как созданные человеком. Для чувственной этики западного общества не существует священных абсолютов, универсальных ценностей. П. Сорокин проделал огромную работу и показал, что для буржуазной цивилизации Запада, начиная с XIV и по XX в. характерна прогрессирующая релятивизация этических ценностей. Мы живем в эпоху, когда происходит чрезвычайная релятивизация и разрушение этих ценностей: «Они в свою очередь являются показателем умственной и моральной анархии, ибо ценность, которая больше не универсальна, становится псевдоценностью, игрушкой фантазий и желаний» (П. Сорокин). Вполне закономерно, что идет процесс отрицания ценностей чувственной этики, наблюдается тяга к абсолютным ценностям, выраженным в лице Христа, Будды и других религиоз-

⁸ По арамейски слова «верблюд» и «канат, веревка для крепления шатра» без огласовки, на письме, выглядят одинаково. Ошибка была допущена переводчиками Септуагинты, работавшими в Александрии, переведившими не «на слух», а «с листа», и с тех пор кочует из издания в издание. Однако смысл притчи был так ярко и неожиданно подчеркнут, что никто не заподозрил ошибки. Разумеется, Христос говорил о *канате*, а не о *верблюде*.

⁹ *Paganī* — жители сельских местностей, в противоположность *urbanī*, горожанам. (Кстати, отсюда — «идолище *поганое*» русских былин; христианизация Руси шла из городов, а не наоборот.)

ных пророков или моральных ценностей социализма (разумеется, не казарменного, ведомственного социализма), к которым склоняется все больше людей на Западе.

Кризис не ограничивается сферой этики, он охватил и чувственное право, что проявляется в неуклонной девальвации правовых норм. Цель чувственного права исключительно утилитарна: сохранение человеческой жизни, охрана собственности и имущества, мира и порядка, счастья и благополучия общества в целом и господствующей элиты, устанавливающей законы, в частности. Его нормы относительны, изменяемы и условны: ряд правил, целесообразных при одних обстоятельствах или для одной группы людей, становится бесполезным или даже вредным при иных обстоятельствах и для другой группы лиц или общества. Законы поэтому предрасположены к постоянным изменениям; в такой системе права не заложено ничего вечного и святого. Вот почему юридические нормы и законы все больше и больше рассматриваются как орудие в руках стоящей у власти элиты, эксплуатирующей другие, менее влиятельные группы населения. Весьма красочно об этом пишет П. Сорокин:

Иными словами, они есть своего рода уловка, к которой прибегает господствующий класс для того, чтобы держать в повиновении и контролировать подчиненные классы. И юридические и этические нормы стали всего лишь румянами и пудрой, для того, чтобы сделать макияж неприглядному телу экономических интересов Маркса, резидо Парето, либидо Фрейда, комплексам, стимулам и доминирующим рефлексам других психологов и социологов. Они превратились в простые дополнения к полиции, тюрьмам, электрическому стулу, подавлениям и другим формам проявления физической силы. Они потеряли свой моральный престиж, деградировали и снизились до статуса средства, используемого умными плутократами для одурачивания эксплуатируемых простаков. С потерей престижа они постепенно утрачивают и свою контролирующую и регулирующую силу — важный фактор человеческого поведения.

В итоге остаются только грубая сила и обман, отсюда современное «право сильного», что и характеризует кризис в этике и праве. Ярким примером служит неэффективность борьбы с наркобизнесом, ибо этому мешают нормы западной демократии, связанные с Всеобщей декларацией прав человека, с конституциями и правовыми кодексами. Не случайно, и об этом речь идет в книге «Война с наркомафией: пока без победителей», в США проявляется тенденция в борьбе с наркоти-

ками отдавать приоритет праву общества перед свободами индивидуума. Все настойчивее раздаются голоса о том, что западная демократия уже прогнила, что она неадекватна действительности.

Кризис западного общества подробно проанализирован испанским философом Х. Ортегой-и-Гассетом в его знаменитой книге «Восстание масс». Она посвящена той тревожной европейской общественной ситуации, которая сложилась к 20-м — 30-м годам XX в. Оценивая итоги прошлого столетия, философ считает, что он принес человечеству огромные плодотворные завоевания. Главными из них были победа политической демократии и парламентаризма, а также невиданное ни в одну из прошлых эпох мировой истории развитие техники. Но в начале XX в. со всей очевидностью обнаружилось, что он создает новую, не сходную с XIX в. историческую ситуацию, резко отличную и от всех прежних веков мировой истории.

Наиболее наглядный и очевидный показатель происшедшего исторического сдвига усматривается в огромном увеличении массы людей. Ведь прошлый век не только способствовал развитию науки и техники, но и в несколько раз увеличил население планеты, особенно больших городов. Но вместе с тем, создав новые, почти безграничные источники богатства и комфорта, он дал большой массе людей ощущение легкости жизни, лишил ее нравственной требовательности к себе, чувства ответственности перед настоящим и будущим, уважения к труду и традиционным нормам общественной морали. Этот исторический феномен Х. Ортега-и-Гассет называет «восстание масс», подчеркивая и положительные (новые блага, большой комфорт, усиление культурного обмена и пр.), и весьма отрицательные стороны, свидетельствующие о глубоком историческом кризисе, который переживает современное человечество.

При этом следует отметить, что человек массы, ставший хозяином современной жизни, — это человек-собственник, лишенный всякого чувства достоинства. Он вполне удовлетворен, благополучно живя, как все, ощущая себя посредственностью. Поэтому человек массы может быть и аристократом, и фабрикантом, и чиновником, и самодовольным цеховым ученым-специалистом. Ибо человеком массы его делает не социальная принадлежность к определенному общественному классу — низшему или высшему, не место в существующей общественной иерархии, а его глубокая психологическая посредственность, порожденная привычкой к комфорту и потерей положительной нравственной ориентации. Именно благодаря этому он доволен существующим положением вещей, чувствует себя вполне удовлетворенным своей посредственностью и не желает быть (а тем более стать!) другим.

Считая положение современного ему буржуазного «массового» общества 20-х — 30-х годов кризисным, Ортега-и-Гассет рассматривает разные противостоящие ему альтернативы. Одной из таких альтернатив является фашизм, которому он дает уничтожающую оценку: культ силы в политике он называет «Великой хартией вольности варварства». Но и большевизм, символом которого для Ортеги-и-Гассета является имя Сталина, да и вообще любые революции не способны, по его мнению, вывести общество из тупика. Тогда возникает вопрос: каким путем можно вывести Европу (следует заметить, что в понятие Европы философ включает не одну лишь географическую Европу, но и США, страны Латинской Америки и вообще все те мировые регионы, которые в своем развитии усвоили плоды европейской культурной традиции) из тупика массового общества и массовой культуры? На примере истории Древнего Рима формулируется этот путь. Переживающая нынешний кризис Европа должна поставить перед собой цель — воссоединить разрозненные донныне европейские нации и государства в единое целое при свободе и равноправии всех его частей. Цель эта должна дать человечеству новый исторический импульс, пробудить его от спячки и вывести из состояния глубокого исторического кризиса, в который его погрузило торжество лишённой объединяющей идеи омассовленного общества. И сегодня книга Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» является исторически важным и значительным документом в борьбе против разъединяющих человечество сил национализма и культурного одичания.

Понятно, почему западная политология не только обсуждает вопрос о возможных границах научного анализа феномена власти, но и выявляет основные тенденции будущего политического развития Запада. Среди них выделяются тенденции к ослаблению патерналистского контроля со стороны государства над гражданским обществом и все большему расширению политических функций гражданского общества, механизма демократии. Научные модели власти строятся с учетом этих тенденций, ибо будущие формы политической практики во все большей степени будут определяться не только волей и мудростью политиков, но и объективной логикой политического процесса, коллективами общественных экспертов, владеющих точным политическим знанием. Фигура традиционного политика должна исчезнуть; это следует иметь в виду при анализе тех проблем, с которыми сталкиваются общественные системы Запада и Востока на пороге XXI в.

Самое интересное состоит в том, что цивилизационным сдвигам (переходам от одного типа культуры к другому) в истории человечества соответствует космический коррелят, проявляющийся прежде всего

в солнечной активности. Согласно общепринятому подходу (из него исходит и П. Сорокин), движение культур имманентно, оно не зависит от действия посторонних факторов, как это предполагали эволюционисты. Культуры, дескать, изменяются в силу их природы — носители культуры стремятся исчерпать заложенные в ней потенции и довести их до предела. Тогда приходится обращаться к иным принципам и двигаться к иному типу культуры. Однако из принципа единства космоса и человека (он прекрасно обоснован в учении В.И. Вернадского) следует, что в основе «волнообразного движения культур» лежат космические факторы, преломленные через призму условий нашей планеты. Это нашло неожиданное подтверждение в исследованиях по современной астрофизике.

В этом плане большой интерес представляют результаты изучения хода солнечной активности за последние 5000 лет, полученные американским астрономом Дж. Эдди. При этом на основе анализа радиоактивного углерода обнаружен не вполне регулярный цикл в среднем порядка 500—700 лет. Хотя ситуация осложняется особенностями динамики геомагнитного поля, которые зависят как от космических факторов, так и от процессов в глубинах Земли, очень инерционных по отношению к космическим влияниям. Несмотря на дальнейшую корректировку, результаты Дж. Эдди представляют собою хорошее первое приближение и могут быть использованы для анализа закономерностей солнечной активности и особенностей солнечно-земных связей. Для нас существенно то, что за последние 5000 лет было по меньшей мере 12 резких отклонений солнечной активности. Названия этих отклонений в древности соответствует культурно-историческим эпохам, причем рост и падение всех климатологических кривых происходит в ритме с длительными изменениями солнечной активности.

Как правило, промежуток времени между соседними максимумами солнечной активности продолжается не более 600 лет. Интересно, что в структуре циклов Эдди прослеживается что-то вроде 900—1200-летнего цикла, который состоит из двух полуциклов — длинного (600—700 лет) и короткого (200—300 лет). Структура этих циклов удивительным образом коррелирует с движением культур в теории П. Сорокина. Например, в наше время начинает повышаться уровень солнечной активности, следующий за так называемым минимумом Маундера. Вместе с тем «чувственная» культура XV—XX вв. приближается к своему пределу, ее начинает сменять «идеациональная» культура. Иными словами, происходит смена типов культур, характеризующаяся целым рядом социальных катаклизмов XX столетия. В свое время А. Чижевский в книге «Физические факторы исторического процесса»

объяснял волнения на Земле, коллективные психозы, войны процессами на Солнце. Во всяком случае имеется определенная синхронность между вызванными солнечной активностью изменениями на нашей планете и историческими событиями крупного масштаба (понятно, что не следует забывать и значимость чисто исторических и социальных факторов).

В настоящее время происходит становление планетарной (или глобальной) цивилизации, очерчиваются ее контуры, т.е. развитие человеческой культуры вступает в новый, переломный период. На контуры формирующейся планетарной цивилизации указывает возникающая буквально на глазах новая культура — глобалтех. По словам П. Рикс-Марлоу,

... для последнего по времени возникновения из основных видов культур — глобалтех — лучшей ареной для выражения его мемов (эквивалент генов в применении к «видам культур». — *В.П.*) тем, сцен и грез оказалось не национальное государство, в жизни которого доминируют города (как у западноевропейского вида), не имперское образование, где доминирует великая бюрократия (как у восточноевропейского), не ареал какой-либо религии, живущей под контролем мулл (у вида афразийской зоны), и не какой-либо иной территориально-целостный ареал. Скорее, среда существования глобалтеха — это рынок, на котором доминируют раскинувшие сети связей во времени и пространстве, возглавляемые своего рода кшатриями и решающие судьбы экономики форумы посвященных, которые именуются планетарными корпорациями. Последние связаны воедино через международные организации и профессиональные ассоциации.

Возникает социальный суперорганизм, способный в некоторой степени определять свою судьбу и несущий в себе многообразие культур разных народов.

Эта планетарная цивилизация осознает свое непосредственное окружение — Солнечную систему — и начнет экспансию в Галактику. Она будет представлять собой психоцивилизацию, ибо человечество, совершив научно-техническую и социальную революции, стоит на пороге психологической революции; некоторые ее элементы уже проявляются в развитии американской культуры. Несомненно, что на контуры планетарной цивилизации, получившей возможность «моделировать» альтернативные варианты собственного развития, наложат отпечаток компьютеризация, экологизация, космизация, генная инженерия

и применение психотропных веществ, действующих на психику человека.

В связи с необходимостью регулировать развитие планетарной цивилизации возникает вопрос о том, кто будет доминировать в мире, т.е. кому принадлежит будущее? На мировое господство теперь претендует ислам (выше уже шла речь о блестящей экспансии ислама в средние века). «Ислам вступает в XXI век, — отмечает Н. Жданов, — как одно из направлений человеческой цивилизации, как система воззрений и политической практики, материальной и духовной культуры. Ислам — это и миллионы верующих, партии, движения и международные организации». Ныне стоит в теоретическом и политико-практическом плане проблема исламского господства в мире. Не случайно Запад трепещет перед заревом, поднимающимся над мусульманским Востоком.

Не ослабевает и стремление Запада играть первую скрипку в становящейся планетарной цивилизации. Дж. Робертс, показав в своей книге «Триумф Запада» причины ошеломляющего успеха западной цивилизации, делает вывод о том, что направление современной истории характеризуется «доминированием» Запада. Он утверждает: «Парадоксально, что мы можем теперь войти в эру своего величайшего триумфа, но не через государственные структуры и экономические отношения, а через умы и сердца всех людей. Возможно, они все теперь вестернизируются». Это следует из того, что история изменена Западом, что она теперь движется по установленным Западом рельсам.

В противоположность этому имеется совершенно иная точка зрения — Запад может уничтожить сам себя. Известный западный ученый К. Леви-Строс говорит: «Отлучив человека от всего остального мироздания, западный индивидуализм лишил его защиты. Человек, верящий в безграничность своих возможностей, обречен на самоуничтожение». Далее, следует учитывать и происходящие процессы в сфере культуры Запада, особенно в американской культуре. Оказывается, тот же американец вдруг обнаружил неустойчивость своей культуры, которая стала трещать по всем швам. Ее идеи, служившие ему ориентиром в жизнедеятельности, превращаются в ненужные и бессмысленные механизмы — у них нет ценностей их творцов. Необходимо считаться и с тем существенным моментом, что начался конец «белой интермедии» — господства белых над всем остальным миром. Очевидно, что белая интермедия будет заменена «техноцветным будущим» (О. Тоффлер).

Во всяком случае несомненно одно — экономический рост Запада за счет неумолимого потребления невозобновляемых ресурсов приведет человечество к катастрофе. Если этот процесс удастся остановить,

тогда можно поискать, считает А. Тойнби, инициатора следующего витка движения мира на Востоке, не исключено, что в Китае. Не следует забывать и значимости России в становлении планетарной цивилизации. Она представляет собою мост, связывающий Европу и Азию, к тому же в ее культуре до сих пор идет синтез восточных и западных культур. Именно евроазиатская двукрылость России призвана самой историей сыграть роль интегрирующего начала между Востоком и Западом. Не случайно еще А. Герцен проникательно назвал Тихий океан, на берегах которого по соседству располагаются Россия и Китай, Средиземным морем Будущего. Китай же весьма успешно проводит экономические реформы (хотя здесь имеются и трудности) и движется по пути рыночного социализма, опираясь на тысячелетние традиции богатейшей культуры и нравственные устои народной жизни. И Россия пойдет своим путем, совершив переход к корпоративной системе, что дает ей возможность дружить с Китаем и оказывать влияние на формирование планетарной цивилизации. Во всяком случае, ясно одно — сегодня происходит движение к многомерному миру, где придется учитывать интересы Запада, стран Тихоокеанского бассейна, Африки, Латинской Америки и России.

Наконец, коснемся альтернативных путей развития мировой цивилизации. В конце XX в. существует острое противоречие между полисной и неполисной цивилизациями. Сейчас Атлантический океан, а не Средиземное море, является центром полисной (западной) цивилизации. На периферии евро-американской цивилизации происходит расшатывание традиционных структур. Причем Россия оказалась на периферии полисной цивилизации, связанной с явлением «озлобленной зависти», которая проявляется в антизападничестве и всплеске уравнительного пафоса (от большевистской уравнительности до «пылающего ислама»). Ныне евро-американская цивилизация находится перед лицом тех же проблем, что и Римская империя накануне своего краха.

Однако условия несколько иные. Во-первых, полисная цивилизация теперь не находится в глухом «варварском» окружении, подобно греко-римской предшественнице. Во-вторых, масштабность неполисных цивилизаций перестает быть геополитической доминантой: включение России в систему Демократического Севера (Объединенная Европа, Япония и Северная Америка) и осуществление плана Дж. Буша по созданию Общеамериканского рынка приведет к выпадению Латинской Америки из контекста «третьего мира». Именно включение России в систему евро-американской цивилизации может спасти ее перед лицом опасности, идущей со стороны Юга, представляющего собой

совокупность неполисных цивилизаций. Тогда она сможет оказать существенное влияние на развитие планетарной цивилизации.

Другой из возможных альтернатив развития глобальной цивилизации может оказаться в силу цикличности истории возникновение социальной Мегамшины, подобной древневосточной монархии. Ведь западная цивилизация прервала естественный ход классического, восточного пути развития цивилизаций: она ~ аномальное явление в кругу цивилизаций. И нереализованные потенции европейской истории могут обрести жизнь. Если обратить внимание на тенденции в функционировании западных транснациональных корпораций (большинство из них является американскими), то можно прийти к выводу о том, что нарождающаяся планетарная цивилизация по своей сути может стать неорабовладельческой.

Проблемы глобального характера настолько усложнились сейчас, что демократические методы решения уже не совсем эффективны и поэтому не исключена вероятность некоего «возврата» в прошлое, но уже на ином уровне. В отличие от физического принуждения древнего рабства возможно применение (и это делается уже сейчас) мощных методов манипулирования психикой человека при помощи средств массовой информации и коммуникации, непосредственного воздействия на мозг человека, психотронного оружия и пр. Планетарная цивилизация, таким образом, может оказаться «неорабовладельческой».

23. РИКЕР П. ЧЕЛОВЕК КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ // ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ. 1989. № 2.

Здесь следует остановиться на двух универсальных свойствах языка. Прежде всего язык структурирован таким образом, что он может обозначать *индивидуальности*. Для этого существуют особые операторы индивидуализации... А благодаря заложенным в этих операторах возможностям индивидуализации мы можем выделять как раз одну, отдельную личность, отличая ее от всех остальных. Это часть того, что мы называем идентификацией. Идентифицировать личность как индивидуума означает сделать первый, элементарный и самый абстрактный шаг в философском дискурсе о человеке.

Очевидно, что на этом уровне дискурса личности — это еще не «я», ибо они пока не *самообозначающиеся* сущности. Они выступают как род вещей, о *которых* мы ведем речь.

Вторая ступень философского дискурса о человеке появляется благодаря переходу от семантики к прагматике, то есть к ситуации, в которой значение предложений зависит от контекста диалога. Лишь на этой ступени впервые возникают подразумеваемые самим процессом общения «я» и «ты»... Шаг вперед в характеристике личности очеви-

ден: если на уровне семантики личность является лишь одной из вещей, о которых идет речь, то на прагматическом уровне личность обозначается как «я», ибо интенциональное высказывание подразумевает *самообозначение* как говорящего, так и адресата. . .

Во второй части моего сообщения я хочу конкретизировать характеристики личности как «я», связав понятие субъекта говорящего с понятием субъекта действующего... в той мере, в какой деятельность человека является правилосообразным поведением, она соотносится с языком, а точнее — с речевыми актами, и выступает тем самым как *речесообразная*.

...зависимость действий от нас как от их агентов обусловлена частичным значением интенции. Подтверждение этому мы находим и в обычном языке, где роль агента выражается обычно как метафорическое отцовство, владение или обладание, получающее выражение в грамматике так называемых притяжательных прилагательных и местоимений. Эти лингвистические факты демонстрируют необходимость новой артикуляции нашего философского дискурса, посвященного «я».

В смешанных моделях, таких, например, как предлагаемая фон Вригтом в его «Объяснении и понимании», выдвигается правомерное требование увязывать практические силлогизмы с системами причинно-следственных связей, чтобы не теряло смысла привычное понятие *инициативы* как интенционального вмешательства агентов, обладающих самосознанием, в течение событий в мире. Но эта связь между телеологическими и причинными компонентами действий вновь заставляет обратиться к дискурсу, выходящему за пределы аналитической философии. Здесь требуется феноменология «я могу» по Мерло-Понти, ибо без этого не получит смысла принадлежность агента миру, трактуемому как поле практики, имеющее пути и препятствия. ...Да, феноменология «я могу» является, несомненно, более фундаментальной, чем лингвистический анализ (неважно — семантический или прагматический), ибо она теснейшим образом связана с онтологией тела собственного, то есть *единичного* и *моего* тела, которое благодаря своей двойственной зависимости выступает как связующее звено между *моим действием* и системой событий, происходящих в мире. . .

В третьей и последней части моего сообщения я хочу показать, что к установленным выше характеристикам личностей как «я» можно добавить еще одно — моральное — измерение, связанное с понятием вменения. *Моральное вменение* заключается в особом рода суждениях, утверждающих, что люди несут ответственность за ближайшие последствия своих деяний и что на этом основании их можно хвалить или порицать.

...Мы можем оценивать действия лишь в той мере, в какой практики и жизненные планы направляются *предписаниями* — техническими, эстетическими, моральными или политическими. Степенью соответствия предписаниям и определяется ценностная иерархия действий. ...задача моральной философии заключается в том, чтобы выработать эксплицитную типологию ценностей, имплицитно заданных такими стандартами совершенства. Этим занимается этика добродетелей.

...Я полагаю, что, оценивая наши действия, мы осуществляем своеобразную интерпретацию собственного «я» в этических терминах. Как пишет в «Философских записках» Чарльз Тейлор, человек — это самоинтерпретирующее животное. ...эта косвенная оценка себя — как оценка своих действий — приводит к невероятному расширению нашей «я»-концепции. «Я» как «тот, кто действует» — это не только самообозначение человека как владельца и автора каких-то деяний. Это еще и его самоинтерпретация в терминах достижений и неудач в той области, которую мы обозначили как практику и жизненные планы. Такую косвенную самоинтерпретацию, опосредованную этической оценкой собственных действий, я предлагаю называть *самооценкой*.

Второй этический компонент морального вменения заставляет обратиться к содержанию, которого мы до сих пор совершенно не касались. Я имею в виду *конфликтную* структуру действия как взаимодействия. ...Всякое действие включает в себе особого рода асимметрию. Тот, кто действует, обязательно оказывает на кого-то другого силовое давление. ...Силовое давление, оказываемое одним человеком на другого, является фундаментальной предпосылкой для того, чтобы использовать другого как инструмент. А такое использование — уже начало насилия, преддверие преследований, истязаний, убийств. Это и заставляет нас в дополнение к телеологическому этическому измерению ввести также измерение деонтологическое. Если первое открывает дорогу этике добродетели, то второе — этике долга, суть которой заключена, на мой взгляд, в одной из недавних формулировок категорического императива: «Относись к человеческому началу в себе и в другом не только как к средству, но как к самодостаточной ценности». Я подчеркиваю, что, по моему мнению не желание, но насилие принуждает нас придавать морали характер долга, будь то в форме запрета, — «Не убий», — или в форме позитивного приказа — «Того, на кого направлены твои действия, считай таким же, как ты сам».

...Если *самооценка* выступает как субъективный коррелятив этической оценки действия, то субъективным коррелятивом морального долга является *уважение*. Однако в то время как самооценка может относиться только ко мне и ни к кому другому, уважение исходно

структурировано как категория диалогическая, подобно тому как взаимодействие исходно предполагает конфликт. Нет и не может быть самоуважения без уважения другого. Больше того, оценивая себя как себя, я уважаю себя как кого-то другого. Я уважаю другого в себе. Свидетелем этой интернализации другого в самоуважении является совесть. Отметим при этом, что уважение не исключает самооценки, но включает ее в себя. Быть может, в этом скрыт ключ к правильному пониманию странной заповеди любить ближнего как самого себя. На мой взгляд, заповедь эта не что иное, как интерпретация самооценки в терминах уважения к другому, а уважения к другому — в терминах самооценки.

**24. РИККЕРТ Г. О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФИИ // ЛОГОС. М., 1910.
КН. 1. С. 20, 25, 30-31, 33-34, 37, 38, 39, 42-43, 51, 52-56, 60-61.**

Что мировое целое — предмет философии, и что она в последнем счете стремится к тому, что мы называем малозначащим, но почти незаменимым словом «мировоззрение», вряд ли кто решится оспаривать. Только наука ..., ставящая себе наиболее широкие познавательные задачи, может быть названа философией. Это вообще единственный способ отграничить ее от специальных наук. В этом только отношении понятие философии представляется неизменным. Что иные эпохи не знали мировой проблемы, доказывает только, что они были не философскими. Чтобы определить однако, в чем состоит эта мировая проблема, обратим внимание на двойственный смысл слова «мир». Тот, кто размышляет о мире, противопоставляет себя ему. «Я и мир», говорим мы, понимая в таком случае под миром, конечно, не все мировое целое, но только одну часть его, хотя бы и несравненно большую. Но кроме того, под миром можно понимать весь мир в его целом, обнимающем все, т. е. и меня, и мир в узком смысле, и философия имеет в виду именно это второе более широкое понятие о мире. Мировая проблема кроется таким образом в отношении «я» к «миру». <...>

Что понимаем мы собственно под «мировоззрением»? Мы понимаем под мировоззрением действительно нечто большее, нежели простое знание причин, породивших нас и весь остальной мир; нам мало объяснения причинной необходимости мира, мы хотим также, чтобы «миросозерцание» помогло нам понять, как это часто приходится слышать, «смысл» нашей жизни, значение нашего «я» в мире. Только поэтому противоречие субъекта и объекта и приобретает значение мировой проблемы. Но смысл и значение и их понимание нечто совершенно иное, нежели бытие и действительность и ее объяснение. <...>

Для мировоззрения, желающего понять (а не объяснить) мир, мало простого понимания субъекта, оно должно исходить из понимания

ценностей. Лишь по разрешении проблемы ценностей можно подойти к проблеме субъекта, так или иначе относящегося к ценностям. В борьбе против объективизма, уничтожающего смысл жизни, недостаточно еще простого выключения субъекта из связи объектов. Это только отрицательная часть работы. Основанное только на этих чисто отрицательных результатах понятие о мире с его волюнтаризмом, актуализмом и принципом свободы слишком еще бедно для того, чтобы разрешить мировые проблемы. Будем ли мы действительности объектов придавать абсолютный характер, или вставим ее в раму мирового субъекта, поставим ли мы в «начале» мира объект или деятельность, — мы не ответим этим на вопрос о ценности мира. Мы должны, если хотим уяснить себе смысл жизни, подвести под субъект положительный фундамент. Этим фундаментом может быть только царство ценностей и значения, но никогда не действительность субъективизма. <...>

Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира. <...>

Блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединения ценностей с действительностью. Сами ценности таким образом не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если таким образом мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается мировая проблема. Противоречие это гораздо шире противоречия объекта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира — действительность. Им противостоит другая часть — ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих частей и их возможного единства. Расширение философского понятия о мире ведет таким образом к постановке новой основной проблемы. Философия и должна обратиться прежде всего к решению этой подлинной мировой проблемы, проблемы отношения ценности к действительности. Лишь тогда сможет она дать мировоззрение, которое было бы действительно чем-то большим, нежели простое объяснение действительности. <...>

Мы... приходим к невозможности отождествлять понятия мира и действительности. Такое понятие о мире явно узко, раз даже понятие действительности необходимо уже требует понятия ценности. Вместе с тем выясняется понятие философии, и становится вполне определенным ее отношение к частным наукам. Все чисто бытийные проблемы необходимо касаются только частей действительности и составляют поэтому предмет специальных наук. Ведению этих наук подлежат также и оценки, и блага; они изучают все эти предметы объективирующим

методом, что не может вызвать никаких трудностей, если только отвлечься от проблемы значимости ценностей, связанных с этими оценками и благами. Таким образом все решительно части действительности могут быть подчинены объективирующему методу частных наук. Поэтому можно, употребляя Гегелевскую терминологию, сказать, что в науках этих «сняты» (aufheben) объективизм. Для философии не остается более ни одной чисто бытийной проблемы. Философия начинается там, где начинаются проблемы ценности. Это различие позволяет нам провести резкую границу между нею и специальным знанием. Соответственно этому и объективирующему методу также нет места в философии. Проблемы ценности не поддаются объективирующему рассмотрению. Поэтому и проблема целого действительности не может быть разрешена этим методом.

Каким же методом пользуется философия? Может быть субъективирующим? Не противостоит ли в таком случае философия, как субъективирующая наука о ценностях, частным наукам, как объективирующим наукам о действительности? Поскольку речь идет только о ценностях, как таковых, мы должны отрицательно ответить на этот вопрос, как это ясно следует из всего, сказанного нами уже о понятии ценности. <...>

Философские проблемы суть проблемы ценности. <...>

Это не значит однако, что теория ценностей должна совершенно отвлечься от действительности. Напротив, лишь взявши действительность за исходный пункт, становится вообще возможным найти ценности во всем их многообразии и материальной определенности. Поэтому к понятию философии, как теории ценностей относится также и понятие действительности, связанно с существенными для нее ценностями, т. е. понятие блага. Скорее всего поймем мы это последнее понятие, если вспомним, что сущность ценности заключается в ее значимости. Отсюда следует, что для теории ценностей интерес представляют именно такие ценности, которые возбуждают притязание на значимость, а только в сфере культуры можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями. Культура есть совокупность благ, и только как таковая она и может быть понята. В культурных благах как бы осела, окристаллизовалась множественность ценностей. Историческое развитие и есть процесс такой кристаллизации. <...>

Но понятие философии не исчерпывается понятием чистой теории ценностей. Теория ценностей не разрешает последней проблемы, проблемы единства ценности и действительности, и задача философии поэтому — найти то третье царство, которое объединяло бы обе области,

до сих пор умышленно рассматривавшиеся отдельно. Иначе философия не сможет дать нам мировоззрения, т. е. истолкования смысла жизни. Одного только понимания ценностей для этого еще недостаточно. Отрешенные нами от исторических культурных благ и приведенные в систему ценности должны быть снова связаны с действительной жизнью, которую мы тщетно ищем в истории.

В самые различные времена философия стремилась к единству ценности и действительности, даже тогда, когда не знала того, что делает, и не могла знать, так как само разделение ценности и действительности еще отсутствовало. Можно даже сказать, что с этой точки зрения нам впервые становятся вполне понятными основные мотивы тех философских построений, которые обычно обозначают именем метафизики и которые характеризуются стремлением выйти за пределы этого мира. Учение Платона об идеях может служить классическим примером такого рода метафизики, тем более что оно стало образцом для большинства позднейших метафизических учений. Платон превращает ценности, обладающие значимостью, в истинную действительность, и такого рода гипостазирование ценностей повторяется весьма часто, напр., также и там, где естественному закону придают характер реальности. В последнем случае мы имеем дело с гипостазированием теоретической ценности «всеобщего». Так как однако в непосредственно доступной нам действительности мы не можем обрести единства ценности и действительности,— не можем уже потому, что такое единство должно быть всеобщим, непосредственная же действительность никогда не всеобща,— то искомое единство и переносится необходимо в область, что лежит по ту сторону всякого опыта, т. е. в область метафизического. Там безраздельно царствует единая действительность ценностей, как обладающая абсолютной ценностью реальность, начало всех вещей, всеобщий критерий ценности, к которой должно стремиться все, что притязает на общее значение. <...>

Смысл акта переживания или оценки не есть ни бытие ни ценность его, но сокрытое в акте переживания значение для ценности, а постольку и связь и единство обоих царств. Соответственно этому мы обозначим теперь третье царство царством смысла, чтобы тем самым отграничить его от всякого бытия, проникновение же в это царство мы обозначим также вполне определенным словом «истолкование» (Deuten), в отличие от объективирующего описания или объяснения (Erklären) или от субъективирующего понимания (Verstehen) действительности. <...>

Смысл, присущий акту оценки, с одной стороны не психическое бытие, ибо он выходит за пределы простого бытия, указывая на царство ценностей. С другой стороны это не ценность, ибо он только указывает

на ценности. И наконец именно благодаря своему среднему положению он связывает вместе оба разделенные царства ценностей и действительности. Соответственно этому и истолкование смысла (Sinndeutung) не есть установление бытия, не есть также понимание ценности, но лишь постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения (Bedeutung) для ценности, постижение акта оценки, как субъективного отношения к тому, что обладает значимостью. Таким образом, подобно тому как мы различаем три царства: действительности, ценности и смысла, следует также различать и три различных метода их постижения: объяснение, понимание и истолкование. <...>

Это единственное, что философия может нам дать специфически философского, после того как частные науки о бытии отобрали у нее в принципе все части действительности, а стало быть и все чистые проблемы действительности. Но такое ограничение задач философии отнюдь не уменьшает ее компетенции. Ибо ведь вся работа объективирующих наук о действительности, с точки зрения лежащих в ее основе теоретических ценностей и присущего ей теоретического смысла, необходимо становится предметом философского исследования. Таким образом все те проблемы действительности, которые прежде относили к философии и над которыми тщетно бьются теперь частые науки, ибо проблемы эти неразрешимы с точки зрения действительности, — появляются снова, но уже в преображенном виде, именно как проблемы теоретических ценностей и смысла, в этой философии истолкования смысла. Все мнимые предметы познания, также как и целое действительности, превращает она в последние задачи познания, в теоретические требования и в необходимые цели — ценности теоретического человека. Так, вполне признавая самостоятельность объективирующих частных наук о действительности, философия все же не отказывается ни от одной из прежних своих областей. Можно даже сказать, что философия ценностей отличается от прежней философии, стремившейся к познанию действительности, только тем, что она во всех отношениях шире последней. Она не только расширила понятие о мире, включив в него кроме действительности еще ценности и смысл, но и область ценностей не исчерпывается для нее теоретическими ценностями и смыслом познания. Как теория ценностей, философия должна охватить все многообразие культурных благ и понять систему ценностей, лежащую в основе культуры. Соответственно этому она должна также связать все эти ценности с действительностью, т. е. истолковать смысл разнообразных проявлений жизни, а в последнем счете вскрыть единый общий смысл многообразия человеческого существования. Такая философия необходимо должна воспринять в себя всю полноту жизни, обнаружен-

ную историей в процессе временного ее развития, а это откроет нам также возможность заглянуть в цели и будущее культурной работы человечества, т. е. в то, что должно (soll) прийти, а не неизбежно придет (muss). Если под смыслом понимать всю полноту смысла, обнаруживающуюся при помощи системы ценностей, то понятие смысла теряет присущую ему с виду безжизненность. Точно также потеряет свою остроту и опасение, что у философии *m* останется больше никаких проблем, раз все чистые проблемы действительности целиком отойдут к частным наукам...

Не только теория ценностей, но и основанное на системе ценностей истолкование смысла, так как мы его понимаем, отнюдь не представляет из себя чего-то принципиально нового, дотоле совершенно не слышанного. Философия, собственно говоря, всегда стремилась к истолкованию смысла, и при том не только к истолкованию смысла отдельных сторон жизни, но и к проникновению в общий смысл нашего существования. Но при этом к истолкованию смысла всегда примешивались другие факторы, затемнявшие его своеобразную сущность и мешавшие ясному познанию его. <...>

Развивая понятие о мире, мы пытались показать, что понятие это составляет не из субъектов и объекта, а из трех царств: действительности, ценностей и смысла. Действительность всецело подлежит объективирующим частным наукам, к ним относятся также блага и оценки субъекта. Напротив, проблема ценностей как ценностей подлежит философии. Основываясь на понимании ценностей, философия объединяет затем оба отдельные царства путем истолкования смысла, имманентного действительной жизни. Старое противоречие субъекта и объекта из принципиального противоречия двух родов действительности превращается в лишенное всякого принципиального значения различия в сфере одной и той же объективной действительности. Если бы мир состоял только из действительности, то были бы только объективирующие науки. А так как частные науки поделили теперь между собою всю действительность, то для философии в таком случае не оставалось бы места: ее бы не существовало. Наоборот, отделение проблем ценности от проблем действительности приводит к очищению и выяснению собственно философских проблем, делая вместе с тем бессодержательными все обвинения против объективирующих наук в уничтожении ими смысла жизни. Старые противоречия воли и представления, активного действия и пассивного страдания, внешнего и внутреннего мира, механизма и телеологии лишаются своего решающего значения в вопросах мировоззрения. Включая действительный субъект в связь объектов, мы ничуть не касаемся значимости ценностей. Ограничивая объ-

ективизм сферой действительности, мы таким образом только укрепляем его. Наоборот, в вопросах мировоззрения объективирующий метод не в состоянии помочь нам. Тут мы должны исходить из субъекта. Но и здесь мы не будем пытаться понять действительность субъективирующим методом, что привело бы нас к бесконечному и тщетному спору с частными науками. Для нас важен лишь смысл субъективных актов оценки. Мы должны истолковать смысл субъекта и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей, тщательно избегая всякого субъективирующего понимания действительности. Так исчезает идея двойной истины; мы уже не имеем дела с одним и тем же тождественным материалом, обрабатываемым с двух различных точек зрения. Обоим различным методам нашим соответствуют также и различные области: область бытия, ус-танавливаемого объективирующим методом, и область смысла, истолковываемого субъективирующим образом. Неизбежный дуализм потерял всю свою остроту. Таким и только таким образом приходим мы к примирению старого противоречия объекта и субъекта, и стало быть к единому понятию о мире, поскольку в науке вообще имеет смысл стремиться к единству. Развивая здесь понятие философии, мы, разумеется, имели в виду только указать на возможность вообще мировоззрения. Прийти же к нему можно лишь путем развития целой системы философии. <...>

25. РИККЕРТ Г. НАУКИ О ПРИРОДЕ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ // КУЛЬТУРОЛОГИЯ. XX ВЕК. АНТОЛОГИЯ. М., 1995. С. 69-76.

Природа и культура

Строго систематическое изложение, ставящее на первый план логические проблемы, должно было бы исходить из размышления о формальных различиях методов, т. е. попытаться прояснить понятие науки о культуре из понятия исторической науки. Но так как для частных наук исходным моментом являются предметные различия и так как разделение труда в науках в его дальнейшем развитии определяется прежде всего материальной противоположностью природы и культуры, то я начну, чтобы не отдалиться еще более, чем это пока нужно, от интересов специального исследования, с предметной (sachlich) противоположности, а затем уже перейду к выяснению формальных методических различий, после чего только постараюсь показать отношения между формальным и материальным принципом деления.

Слова «природа» и «культура» далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют. Мы лучше всего избегнем кажущейся произвольности в употреблении слова

«природа», если будем придерживаясь сперва первоначального его значения. Продукты природы — то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что или непосредственно создано человеком, действующим соответственно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности.

Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее всегда остается неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком; и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, то и должно быть рассматриваемо таким образом. В объектах культуры, следовательно, заложены (haften) ценности. Мы назовем их благами (Guter), чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься. Явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, и если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы. Благодаря такому либо наличному, либо отсутствующему отношению к ценностям мы можем с уверенностью различать два рода объектов, и мы уже потому имеем право делать это, что всякое явление культуры, если отвлечься от заложенной в нем ценности, необходимо может быть рассмотрено как стоящее также в связи с природой и, стало быть, как составляющее часть природы.

Что же касается рода ценности, превращающей части действительности в объекты культуры и выделяющей их этим самым из природы, то мы должны сказать следующее. О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат (gelten) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется, по крайней мере, хоть одним культурным человеком. При этом, если иметь в виду культуру в высшем смысле слова, то речь должна идти не об объектах простого желания (Begehren), но о благах, к оценке которых или к работе над которыми мы чувствуем себя более

или менее нравственно обязанными в интересах того общественного целого, в котором мы живем, или по какому-либо другому основанию. Этим самым мы отделяем объекты культуры как от того, что оценивается и желается только инстинктивно (*triebartig*), так и от того, что имеет ценность блага, если и не на основании одного только инстинкта, то благодаря прихотям настроения.

Легко показать, что эта противоположность природы и культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, действительно лежит в основе деления наук. Религия, церковь, право, государство, нравственность, наука, язык, литература, искусство, хозяйство, а также необходимые для его функционирования технические средства являются, во всяком случае на определенной ступени своего развития, объектами культуры или культурными благами в том смысле, что связанная с ними ценность или признается значимой всеми членами общества, или ее признание предполагается; поэтому, расширив еще наше понятие культуры настолько, чтобы в него могли войти также и начальные ступени культуры и стадии ее упадка, а кроме того, и явления, благоприятствующие или препятствующие культуре, мы увидим, что оно охватывает собой все объекты науки о религии, юриспруденции, истории, филологии, политической экономии и т. д., т. е. всех «наук о духе», за исключением психологии.

То обстоятельство, что мы причисляем к культуре также орудия производства сельского хозяйства, а также химические вспомогательные средства, не может, конечно, служить аргументом против нашего понятия науки о культуре, как полагает Вундт, но, наоборот, оно показывает, что это выражение гораздо лучше подходит к неестественнонаучным дисциплинам, чем термин «наука о духе». Хотя технические изобретения обыкновенно и совершаются при помощи естественных наук, но сами они не относятся к объектам естественнонаучного исследования; нельзя также поместить их в ряду наук о духе. Только в науке о культуре развитие их может найти свое место.

Можно, конечно, сомневаться, куда относятся такие дисциплины, как география и этнография, но разрешение этого вопроса зависит только от того, с какой точки зрения они рассматривают свои предметы, т. е. смотрят ли они на них как на чистую природу или ставят их в известное отношение к культурной жизни. Земная поверхность, сама по себе чистый продукт природы, приобретает как арена всякого культурного развития еще иной, помимо чисто естественнонаучного, интерес; и дикие народы могут, с одной стороны, рассматриваться как «естественные народы»; с другой же стороны, их можно изучать с точки зрения наличия «зачатков» культуры. Эта двойственность рассмотрения

только подтверждает наш взгляд, что дело вовсе не в различии природы и духа, и мы имеем поэтому право безбоязненно называть частные неестественнонаучные дисциплины науками о культуре, в указанном выше значении данного слова.

Однако часто слово это употребляется в другом смысле, поэтому было бы, пожалуй, полезно отчетливо отграничить наше понятие от тех родственных ему понятий, в которых слово «культура» обнимает отчасти слишком широкую, но отчасти и слишком узкую область. Ограничусь лишь несколькими примерами.

Как тип чересчур широкой формулировки я беру определение науки о культуре, данное Паулем. Краткий сравнительный анализ его воззрений тем более желателен, что своими убедительными исследованиями Пауль не только содействовал замене термина науки о духе термином науки о культуре, но и в новейшее время был одним из первых, указавших на фундаментальное логическое различие между наукой закономерной (Gesetzeswissenschaft) и исторической, которое займет еще наше внимание в будущем. Но, несмотря на это, Пауль все еще видит «характерный признак культуры» в «упражнении психических факторов». Ему это кажется даже «единственно возможным точным отграничением данной области от объектов чисто естественных наук», и так как для него «психический элемент является... существеннейшим фактором всякого культурного развития», «вокруг которого все вращается», то и психология становится для него «главнейшей базой всех наук о культуре в высшем смысле этого слова». Термина науки о духе он избегает исключительно потому, что, «лишь только мы вступим в область исторического развития... мы будем иметь дело наряду с психическими также и с физическими силами». Откуда следует, что психическое там, где оно проявляется самостоятельно, есть объект чистой науки о духе, но вся действительность, состоящая из физического и психического бытия, относится к наукам о культуре.

В этом рассуждении бесспорно верно то, что науки о культуре нельзя ограничивать исследованием одних только духовных процесса и что поэтому выражение «науки о духе» мало говорит и с этой точки зрения. Но нужно пойти далее и спросить, имеют ли науки о культуре вообще право отделять физическое от психического бытия так, как это делает психология, и совпадает ли действительно понятие духовного, употребляемое науками о культуре, с понятием психического, образуемым психологией. Но оставляя, даже это в стороне, я никак не могу понять, каким образом Пауль, идя своим путем, хочет «точно» (exakt) отделить естествознание от наук о культуре. Он сам делает вывод, что, согласно его определению, нужно признать даже животную (tierisch)

культуру, но ведь и он не сможет утверждать, что животная жизнь при рассмотрении духовных процессов безусловно относится к наукам о культуре. Последнее будет иметь место только тогда, когда мы будем рассматривать ее не как предварительную ступень человеческой духовной жизни вообще, но как ступень к человеческой культурной жизни, в указанном мною выше смысле. Как только это отнесение к культурным ценностям отпадет, мы будем уже иметь дело исключительно с природой, и «единственно возможное точное отграничение» области оказывается здесь совершенно бессильным.

Пауль сам *implicite* соглашается с этим, когда он приводит в качестве примера науки о культуре историю развития художественных инстинктов и общественной организации у животных, ибо говорить о художественных инстинктах и общественной организации животных имеет смысл лишь тогда, если речь идет о явлениях, которые могут всецело рассматриваться по аналогии с человеческой культурой; но тогда они будут также культурными процессами в моем смысле. Такая точка зрения по отношению к жизни животных не может все же считаться единственно правомерной; более того, можно было бы даже показать, что перенесение понятий человеческой культуры на общества животных в большинстве случаев является лишь забавной, но притом путающей аналогией. Что следует понимать под словом «государство», если под ним подразумевается Германская империя и пчелиный улей, что — под художественным творением, если под ним подразумеваются медичейские гробницы Микеланджело и пение жаворонка? Как бы то ни было, определение Пауля именно вследствие того, что психическое должно являться его существенным признаком, не в состоянии ограничить культуру от природы, и его дальнейшие рассуждения показывают, что для него самого это определение оказывается недостаточным.

Но я не буду разбирать этого дальше. Мне хотелось только на примере Пауля еще раз показать, как без точки зрения ценности, отделяющей блага от свободной от ценности действительности, нельзя провести резкого отграничения природы и культуры, и я хотел бы теперь только еще выяснить, почему при определении понятия культуры так легко на место ценности вступает понятие духовного.

В самом деле, явления культуры должны быть рассматриваемы не только по отношению к ценности, но также и по отношению к оценивающему их психическому существу, потому что ценности оцениваются только психическим существом, — обстоятельство, благодаря которому психическое вообще рассматривается как нечто более ценное по сравнению с телесным. Так что на самом деле существует связь между противоположением природы и культуры, с одной стороны, и природы

и духа — с другой, поскольку в явлениях культуры, представляющих собою блага, всегда должна участвовать оценка, а потому вместе с ней и духовная жизнь. Однако, как бы это ни было верно, отсюда все же еще не следует, что деление наук, основанное на противоположности природы и духа, правильно, так как простая наличность психического (ибо жизнь души как таковая может быть рассматриваема также как природа) еще не создает объекта культуры и потому не может быть употреблена для определения понятия культуры. Последнее было бы возможно только в том случае, если бы в понятии психического, как необходимой предпосылки всякой оценки, всегда было заключено уже и понятие самой ценности и притом как общезначимой ценности. Возможно, часто так и бывает на самом деле, чем и объясняются отвергаемые нами попытки деления. Но такое отождествление духа с оценкой общезначимой ценности недопустимо, поскольку под духом будет подразумеваться психическое. Необходимо, напротив, между духовным бытием, или психическими актами оценки, с одной стороны, и самими ценностями и их значимостью — с другой, проводить такое же резкое логическое (*begriffliche*) различие, как и между благами и заложенными в них ценностями, а также уяснить себе, что в «духовных ценностях» центр тяжести лежит не в духовном, но в ценностях. Тогда уже не к чему будет более употреблять психическое для отграничения культуры от природы. Только как оценка связано оно с культурой, но и будучи оценкой, оно еще не совпадает с ценностью, превращающей действительность в культурное благо.

Совсем вкратце смогу я коснуться, наконец, определений, ограничивающих понятие культуры слишком узко понятой сферой общепризнанных объектов. Я останавливаюсь здесь на них главным образом потому, что благодаря некоторым из них слово «культура» приобрело для многих фатальный побочный смысл, чем и объясняется отрицательное отношение к термину «науки о культуре». Я здесь менее всего имею в виду такие выражения, как «борьба за культуру» («*Kulturkampf*») и «этическая культура», как не имеющие ничего общего с наукой, и я не думаю также, что из-за злоупотребления языком некоторых лиц, понимающих под культурой только массовые движения или не причисляющих войны прошлого времени как «безнравственные» к культуре, следовало бы отказаться от употребления самого слова «культура». Наоборот, я имею здесь в виду главным образом, хотя и неясное, но крайне популярное у широкой публики понятие «история культуры». Чтобы быть пригодным для разделения наук на две группы, наше понятие культуры должно, конечно, быть совершенно независимым от таких, например, противоположений, как противоположение

истории культуры политической истории, получивших особенно интересное освещение в сочинениях Дитриха Шефера и Готейна. С одной стороны, согласно нашему определению, государство представляет собой культурное благо, подобно народному хозяйству или искусству, и в этом никто не сможет усмотреть произвольной терминологии. С другой же стороны, нельзя также безапелляционно отождествлять культурную жизнь с жизнью государственной. Шефер верно показал, что вся высшая культура развивается только в государстве и, вероятно, историческое исследование вправе ставить государственную жизнь на первый план; однако многое, например, язык, искусство и наука, в своем развитии отчасти совершенно не зависит от государства; достаточно только вспомнить о религии, чтобы стало ясно, насколько невозможно подчинить все культурные блага государственной жизни и соответственно этому все культурные ценности политическим.

Итак, будем придерживаться вполне совпадающего с общепринятым языком понятий культуры, т. е. будем понимать под культурой совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей, не придавая ему никакого более точного материального определения, и посмотрим теперь, как это понятие сможет быть нам далее полезным при отграничении двух групп наук.

Исторические науки о культуре

... Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с действительностью, и связь эта, как мы уже знаем, имеет два смысла. Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается — тем самым — благом, и она может также быть связанной с актом субъекта таким образом, что акт этот становится тем самым оценкой. Блага же и оценки могут быть рассматриваемы с точки зрения значимости связанных с ними ценностей, т. е. когда стараются установить, заслуживает ли какое-нибудь благо действительно наименования блага и по праву ли совершается какая-нибудь оценка....

26. УАЙТ Л. А. КУЛЬТУРОЛОГИЯ // КУЛЬТУРОЛОГИЯ. НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ВЕСТНИК. N 2-3. М. 1997.

Культурология - отрасль антропологии, которая рассматривает культуру(институты, технологии, идеологии) как самостоятельную упорядоченность феноменов, организованных в соответствии с собственными принципами и существующих по своим законам. Культурный процесс определяется как самостоятельный и независимый. Вариативность в культуре объясняется в культурных терминах, предпочтитель-

ных по сравнению с терминологией биологии или психологии. Науке о культуре пришлось, разумеется, проделать долгий путь, ведущий к созданию адекватного концепта культуры. Нецивилизованные народы осознавали существующие между ними различия традиций, языка и представлений. Но даже такой образованный народ, как современные Аристотелю греки, не знал слова, эквивалентного нашему термину «культура». Термин этот был заимствован великим основоположником английской антропологии Э. Б. Тайлором у немецких историков культуры. Тайлор определял культуру как сложное целое, которое складывается «из знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества». Он пришел к выводу, что культура является исключительно принадлежностью человеческого вида.

Символический процесс. Со времен Тайлора было предложено много различных определений культуры, однако именно его определение является наиболее распространенным в наши дни. Словом «культура» называют те особенности поведения, которые отличают человека от других видов: членораздельная речь, институты, коды этики и этикета, идеологии, постоянный, кумулятивный и прогрессивный процесс совершенствования орудий труда и т. д. Только человек обладает уникальной способностью оперировать символами - символизировать, т. е. свободно и произвольно наделять значениями предметы и события, явления и действия. Членораздельная речь - самая своеобразная и важная форма символизирования. Вся культура была создана и воспроизведена посредством символизации вообще и с помощью членораздельной речи в частности.

Но символизированные предметы и события (символаты) могут рассматриваться и чаще всего рассматриваются в двух разных контекстах. В соматическом контексте их значение связано с их отношением к организму человека и в этом качестве реализует поведение. В экстрасоматическом контексте их значение реализуется не в отношении производящего их организма человека, а в отношении к другим.

В этом контексте они являются культурой. Так, обычай, запрещающий общение между зятем и тещей, расценивается как поведение с точки зрения концептов, действий и отношений человеческих организмов; это культура, когда анализируется его отношение к другим традициям, таким, как формы брака, место жительства новобрачных, роли представителей каждого пола в жизнеобеспечении, ведении войны, обороне и т. д. Таким образом, культура - это класс символизированных предметов и явлений, рассматриваемых прежде всего в экстрасоматическом контексте.

До появления культурологии в процессе расширения сферы науки натуралистическое (т.е. немифологическое, метеологическое) объяснение поведения людей носило биологический, психологический или социологический характер. Соответственно то или иное поведение людей определялось их физическим типом, либо особенностями их мышления, либо оно являлось результатом каких-то процессов социального взаимодействия. Во всех этих толкованиях человек, индивидуально или коллективно, рассматривался как независимая переменная; его обычаи, институты, убеждения и т. д. были зависимыми переменными. Человек был причиной, культура - следствием.

Культурологическое объяснение. Культурологическая революция по-иному объясняет это соотношение. Люди ведут себя так, а не иначе потому, что они были рождены и воспитаны в определенных культурных традициях. Поведение народа определяется не физическим типом или генетическим кодом, не идеями, желаниями, надеждами и страхами, не процессами социального взаимодействия, а внешней, экстрасоциальной культурной традицией. Воспитанные в тибетской лингвистической традиции люди будут говорить на тибетском, а не на английском языке. Отношение к моногамии, полигинии или полиандрии, отвращение к молоку, табуирование отношений с тещей или использование таблицы умножения - все это определяется реакцией людей на культурные традиции. Поведение народа является функцией его культуры.

Если поведение народа определяется его культурой, то что определяет культуру? Ответ - она сама себя определяет. Культуру можно рассматривать как самостоятельный процесс. Это такой процесс, в ходе которого свойства культуры взаимодействуют друг с другом, образуя новые пермутации, комбинации и соединения. Одно свойство, или комбинация свойств, является результатом antecedента и сопутствующих свойств и комбинаций свойств. Одна форма языка, письменности, социальной организации, технологии или культуры в целом развивается из предшествующей стадии или образуется из предшествующего состояния.

Разумеется, любая социокультурная система подвержена воздействию земной и небесной среды. Климат, топография, флора, фауна и минеральные ресурсы могут воздействовать и действительно воздействуют на культурные системы. Но та или иная среда просто позволяет или исключает существование определенных элементов или свойств культуры; она не определяет их. Воздействие факторов окружающей среды находит выражение только в культурных средствах и осуществляется через их посредство; следовательно, их можно рассматривать

культурологически. Ряд находящихся в окружающей среде элементов, например, железо или нефть, вовлекаются в культурный процесс только на определенных стадиях развития. И наконец, говоря о культурах вообще или о культуре в целом, можно фактор Среды расценивать как константу и поэтому не учитывать его при интерпретации культурного процесса.

Хотя культурология, рассматривая культурный процесс, не включает в сферу своего интереса биологические и психологические процессы у людей, культуролог признает существование тесной и необходимой связи между культурой и природой в целом. Сама культура является по своей природе тем, что она есть, поскольку человек является именно тем типом животного, который он воплощает. Если бы человек-животное был другим, иной была бы и его культура. Если бы человеку не было свойственно спектроскопическое, хроматическое зрение, его культура была бы иной. Если бы он мог питаться исключительно мясом или злаками, его культура была бы иной. Если бы у него был сезон течки или воспроизводство не было бы индивидуальным, а происходило через помет, его культура была бы иной.

Возникновение культуры обусловлено существованием человеческого вида, и ее функционирование служит удовлетворению потребностей этого вида. Поэтому, исследуя проблему происхождения и функций культуры, следует принимать во внимание биологического человека. Когда же культура уже возникла, ее последующие видоизменения - перемены, расширение, уменьшение - следует объяснять без обращения к человеку-животному, индивидуальному или коллективному. У нас нет необходимости обращаться к человеку при рассмотрении таких вопросов, как эволюция математики или денежного обращения, социокультурные процессы интеграции и дезинтеграции, связи между социальными системами и технологическими системами, диффузия и распределение краугольной арки и т. д. Разумеется, эти культурные процессы не могли бы осуществляться без людей. Однако причина того или иного их поведения в их культуре, а не в сущности их природы. Человек необходим для существования и функционирования культурного процесса, но он не нужен для объяснения его разновидностей.

Атом невозможно понять путем простого учета его составляющих; атом представляет собой систему, которую следует понимать в ее собственных терминах. Свойства сахара невозможно познать через составляющие его атомы углерода, водорода и кислорода; его молекула функционирует как молекулярная система. Живую клетку невозможно понять в терминах составляющих ее молекул; биологический организм нельзя понять в терминах его клеток. Индивидуальные организмы не

обнаруживают свойств обществ. Каждый тип системы существует в терминах собственной структуры и функций, собственных принципов и законов. Общества человеческого вида - культурные, т. е. социокультурные системы. Как и все прочие разновидности систем, они должны быть поняты в своих собственных терминах.

Языковые системы объясняются в терминах лексики, грамматики, синтаксиса, фонетики и т. д. Без людей, конечно, язык не мог бы существовать. Но наука о языке развивается так, как если бы человечества не существовало вовсе. То же самое относится и к культуре, взятой как целое. Эволюция культуры может быть представлена в виде причинно-следственной цепочки культурных явлений. Влияние технологий на социальные системы, взаимосвязи между технологиями, социальными системами и идеологиями можно определять и уточнять, не ссылаясь на людей как носителей этих систем. Такие проблемы, как эволюция математики или союзов племен, механизмы регулирования и контроля этого, можно исследовать и решить без обращения к людям как к живым организмам. Без дыхания и метаболизма мы не создали бы симфоническую музыку, суд присяжных или десять заповедей, однако учет этих физиологических процессов ни в коей мере не будет способствовать лучшему пониманию этих культурных феноменов.

Феномены культуры, так же как и биологические и физические феномены, следует подвергать научному анализу с четырех точек зрения. Наш подход может быть временным или вневременным, обобщающим или уточняющим. Объединив эти две дихотомии, мы получим четырехчленную классификацию научной интерпретации или исследования культурного или какого-либо иного типа естественных феноменов, как показано ниже:

- временной,
- уточняющий исторический,
- обобщающий эволюционный вневременной,
- дескриптивный этнографический,
- функционально-структурный.

Изучение предметов и явлений при уточняющем временном подходе создает историю культуры. Временной обобщающий подход дает эволюционистские интерпретации. Вневременная обобщающая интерпретация исследует структуры и функции социокультурных систем. А вневременной уточняющий подход дает дескриптивную этнографию. Такая классификация типов интерпретации охватывает все школы этнологической теории: простое этнографическое описание; исторические школы Гребнера, Эллиота Смита, Боаса; эволюционистские школы Тайлора, Моргана и др.; функциональные школы Малиновского и

Радклиф-Брауна и их последователей, структуралистов современной английской социальной антропологии. Поэтому культурология использует эти четыре подхода к исследованию культурных феноменов.

Культурологический подход столкнулся со значительной оппозицией в разных дисциплинах. Многие ученые утверждают, что встречаются и взаимодействуют люди, а не культуры. Культурологов обвиняют в том, что они «реифицируют» культуру в виде некоторого мистического образования, существующего отдельно от общества.

Рассматривать культуру - язык, институты, идеологии и технологические системы - как отдельные порядки феноменов, объяснимых в их собственных терминах, не значит реифицировать их. Они являются реальными, наблюдаемыми предметами и явлениями внешнего мира, так же как атомы, клетки и звезды.

Происхождению и развитию таких явлений, как суд присяжных, огнестрельное оружие, конституционное правление, теория относительности и т. д., невозможно дать психологическое объяснение; их можно истолковать только в терминах развития культурного процесса. И в этом плане люди необходимы для существования культурных явлений, но не для того, чтобы объяснять происхождение или разнообразие этих явлений.

Психологическое объяснение. Эмиль Дюркгейм противопоставлял психологическую и культурологическую интерпретации человеческого поведения и институтов. Когда в организации семьи видят логически необходимое выражение человеческих чувств, присущих всякому сознанию, истинный порядок фактов искажается. Наоборот, именно социальная организация отношений родства определяет соответствующие переживания родителей и детей. «Всякий раз, когда социальный феномен непосредственно объясняется психологическим феноменом, можно не сомневаться в том, что это объяснение ложно». В приведенной цитате «социальный феномен» с полным правом может быть заменен «культурным феноменом». Расовые предрассудки, войны, капитализм и т. д. нельзя объяснить как «логически необходимое выражение концептов и чувств, свойственных человеческому разуму». Напротив, именно структура и поведение экстрасоматического культурного процесса порождает расовые, супружеские, капиталистические идеи и чувства в сознании индивидов.

Социологи склонны считать культуру продуктом социального взаимодействия. Результатом одного типа социального взаимодействия является полигиния, а другого - полиандрия; одно порождает капитализм, другое ведет к коммунизму. Но если бы одно социальное взаимодействие могло само по себе производить культуру, мы бы обнаружили

культуру у бабуинов. Институты полигинии и полиандрии невозможно объяснить взаимодействием индивидов. Но взаимодействие одного мужчины (мужа) и более чем одной женщины (жены) или одной женщины (жены) и более чем одного мужчины (мужа) можно объяснить воздействием внешних, экстрасоматических культурных элементов, таких, как требование разделения труда по признаку пола, характер и тип жилья, опасности, связанные с родом деятельности и уровнем смертности каждого из полов, богатство, престиж и т.д.

Нет и не может быть никаких оснований для конфликта между наукой психологией и наукой культурологией. Эти науки скорее дополняют друг друга, а не конфликтуют между собой. Обе они важны для полного осмысления всего, что человек делает как представитель своего вида. Подобно тому как институты следует объяснять культурологически, опыт существования людей в этих институтах следует изучать с позиции психологии. Какими концепциями и отношениями руководствуются те люди, которые непосредственно связаны с табу на общение с тещей, а именно, мужчина, его жена и мать его жены? Связаны ли как-то эти понятия и отношения со сверхъестественным или натуралистичны по природе? Проявляются ли в них уважение, страх, презрение? Что значит быть женой в условиях полигинии? Или мужем в условиях полиандрии? Эти вопросы встают скорее перед психологом, чем перед культурологом.

Антропоцентрический подход. Оппозиция антропологии возникает преимущественно на основе древней и глубоко укоренившейся философии антропоморфизма и антропоцентризма. Человек рассматривается как изначальный двигатель, первопричина, и просто наделяется свободой волей. Сепир сформулировал это следующим образом: «Это всегда индивид, кто действительно думает, действует, мечтает и восстает». Были и другие, утверждавшие, что источником культуры является творческая деятельность индивида или что лишь один индивид действительно существует.

Антропологическая концепция подтверждается тем фактом, что поведение всех видов, кроме человека, является функцией соответствующих биологических органов. Биологический принцип применим и к уткам, акулам, подсолнухам и всем другим видам, кроме человека. Он не распространяется на людей, которые живут среди символов и связаны с различными типами экстрасоматических традиций. Институты человека следует объяснять в терминах культуры.

Антропологическая точка зрения опирается также на тот факт, что как биологический организм человек представляет собой динамическую систему. Он позитивно реагирует на свою земную обитель и

окружающую его культуру. Но в отношении последней он может стремиться к соответствию только в пределах собственной культуры.
Перевод Л.Д. Петровой

**27. УАЙТ Л.А. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ //АНТОЛОГИЯ ИССЛЕ-
ДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ.СПБ., 1997. С. 28-29, 42-44.**

Каждый элемент культуры имеет два аспекта: субъективный и объективный. На первый взгляд может показаться, что топоры «объективны», а идеи и отношения «субъективны». Но это будет лишь поверхностный, искусственный взгляд. Топор включает в себя субъективный компонент: этот предмет лишен смысла без определенной идеи и отношения. С другой стороны, идея или отношение тоже были бы бессмысленны без внешнего выражения в поведении или речи (которая есть форма поведения). Так что каждый элемент, каждая черта культуры имеют субъективный и объективный аспекты. Но идеи, отношения и эмоции — феномены, располагающиеся в организме человека, — могут быть интерпретированы в экстрасоматическом контексте, т.е. во взаимосвязи с другими символическими предметами и явлениями, а не с организмом человека. Мы можем рассмотреть внешний аспект табу на отношения с тещей, т.е. взаимосвязь вовлеченных в этот запрет идей и отношений не с организмом человека, а с другими символами, такими, как формы семьи и брака, место проживания супругов и т.д. Но мы также можем рассмотреть топор во взаимосвязи с организмом человека: т.е. представление человека о топоре, его отношение к этому предмету, а не к другим символическим предметам и явлениям, таким, как стрелы, мотыги, законы, регулирующие разделение труда в коллективе, и т.д.

А теперь мы рассмотрим ряд культурологических концепций, которые получили наиболее широкое распространение в этнологической литературе, и прокомментируем их с учетом позиции, представленной в настоящей статье.

Некоторые антропологи предпочитают определять культуру только через идеи и концепции. Они руководствуются при этом, по всей вероятности, тем соображением, что идеи первичны, являются первопричиной, что они формируют поведение, которое, в свою очередь, и создает материальные объекты, такие, как, например, керамические сосуды. «Культура состоит из идей, — пишет Тейлор, — это ментальный феномен, а не материальные объекты или внешнее поведение... Например, в сознании индейца имеется представление о танце. Это и есть культурная черта. Эта идея заставляет его тело вести себя соответствующим образом», т.е. танцевать (Taylor W.W. 1948:98 - 110, passim).

Такое представление о социокультурной реальности наивно. Оно основано на примитивной, донаучной и уже преодоленной метафизике и психологии. Это напоминает концепцию Женщины-Мысли у индейцев пуэбло (кересан), которая якобы вызывает различные события,

предварительно подумав о них. Мысль бога Пта, считалось, создала всю культуру Древнего Египта. И Бог сказал: «Да будет свет», — и появился свет. Но мы уже не можем объяснить происхождение и развитие культуры, просто сказав, что она возникла из мысли человека. Безусловно, мысль была причастна к изобретению огнестрельного оружия, но если мы констатируем, что огнестрельное оружие есть продукт человеческой мысли, этого будет явно не достаточно. Почему вдруг возникла такая мысль, когда, где и при каких условиях она воплотилась в жизнь? И, кроме того, идеи — те идеи, которые могут привести к реальному результату, — рождаются из столкновения с реальной жизнью. Работа с почвой навела древнего человека на мысль о гончарном ремесле; календарь является побочным продуктом интенсивного земледелия. Культура лишь отчасти содержится в идеях; но отношения, внешние действия и материальные предметы есть тоже культура...

Выводы

Среди множества классов предметов и явлений, рассматриваемых современной наукой, есть один, для которого нет названия. Это класс феноменов, связанных с присущей исключительно человеку способностью придавать символическое значение мыслям, действиям и предметам и воспринимать символы. Мы предложили назвать предметы и явления, связанные с символизированием, символами. Дать название этому классу феноменов совершенно необходимо, чтобы стало возможным выделить его среди других классов предметов и явлений.

К этому классу относятся идеи, верования, отношения, чувства, действия, модели поведения, обычаи, законы, институты, произведения и формы искусства, язык, инструменты, орудия труда, механизмы, утварь, орнаменты, фетиши, заговоры и т.д.

Так повелось, что эти предметы и явления, связанные со способностью человека к символизированию, ученые рассматривали в двух различных контекстах, которые можно обозначить как соматический и экстрасоматический. В первом случае для исследователя важна взаимосвязь между этими предметами и явлениями и организмом человека. Рассмотренные в соматическом контексте предметы и явления, связанные с символической способностью человека, называются поведением человека; точнее, поведением являются идеи, отношения, действия; топоры и керамика непосредственно не могут быть названы поведением, но они созданы трудом человека, т.е. они являются овеществленным поведением человека. В экстрасоматическом контексте взаимосвязь этих предметов и явлений друг с другом важнее, чем их взаимосвязь с организмом человека. И в данном случае названием им будет культура.

Преимущество нашего подхода состоит в следующем. Различие может быть проведено четко и по существу. Культура четко отграничивается от поведения человека. Она определяется таким же образом, что и объекты исследования других наук, т.е. в терминах реальных предметов и явлений, существующих в объективном мире. Наш подход выводит антропологию из окружения неосознаваемых, непознаваемых эфемерных «абстракций», не имеющих онтологической реальности.

Предложенное определение уводит нас также от проблем, перед которыми мы неизбежно оказываемся, вставая на другую точку зрения. Мы не думаем больше о том, состоит ли культура из идей и где располагаются эти идеи — в сознании наблюдаемых людей или в сознании антропологов; могут ли быть культурой материальные предметы; может ли быть культурой черта, присущая одному, двум или нескольким индивидам; должны ли считаться культурой лишь характерные черты; является ли культура овеществлением и может ли культура красить ногти.

Между поведением и культурой, психологией и культурологией мы проводим точно такое же различие, какое существует между речью и языком, психологией речи и лингвистикой. Раз оно оказывается продуктивным в одном случае, то может быть продуктивно и в другом.

Ну и наконец, наш подход и наше определение находятся в соответствии с многолетней антропологической традицией. Обращение к тексту «Первобытной культуры» показывает, что Тайлору был свойствен тот же самый подход. И практически его использовали почти все антропологи небиологического направления. Что они изучали во время полевых исследований и что описывали в своих монографиях? Реально существующие предметы и явления, подвергающиеся символизации. Вряд ли кто-нибудь возьмется утверждать, что изучал неосознаваемые, непознаваемые, неуловимые, онтологически несуществующие абстракции. Конечно, и полевой исследователь может интересоваться предметами и явлениями в соматическом контексте; в этом случае он будет изучать психологию (точно так же, как если бы он интересовался словами в соматическом контексте). Антропология включает в себя целый спектр исследований: анатомических, физиологических, генетических, психоаналитических и культурологических. Но это вовсе не означает, что психология ничем принципиально не отличается от культурологии. Отличается, и весьма существенно.

Основные тезисы нашей статьи не новы. Это вовсе не разрыв с антропологической традицией. Наоборот, по существу — это возврат к традиции, к традиции, основанной Тайлором и продолженной многими

и многими антропологами. Мы лишь дали ей точное вербальное определение.

28. УАЙТ Л.А. НАУКА О КУЛЬТУРЕ // АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ. СПБ., 1997. С. 141-156.

«В течение последнего столетия становится все очевиднее, что культура представляет собою... определенную область, изучение которой требует особой науки...»

Р.Г.Лоуи. Культурная антропология: наука.

«Специфически человеческие особенности, отличающие род *homo sapiens* от всех прочих животных видов, охватываются наименованием «культура»; следовательно, науку о специфически человеческих способах деятельности вполне можно было бы назвать культурологией...»

Вильгельм Оствальд. Принципы теории образования.

Всякий живой организм, чтобы жить и воспроизводить себе подобных, должен осуществлять определенный минимум приспособления (*adjustment*) к своей окружающей среде. Один из аспектов этого процесса приспособления мы именуем «пониманием» (*understanding*). Мы, как правило, не пользуемся этим термином, говоря о более низких формах жизни, таких, например, как растения. Однако и растения делают нечто подобное тому — или даже, говоря точнее, то же самое, — что делают люди в том контексте, к которому мы прилагаем слово «понимание». Научные наблюдения и эксперименты над обезьянами делают совершенно очевидным, что их поведению присущи качества, которые мы можем назвать только «инсайтом» или «пониманием»; более чем вероятно, что другие млекопитающие, менее развитые, чем человек (*sub-human*), также обладают этими свойствами. Однако только у человека как вида мы находим понимание как процесс приспособления, осуществляемый символическими средствами. В символе процесс биологической эволюции приводит к метасенсорному механизму приспособления. Все близкие к человеку виды вынуждены осуществлять свое приспособление при помощи значений, улавливаемых и интерпретируемых органами чувств. Человек же способен выходить за пределы чувственных впечатлений; он может воспринимать и истолковывать свой мир с помощью символов. Благодаря этой способности он достигает понимания и осуществляет приспособление на уровне более высоком, чем любое другое животное. Его понимание несравнимо богаче, чем у высших обезьян, и он легко делится им со своими сородичами. Таким образом, в зоологическом мире возник новый тип понимания и приспособления.

Использование нейро-сенсорно-символической способности в процессе приспособления находит выражение в словесных формулах, которые мы могли бы назвать воззрениями. Совокупность воззрений какой-либо группы людей мы обозначаем как их философию. Следовательно, философия — это сложный механизм, посредством которого известный род животного, человек, приспосабливается к земле, лежащей у него под ногами, и к окружающему его космосу. Философия, разумеется, тесно связана с прочими аспектами той культурной системы, лишь частью которой она является: с технологией, социальной организацией, формами искусства. Однако здесь нас интересует философия как таковая, как некая техника истолкования, как способ сделать мир понятным, чтобы взаимодействие с этим миром стало величайшим преимуществом человека.

Философия, как и культура в целом, возникла и развилась в течение многих веков, с тех пор, как человек начал пользоваться символами (to symbol). Философия — инструмент, предназначенный и используемый для некоторой цели. В этом отношении она ничем не отличается от топора. Одна философия может быть лучше, — быть лучшим инструментом истолкования и приспособления, — нежели другая, в точности так же, как один топор может быть лучшим орудием труда, чем другой. Философия развивалась прогрессивно, так же, как и топоры, и вся культура в целом. В предыдущих главах я пытался изложить или по меньшей мере показать кое-что из истории этого развития.

Первые люди интерпретировали предметы и события с точки зрения собственной психики (psyches). Они, однако, не осознавали этой позиции; напротив, они особенно настаивали на том, что сознание (mind), которому приписывались события их опыта, — не их собственное, но сознание духов, богов или демонов. Между тем это были просто проекции человеческого эго во внешний мир. Таким образом, весь космос, весь спектр опыта истолковывался как выражение сознания и духа, желания, воли и цели. Это была философия анимизма и супернатурализма, но прежде всего — антропоморфизма. Человеческим приматам потребовалось время, чтобы приобрести навыки и мастерство в использовании вновь приобретенной способности, имя которой — символ. Протекли сотни тысяч лет, прежде чем впервые был преодолен изначальный — и обманчивый — предрассудок, будто космос — выражение Эго, подобного человеческому, и не может быть ничем иным. В своей философии древнейшие люди просто творили мир по образу и подобию своему. Мы и сегодня недалеко ушли от этой точки зрения, о чем ясно свидетельствуют широкое распространение, сила и влияние теологий. Однако по прошествии целых эпох, на протяжении которых

мир объясняли в терминах желаний, волений и замыслов сверхъестественных существ, было осуществлено продвижение на новый уровень, к новому типу посылок. Место духов заняли виды бытия, сущности (essences), принципы и т.д. Вместо того, например, чтобы говорить, что окаменелости созданы Богом, стали говорить, что они образованы «камнетворящими силами» или что они — результат «застывания лапидифических соков». Такой тип объяснения, который кажется сегодня пустым и бессмысленным, был тем не менее значительным шагом вперед по сравнению с анимистическим, сверхъестественным истолкованием, преобладавшим до тех пор. Ответы супернатурализма были полными и окончательными: это сделал Бог; такова была воля Божия, и стало так; больше сказать было нечего. В действительности, конечно, эти ответы ничего не говорили; они были столь же пусты, сколь и окончательны. Но хуже всего то, что они закрывали дверь для чего-либо лучшего; о чем еще можно спросить или узнать после того, как тебе сказали, что то или иное событие — не что иное как действие Бога? Метафизический, говоря словами Конта, тип истолкования во всяком случае освободил от привязанности к антропоморфизму. Если окаменелости образованы «камнетворящими силами», то это становится приглашением к тому, чтобы проникнуть в природу подобных сил и вступить таким образом в непосредственный контакт с реальным миром — вместо отраженного в нем собственного образа — и, следовательно, что-то о нем узнать. Метафизические объяснения, сами по себе пустые, тем не менее означали прогресс; они открыли путь к чему-то лучшему: к науке.

В общественных науках мы до сих пор не переросли метафизический тип истолкования. Мы все еще встречаемся с тем, что события объясняют в таких терминах, как «сепаратизм местного населения», «тенденции человеческого сознания (mind)», «принцип эквивалентности братьев», «изначальная демократия равнинных племен» и т.д. Но тем не менее мы движемся вперед.

Если человек, приняв приглашение, в скрытом виде содержащееся в метафизическом типе объяснения, в попытках распознать, что же на деле представляют собою «камнетворящие силы», «обращался к природе, брал факты как они есть и самостоятельно их рассматривал» (Агасси), то он имел возможность перейти к научной точке зрения и научной технике. Во всяком случае, это тот тип истолкования, который вырос из метафизических объяснений и в конце концов заменил их. Предметы и события не истолковывались более ни с точки зрения целей или замыслов духов, ни как имеющие своей причиной некие принципы или сущности; они объяснялись в терминах других вещей и со-

бытий. Так, землетрясение — это не просто выражение гнева богов, акт наказания за наши грехи; но это и не просто проявление «принципа вулканизма». Это геологическое событие, объясняемое исходя из других геологических событий.

В науке человекообразный примат достиг, наконец, реалистического и эффективного восприятия того внешнего мира, к которому он вынужден приспособляться, чтобы выжить. Как инструмент объяснения анимистические, антропоморфистские и супернатуралистские философии были абсолютно бесполезны, ибо ложное знание зачастую хуже, чем полное его отсутствие. Достаточно вспомнить о мужчинах и женщинах, которых умертвили как ведьм и еретиков, чтобы составить себе представление о размерах ущерба, нанесенного этим типом философии. В самом деле, примитивные философии имеют иные функции, нежели объяснение; они снабжали человека иллюзиями, внушали ему смелость, ощущение комфорта, давали утешение и уверенность, а ведь все это имело значение для биологического выживания. Но как техники объяснения примитивные философии потерпели полный крах.

Метафизические философии также не объясняли реальный мир, но они проложили путь к реалистическому и эффективному его истолкованию исходя их принципов науки и с использованием ее интеллектуальной техники. Очертания современной философии раскрывают ее генеалогию, ее структуру и композицию: новая, сильная и растущая научная составляющая; старый, примитивный супернатурализм, сильный в отдельных областях, но приходящий в упадок по мере того, как сокращается сфера его применения и истощается его питательная среда; довольно быстрый рост в определенных областях антропоморфизма и свободной воли, впрочем, также постепенно уступающий место более сильным и жизнеспособным побегам; наконец, рожки да ножки, оставшиеся там и сям от метафизических рассуждений.

Если философия — это механизм приспособления животного, каким является человек, к своему космическому окружению, то человек — основной предмет философской заинтересованности. Как мы указали в главе «Расширение сферы науки», можно проследить историю и становление науки с точки зрения детерминант человеческого поведения. Астрология была попыткой оценить роль небесных тел в человеческих делах и предсказывать явления жизни человека исходя из положения светил. Научная философия нашла свое первое выражение в астрономии, т.к. небесные тела, будучи наименее значимыми из детерминант человеческого поведения, легко могли быть изъяты из антропоморфистской традиции, в которой «я» (self) смешивалось с «не-я» (not-self). Точка зрения и техника науки, однажды установленные в области

небесных явлений, начали распространяться на другие сферы. Ход расширения сферы науки определялся следующим законом: наука будет продвигаться и развиваться в обратном отношении к значимости тех или иных явлений как детерминант человеческого поведения. За астрономией последовали земные физика и механика. Физические науки оформились раньше биологических, потому что физические явления — менее значимые детерминанты человеческого поведения, нежели явления биологические. В области биологии сначала развивается анатомия, лишь затем — физиология и психология. Все эти три науки были сосредоточены на индивидуальном организме. Однако с течением времени было осознано, что имеется класс явлений, лежащих вне и за пределами индивида и тем не менее оказывающих значительное и мощное определяющее воздействие на его поведение. При создании научной техники, пригодной для того, чтобы иметь дело с этим классом мета-индивидуальных детерминант, возникли социология и социальная психология. Создание этих наук означало предположение, что категории детерминант человеческого поведения исчерпаны. Астрономия и физика занимались неодушевленными детерминантами; анатомия, физиология и психология охватили индивидуальные детерминанты; социология, наука об обществе, имеет дело с надиндивидуальными детерминантами: с какими еще детерминантами стоило считаться?

Как мы уже показали, исходные посылки основателей социологии далеки от соответствия действительности. Вполне верно, что человек, равно как и петух, собака, утка и обезьяна, в обществе сородичей ведет себя иначе, чем наедине. Стало быть, социология человека — или обезьяны, крысы, собаки, утки — следует по порядку за психологией. Но не пойти дальше означало бы упустить фундаментальное различие между человеком и всеми прочими животными видами. Мартышка, собака или крыса, как мы только что отметили, ведет себя по-разному, находясь среди сородичей и наедине. Следовательно, мы различаем индивидуальный и социальный аспекты поведения этого индивида. Мы можем пойти еще дальше и выделить социальную систему поведения, поставив в центр внимания и истолкования систему как таковую. Итак, мы отличаем друг от друга индивидуальную и социальную системы. Однако — и здесь мы подходим к фундаментальному различию между человеком и прочими видами — когда мы имеем в виду поведение крысы, собаки или обезьяны в индивидуальном или в социальном аспектах, рассматриваем ли мы его в форме индивидуальной системы или социальной системы, детерминантой выступает биологический организм. Мы находим один тип социальной системы или поведения у од-

ного животного вида, другой тип у другого вида; у уток будет один тип социальной организации или поведения, у орлов — другой; львы имеют один тип, бизоны — другой; у акулы он таков, у сельди — иной. У более низких видов социальные системы выступают как функции соответствующих биологических организмов: $S = f(O)$. Но у человека как вида, на уровне символического поведения, дело обстоит совершенно иначе. Человеческое поведение, в усреднение-индивидуальном или социальном аспекте, нигде не выступает как функция организма. Человеческое поведение не варьируется в зависимости от изменений организма; оно варьируется вместе с изменениями экstrasоматического фактора культуры. Человеческое поведение — функция культуры: $V = f(C)$. Если изменяется культура, изменяется и поведение.

Итак, не общество или группа замыкают ряд категорий детерминант человеческого поведения. У более низких видов группу действительно можно рассматривать как детерминанту поведения любого из ее членов. Но для человека как вида сама группа определена культурной традицией: найдем ли мы в том или ином человеческом обществе ремесленную гильдию, клан, полиандрическое семейство или рыцарский орден, зависит от его культуры. Открытие этого класса детерминант и отделение средствами логического анализа этих экстра-соматических культурных детерминант от биологических — как в их групповом, так и в их индивидуальном аспектах — стало одним из значительнейших шагов вперед в науке за последнее время. Это утверждение, несомненно, некоторыми будет расценено как экстравагантное. Мы так приучены к тому, что нас потчуют рассказами о чудесах современной науки — я имею в виду физику, химию и медицину — и так свыклись с пренебрежением к общественным наукам, что кому-то вполне может показаться нелепым заявление, будто выделение понятия культуры — один из значительнейших успехов в современной науке. У нас нет ни малейшего желания приуменьшить значение последних успехов физики, химии, генетики или медицины. Некоторые из них, такие как квантовая механика в физике и генетика в биологии, вполне можно назвать революционными. Однако такие успехи имели место в областях, культивируемых наукой в течение нескольких поколений или даже веков. В то же время с выделением понятия культуры науке открылась совершенно новая область. Отсутствие столь значительных достижений в новой науке о культуре не есть, следовательно, свидетельство экстравагантности сделанного нами заявления. Наша наука — новая, она открыла новую область опыта, которую едва только выделили и дали ей определение, и это означает, что еще не было времени для дальнейших достижений. Значительно именно открытие нового мира, а не относитель-

ная величина или значимость достигнутого в этом новом мире. Нас столь впечатляют успехи физики или астрономии, что многим трудно поверить, что медлительные «общественные» науки способны когда-либо стать вровень с этими успехами. Такая точка зрения вполне понятна в дни, когда наука способна картографировать распределение галактик в космосе и измерять массы звезд, отстоящих от наблюдателя на миллионы световых лет, а в это время в другой области наука не имеет ясного ответа на вопрос о природе запрета на полигамию в некоторых обществах. Однако предназначение человека на этой планете не сводится только к измерению галактик, расщеплению атома или открытию нового чудодейственного препарата. Социо-политико-экономические системы — короче говоря, культуры, — внутри которых живет, дышит и размножается род человеческий, во много раз важнее для будущего Человека. Мы только начинаем понимать это. Но можно ожидать, что в будущем наступит время, когда научное осмысление таких культурных процессов, как полигамия и инфляция, будет считаться столь же значимым, как и определение размеров далеких звезд, расщепление атомов или синтез органических соединений. «Открытие» культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрической теорией Коперника или открытием клеточной основы всех форм жизни.

Как мы пытались показать выше, не следует полагать, будто научное осмысление структуры культурного развития и образующих его процессов может дать человеку контроль над ходом этого развития, больший, чем контроль над солнцем и отдаленными галактиками, приобретенный нами благодаря тому, что мы больше знаем о них. Понимание, научное понимание само по себе есть культурный процесс. Развитие науки есть культурный процесс, равно как развитие музыкального стиля, типа архитектуры или форм корпоративной организации в бизнесе суть культурные процессы. Развитие понимания в астрономии, медицине и культурологии делает возможным более реалистическое и эффективное приспособление человеческого рода к условиям земли и космоса.

Глубокие изменения в науке медленно пролагают себе путь. Человечеству, даже если говорить только об образованных слоях общества, потребовалось много лет, чтобы признать гелиоцентрическую теорию строения солнечной системы и разработать возможности, заложенные в ней. Для того чтобы идея биологической эволюции человека одержала верх над прежними концепциями, также потребовалось известное время. Открытие и исследование психоаналитиками бессознательного встретило враждебность и сопротивление. Следовательно, нет ничего

особенно удивительного в том, что и нынешнее продвижение науки в новую область — область культуры — встречает известное сопротивление и противодействие. Можно выделить общую основу всех случаев сопротивления и противодействия сдвигам в науке. Научное истолкование — неантропоморфистское, неантропоцентрическое. Противостояние теориям Коперника, Галилея и Дарвина проистекало из антропоморфической и антропоцентрической, а также супернатуралистической концепции человека и космоса: человек рассматривался как главное создание Творца; он был сотворен по образу Божию; мир был создан для него; он был неподвижен и находился в центре Вселенной; все вращалось вокруг Земли; все истолковывалось в человеческих терминах. Научное истолкование — детерминистское, и это вызывает враждебность у всех, кто руководствуется философией Свободной Воли. Созданные человеком общественные науки очищены от супернатурализма в очень большой степени — хотя и не полностью, как показывает (приведем только один пример) существование антропологической школы отца Вильгельма Шмидта, которая пользуется всеобщим уважением. Однако они по-прежнему в очень большой степени ориентированы антропоморфически и антропоцентрически. В значительной мере они все еще основаны на философии Свободной Воли. Отсюда сразу становится понятным противодействие науке о культуре. Антропоцентрическая точка зрения не может, конечно, мириться с тезисом, что культура, а не человек, определяет форму и содержание человеческого поведения. философия Свободной Воли не может принять теории культурного детерминизма. Для многих социологов и культурантропологов утверждение, что культура образует особый порядок явлений, что она ведет себя в соответствии с ее собственными принципами и законами и, следовательно, объяснима только в культурологических терминах, есть «мистическая метафизика».

Однако тем, кто противостоит культурологической точке зрения, кажется, что их позиция совершенно реалистическая. Для них столь просто, столь очевидно, что культура не могла бы существовать без человека и что действуют именно люди, реальные люди из плоти и крови, а не какая-то овеществленная сущность, именуемая «культурой»; ведь каждый может увидеть это на самом себе.

Как мы уже пытались разъяснить, в науке нельзя всегда опираться на «самоочевидные» особенности здравомыслящего наблюдения и размышления. Разумеется, культура не существует без людей. Очевидно, что именно люди участвуют в голосовании, говорят по-английски или на каком-то другом языке, верят в ведьм или еще во что-нибудь подобное, строят корабли, объявляют войны, играют в пиннокль и т.д. Анти-

культурологи смешивают существование вещей с научным истолкованием вещей. Сказать, что человек питает пристрастие или отвращение к молоку как напитку, значит только установить событие, но не объяснить его. Культуролог вполне понимает, что именно человек, человеческий организм, а не какая-то «отдельная или овеществленная сущность, именуемая «культурой», пьет молоко или отвергает его как нечто отвратительное. Но он знает также, что наблюдение события вовсе не то же самое, что его объяснение. Почему человек питает пристрастие или отвращение к молоку, верит в ведьм или в бактерии и т.д.? Культуролог объясняет поведение человеческого организма исходя из внешних экстрасоматических культурных элементов, которые функционируют как стимулы, вызывающие реакцию и сообщающие ей ее форму и содержание. Культуролог знает также, что культурный процесс объясним исходя из него самого; человеческий организм, взятый коллективно или индивидуально, безотносителен — не к самому культурному процессу, но к объяснению культурного процесса. Нам нет нужды рассматривать нейро-сенсорно-мышечно-железистую организацию, какую представляет собою человек, при объяснении таких вещей, как кланы, своды законов, грамматики, философии и т.д.

Объясняя человеческое поведение, мы поступаем так, как если бы культура имела собственную жизнь, даже как если бы она имела собственное существование независимо от рода человеческого. «Это не мистицизм, — как давно заметил Лоуи, — а солидный научный метод»; подобная процедура, можем мы добавить, допускается во многих развитых отраслях науки, таких, как физика. Закон свободного падения тел применим в условиях полного вакуума. Физики часто решают проблемы, рассматривая механизмы, которые движутся без трения. В учебнике физики я читаю: «Твердое тело — это тело, форма которого не изменяется под воздействием какой-либо прилагаемой к нему силы». Однако следующее предложение гласит: «Такое тело есть идеальное понятие, ибо твердых тел не существует». Если придерживаться философских воззрений наших анти-культурологов, этих физиков следует считать «нереалистическими». Тогда закон свободного падения тел был бы отвергнут на том основании, что он описывает события, никогда в действительности не происходящие. Пришлось бы отклонить лишние трения механизмы как «нечто мистическое» и отвергнуть твердые тела как «абстракции». Точка зрения анти-культурологов заключается просто в неспособности осознать, что физик может достичь значительных результатов главным образом именно потому, что он работает таким образом. Именно и прежде всего потому, что закон свободного падения тел не описывает каждое отдельное событие, он имеет

всеобщее значение и достоверность. «Теперь вполне установлен тот парадокс, что предельные абстракции являются той самой силой, с помощью которой мы контролируем наше осмысление конкретных фактов».

Культуролог движется в том же направлении и исходит из того же взгляда и той же техники истолкования, что и физик. Культуры могут существовать без людей не в большей мере, чем механизмы — двигаться без трения. Однако можно рассматривать культуру так, как если бы она была независима от человека, подобно физике, который может рассматривать механизмы так, словно они независимы от трения, или обращается с телами так, будто они и в самом деле твердые. Это — эффективные техники истолкования. Реализм тех, для кого солнце очевидно движется вокруг Земли, для кого свободно падающие тела должны проходить через атмосферу, для кого механизмы, движущиеся без трения, и твердые тела не существуют; реализм тех, кто настаивает на том, что именно люди, а не культура, голосуют, говорят по-английски, красят ногти, питают отвращение к молоку и т.д., — это патетическая форма псевдореализма, которому нет места в науке.

«В течение последнего столетия, — пишет Лоуи, — становится все очевиднее, что культура представляет собою... определенную область, требующую для своего изучения особой науки...» Но как нам назвать нашу новую науку? Нам стоило большого труда показать фундаментальное различие между наукой о культуре и такими науками, как социология и психология; следовательно, эти термины здесь не годятся. Термин «антропология» также по многим причинам непригоден. Этот термин используется для обозначения столь многих вещей, что становится почти бессмысленным. Он включает физическую антропологию, охватывающую, в свою очередь, палеонтологию человека, сравнительную морфологию приматов, генетику человека, физиологию и психологию и т.д. Культурная антропология различным образом понимается как психология, психоанализ, психиатрия, социология, прикладная антропология, история и т.д. Можно было бы вовсе не шутя определить антропологию как деятельность, в которую вовлечен человек, носящий профессиональный титул «антрополог». В самом деле, поздний Франц Боас однажды предположил, что «вся группа антропологических явлений может рассеяться и, возможно, что в основе своей эти проблемы являются биологическими и психологическими и вся область антропологии принадлежит одной либо другой из этих наук». Таким образом, Боас не только отказался признать науку о культуре, но даже предположил, что сама антропология «скорее будет все более превращаться в метод, который может применяться в большом количе-

стве наук, нежели сама станет наукой». Следовательно, термин «антропология» для нашей цели непригоден.

Однако не очевиден ли ответ на наш вопрос? Не лежит ли решение прямо у нас перед глазами? Можно ли назвать науку о культуре иначе, нежели культурологией? Если наука о млекопитающих — маммология, о музыке — музыковедение, о бактериях — бактериология и т.д., то почему бы науке о культуре не быть культурологией? Наше рассуждение представляется совершенно законным и правильным, наш вывод — здравым и основательным. Однако многие из тех, кто трудится на ниве науки о человеке, столь консервативны, робки или безразличны, что такое радикальное и революционное нововведение, как прибавление нового суффикса к давно знакомому слову, кажется им претенциозным, абсурдным или в каком-либо другом отношении нежелательным. Мы вновь встречаемся с возражениями, выдвигавшимися против употребления Спенсером термина «социология». Как пишет он в своем введении к «Началам социологии», его друзья пытались отговорить его от употребления этого слова на том основании, что это «варваризм». И сегодня некоторые ученые находят, что слово «культурология» жестоко оскорбляет их слух. Так, В. Гордон Чайлд пишет, что «предубеждения, порожденные *Litterae Humaniores*, слишком сильны, чтобы позволить [ему] принять термин Уайта «культурология». Аналогично Дж.Л. Майрес в своей рецензии на «Расширение сферы науки» называет слово «культурология» «варварским наименованием».

Похоже, что те, кто осуждал употребление Спенсером термина «социология» как «варваризм», делали это на этимологических основаниях: оно образовано соединением греческого корня с латинским. Видимо, этого достаточно, чтобы у пуриста мурашки пробежали по телу. Однако, к худу ли, к добру ли, тенденции и процессы живых языков имеют мало отношения к подобной чувствительности. Англо-американский язык с легкостью впитывает в себя слова из других языков — табу, шаман, койот, табак — и еще легче создает новые слова («кодак») или новые формы («trust-buster»). Он не колеблясь прибегает к гибридизации и прочим случайным импровизациям, таким как нумерология, термопара, термоэлемент, автомобиль и т.д., в том числе и социология. «Телевидение» — один из самых последних отпрысков лингвистического смешения. Хотя профессору Чайлду слово «культурология» не нравится, он отмечает, что «подобные гибриды, похоже, отвечают общей тенденции прогресса языка». Х.Л. Менкен, крупный авторитет в области американского языка, находит, что «культурология» «довольно неуклюжее слово, но тем не менее логичное», и он чувствует, что «установлен факт, что его следует употреблять». Мы, как и

Спенсер, чувствуем, что «удобство и употребимость наших символов имеют большее значение, чем законность их произведения».

В этой связи мы можем привлечь внимание к тому, что на отделениях антропологии Чикагского университета и Чикагского Музея естественной истории иногда пользовались термином «музеология» для обозначения искусства организации и оборудования музеев и управления ими. Если «-ология» истолковывается в смысле «наука о...», то музеология — неверно употребленное слово, т.к. «музейная наука» не более наука, чем «библиотечная наука», «военная наука» или «наука домоводства»; все это искусства, а не науки. Если может стать respectable слово «музеология», то почему же им не может стать слово «культурология», для которого есть гораздо больше оправданий на этимологических основаниях? Как прояснено на предыдущих страницах, понятие науки о культуре — старое понятие; оно восходит по меньшей мере к первой главе «Первобытной культуры» Тайлора, написанной в 1871 г. Термин «культурология» относительно мало использовался, но он применялся более чем треть века тому назад в том точном и особенном смысле, в котором используем его мы, и сегодня им пользуются по меньшей мере на трех континентах.

В своем сочинении «Система наук», созданном в 1915 г., выдающийся немецкий химик и Нобелевский лауреат Вильгельм Оствальд говорил: « Я, следовательно, много лет назад предложил [выделено нами] именовать обсуждаемую область наукой о цивилизации, или культурологией (Kulturologie)». Нам не удалось обнаружить у него это более раннее употребление данного термина.

Четырнадцать лет спустя после выхода в свет «Системы наук» Оствальда социолог Рид Бейн говорит о «культурологии» в написанной им главе сборника «Направления американской социологии», изданного Дж.А.Лундбергом и др. Не вполне, однако, ясен смысл, в котором он его употреблял; похоже, что в одном месте он приравнивает «культурологию» к социологии, а в другом — к экологии человека. Он говорит также о «близком родстве между социальной психологией и культурологией». Я впервые употребил слово «культурология» в печати в 1939 г., полагаю, в «Проблеме терминологии родства», хотя я пользовался им в своих курсах за несколько лет до этого времени. Доктор Ченг-Ченг-Ю снабдил свою изданную в Беркли в 1943 г. книгу «Контраст восточных и западных культур» подзаголовком «Введение в культурологию». Он писал мне, что прежде использовал не только термин «культурология», но и термин «культурософия» в своих публикациях на китайском. Профессор Института антропологии Национального университета Сунь Ятсена в Кантоне Хуань Вэн Шан опубликовал по-китайски ряд

статей по культурологии, и мне сообщили, что в настоящее время он работает над книгой по культурологии. Недавно я видел рекламу изданной в Буэнос-Айресе книги Й. Имбеллони, озаглавленной *Építome de Culturología*. Разумеется, могут быть и другие случаи, не попавшие в поле моего внимания.

Китайский язык явно более склонен к таким нововведениям, как «культурология», нежели английский. По-китайски "культурология" будет wen wha (культура) hsueh (наука о...). Оба слова являются обычными терминами в китайском языке, и их соединение, по-видимому, не оскорбляет слух китайских ученых и не ранит их чувствительность.

Однако возражения против «культурологии» не только филологические. Лингвистические возражения остаются на поверхности; но глубоко под ними лежат взгляды и ценности, которые будут сопротивляться принятию и употреблению термина «культурология» гораздо сильнее, чем это делают классицисты, взлелеянные в *Litterae Humaniores*. «Культурология» выделяет некоторую область реальности и определяет некую науку. Делая это, она покушается на первейшие права социологии и психологии. Конечно, она делает даже нечто большее, чем покушение на них; она их присваивает. Т.о. она проясняет, что решение определенных научных проблем не лежит, как предполагалось прежде, в области психологии и социологии, но принадлежит к науке о культуре, т. е. может быть осуществлено только ею. Как социологи, так и психологи не желают признавать, что есть такие проблемы, относящиеся к поведению человека, которые находятся за пределами их областей; и они склонны выказывать обиду и сопротивляться науке-высочке, заявляющей на них свои права.

Однако, вероятно, важнее всего то, что культурология отвергает и упраздняет философию, которая веками оставалась дорогом сердцам людей и которая по-прежнему вдохновляет и питает многих представителей общественных наук и дилетантов. Это древняя и почтенная философия антропоцентризма и Свободной Воли. «Какая бессмыслица говорить, будто культура делает то или это! Что такое культура, если не абстракция? Не культура делает то или иное; это люди, реальные человеческие существа из плоти и крови. Всякий может убедиться в этом на себе! Сколь абсурдно в таком случае говорить о науке о культуре; какое искажение реальности!» Как показано на предшествующих страницах, сегодня в американской антропологии этот взгляд все еще силен и влиятелен.

Итак, культурология предполагает детерминизм. Принцип причины и следствия действует в царстве культурных явлений так же, как и повсюду в нашем взаимодействии с космосом. Всякая данная культур-

ная ситуация определена другими культурными событиями. Если действуют определенные культурные факторы, определенное событие становится их результатом. Наоборот, определенные культурные достижения, как бы страстно их ни желали, не могут иметь места, если не наличествуют и не действуют требующиеся для этих достижений факторы. Это очевидно в метеорологии и геологии, но в истолковании человеческого поведения это все еще называют «фатализмом» и «пораженчеством» или рассматривают как безнравственное-и-следовательно-ложное.

Сладкая утешительная иллюзия всемогущества по-прежнему находит широкий рынок и большой спрос. Мы можем наложить руку на свою судьбу и сделать из нее то, что хотим. «Человечество с Божией помощью управляет своей культурной судьбой и свободно в выборе и осуществлении целей...» Преподаватели могут контролировать культурный процесс, «вкладывая определенную систему ценностей в своих учащихся». Психологи когда-нибудь «научно изучат источники ...[войны] в человеческих умах и научно их устранят». Представители общественных наук создадут совершенные формулы для контроля над культурными силами и овладения нашей судьбой, если только федеральное правительство предоставит им финансовую поддержку наподобие той, которая была предоставлена создателям атомной бомбы и т.д. и т.д. Похоже, наука должна стать служанкой современной разновидности магии, а ученый-обществовед — принять на себя роль верховного шамана. Именно в противоборстве с силой и мощью этой страсти к свободной воле, с этим предрассудком антропоцентризма, должна пролагать себе дорогу наука о культуре.

Однако эти нелингвистические возражения против культурологии также лишь эффективно подчеркивают потребность в специальном термине, с помощью которого следует обозначить нашу новую науку, и обнаруживают особую пригодность слова «культурология» для этой цели. «Особая область», какой является культура, «требует для своего исследования особой науки», доказывал Лоуи в течение более чем двух десятилетий. Дюркгейм также видел «потребность сформулировать совершенно новые понятия ...[и выразить их] в соответствующей терминологии». В науке мы мыслим и работаем лишь с помощью понятий, выраженных в символической форме. Чтобы мыслить эффективно, чтобы осуществлять основополагающие различия, без которых наука невозможна, мы должны иметь точные инструменты, строгие понятия.

«Психология» обозначает особый класс явлений: реакции организмов на внешние стимулы. Но она не отличает культурные явления от не-культурных, и истолкование взаимодействия экстрасоматических

элементов в культурном процессе находится за ее пределами. «Социология», как давным-давно указали Оствальд и Крёбер, также страдает от «фатального недостатка», не отличая культурного от социального. Она растворяет культуру в своем основном понятии взаимодействия, превращая культуру в аспект или побочный продукт социального процесса взаимодействия, в то время как структуры и процессы человеческого общества суть функции культуры. Фактически в «социологии» мы имеем хороший пример неудачи мышления, вызванной применением неясной и двусмысленной терминологии.

Термин «антропология» использовался для обозначения столь многих разных видов деятельности — измерения черепов, выкапывания из земли глиняных черепков, наблюдения за церемониями, изучения кланов, психоаналитического изучения аборигенов, психоаналитического изучения целых цивилизаций, прослеживания истории искусств и ремесел — что теперь его нельзя ограничить особой и своеобразной задачей истолкования культурного процесса и только его одного. «Социальная антропология» практически неотличима от «социологии». Что же такое наука о культуре, как не культурология? С введением этого термина даже для самого неискущенного ума становится ясным, что экстрасоматический континуум символически порожденных событий — вовсе не то же самое, что какой-либо класс реакций человеческого организма, рассматриваемого индивидуально или коллективно; что взаимодействие культурных элементов — не то же самое, что реакции или взаимодействие человеческих организмов. Может показаться, что мы преувеличиваем, заявляя, что смена терминологии может произвести и произведет глубокие изменения в мышлении или в точке зрения на предмет. Однако, как указал Пуанкаре, пока не провели различия между «жаром» и «температурой», невозможно было эффективно размышлять о термальных явлениях. «Истинным первооткрывателем, — говорит Пуанкаре, — стал не тот трудяга, который терпеливо строил некоторые из этих комбинаций, а тот, кто выявил их отношения... Изобретение нового слова часто необходимо для выявления отношения, и это слово будет творческим. Таково, конечно, значение слова «культурология»: оно выявляет связь между человеческим организмом, с одной стороны, и экстрасоматической традицией, какой является культура, — с другой. Оно носит творческий характер; оно утверждает и определяет новую науку.

Перевод П.В. Резвых

29. ФЛИЕР А.Я. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ // КУЛЬТУРОЛОГИЯ. XX ВЕК. СЛОВАРЬ. СПБ., 1997. С. 241-246.

В России (СССР) группа наук социально-гуманитарного профиля, сложившаяся в течение 60-80-х гг., с 1995 введена в Номенклатуру специальностей научных работников Миннауки РФ в составе четырех специальностей: теория культуры; истор. культурология; музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов; прикладная культурология. Одновременно решением ВАК РФ были введены ученые степени д-ра и кандидата К. н. по названным специальностям.

Под культурологич. понимаются науки, к-рые описывают, классифицируют и объясняют феномен культуры в совокупности его ценностно-смысловых, нормативнорегулятивных и знаково-коммуникативных характеристик. Культуру как имманентный аспект всякой специализир. и неспециализир. человец. деятельности изучают все гуманитарные и социальные науки (истор., филол., искусствоведч., социол., политол., психол. и т. п.); к собственно культурологическим могут быть отнесены лишь те исследования, в к-рых культура представлена как целостный и непосредств. объект познания, является предметом реконструкции и моделирования на основании вербальных и невербальных «текстов», считываемых в специфич. чертах технологий и рез-тов (продуктов) человец. деятельности и поведения, что характерно для сравнительно небольшой части специалистов в перечисленных областях науки.

Структурно К. н. могут быть сгруппированы в трех номинациях: гуманитарно-культуроведческие, осуществляющие в основном феноменологич. описание культурных объектов и их классификацию по внешним атрибутирующим признакам; социально-культурологические, осуществляющие научную систематизацию культурных явлений по их сущностным признакам и объяснение их генезиса и функций, а также их места в системе иных явлений; прикладные культурологические, разрабатывающие технологии и методы трансляции культурных норм и ценностей, ориентированные на достижение необходимого уровня развития в разных областях актуальной социокультурной практики.

Зарождение гуманитарных К. н. приходится гл. обр. на вт. пол. 19 - нач. 20 в., когда изучение культуры как самостоят. предмета постепенно выделилось в специфич. направление отеч. истор. и филол. наук. (историки Лаппо-Данилевский, П. Н. Милоков, Карсавин (как медиевист) и др., занимавшиеся эмпирико-систематизаторскими исследованиями культурных феноменов прошлого и рассмотрением изучаемых культур как системных целостностей, а также Н. И. Костомаров, А. А. Шахматов, И. В. Забелин и др. исследователи истор. культуры быта рус. народа). Одновременно шло становление культуроведч. исследований на базе филологии, не столько анализирующих лит. (в первую

очередь фольклорные) тексты как таковые, сколько реконструирующие культуру, породившую эти тексты, в работах А. Н. Афанасьева, Ф. И. Буслаева, Потебни, Веселовского, Д. К. Зеленина, Ф. Ф. Зелинского и др., формирование культуролого-лит-ведч. взглядов А. Н. Пыпина и Н. С. Тихонравова. Существ. влияние на гуманитарно-культуроведч. мысль того времени оказывали взгляды Гоголя, Достоевского, Л. Н. Толстого, Мережковского и др. писателей, а также философов Н. О. Лосского, М. Гершензона, И. А. Ильина, Е. Н. и С. Н. Трубецких, Шпета, Флоренского и др. В советское время историко-филологич. направления как не прямо антагонистичные марксистской догматике прошли более или менее органичное развитие в трудах феноменологов истории культуры Добиаш-Рождественской, Н. В. Пигулевской и Н. Я. Эйдельмана, археологов В. М. Массона и В. Д. Блаватского, лит-ведов и мифологов А. Ф. Лосева (как филолога), И. Г. Франк-Каменецкого, Тынянова (как литературоведа), Бахтина, О. Фрейденберг, В. Я. Проппа, Я. М. Голосовкера, В. Я. Лакшина и др. Серьезные историко-культурные исследования велись также в русле востоковедения и этнографии. Гуманитарно-культуроведч. наука в СССР развивалась под большим влиянием филос. и эстетич. идей о «духовном производстве», культуре как творчестве, преобразовании социального бытия по эстетич. канонам и т. п.

В настоящее время гуманитарно-культуроведч. профиль К. н. является весьма разветвленным и в нем можно выделить несколько вполне сформировавшихся направлений изучения культуры гл. обр. в ее историко-феноменологич. ракурсе:

— историко-культурные исследования общего профиля — М. Л. Абрамсон, Л. М. Баткин, Л. М. Брагина, О. Ф. Кудрявцев, В. И. Рутенбург (итал. Возрождение); Г. С. Кнабе и Б. С. Каганович (античность); В. И. Уколова, Л. П. Репина, В. М. Володарский (европ. ср. -вековье); Г. Г. Литаврин, Г. Л. Курбатов, З. В. Удальцова, А. А. Чекалова (Византия); Б. А. Рыбаков, Б. Ф. Егоров, А. М. Панченко, И. В. Кондаков (рус. культура); В. Б. Иорданский, Ю. М. Кобищанов (традиц. культуры Африки); В. В. Малявин (Китай), А. Н. Мещеряков (Япония) и др.;

— исследования культуры ментальностей — А. Я. Гуревич, Ю. Л. Бессмертный, А. Л. Ястребицкая, В. Б. Даркевич (культура повседневности европ. ср. -вековья), Л. Касьянова (ментальности рус. культуры) (см. *Антропология истор.*);

— исследования религ. аспекта культуры — С. А. Токарев (ранние формы религии); И. Ш. Шифман (культура эпохи Ветхого Завета), Е. М. Штаерман (религ. культура античности), Л. С. Васильев (религ. культура Востока), М. Б. Пиотровский и Ш. М. Шукуров (исламская

культура), Т. П. Григорьева, А. Е. Лукьянов, И. Лисевич (даосистская культура), Г. М. Бонгард-Левин (буддийская и индуистская культуры), Н. А. Струве (православная культура России) и др;

— лит-ведческие исследования истории культуры — Д. С. Лихачев (рус. культура), С. С. Аверинцев (античная и ср. -век. христ. культура), В. И. Брагинский (ср. -век. культура Востока), Г. Д. Гачев (культурные образы мира), М. Л. Гаспаров (истор. поэтика), М. Н. Эпштейн (мировая и отеч. культура в зеркале лит-ры, В. Л. Рабинович (философия человека);

— история мифол. культуры — Е. М. Мелетинский (общая теория мифа), И. М. Дьяконов (мифология Бл. Востока), В. Н. Топоров (первобытная, античная и рус. мифология), Б. Л. Рифтин и Г. А. Ткаченко (кит. мифология), Д. С. Раевский (скифская мифология) и др.;

— с этнолингвистич. и семиотич. позиций — Н. И. Толстой (др. -рус. этнолингвистика), Ю. М. Лотман, В. В. Иванов, Б. А. Успенский (семиотика рус. культуры), С. С. Неретина (семиотика европ. ср. -век. культуры) и др. (см. *Тартуско-московская школа*);

— иск-ведение и эстетика — М. С. Каган и Ю. Б. Борев (общая теория худож. культуры), К. М. Кантор (социология худож. культуры), Л. Н. Столович (происхождение худож. культуры), В. Б. Мириманов (первобытные и афр. худож. культуры), Г. К. Вагнер (др. -рус. худож. культура), Е. В. Завадская, Т. П. Григорьева, Л. Д. Гришелева (худож. культуры Дальнего Востока), И. Н. Лисаковский (культурология эстетич. знания) и др.

Социально-научный профиль К. н. начал складываться также во 2-й пол. 19 - нач. 20 в. прежде всего в среде философов, занимавшихся «рус. идеями» (П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, К. Н. Леонтьев, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов и др.), а также публицистов, обратившихся к проблеме типологии рус. культуры (Н. Я. Данилевский и Л. И. Мечников). Опр. роль в становлении направленности К. н. сыграли дискуссии между «славянофилами» и «западниками», натурософские идеи В. И. Вернадского и Г. И. Чижевского, взгляды историков К. Д. Кавелина и Б. Н. Чичерина. В первые десятилетия советской власти социальный профиль К. н. развивался преимущественно в русле вульгарно-социологизир. марксистских концепций борьбы двух культур, теории пролетарской культуры и социалистич. культурной революции и иных, имевших скорее политико-прикладное, нежели методол. значение (В. И. Ленин, А. А. Богданов, А. В. Луначарский, А. М. Горький и др.). Одновременно велись серьезные исследования психол. аспектов культурной обусловленности личности (Л. С. Выготский, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев) и истор. психологии (Б. Ф. Поршнев), а также в нек-

рых востоковедч. и этногр. исследованиях, пытавшихся выйти на теор. уровень обобщения анализируемой эмпирики. Продолжение традиций дореволюц. исследователей приходится гл. обр. на деятельность ученых рус. зарубежья (философы И. А. Ильин и Г. П. Федотов, работы «евразийцев» — П. Н. Савицкого, П. П. Сувчинского, Н. С. Трубецкого, Бицилли, Г. В. Вернадского, Карсавина и др., а также социол. исследования Сорокина, продолжавшего цивилизациологич. направленность в рассмотрении истор. динамики культуры). В 60-е гг., в условиях ослабления идеол. диктата над наукой в СССР, часть отеч. философов, преимущественно тех, кто занимался критикой зап. теорий философии культуры и социальной антропологии (и потому хорошо знакомых с ними), фактически перешли из области филос. к социально-научным методам исследования культуры (Ю. А. Жданов, Э. С. Маркарян, Ю. Н. Давыдов и др.). На этом пути к ним присоединились некоторые историки, этнографы, социологи.

К наст. времени в К. н. сложилось несколько социально-культурологич. направлений:

— социальной и культурной антропологии — С. Н. Артановский, В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов, Э. В. Соколов, Г. В. Драч (общетеор. вопросы культуры), Э. С. Маркарян (теория деятельности и адаптивно-технол. функции культуры), Э. А. Орлова (методология культурологич. исследований, морфология и динамика культуры, культура городской среды), М. К. Петров (теория культурной коммуникации и культурология науки), И. М. Быховская (соматич. культура и структура культурологич. знания), Г. А. Аванесова (проблемы социокультурной организации), А. Я. Флиер (культурогенез и интегративно-регулятивные функции культуры), С. Я. Матвеева, Ю. В. Рождественский (структура культурологич. знания) и др.;

— культуролого-социол. направление — А. С. Ахиезер (социокультурная модернизация и истор. динамика рус. культуры), Л. Г. Ионин («социальный театр» культуры), Ю. Н. Давыдов (социология культуры и искусства), З. И. Файнбург и Л. Н. Коган (социология культуры и личности), И. С. Кон (социология и культурология детства) и др.;

— культурно-типологич. направление — Л. Н. Гумилев (теория этногенеза), Б. С. Ерасов (теория цивилизации и социокультурной регуляции, типология культуры), Л. И. Новикова (теория цивилизации), Л. И. Рейснер (теория межцивилизационных взаимодействий), Е. Б. Черняк (методология цивилизационных исследований) и др.;

— культуролого-психол. направление — Л. Б. Филонов (психология социокультурных взаимодействий), А. П. Назаретян (психология социально-синергетич. процессов), С. Н. Иконникова (социально-

психол. аспекты инкультурации), А. Г. Асмолов (культурно-истор. психология, психология образования), В. Ф. Петренко (психосемантика) и др.;

— культуролого-экологическое — Б. В. Адрианов (исследование присваивающих и производящих культур первобытности), Э. С. Кульпин (история и культура природопользования), И. И. Крупник (этно-экология) и др.

В сфере прикладной культурологии в дореволюц. России спец. научные исследования практически не велись. Вопросы культурной политики в основном решались в рамках общегос. идеологии (уваровской доктрины «Православие, самодержавие, народность», либерально-реформаторских взглядов Александра II, а позднее консервативно-охранительской концепции К. П. Победоносцева). Деятельность культурных ин-тов и обществ по изучению истории культуры к. -л. едиными концептуальными установками не регулировалась. Значит. распространение получили идеи массового просвещения народа (Т. Н. Грановский, Л. Н. Толстой и др.), но они не являлись плодом специальных научных разработок. Ситуация заметно изменилась после революции, когда культурная политика (под лозунгом «культурная революция») выделилась в самостоят. и идеологически весьма значимое направление внутр. политики в целом. Ее осн. теоретиками стали В. И. Ленин, А. В. Луначарский, Н. К. Крупская и др., а практич. формами: массовое просвещение населения («ликбез»), разработка письменности для многих отсталых народов России, многие компоненты нац. политики и связанные с ними этногр. исследования, развитие системы библиотек, клубов, позднее и музеев в стране. Идеол. ангажированность большинства этих начинаний в принципе не препятствовала высокой объективной значимости подобной культурной практики, а ее значит. институционализованность способствовала эффективности этой работы. Осн. органом, определявшим и регулировавшим культурную политику и практику в СССР, был идеол. отдел ЦК ВКП (б) (КПСС), в недрах и по заказу которого велись не столько научные, сколько методолого-прикладные разработки в области культурного строительства в стране.

Собственно научные исследования в области прикладной культурологии начались в СССР преимущественно в послевоенный период (что отчасти было связано с проблемой восстановления разрушенного войной культурного наследия). К наст. времени в К. н. сложились и продолжают формироваться такие научные направления прикладного профиля, как:

— теория культурной политики и деятельности культурных ин-тов (К. Э. Разлогов, Т. М. Томко, И. А. Бутенко, В. С. Жидков, И. Е. Дискин, Е. Н. Соколов и др.);

— социокультурное прогнозирование, проектирование и регулирование (Э. А. Орлова, Т. М. Дридзе, В. М. Розин, П. Г. Щедровицкий, В. Л. Глазычев, О. Н. Яницкий и др.);

— культурологизация образования в России (Л. П. Буева, Т. Ф. Кузнецова, Л. П. Воронкова, Г. И. Зверева, В. В. Сильверстов, А. Я. Флиер и др.);

— социализация и инкультурация личности (социальная педагогика) (Ю. Н. Стрельцов, Т. Г. Киселева, С. Н. Иконникова, Л. Д. Гудков, Б. В. Дубин и др.);

— охрана культурного наследия (Э. А. Баллер, В. А. Виноградова, И. К. Кучмаева);

— музейное дело (С. А. Каспаринская, Е. Е. Кузьмина, Э. А. Шулепова);

— краеведение (С. О. Шмидт, С. Б. Филимонов).

В целом К. н. еще находятся в стадии постепенной демаркации по предмету и объекту прежде всего с философией культуры, а также с рядом истор., социол., филол. и иных социальных и гуманитарных наук, и потому значит. часть работающих в этой области специалистов относится к культурологич. профилю лишь частью своих исследований. Осн. на-учными структурами, в недрах к-рых развиваются К. н., являются прежде всего Рос. ин-т культурологии Минкультуры и РАН, отдел теории и истории культуры ИНИОН РАН, нек-рые подразделения Ин-та философии РАН, Высшая школа культурологии при МГУК, а также многочисл. культурологич. кафедры и научные центры МГУ, СПбГУ, МПГУ, МГУК, РГГУ, Рост. ГУ, Ек. ГУ и ряда иных вузов России и стран бывшего СССР (Киев. гос. ун-т, Тартуский ун-т и др.).

**30. ФЛИЕР А.Я. КУЛЬТУРОЛОГИЯ // КУЛЬТУРОЛОГИЯ.
XX ВЕК. СЛОВАРЬ. СПБ., 1997. С. 248–253.**

Наука, формирующаяся на стыке социальной и гуманитарного знания о человеке и об-ве и изучающее *культуру* как целостность, как специфич. функцию и модальность человек. бытия.

Хотя происхождение термина К. принято связывать с именем амер. культурантрополога Л. Уайта, в зап. науке это название не привилось, но за последние 2-3 десятилетия прочно закрепилось в России. Прямой аналог отеч. К. в принятых за рубежом классификациях наук выявить сложно, поскольку в отличие от рос. традиции, связывающей понятие культуры прежде всего с худож. и просветит. практикой и проблематикой, в зап. научной традиции феномен культуры понимается преимущественно в социально-этногр. смысле. Отсюда осн. науками о культуре в Европе и Америке являются социальная и культурная антропология (по рос. классификации — нечто среднее между социологией, этнографией и психологией, собственно социология, структурная антропология (в России это назвали бы этнопсихолингвистикой), новая культурная история (синтез истории быта с истор. этнопсихологией), семиотика и постструктурная лингвистика (постмодернизм) и пр.

Совр. рос. К. стремится к объединению названных и нек-рых иных направлений и методологий изучения культуры с отеч. традициями исследований истории обыденности, мифол. и культурно-филол. реконструкций, концепций культурно-истор. типов, философией и идеологией просветит. функций культуры, идеями философии «рус. космизма» и т. п. Известное влияние на становление рос. К. оказывает и опыт отеч. *востоковедения*, решающего схожие задачи синтеза социально-научного и гуманитарного знания, но преимущественно в узко страноведческом ракурсе (см. *Культурологич. науки в России*).

В связи с расширением междунар. научных и образоват. контактов возникает проблема эквивалентного перевода принятого у нас термина К. на европ. языки и объяснения его содержания, наполнения. Рос. К. безусловно шире западной Anthropology, но не охватывает полностью понятия Humanitaria. Определения типа: Cultural research или Cultural studies точнее по форме, но мало что объясняют по существу. На сегодняшний день проблема междунар. верификации рос. К. остается еще не решенной.

Многообразие существующих в мире филос. и научных дефиниций *культуры* не позволяют сослаться на это понятие как на наиболее очевидное обозначение объекта и предмета К. и требует более четкой и узкой его конкретизации: «культура, понимаемая как...». В этой связи культуру как объект познания К. можно обозначить как истор. соци-

альный опыт людей по селекции, аккумуляции и применению таких форм деятельности и взаимодействия, к-рые помимо утилитарной эффективности оказываются приемлемыми для человек. коллективов также и по своей социальной цене и последствиям, отбираются на основании соответствия критерию ненанесения вреда социальной консолидированности сообщ-в и закрепляются в системах их культурных ценностей, норм, паттернов, традиций и т. п., т. е. представляют собой систему опр. «социальных конвенций», прямо или опосредствованно обеспечивающих коллективный характер человек. жизнедеятельности. Этот социокультурный опыт воплощается в системе непосредственно регулятивных установлений — обычаев, законов, канонов, морали и нравственности, этикета и т. п.; опредмечивается в специфич. Чертах технологий и продуктов (рез-тов) деятельности людей по удовлетворению их групповых и индивидуальных интересов и потребностей (определяющих допустимые в данном сообщ-ве способы осуществления той или иной деятельности и параметры получаемых при этом рез-тов); является осн. содержанием всех видов коммуницирования между людьми и формирует особенности языков и «культурных кодов» такого рода коммуницирования; определяет содержание и методику процессов социализации и *инкультурации* человек. личности; рефлектируется и интерпретируется в «культурных текстах» философии, религии, социальных и гуманитарных наук, лит-ры и искусства, обществ. мысли, права и идеологии, обрядов и ритуалов и пр.; транслируется от поколения к поколению в виде традиций, обычаев, ценностных ориентаций, экзистенциальных установок и пр.; является содержат. основой процессов социального воспроизводства сообщ-ва, конкретно-истор. локальных черт их культурных систем и конфигураций. Это и есть культура в том смысле, в к-ром ее изучает К.

В таком случае исследоват. предметом К. является изучение содержания, структуры, динамики и технологий функционирования этого социокультурного опыта в ракурсах его генезиса, селекции и аккумуляции, системной упорядоченности, регулятивной практики, изменчивости, семантич. выраженности, практики освоения, исполнения и нарушения индивидами его нормативного воспроизводства и творч. развития, конвенциональных и авторских рефлексий и интерпретаций и пр., т. е. в конечном счете познание того, как порождаются, функционируют, транслируются и интерпретируются стихийно и целенаправленно выработанные «социальные конвенции» по интеграции людей и регуляции форм их совместного существования и деятельности.

В отличие от большинства социальных и гуманитарных наук, изучающих те или иные сферы человек. жизнедеятельности, диффе-

ренциро-ванных по специализир. предметам этой деятельности, — экон., юрид., полит., военные, иск-ведч., пед. и иные науки, К. относится к группе наук, исследующих в качестве объектов все виды и формы целеориентированной человек. жизненной практики (как специализир., так и обыденной), но в строго опр. аспектах. К этой группе относятся истор. науки (генетико-хронологич. аспект коллективного человек. существования), психол. (мотивационный аспект человек. самопроявления), социол. (структурно-функциональный и деятельностно-ролевой аспекты социальной активности людей), а также культурологич. науки (ценностно-регулятивный и коммуникативный аспекты коллективной и индивидуальной жизнедеятельности людей).

Подобный составной характер как объекта, так и предмета К. детерминирует и столь же сложную структуру самого культурологич. знания. Иерархически в К. можно выделить два осн. профиля познания: собственно К. (в узком смысле) — как интегративное знание о целостном феномене культуры в реальном истор. времени и социальном пространстве ее существования — и культуроведение — как совокупность частных научных дисциплин, изучающих отд. подсистемы культуры по специализир. областям деятельности (экон., полит., религ., худож. и пр. культуры). При этом *философию культуры* как методологию осмысления метафизич. сущности культуры и формирования мировоззренч. оснований ее понимания ряд культурологов не включает в структуру собственно культурологич. науки, а относит к области именно филос. знания, преследующего иные познават. цели, нежели социальные науки и в т. ч. К. Разумеется, критерии разграничения здесь весьма условны; немалое число теор. исследований в области культуры выполняется на стыке философии культуры и К., основывается на синтезированных методологиях и включает в себя элементы обеих областей и способов познания и интеллектуальной рефлексии. Тем не менее собственно К. является вполне эмпирич. наукой, исследующей конкретно-истор. явления культуры и выявляющей универсальные закономерности порождения, функционирования и изменчивости этих явлений.

Возможна также и такая классификация осн. направлений К., к-рая выделяет в ней социальную К., исследующую преимущественно функциональные механизмы, процессы и формы социокультурной организации и регуляции коллективной жизни людей (ценности, нормы, обычаи, образы жизни, технологии деятельности, языки коммуникации, инструментарий социального воспроизводства личностей и сообществ и пр.), и гуманитарную К., концентрированную на изучении процессов и форм самопознания культуры — интеллектуальных и образных творч. рефлексий и интерпретаций природных и социальных явлений

бытия, воплощаемых в разл. вербальных и невербальных «текстах культуры». Эти два направления К. заметно различаются и по осн. методологиям познания: рационально-объяснительным в первом случае и описательно-интерпретативным во втором. При этом следует различать собственно культурологич. метод познания, направленный прежде всего на аналитич. реконструкцию «правил игры» («социальных конвенций», ценностных ориентаций и пр.), определяющих принятые в изучаемом сооб-ве формы осуществления жизнедеятельности людей, и культурно-контекстуальный анализ, исследующий выделенные объекты в их культурно-истор. окружении, но в рамках традиционно истор. описательно-интерпретативных методол. подходов. Несмотря на уже сложившуюся в отеч. науке традицию квалифицировать именно культурно-контекстуальный анализ как культурологический, это представляется методологически не вполне корректным.

Помимо дифференцирования по объектам и методологиям К. может быть структурирована еще и по специфич. целям, предметным областям и уровням познания и обобщения. Здесь прежде всего имеет место разделение К. на фундаментальную, изучающую культуру с целью теор. и истор. познания этого феномена, разрабатывающую категориальный аппарат и методы исследования и т. п., и прикладную, ориентированную на использование фундаментальных знаний о культуре в целях прогнозирования, проектирования и регулирования актуальных культурных процессов, на разработку спец. технологий трансляции культурного опыта и механизмов достижения соответствующего культурным нормативам

уровня развития тех или иных форм социальной практики. При этом в рамках фундаментальной К. могут быть выделены такие более или менее сформировавшиеся предметные направления, как социальная и культурная антропология, исследующая культуру как социальный феномен и социальную микродинамику порождения и функционирования культурных явлений; истор. К., изучающая макродинамику порождения и функционирования «социальных конвенций» коллективной жизнедеятельности людей, а также культурно-истор. типологию сооб-в; психол. антропология, рассматривающая человек. личность как «продукт», «потребителя» и «производителя» культуры, а также психологию социокультурных мотиваций, самоидентификаций и взаимодействия людей; культурная семантика, исследующая знаково-коммуникативные черты и функции культурных явлений, использующая методы лингвистики и филологии для «дешифровки» и реконструкции культурных объектов как смыслоносущих текстов (в конечном счете именно на это и ориентировано абсолютное большинство гума-

нитарных исследований культуры, хотя культурная семантика как область науки не ограничивается одними лишь гуманитарными методологиями), а также ряд иных более частных направлений изучения культуры. В каждой из этих дисциплин фундаментальной К. могут быть выделены несколько уровней познания и обобщения материала: общетеоретический, системных объектов, паттернов (образцовых форм, норм и пр.), единичных артефактов культуры. В прикладной К. формируются такие направления исследований, как управление культурой, социокультурное проектирование, культууроохранная деятельность, социокультурная реабилитация, социокультурные аспекты образования, культурно-просветит. и досуговая работа, музееведение, информационно-библиотечное и архивное дело и др.

В отличие от собственно К. культуроведч. профиль исследований обусловлен тем, что во всякой специализир. области человек. деятельности помимо осн. утилитарных целеустановок и технологий достижения рез-та действует также и система норм и регуляторов экстраутилитарного свойства, определяющих социально приемлемые формы осуществления данной деятельности и параметров ее рез-тов, ее допустимые социальную цену и последствия, проф. этику и корпоративные традиции в среде специалистов, структуру и методику проф. образования, критерии профессионализма, служебные языки обмена информацией и т. п. Эта совокупность черт образует такое явление, как «проф. культура» в той или иной области специализир. практики («экон. культура», «культур» управления», «филос. культура» и т. п.), аккумулирующая в себе осн. параметры социальной значимости данной сферы деятельности, ее социально-ценностный аспект, проф. нормы владения технологиями и пр., что требует изучения в качестве самостоят. предмета, а также обучения этой «проф. культуре» подготавливаемых кадров.

Социальные перспективы К. видятся прежде всего в том, что в ходе «информ. революции», охватившей человечество во вт. пол. 20 в. и затрагивающей гл. об. технологии управления производственными, коммуникативными и иными процессами жизнедеятельности людей, неизбежно наступит этап «революции» в области прогнозирования и проектирования, к-рая должна поднять на новый уровень эффективности методику управления любыми процессами. В числе наиважнейших при этом окажутся и задачи социального и культурного проектирования регуляции социокультурных процессов обществ. развития, расчета социокультурных последствий управленческих решений и применяемых технологий, поддержания техно-гуманитарного баланса в системах ценностных ориентации и социальных стандартов, поиск новых

методов социализации и инкультурации человек. личности, более эффективных методов социального воспроизводства сообществ и сохранения их специфич. культурных черт в условиях общей социокультурной модернизации и стандартизации и т. п. Именно для решения этих задач специалисты-культурологи со знанием закономерностей социокультурного развития, порождения и внедрения инноваций, методологий и методов социокультурного проектирования и регулирования, а также исторического опыта социальной самоорганизации и саморегуляции сообществ окажутся востребованными в наибольшей мере.

31. ФРЕЙД З. БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ // ФРЕЙД З. ПСИХОАНАЛИЗ. РЕЛИГИЯ. КУЛЬТУРА. М., 1992. С. 18-64.

I.

Человеческая культура... охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а во-вторых, все институты, необходимые для упорядочивания человеческих взаимоотношений и особенно — для дележа добываемых благ... Как бы мало ни были способны люди к изолированному существованию, они тем не менее ощущают жертвы, требуемые от них культурой ради возможности совместной жизни, как гнетущий груз. Культура должна поэтому защищать себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче; они имеют целью не только обеспечить известное распределение благ, но и постоянно поддерживать его, словом, должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Творения человека легко разрушимы, а наука и техника, созданные им, могут быть применены и для его уничтожения.

Так создается впечатление, что культура есть нечто навязанное противящемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия... Хочется думать, что должно же быть возможным какое-то переупорядочение человеческого общества, после которого иссякнут источники неудовлетворенности культурой, культура откажется от принуждения и от подавления влечений, так что люди без тягот душевного раздора смогут отдаться добыванию благ и наслаждению ими. Это был бы золотой век, спрашивается только, достижимо ли подобное состояние. Похоже, скорее, что всякая культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений; неизвестно еще даже, будет ли после отмены принуждения большинство челове-

ских индивидов готово поддерживать ту интенсивность труда, которая необходима для получения прироста жизненных благ. Надо, по-моему, считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, т.е. антиобщественные и антикультурные, тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе.

...Напряженный труд и самоотречение, от чего зависит существование культуры... Люди обладают двумя распространенными свойствами, ответственными за то, что институты культуры могут поддерживаться лишь известной мерой насилия, а именно: люди, во-первых, не имеют спонтанной любви к труду и, во-вторых, доводы разума бессильны против их страстей.

...Ни одной культуре пока еще не удавалось создать порядок, при котором человек формировался бы в нужном направлении, причем с самого детства...

II.

...С осознанием того, что всякая культура покоится на принуждении к труду и на отказе от влечений, а потому неизбежно вызывает сопротивление со стороны объектов своих императивов, стало ясно, что сами блага, средства их получения и порядок их распределения не могут быть главным или единственным содержанием культуры. Ибо им угрожает бунт и разрушительная страсть участников культуры. Рядом с благами теперь выступают средства, способные служить защите культуры, — средства принуждения и другие, призванные примирить людей с нею и вознаградить их за принесенные жертвы. Эти средства второго рода можно охарактеризовать как психологический арсенал культуры.

...Будем называть тот факт, что какое-то влечение не может быть удовлетворено, отказом; установление, предписывающее этот отказ, — запретом; а состояние, вводимое посредством запрета, — лишением. Следующим шагом будет различие между лишениями, которые затрагивают всех, и такими, которые касаются только отдельных групп, классов или просто одиночек. Первые — древнейшие: с запретами, предписывавшими эти лишения, культура начала неизвестное число тысячелетий назад свой отход от первобытного животного состояния. ...Они все еще действуют, все еще составляют ядро враждебных чувств к культуре. Страдающие от них импульсивные желания заново рождаются с каждым ребенком...

...Громадное число людей повинуетя соответствующим культурным запретам лишь под давлением внешнего принуждения, т.е.

только там, где нарушение запрета грозит наказанием, и только до тех пор, пока угроза реальна. Это касается и тех так называемых требований культуры, которые в равной мере обращены ко всем. В основном с фактами нравственной ненадежности людей мы сталкиваемся именно в этой сфере. Бесконечное множество культурных людей, отшатнувшись бы в ужасе от убийства и инцеста, не отказывают себе в удовлетворении своей алчности, своей агрессивности, своих сексуальных страстей, не упускают случая навредить другим ложью, обманом, клеветой, если могут при этом остаться безнаказанными; и это продолжается без изменения на протяжении многих культурных эпох.

...Культура, оставляющая столь большое число участников неудовлетворенными и толкающая их на бунт, не имеет перспектив на длительное существование и не заслуживает его.

...Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет... нарциссическую природу, оно покоится на гордости от уже достигнутых успехов. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшимися к другим достижениям и сформировавшим другие идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами, что всего отчетливее наблюдается между нациями.

...Искусство... дает эрзац удовлетворения, компенсирующий древнейшие, до сих пор глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и тем самым как ничто другое примиряет с принесенными им жертвами. Кроме того; художественные создания, давая повод к совместному переживанию высоко ценимых ощущений, вызывают чувства идентификации, в которых так остро нуждается всякий культурный круг; служат они также и нарциссическому удовлетворению, когда изображают достижения данной культуры, впечатляющим образом напоминают о ее идеалах.

Самая... важная часть психического инвентаря культуры... это ее, в широчайшем смысле, религиозные представления, ...ее иллюзии.

III.

...Если вообразить, что ее [культуры] запреты сняты и что отныне всякий вправе избирать своим сексуальным объектом любую женщину, какая ему нравится, вправе убить любого, кто соперничает с ним за женщину или вообще встает на его пути, вправе взять у другого что угодно из его имущества, не спрашивая разрешения, — какая красота, какой вереницей удовлетворении стала бы тогда жизнь! Правда, мы сразу наткнемся на следующее затруднение. Каждый другой имеет в

точности те же желания, что я, и будет обращаться со мной не менее любезным образом, чем я с ним. По существу, только один-единственный человек может поэтому стать безгранично счастливым за счет снятия всех культурных ограничений — тиран, диктатор, захвативший в свои руки все средства власти; и даже он имеет все основания желать, чтобы другие соблюдали по крайней мере одну культурную заповедь: не убивай.

Но как неблагоприятно, как, в общем, близоруко стремиться к отмене культуры! Тогда нашей единственной участью окажется природное состояние, а его перенести гораздо тяжелей... В конце концов, главная задача культуры, ее подлинное обоснование — защита нас от природы.

...Природа противостоит нам всей своей мощью, величественная, жестокая, неумолимая, колет нам глаза нашей слабостью и беспомощностью, от которых мы думали было избавиться посредством своего культурного труда...

...Боги сохраняют свою тройную задачу: нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном обществе.

...Нравственные законы, которые установлены нашими культурами, царят над всеми событиями в мире, разве что внешняя инстанция, вершащая суд, следит за их исполнением с несравненно большей властью и последовательностью, чем земные власти.

IV.

...Религиозные представления произошли... из необходимости защитить себя от подавляющей сверхмощи природы. К этому присоединился второй мотив, стремление исправить болезненно ощущаемые несовершенства культуры... Культура дарит эти представления индивиду, потому что он принимает их как данность, они преподносятся ему готовыми, он был бы не в силах изобрести их в одиночку...

...Первые, но всего глубже осевшие, этические ограничения — запрет убийства и инцеста — возникают на почве тотемизма...

...Беспомощность ребенка имеет продолжение в беспомощности взрослого...

...Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти последние чертами отцовского образа, создает себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и которым тем не менее вручает себя как защитни-

кам... Способ, каким ребенок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую им беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии...

VIII.

...Одинаковая для всех небезопасность жизни и сплачивает людей в общество, которое запрещает убийство отдельному индивиду и удерживает за собой право совместного убийства всякого, кто переступит через запрет. Так со временем возникают юстиция и система наказаний...

32. ФРЕЙД З. НЕДОВОЛЬСТВО КУЛЬТУРОЙ // ФРЕЙД З. ПСИХОАНАЛИЗ. РЕЛИГИЯ. КУЛЬТУРА. М., 1992. С. 64-134.

...Слово «культура» обозначает всю сумму достижений и учреждений, отличающих нашу жизнь от жизни наших животных предков и служащих двум целям: защите людей от природы и урегулированию отношений между людьми...

...К культуре мы относим все формы деятельности и все ценности, которые приносят человеку пользу, подчиняют ему землю, защищают его от сил природы и т.п...

В качестве последней, но далеко немаловажной характеристики культуры мы должны удостоить внимания тот способ, каким регулируются взаимоотношения людей, социальные отношения, касающиеся человека в качестве соседа, рабочей силы, сексуального объекта для другого, члена семьи, государства. Здесь особенно трудно отрешиться от определенных идеальных требований и уловить, что вообще в данном случае принадлежит к культуре. Возможно, с самого начала следовало бы заявить, что элемент культуры присутствует уже в первой попытке урегулировать социальные отношения. Не будь такой попытки, эти отношения подчинялись бы произволу, т.е. устанавливались бы в зависимости от интересов и влечений физически сильного индивида. Ничего не изменилось бы от того, что этот сильный индивид в свою очередь столкнется с еще более сильным. Совместная жизнь впервые стала возможной лишь с формированием большинства — более сильного, чем любой индивид, и объединившегося против каждого индивида в отдельности. Власть такого общества противостоит теперь как «право» власти индивида, осуждаемой отныне как «грубая сила». Замена власти индивида на власть общества явилась решающим по своему значению шагом культуры. Сущность его в том, что члены общества

ограничивают себя в своих возможностях удовлетворения влечений, тогда как индивид не признает каких бы то ни было ограничений. Следующим культурным требованием является требование справедливости, т.е. гарантия того, что раз установленный порядок не будет нарушен в пользу отдельного индивида...

Индивидуальная свобода не является культурным благом. Она была максимальной до всякой культуры, не имея в то время, впрочем, особой ценности, так как индивид не был в состоянии ее защитить. Свобода ограничивается вместе с развитием культуры, а справедливость требует, чтобы ни от одного из этих ограничений нельзя было уклониться. То, что заявляет о себе в человеческом обществе как стремление к свободе, может быть бунтом против имеющейся несправедливости и таким образом благоприятствовать дальнейшему развитию культуры, уживаться с культурой. Но это же стремление может проистекать из остатков первоначальной, неукрощенной культурой личности и становиться основанием вражды к культуре. Стремление к свободе, таким образом, направлено либо против определенных форм и притязаний культуры, либо против культуры вообще. Вряд ли найдется какое-нибудь средство, способное превратить природу человека в природу термита; пожалуй, он всегда будет отстаивать свое притязание на индивидуальную свободу против воли масс. Немалая часть борьбы человечества сосредоточивается вокруг одной задачи — найти целесообразное, т.е. счастливое, равновесие между индивидуальными притязаниями и культурными требованиями масс. Достижимо ли это равновесие посредством определенных форм культуры либо конфликт останется непримиримым — такова одна из роковых проблем человечества...

...Происходит смещение условий удовлетворения других влечений, они должны переключаться на иные пути. В большинстве случаев это сопровождается хорошо известным процессом *сублимации*, изменением цели влечений, хотя иногда имеют место и другие процессы. Сублимация влечений представляет собой выдающуюся черту культурного развития, это она делает возможными высшие формы психической деятельности — научной, художественной, идеологической, играя тем самым важную роль в культурной жизни... Нельзя не заметить самого важного — насколько культура строится на отказе от влечений, настолько предпосылкой ее является неудовлетворенность (подавление, вытеснение или что-нибудь еще?) могущественных влечений. Эти «культурные запреты» господствуют в огромной области социальных отношений между людьми... Они — причина враждебности, с которой вынуждены вести борьбу все культуры...

33. ХЕЙЗИНГА Й. НОМО LUDENS. В ТЕНИ ЗАВТРАШНЕГО ДНЯ. М., 1992. С. 7-240.

Когда мы, люди, оказались не столь разумными, как наивно внушал нам светлый XVIII век в своем почитании Разума, для именования нашего вида рядом с Homo sapiens поставили еще Homo faber, человек-созидатель. Второй термин был менее удачен, нежели первый, ибо faber, созидатели, суть и некоторые животные. Что справедливо для созидания, справедливо и для игры: многие животные любят играть. Все же мне представляется, что Homo ludens, человек играющий, выражает такую же существенную функцию, как человек создающий, и должен занять свое место рядом с Homo faber.

...Если проанализировать любую человеческую деятельность до самых пределов нашего познания, она окажется не более чем игрой... Человеческая культура возникает и разворачивается в игре, как игра...

Игра старше культуры, ибо понятие культуры, как бы несовершеннее его ни определяли, в любом случае предполагает человеческое сообщество, а животные вовсе не ждали появления человека, чтобы он научил их играть... Животные играют точно так же, как люди. Все основные черты игры уже присутствуют в игре животных...

...Уже в своих простейших формах и уже в жизни животных игра представляет собой нечто большее, чем чисто физиологическое явление либо физиологически обусловленная физическая реакция. Игра как таковая перешагивает рамки чисто биологической или... чисто физической деятельности. Игра — содержательная функция со многими гранями смысла. В игре «подыгрывает», участвует нечто такое, что превосходит непосредственное стремление к поддержанию жизни и вкладывает в данное действие определенный смысл. Всякая игра что-то значит. Если этот активный принцип, сообщающий игре свою сущность, назвать духом, это будет преувеличением; назвать же его инстинктом — значит ничего не сказать. Как бы к нему не относиться, во всяком случае этим «смыслом» игры ясно обнаруживает себя некий нематериальный элемент в самой сущности игры.

...В игре мы имеем дело с безусловно узнаваемой для каждого, абсолютно первичной жизненной категорией, некоей *тотальностью*... Мы должны попытаться понять и оценить игру только в ее целостности.

Реальность, именуемая игрой, доступная восприятию любого и каждого, простирается в одно и то же время на мир животных и мир человеческий. Поэтому она не может опираться на какой-либо рациональный фундамент, поскольку разумные основания ограничивали бы ее пределы только миром человеческим. Существование игры не привязано ни к определенной степени культуры, ни к определенной форме

мировоззрения. Любое мыслящее существо может немедленно представить себе эту реальность — игру, «играние» — как самостоятельное, самодовлеющее нечто, если даже его собственный язык не располагает общим словесным выражением этого понятия. Игру нельзя отрицать. Можно отрицать почти все абстрактные понятия: право, красоту, истину, добро, дух, Бога. Можно отрицать серьезность. Игру — нельзя.

Но хочется того или нет, признавая игру, признают и дух. Ибо игра, какова бы ни была ее сущность, не есть нечто материальное. Уже в мире животных ломает она границы физического существования. С точки зрения детерминированно мыслимого мира, мира сплошного взаимодействия сил, игра есть в самом полном смысле слова «*superabundans*» («излишество, избыток»). Только с вмешательством духа, снимающего эту всеобщую детерминированность, наличие игры делается возможным, мыслимым, постижимым. Бытие игры всякий час подтверждает, причем в самом высшем смысле, супралогический характер нашего положения во Вселенной. Животные могут играть, значит, они уже нечто большее, чем просто механизмы. Мы играем, и мы знаем, что мы играем, значит, мы более чем просто разумные существа, ибо игра есть занятие вне разумное.

Кто обратит свой взгляд на функцию игры... в культуре... он находит игру в культуре как заданную величину, существовавшую прежде самой культуры, сопровождающую и пронизывающую ее с самого начала вплоть до той фазы культуры, в которой живет сам. Он всюду замечает присутствие игры как определенного качества деятельности, отличного от «обыденной» жизни...

Важнейшие виды первоначальной деятельности человеческого общества все уже переплетаются с игрой. Возьмем язык, самый первый и самый высший инструмент, созданный человеком для того, чтобы сообщать, учить, повелевать. Язык, с помощью которого он различает, определяет, констатирует, короче говоря, называет, то есть возвышает вещи до сферы духа. Дух, формирующий язык, всякий раз перепрыгивает играючи с уровня материального на уровень мысли. За каждым выражением абстрактного понятия прячется образ, метафора, а в каждой метафоре скрыта игра слов. Так человечество все снова и снова творит свое выражение бытия, рядом с миром природы — свой второй, вымышленный мир. И возьмем миф, что также является претворением бытия, но только более разработанным, чем отдельное слово. С помощью мифа на ранней стадии пытаются объяснить все земное, найти первопричины человеческих деяний в божественном. В каждой из этих причудливых оболочек, в которые миф облакал все сущее, изобретательный дух играет на рубеже шутки и серьезности. Наконец, возьмем

культ. Раннее общество отправляет свои священнодействия, которые служат ручательством благоденствия мира, освящения, жертвоприношения, мистерии, в игре, понимаемой в самом истинном смысле этого слова.

В мифе и в культе, однако, рождаются великие движущие силы культурной жизни: право и порядок, общение, предпринимательство, ремесло и искусство, поэзия, ученость и наука. Поэтому и они уходят корнями в ту же почву игрового действия.

...Игра есть несерьезное...

...Игра... вовсе не глупа...

...В игре самой по себе... не заключено никакой моральной функции — ни добродетели, ни греха.

...Свойство быть прекрасным не имманентно игре как таковой, однако она обладает склонностью вступать в контакт со всевозможными элементами прекрасного...

...Игры социального характера... можно назвать высшими формами игры...

Всякая игра есть прежде всего и в первую голову *свободная деятельность*... Уже благодаря свободному характеру игра выходит за рамки природного процесса. Она присовокупляется к нему, располагается поверх него как украшение, убор... Ребенок и животное играют, потому что испытывают удовольствие от игры, и в этом заключается их свобода.

...Для человека взрослого и дееспособного игра есть функция, без которой он мог бы и обойтись. Игра есть некое излишество... Игра не диктуется физической необходимостью, тем более моральной обязанностью...

...Налицо первый из главных признаков игры: она свободна, она есть свобода...

Игра не есть «обыденная» жизнь и жизнь как таковая. Она скорее выход из рамок этой жизни во временную сферу деятельности, имеющую собственную направленность...

...Незаинтересованный характер игры... Она украшает жизнь, она дополняет ее и вследствие этого является необходимой... Она... необходима как культурная функция. Игра удовлетворяет идеалы коммуникации... и общежития...

Игра обособляется от «обыденной» жизни местом действия и продолжительностью. Изолированность составляет третий отличительный признак игры. Она «разыгрывается» в определенных рамках пространства и времени. Ее течение и смысл заключены в ней самой.

...Повторяемость есть одно из существеннейших свойств игры...
...Пространственное ограничение игры. Любая игра протекает внутри своего игрового пространства, которое заранее обозначается, будь то материально или только идеально, преднамеренно или как бы само собой подразумеваясь...

Внутри игрового пространства царит собственный, безусловный (volstrekt) порядок... Положительная сторона игры: она творит порядок, она есть порядок... Порядок, устанавливаемый игрой, имеет непреложный характер. Малейшее отклонение от него расстраивает игру, лишает ее собственного характера и обесценивает...

...Элемент напряжения сообщает игровой деятельности, которая сама по себе лежит вне области добра и зла, вполне определенное эстетическое содержание...

...У каждой игры свои правила. Они диктуют, что будет иметь силу внутри отграниченного игрой временного мирка. Правила игры безусловно обязательны и не подлежат сомнению... Стоит нарушить правила, и все здание игры тотчас же рухнет. Игра становится невозможной. Игра перестает существовать...

...Играть надо «честно, порядочно»...

Функция игры в ее высокоразвитых формах, о которых здесь идет речь, в подавляющем большинстве случаев может быть легко выведена из двух существенных аспектов, в которых она проявляется. Игра есть борьба *за что-нибудь* или же представление *чего-нибудь*. Обе эти функции без труда объединяются таким образом, что игра «представляет» борьбу за что-то либо является состязанием в том, кто лучше других что-то представит...

Культура как игра, а не культура из игры...

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... 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 супрабиологических 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 перестает или вдруг преобразует-

ся 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...

...Игровой элемент в целом отстывает по мере развития культуры на задний план. По большей части и в значительной мере он растворился, ассимилировался в сакральной сфере, кристаллизовался 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...

...Подлинная культура не может существовать без определенного игрового содержания, ибо культура предполагает известное самоограничение и самообладание, известную способность не видеть в своих собственных устремлениях нечто предельное и высшее, но рассматривать себя внутри определенных, добровольно принятых границ. Культура все еще хочет в известном смысле *играться* — по обоюдному соглашению относительно определенных правил. Подлинная культура требует всегда и в любом аспекте *a fair play* (честной игры); *a fair play* есть не что иное, как выраженный в терминах игры эквивалент порядочности. Нарушитель правил игры разрушает самую культуру. Для того чтобы игровое содержание культуры могло быть созидющим или подвигающим культуру, оно должно быть чистым. Оно не должно состоять в ослеплении или отступничестве от норм, предписанных разумом, человечностью или верой. Оно не должно быть ложным сиянием, которым маскируется намерение осуществить определенные цели с помощью специально взращенных игровых форм. Подлинная игра исключает всякую пропаганду. Она содержит свою цель в самой себе. Ее дух и ее атмосфера — радостное воодушевление, а не истерическая взвинченность. Сегодня пропаганда, которая хочет завладеть каждым участником жизни, действует средствами, ведущими к истеричным реакциям масс, и поэтому, даже когда она принимает игровые формы, не может рассматриваться как современное выражение духа игры, но только как его фальсификация...

34. ШПЕНГЛЕР О. ЗАКАТ ЕВРОПЫ. НОВОСИБИРСК.1993. Т. 1.

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...

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 злосключений? Возможно ли в самой жизни... 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 не вскрытый смысл? Короче, не лежат ли в основе всего исторического процесса черты, присущие индивидуальной жизни?

Закат Запада — феномен, прежде всего ограниченный в пространстве и времени, как и соответствующий ему закат античности, оказывается, по всей очевидности, философской темой, которая... заключает в себе все великие вопросы бытия.

Чтобы уяснить себе, в каких образах протекает угасание западной культуры, необходимо сперва исследовать, что такое культура, в каких отношениях она находится к видимой истории, к жизни, к душе, к природе и к духу, в каких формах она обнаруживается и насколько эти формы — народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, искусства и произведения искусства, науки, права, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события — сами являются символом и, как таковые, подлежат толкованию.

Средством для понимания мертвых форм служит математический закон. Средство для уразумения живых форм — аналогия... Сравнения... вскрывают органическую структуру совершающегося...

Мир как история, понятый, наблюденный и построенный на основании его противоположности, *мира как природы*, — вот новый аспект бытия, которого до настоящего времени никогда не применяли, который смутно ощущали, часто угадывали, но не решались проводить со всеми вытекающими из него выводами. Перед нами два различных

способа, при помощи которых человек может подчинить себе, пережить свой окружающий мир. Я с полной резкостью отделяю по форме, а не по материалу... область применения *хронологического* числа от области применения числа *математического*.

В таком исследовании, к какому мы приступаем, речь идет не о том, чтобы принимать как таковые легко наблюдаемые явления духовно-политического порядка, приводя их в систему по принципу причины и действия и исследуя их внешнюю рассудочно понимаемую тенденцию... Дело не в том, *что* сами по себе *представляют* исторические факты любого времени, а в том, что *означает* или на *что* указывает *их явление*... Видимая история только выражение, знак, принявшая формы душевная стихия... Кому известно, что существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и динамическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Эвклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита? Даже реальнейшие факторы политики, при изучении их в этой перспективе, принимают в высшей степени трансцендентальный характер, и мы видим, пожалуй, в первый раз, что такие явления, как египетская система управления, античная монетная система, аналитическая геометрия, чек, Суэцкий канал, китайское книгопечатание, прусская армия и римская техника сооружения дорог — все в *равной степени* воспринимается как символы и, как таковые, подвергаются истолкованию.

...То обстоятельство, что, кроме необходимости причины и действия — я назову ее *логикой пространства*, — в жизни существует еще необходимость *судьбы*— *логика времени*— являющаяся фактом глубочайшей внутренней достоверности, который направляет мифологическое, религиозное и художественное мышление и составляет ядро и суть всей истории в противоположность природе, но в то же время не поддается формам познания ... — это обстоятельство еще не проникло в область рассудочной формулировки...

Математика и принцип причинности приводят к систематизации явлений по методу природоведения, хронология и идея судьбы — по методу историческому. Обе системы охватывают *весь мир*. Только глаз, в котором и через который этот мир получает свое осуществление, в обоих случаях различный.

Природа есть образ, в котором человек высокой культуры придает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств.

История — это образ, при помощи которого воображение человека стремится почерпнуть понимание живого бытия мира по отношению к собственной жизни и таким способом придать ей углубленную действительность. Способен ли он справиться с этими образами и который из них больше властен над его бодрствующим сознанием — вот в чем основной вопрос всякого человеческого существования.

Из этого вытекают две *возможности* человеческого миротворчества. Ясно, что они не обязательно являются *действительностями*. Если мы намерены в дальнейшем заниматься вопросом о смысле всякой истории, то сначала предстоит решить другой вопрос... Для кого возможна история? Вопрос кажется парадоксальным. Конечно, для всякого, поскольку всякий является членом и элементом истории. Но следует иметь в виду, что как история, так и природа — и то и другое есть комплекс явлений — предполагает дух, через который и в котором они становятся действительностью. Без субъекта невозможен и объект... Твердо установлено, что земля и солнце, природа, пространство, вселенная — все это личные переживания, причем их существование в определенном виде зависит от человеческого сознания. Но то же самое справедливо и по отношению к исторической картине мира, к миру становящемуся, а не покоящемуся; и если даже знать, *что* она такое, все же еще неизвестно, для *кого* она является существующей. Конечно, не для «человечества». Это наше западноевропейское ощущение, но мы не человечество. Конечно, не только для первобытного человека, но и для человека некоторых высоких культур, не существовало никакой всемирной истории, никакого мира *как истории*. Мы все знаем, что в нашем детском миропонимании сначала возникают представления о природе и причинности и только много позднее исторические представления, как, например, определенное чувство времени. Слово «даль» получает для нас раньше определенное значение, чем слово «будущее». Что же произойдет, если *целая культура*, целый высокий душевный мир строится в таком не знающем истории духе. Как должна ему рисоваться действительность? Мир? Жизнь? Если учесть, что в сознании эллина все прожитое, не только свое личное прошлое, но и всякое другое, немедленно превращалось в миф, т.е. природу, во вневременное, неподвижное, неизменяющееся настоящее, в такой мере, что история Александра Великого для античного понимания еще при его жизни начинала сливаться с легендой о Дионисе и что Цезарь в своем происхождении от Венеры не видел ничего противного разуму, то приходится признать, что для нас, западных европейцев с сильно развитым чувством расстояний во времени, почти невозможно вжиться в такой ду-

шевный склад, но что, с другой стороны, мы не имеем никакого права заниматься проблемой истории, просто игнорировать этот факт.

Значение, какое для отдельного человека имеют дневники, автобиографии, исповеди, имеет для души целой культуры историческое исследование в самом широком значении этого понятия, даже в том случае, если оно посвящено разного рода психологическим изысканиям о чужих народах, временах и нравах. Но античная культура не обладала *памятью* в этом специфическом значении, не имела никакого исторического органа. Память античного человека — при этом мы, конечно, бесцеремонно присваиваем чуждой нам душе понятие, заимствованное из нашего душевного склада, — представляет собой нечто совсем другое, так как в его сознании не существует прошедшего и будущего в качестве упорядочивающей перспективы, и все оно полно в совершенно непостижимой для нас степени «настоящим»... Это настоящее в чистом виде, величайший символ которого есть дорическая колонна, действительно есть *отрицание времени* (направления). Для Геродота и Софокла, а также для Фукидида и какого-нибудь римского консула прошедшее тотчас же испаряется и превращается в покоящееся вне времени впечатление *полярного, не периодического* строения, — так как в этом заключается смысл одухотворенного мифотворчества, — в то время как для нашего мироощущения и внутреннего взора оно является периодическим, ясно расчлененным, направленным к одной цели организмом, составленным из столетий и тысячелетий. Вот этот-то фон и дает как античной, так и западноевропейской жизни их специфическую окраску. То, что греки называли «космосом», было картиной мира, не *становящегося, а пребывающего*. Следовательно, сам грек был человеком, который никогда не становился, а всегда *пребывал*.

Поэтому хотя античный человек очень хорошо знал точную хронологию, календарное летоисчисление и, больше того, в сфере вавилонской и египетской культуры имел перед собой живое ощущение вечности и ничтожности настоящей минуты, выражающееся в величественных наблюдениях над звездами и точных измерениях громадных промежутков времени, но внутренне он себе ничего из всего этого не усвоил. Если греческие философы при случае и упоминают об этом, они говорят по слуху, а не по опыту. Ни у Платона, ни у Аристотеля не было обсерватории. В последние годы правления Перикла в Афинах народным собранием был принят закон, угрожавший каждому распространявшему астрономические теории, тяжелой формой обвинения, эйсангелией. Это был акт глубочайшей символической, в котором выразилась воля античной души вычеркнуть всякое представление дали из своего мирозерцания.

Поэтому-то эллины — в лице своего Фукидида — только тогда начали размышлять о своей истории, когда она внутренне почти завершилась. Но тот же Фукидид, чьи методические основные положения во введении к его книге как будто бы носят очень запад-

неевропейский характер, понимал их в том смысле, что допускал сочинение исторических подробностей, раз это ему казалось подходящим. У него это играет роль художественного принципа, но как раз это мы и называем мифотворчеством. О настоящем понимании значения хронологических чисел также не приходится говорить. В III веке Манефон и Берозий — оба негреки — написали основательные сочинения, основанные на источниках, о Египте и Вавилоне, странах, где понимали толк в астрономии и, *следовательно, также* и в истории. Но образованные греки и римляне мало об этом заботились и продолжали предпочитать романтические вымыслы какого-нибудь Гекатея или Ктесия...

Индийская культура со своей (брахманской) идеей нирваны, этим самым ярким выражением полной неисторичности души, какое только можно себе представить, никогда не обладала пониманием «когда» в каком бы то ни было виде. Нет ни индийской астрономии, ни индийского календаря, а значит и никакой индийской истории, если под этим понимать сознание живого развития. О внешнем течении этой культуры, завершившейся в своей органической части до возникновения буддизма, нам известно еще меньше, чем об античной за период времени между XII и VIII веком, без сомнения, также очень богатой великими событиями. Обе сохранились до нас в призрачно-мифическом образе...

Сознание индуса было так неисторично устроено, что ему был даже незнаком в качестве закрепленного во времени явления феномен какой-либо книги, написанной отдельным автором. Вместо органического ряда отдельных личных сочинений возникла смутная масса текстов, к которой каждый прибавлял что ему вздумается, причем понятия индивидуальной духовной собственности, развития идеи, умственной эпохи не играли никакой роли. В таком *анонимном облике*, характерном для всей индийской истории, лежит перед нами индийская философия. Теперь сравним с ней резко очерченную историю западной философии, состоящую из книг и личностей с определенно выраженной физиономией.

Индус забывал все, египтянин не мог ничего забыть. Индийского портретного искусства... никогда не существовало; египетская пластика... только этим и занималась.

В высшей степени исторично предрасположенная египетская душа, стремящаяся с первобытной страстностью к бесконечному, вос-

принимала *весь* свой мир в виде прошедшего и будущего, а настоящее, идентичное с бодрствующим сознанием, казалось ей только узкой границей между двумя неизмеримыми пространствами. Египетская культура есть *воплощение заботливости* — душевного коррелята дали, — заботливости о будущем, которая выражалась в выборе гранита и базальта в качестве материала для пластики, в высеченных документах, в выработке искусной системы управления и в сети оросительных каналов, а также *неизбежно связанной* с первейшей заботливостью о прошлом. Египетская мумия — это символ высочайшего значения. *Увековечивали* тело умершего и равным образом сохраняли длительность его личности, его «ка», при помощи портретных статуй, изготавливавшихся нередко во многих экземплярах, удерживавших связь с этой личностью при помощи очень глубоко понятного сходства. Как известно, в цветущую эпоху греческой пластики портретные статуи определенно не допускались.

Существует глубокая связь между отношением к историческому прошлому и пониманием смерти, выражающимся в *погребальных обычаях*. Египтянин *отрицает* уничтожаемость. Античный человек *утверждает* ее всем языком форм своей культуры. Египтяне консервировали даже мумию своей истории, а именно хронологические даты и числа. В то время как, с одной стороны, ничего не сохранилось от досолоновской истории греков, ни одного года, ни одного подлинного имени, никакого определенного события, — что придает единственно известному нам остатку преувеличенное значение, — с другой стороны, мы знаем почти все имена и годы правления египетских царей третьего тысячелетия до Р.Х., а поздние египтяне знали их, конечно, все без исключения. Жуткий символ этой воли к длительности — еще до сего дня лежат в наших музеях тела великих фараонов, сохраняя черты личного облика... Это — победа над уничтожаемостью, над настоящим, и неантично в высшей степени.

В противовес могучей группе египетских жизненных символов, на пороге античной культуры, соответственно тому забвению, которое она разворачивает над всяким явлением своего внутреннего и внешнего прошлого, *стоит сожжение мертвых*. Микенскому времени было вообще чуждо сакральное предпочтение этого вида погребения перед всеми остальными, применяемыми обыкновенно наряду с ним у первобытных народов. Царские могилы указывают даже на преимущественное значение погребения в могилах. Но в гомеровскую эпоху, так же как и в ведийскую, обнаружился этот неожиданный, материально необъяснимый переход от погребения к сожжению, которое, согласно свидетельству «Илиады», совершалось с полным пафосом символиче-

ского действия, знаменующего торжественное уничтожение и отрицание исторической длительности.

С этого момента наступает конец также пластичности индивидуального душевного развития. Как древняя драма не пропускает настоящих исторических мотивов, так для нее неприемлема и тема внутреннего развития, и всем известно, как решительно эллинский инстинкт противился вторжению портрета в область изобразительных искусств. До самых времен империи античное искусство знает только один в известном смысле для него естественный мотив, а именно — миф...

После разрушения Афин персами все произведения древнейшего искусства были выброшены в мусор, из которого мы теперь их извлекаем... Читали Гомера, но никто не собирался, подобно Шлиману, разрывать троянские холмы. *Нужен был миф, а не история...*

Среди народов Запада немцы стали изобретателями механических часов, этого жуткого символа убегающего времени, чей днем и ночью с бесчисленных башен Западной Европы звучащий бой есть, пожалуй, самое мощное выражение того, на что вообще способно историческое мироощущение. Ничего подобного мы не найдем в *равнодушных ко времени* античных странах и городах. Водяные и солнечные часы были изобретены в Вавилоне и Египте... как несущественная принадлежность повседневного обихода, причем все это не оказало никакого влияния на античное *жизнеощущение...*

Таким образом выясняется наша задача, поскольку жизнь есть осуществление душевно возможного и новое понятие *душевно невозможного* устанавливает новую точку зрения на вещи. Мы, люди западноевропейской культуры — явления вполне точно ограниченного промежутком времени между 1000 и 2000 годом после Р.Х. — являемся исключением, а не правилом. «Всемирная история» — это наша картина мира, а не принадлежащая «человечеству». Для индуса и эллина не существовало картины становящегося мира как вида и формы созерцания, и вполне возможно, что в будущем, после окончательного угасания западной цивилизации, носителями которой являемся мы, современные люди, никогда не повторится подобная культура и подобный человеческий тип, для которого «всемирная история» есть содержание космического сознания.

...Только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, арабская культура и культура майя рассматриваются как меняющиеся проявления и выражение *единой* находящейся в центре всего жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они

имеют одинаковое значение в общей картине истории, притом нередко превышая эллинство величиим духовной концепции и мощью подъема,

...Никто не будет ожидать от тысячелетнего дуба, что именно теперь должно начаться его подлинное развитие. Никто не ожидает от гусеницы, с каждым днем растущей на его глазах, что этот рост может продолжаться еще несколько лет. Каждый в этом случае с полной уверенностью чувствует определенную *границу*, и это чувство является не чем иным, как чувством органической формы. Но по отношению к высшему человечеству в смысле будущего царит безграничный тривиальный оптимизм... Здесь находят место для безграничных возможностей — но никогда для естественного конца...

Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории, ...я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою *собственную* форму и у каждой своя *собственная идея, собственные* страсти, *собственная* жизнь, желания, чувствования и, наконец, *собственная* смерть... Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, страны, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветки и листья, но нет стареющего человечества. У каждой культуры есть свои собственные возможности, выражения, возникающие, зреющие, вянущие и никогда вновь не повторяющиеся. Есть многочисленные, в самой своей сути друг от друга отличные, пластики, живописи, математики, физики, каждая с ограниченной жизненной деятельностью, каждая замкнутая в себе, подобно тому как у каждого вида растений есть свои собственные цветы и плоды, свой собственный тип роста и смерти. Культуры эти, живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гете, а не к мировой природе Ньютона. Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней подобие какого-то ленточного червя, неутомимо наращивающего эпоху за эпохой.

... Явления других культур говорят на другом языке. Для других людей есть другие истины...

Цивилизация есть неизбежная *судьба* культуры... Цивилизация — это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они — завершенные, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за

развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задумчивым детством, являемым над дорикой и готикой. Они — неизбежный *конец*, и тем не менее с внутренней необходимостью к ним всегда приходили.

...*Чистая* цивилизация, как исторический процесс, представляет собой постепенную *разработку* (уступами, как в копях) ставших неорганическими и отмерших форм.

...Империализм — это чистая цивилизация... Энергия культурного человека устремлена во внутрь, энергия цивилизованного — на внешнее...

...*История... есть осуществление возможной культуры...*

Культуры суть организмы. История культуры — их биография... Феноменами отдельных, следующих друг за другом, рядом вырастающих, соприкасающихся, затемняющих и подавляющих одна другую культур исчерпывается все содержание истории...

Я различаю *идею* культуры, ее внутренние возможности, от ее чувственного проявления в картине истории. Это равносильно отношению души к телу, как ее *проявлению* в области протяженного и ставшего. История культуры есть осуществление ее возможностей. Завершение равнозначает концу...

...Как вполне созревшие образования, каждое из которых, следовательно, является телом достигшей своего полного завершения душевной стихии, можно рассматривать китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, арабскую, западную культуру и культуру Майя. В качестве находящейся в возникновении перед нами культура русская...

Они [великие культуры] возникают внезапно, распространяются в великолепных линиях, вновь выравниваются и пропадают, и зеркало пучины опять лежит перед нами одинокое и дремлющее.

Культура зарождается в тот момент, когда из первобытно-душевного состояния вечно детского человечества пробуждается и выделяется великая душа, некий образ из безобразного, ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго ограниченной местности, к которой она и остается привязанной, наподобие растения. Культура умирает после того, как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и наук и, таким образом, вновь возвратится в первичную душевную стихию... Когда цель достигнута и идея, т.е. все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг *застывает*, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются — она становится *цивили-*

защитой. И она, огромное засохшее дерево в первобытном лесу, еще многие столетия может топорщить свои гнилые сучья. Мы наблюдаем это на примерах Египта, Китая, Индии и мусульманского мира...

Всякая культура переживает возрасты отдельного человека. У каждой имеется свое детство, юность, возмужалость и старость. Юная, робеющая, чреватая предчувствиями душа проявляется на рассвете романской эпохи и готики... Чем больше приближается культура к полудню своего существования, тем более мужественным, резким, властным, насыщенным становится ее окончательно утвердившийся язык форм, тем увереннее становится она в ощущении своей силы, тем яснее становятся ее черты. В раннем периоде все это еще темно, смутно, в искании, полно тоскливым стремлением и одновременно боязнью... Наконец при наступлении старости, начинающейся цивилизации, огонь души угасает. Угасающие силы еще раз делают попытку, с половинным успехом... проявить себя в творчестве большого размаха; душа еще раз с грустью вспоминает... о своем детстве. Наконец, усталая, вялая и остывшая, она теряет радость бытия и стремится... из тысячелетнего света обратно в потемки перводушевной мистики, назад в материнское лоно, в могилу...

Как листья, цветы, ветви и плоды выражают во внешнем виде, форме и способе произрастания существование растения, так и этические, математические, политические и хозяйственные образования играют ту же роль в существовании культуры...

Каждой культуре свойствен строго индивидуальный способ видеть и познавать *природу*, или, что то же, у каждого *есть* ее собственная своеобразная природа, каковой в том же самом виде не может обладать никакой другой вид людей. Точно так же у каждой культуры, а в пределах отдельной культуры, с меньшими отличиями, у каждого отдельного человека есть свой совершенно особый вид истории, в картине и стиле которого он созерцает, чувствует и переживает общее и личное, внутреннее и внешнее, общеисторическое и биографическое становление... Невозможно усвоить себе силами собственной души исторический аспект мира чуждых культур, возникшую из совершенно по-другому устроенной души картину становления. Здесь всегда останется какой-то недоступный остаток...

...Египетское искусство начинается с погребальных храмов фараонов, античное — с орнаментики погребальных ваз, раннеарабское — с катакомб и саркофагов, западное — с соборов, в которых ежедневно совершается жертвоприношение мессы, повторение смерти Христа...

...Смысл всякой настоящей — *бессознательной и внутренне необходимой*— *символики* коренится в феномене смерти, в котором

вскрывается сущность пространства. Всякая символика проистекает из страха. Она знаменует защиту. Она есть выражение глубокого страха в старом двойном значении слова; ее язык форм говорит одновременно о враждебности и благоговении.

Все ставшее преходяще... Погибла не масса человеческих поколений; перестала существовать форма народа, соединявшая некоторое число народов в одном общем жесте...

Протяженность должна отныне именоваться *прасимволом* культуры. Из нее следует выводить весь язык форм существования культуры, ее физиогномию, в отличие от всякой другой культуры, в особенности от лишенного всяких физиогномических признаков окружающего мира примитивного человека...

...Язык и формы познания сами суть *производные* символы... Каждая из великих культур обладает тайным языком мирочувствования, вполне понятным только тому, чья душа принадлежит к этой культуре...

...Есть множественность прасимволов. Переживание глубины, через посредство которого возникает мир, через посредство которого ощущение *расширяется* в мире, многозначительное для души, собственностью которой оно является, и только для нее одной, иное в бодрствовании, сне, приятии мира и наблюдении мира, различное у ребенка и старика, горожанина и крестьянина, мужчины и женщины, это переживание осуществляет, притом с полной необходимостью, для каждой высокой культуры возможность формы, на которой зиждется все существование этой культуры. Все понятия формальных единств, как-то: масса, субстанция, материя, вещь, тело, протяжение и тысяча сохраняемых в языках иных культур словесных обозначений соответствующего вида — суть бессознательные, определенные судьбой оттенки, из всей полноты мировых возможностей предпочтительно подчеркивающие во имя отдельной культуры то, что для нее показательно. Ни одно из них не может быть с точностью перенесено в сознание другой культуры. Ни одно из этих изначальных слов не возрождается второй раз. Что для нас является противоположностью, как, например, смысл слов «пространство» и «материя», может для другого духа казаться идентичным. Все определяется *выбором символа* в тот момент, когда душа культуры пробуждается в своей стране к самосознанию; этот выбор являет собой нечто потрясающее для каждого, умеющего таким образом наблюдать мировую историю. Здесь скудная проблема пространства критической философии возвышается до идеи макрокосма, в котором для людей известного рода в отличие от других все ставшее объединяется в некое единство формы и значения.

Человеческая культура как итог ставшего и чувственного *выражения души*, как тело ее, смертное, преходящее, подвластное закону, числу и причинности; культура как исторический феномен, как образ в мировой картине истории, как подобие и совокупность символов: таков язык, единственный, при помощи которого душа может выразить, чем и как она страдает.

Везде изначальным является живая душевная стихия, находящаяся в постоянном процессе осуществления. Но она остается непонятной и недоступной. Всякая интуиция, какого бы то ни было рода, встречает исключительно отражения и символы, которые еще плотнее облекает последнее и глубочайшее, говоря о нем. Вечно душевное навсегда останется для нас закрытым; здесь положена непреступаемая граница. На пути толкования макрокосма мы достигаем не гипотетической прадуши, а только образа *отдельной души*. Парфенон *остаётся* обособленным. Культура — это последняя из достижимых для нас действительностей. Пусть ее называют явлением: для нас нет ничего более реального. «Мир» как *absolutum*, как вещь в себе есть предрассудок. Мы достигаем путем морфологии лишь впечатления *отдельных миров* как выражения отдельных душ; вера физика или философа, которую он разделяет с толпой, в то, что его мир есть действительный мир, напоминает нам уверенность дикаря, что все боги черны.

И макрокосм также есть собственность отдельной души, и мы никогда не узнаем, как обстоит дело с макрокосмом других. То, что говорит *нам и через нас, людей Запада*, и только нам одним — далеко превышая все возможности изъяснения в понятиях — слово «пространство», это творческое истолкование переживания глубины, это загадочный символ, который греки называют «ничто», а мы «все», окрашивает наш мир в такие краски, которых совершенно не было на палитре античной, индийской и египетской души. Одна душа развивает свои переживания в *As-Dug*, другая в *F-Mol*; одна ощущает их эвклидовски, другая — контрапунктно, третья — магически. От чистейшего аналитического пространства и нирваны до аттической воплощенной телесности ведет целое множество все усиливающихся по чувственности содержания символов бытия, из которых каждый способен развить из себя законченную форму мира. Сколь далек, странен, преходящ по своей структуре был для последующих пяти или шести культур мир индийской или вавилонской, столь же непонятен в скором времени станет и западный мир для людей еще не родившихся культур.

...Стиль есть *судьба*. Он дается, но его нельзя приобрести. Сознательный, намеренный, надуманный стиль есть ложный стиль, как это доказывается примером всех поздних эпох, а в особенности нашей

современности. Великие художники и великие произведения искусства — это явления природы. Мир — природа — есть создание души; в равной мере и совершенное художественное произведение есть создание души: и то и другое непроизвольны, не зависят от выбора, необходимы, следовательно, и то и другое — «природа»...

...Стили не следуют друг за другом, подобно волнам или биению пульса. Они не имеют никакого отношения к личности отдельных художников, к их воле и сознанию. Наоборот, стиль в качестве посредствующей стихии априорно лежит в основе художественной индивидуальности. Стиль, как и культура, есть прафеномен в строгом гетевском смысле, будь то способ искусства, государственных образований, мыслей, чувствований, способ выражения религиозного сознания или иной группы явлений действительности. Так же как и «природа», стиль есть постоянно новое переживание человека, полное выражение мгновенных свойств его становления, его «alter ego» и отражение в зеркале. Поэтому в общей исторической картине культуры может существовать только один стиль, а именно *стиль этой культуры*. Было бы ошибкой различать отдельные фазы стиля, как-то: так называемый романский стиль, готику, барокко, ампир — в качестве самостоятельных стилей и приравнивать их к единствам совсем другого порядка, как-то: египетский, дорический или мавританский стиль или, наконец, «доисторический стиль». Готика и барокко — это юность и старость той же совокупности форм, зреющий и созревающий стиль Запада...

...У каждой культуры свой собственный этический масштаб, значение которого ограничено ее пределами. Общечеловеческой этики не существует...

...Сущность всякой культуры — религия, *следовательно, сущность всякой цивилизации* — иррелигиозность...

35. ЮНГ К. АРХЕТИПЫ КОЛЛЕКТИВНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО // ЮНГ К. ПСИХОЛОГИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО. М., 1994.

«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 неизвестное, «не-человеческое» чувство... 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 сверхличностного, или коллективного, бессознательного. Ибо «демоны», 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 ближайшего демоном, разве что с ним связано некое действие, носящее 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 сверхличностным. 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, т.к. эти боги, демоны понимались не 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 уже эта функция находится в бессознательном, то ее исходящее из бессознательного действие становится опустошающим и неуправляемым, подобным неизлечимой болезни, очаг которой не может быть уничтожен, т.к. 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...

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 выкристаллизовались определенные черты, т.н. 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 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 т.к. 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 потому сам, так сказать, есть дьявол; напротив, он может быть замечательным человеком, который, однако, находится в отношении несовместимости с проецирующим и потому 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. Дьявол есть вариант архетипа Тени, т.е. опасного аспекта непризнанной, темной половины человека.

36. ЯСПЕРС К. ИСТОКИ ИСТОРИИ И ЕЕ ЦЕЛЬ. М., 1991. С. 95.

... При создании этой схемы я исходил из уверенности, что человечество имеет единые истоки и общую цель. Эти истоки и эта цель нам неизвестны, во всяком случае, в виде достоверного знания. Они ощутимы лишь в мерцании многозначных символов. Наше существование ограничено ими.

... Явление Сына Божьего есть ось мировой истории...

Между тем христианская вера — это лишь **одна** вера, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь верующему христианину...

Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только **эмпирически**, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным — если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, — что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем...

В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслители Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии — в Индии, как и в Китае, — были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки — Илия, Исая, Иеремия и Второисайя; в Греции — это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга.

Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира.

Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохранила их взаимообусловленность, — все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом.

В эту эпоху были разработаны основные критерии, которыми мы мыслим и по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности.

Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия...

Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец... Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии. Миф же стал материалом для языка, который теперь уже выражал не его истинное содержание, а нечто совсем иное, превратив его в символ... Древний мифологический мир медленно отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс свое значение в качестве некоего фона...

Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать **одухотворением**: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, покой полярностей сменяется беспокойством противоречий и антиномий. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей...

Впервые появились **философы**. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе...

В спекулятивном мышлении он возносится до самого бытия...

Это — **подлинный человек**, который, будучи связан и скрыт плотью, скован своими влечениями, лишь смутно осознавая самого себя, стремится к освобождению и спасению и действительно способен обрести его уже в этом мире в порыве вознесения к идее... Человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия... он вступает на путь, пройти который он

должен в качестве данной индивидуальности... В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью.

То, что достигается отдельным человеком, отнюдь не становится общим достоянием. В те времена дистанция между вершинами человеческих возможностей и массой была чрезвычайно велика. Однако то, чем становится единичный человек, косвенным образом изменяет всех людей. Человечество в целом совершает скачок...

Новому духовному миру соответствует определенное **социальное устройство**, аналогичные черты которого мы обнаруживаем во всех трех рассматриваемых областях...

Постоянное **общение** способствовало интенсивному духовному движению в каждом из трех миров. Китайские философы (Конфуций, Мо-цзы и другие) странствовали, чтобы встретиться друг с другом в знаменитых, благотворных для духовной жизни центрах... совершенно так же, как странствовали софисты и философы Эллады и как всю свою жизнь странствовал Будда.

Прежде духовное состояние людей было сравнительно неизменным, в нем, несмотря на катастрофы, будучи ограниченным по своему горизонту, все повторялось в незаметном и очень медленном духовном течении, которое не осознавалось и поэтому не познавалось. Теперь же, напротив, напряжение растет и становится основой бурного, стремительного движения.

И это движение осознается — человеческое существование в качестве **истории** становится теперь предметом размышлений...

Люди ощущают близость **катастрофы**, **стремятся помочь** пониманием, воспитанием, введением реформ. Планируя, они пытаются овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в ее целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо как круговорот или подъем. Создаются теории, которые должны определить, как наилучшим образом устроить совместную жизнь людей, управлять и править ими...

Эпоха, в которой все это происходило на протяжении веков, **не была периодом простого поступательного развития**. Это было время уничтожения и созидания одновременно. И завершения достигнуто не было... Из беспорядка, ставшего невыносимым, возникло тяготение к новому единению в деле воссоздания прочных условий жизни.

Завершение носит прежде всего политический характер. Почти одновременно в ходе завоевания насильственно создаются большие могущественные империи — в Китае (Цинь Ши-Хуанди), в Индии (ди-

настия Маурья), на Западе (эллинистические государства и Римская империя). Повсюду, возникая из руин, складывался прежде всего технически и организационно планомерный порядок.

Однако повсюду сохранилось **воспоминание о духе предшествующей эпохи**. Он стал образцом и объектом почитания. Его творения и великие люди **стояли** у всех перед глазами и определяли содержание обучения и воспитания...

Предполагалось, что сложившиеся в конце осевого времени мировые империи будут существовать вечно. Однако их стабильность была иллюзорной... В конечном итоге они также пришли в упадок и распались. Последующие тысячелетия принесли большие изменения. В этом аспекте гибель и возрождение великих империй **составляли** империю послеосевого времени, продолжали историю великих культур древности, которая длилась много тысячелетий;

однако различие заключалось в том, что возникшее в осевое время духовное напряжение с той поры не переставало оказывать свое воздействие на людей, придавая их деятельности новую неопределенность и новое значение...

...Осевое время как бы проливает свет на всю историю человечества, причем таким образом, что вырисовывается нечто, подобное структуре мировой истории:

1. Осевое время знаменует собой исчезновение **великих культур древности, существовавших тысячелетиями**. Оно растворяет их, вбирает их в себя, предоставляет им гибнуть... Все то, что существовало до осевого времени... воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. По сравнению с ясной человеческой сущностью осевого времени предшествующие ему древние культуры как бы скрыты под некой своеобразной пеленой, будто человек того времени еще не достиг подлинного самосознания... Монументальность в религии, в религиозном искусстве и в соответствующих им огромных авторитарных государственных образованиях была для людей осевого периода предметом благоговения и восхищения, подчас даже образцом... но таким образом, что смысл этих образцов в новом восприятии совершенно менялся.

Так, идея империи, которая к концу осевого времени вновь обретает силу и в политическом отношении завершает этот период, заимствована у великих культур древности. Однако если первоначально эта идея была творческим принципом культуры, то теперь она становится принципом консервации и стабилизации гнущей культуры...

2. Тем, что завершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет **вплоть до сего дня**. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспламеняются идеями той эпохи...

3. Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но **исторически оно становится всеохватывающим**. Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне «природного» существования, их жизнь неисторична, подобно жизни множества людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков. Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из этих трех центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в историю... Для многих пребывавших на уровне природного существования народов такого рода соприкосновение означало вымирание. Все жившие после осевого времени люди остались на уровне первобытных народов либо приняли участие в новом движении — единственном, имевшем основополагающее значение. Первобытные народы в период, когда уже существует история, являют собой пережиток доистории, сфера которой все время сокращается вплоть до того момента, когда она — и это происходит только теперь — полностью исчезает.

Между тремя сферами, о которых здесь идет речь, возможно — если они соприкасаются — **глубокое взаимопонимание**. Встречаясь, они осознают, что в каждой из них речь идет об одном и том же. При всей отдаленности они поражают своим сходством... То подлинное и безусловно истинное, чем мы, люди, черпая из различных источников, живем в нашей истории, соотносится друг с другом и распознается в разных культурах.

Все это можно резюмировать следующим образом: осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию. Предшествующие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы, которые были их носителями, становятся для нас неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению осевого времени. Доисторические народы остаются доисторическими вплоть до того времени, пока они не растворятся в историческом развитии, идущем от осевого времени; в противном случае они вымирают. Осевое время ассимилирует все остальное. Если отталкиваться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени, и, во всяком случае, сохранившиеся до сего дня.

...В осевое время основным является именно общее в историческом развитии, прорыв к сохранившимся по сей день принципам че-

ловеческой жизни в пограничной ситуации. Здесь существенно именно то общее, что не возникает повсеместно на земном шаре как следствие человеческой природы, а исторически свойственно лишь этим трем внутри узкого пространства...

...Близость трех параллельных течений существует лишь в упомянутое время. Попытка провести эту параллель в последующие периоды... становится по мере удаления от осевого времени все более искусственной. Линии развития уже не параллельны, они расходятся. Если вначале они казались тремя путями, направленными к одной цели, то в дальнейшем они становятся совершенно чуждыми друг другу. Однако чем дальше мы отступаем вглубь, приближаясь к осевому времени, тем больше мы ощущаем родственность развития, тем ближе мы друг другу.

...Создается впечатление, будто здесь обнаруживается нечто общее в своей глубине, выявляются истоки человеческого бытия. В том, что следует за этим временем, можно подчас, несмотря на все увеличивающиеся расхождение, обнаружить аналогии, признаки общего происхождения из родственных сфер, но прежней полноты исконной и подлинной смысловой общности уже нет.

Единственный допускающий такое сравнение параллелизм всемирно-исторического значения — это время возникновения великих культур древности — Египта, Месопотамии, долины Инда и Китая.

Однако это совпадение растягивается во времени на тысячелетия. Начало его датируется периодом от 5000 до 3000 г. до н.э. (Двуречье и Египет); к тому же времени относятся древнейшие археологические находки на Крите и в Трое. Начало культуры Китая и долины Инда относится к третьему тысячелетию.

С великими культурами древности можно сопоставить культуры Мексики и Перу, возникшие, по-видимому, в первом тысячелетии н.э.

Здесь общее — высокая организация и развитая техника. В Египте, Двуречье, в долине Инда и в долине Хуанхэ в Китае возникают аналогичные по своему типу цивилизации с централизованным управлением и высокоразвитой организацией жизни.

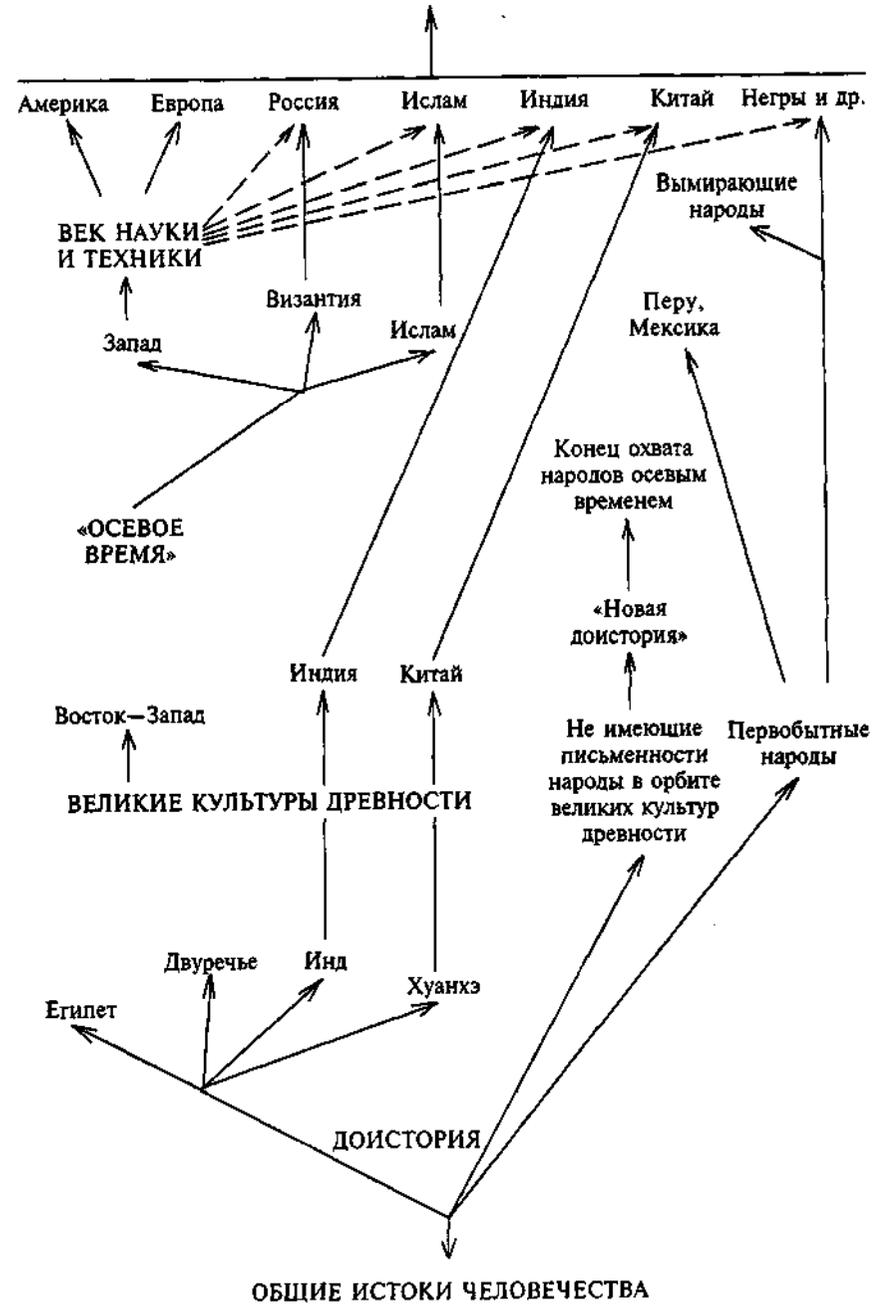
Общий у них и магический характер религии без какого-либо философского освещения, без жажды спасения, без прорыва в свободу пограничных ситуаций, а также своеобразная статичность при наличии ярко выраженного стиля в произведениях искусства, в архитектуре и в пластическом искусстве.

Однако этот параллелизм отличается той точной синхронностью, которая характеризует осевое время: к тому же здесь речь может идти только о сходстве сложившихся типов, а не духовных движений. Па-

раллелизм находит здесь свое выражение в поразительно стабильных условиях, аналогичным образом восстанавливающихся после разрушительных катастроф. Это — мир, составляющий промежуточное звено между едва доступной нашему взору доисторией и той стадией истории, которая уже не допускает духовной стабильности; мир, который стал основой осевого времени, но обрел свою гибель в нем и из-за него.

В чем причина этого? Если само наличие параллелизма в осе-

ЕДИНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕЧЕСТВА НА ЗЕМНОМ ШАРЕ



вое время не вызывает сомнения, то возникает вопрос, в чем его причина. Почему в трех различных сферах независимо друг от друга происходит одно и то же?.. В осевом времени с его поразительным богатством духовного созидания, определившим всю историю человечества до наших дней, таится загадочность, особенность, в силу которой в трех сферах независимо друг от друга происходит аналогичное, однотипное развитие.

Тайна такой одновременности существовала... помимо осевого времени... еще в одном случае... — при возникновении великих культур древности. Вопрос гласит: почему из общего доисторического состояния народов в трех или четырех местах земного шара — в долинах Нила и Хуанхэ, в Месопотамии и Индии — развитие почти одновременно (с разницей, не превышающей два тысячелетия) привело к великим культурам древности?..

...Мы задаемся вопросом об исторической причине содержания осевого времени потому, что речь идет о пробуждении части человечества на небольших пространствах, а отнюдь не всех людей. Перед нами не развитие человечества в целом, а отрезок своеобразного извилистого исторического процесса...

...Никто не может полностью понять, что здесь произошло, как возникла ось мировой истории!..

Может создаться впечатление, будто... я хочу указать на то, что произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере... Я стремлюсь только опровергнуть удобное и по существу ничего не значащее толкование истории как постижимого и необходимого поступательного развития человечества...

...Поскольку в проявлении осевого времени существует тройкая историческая модификация, оно как бы **призывает нас к безграничной коммуникации**. Способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдалеке...

...Возникновение культуры территориально охватывает лишь узкую полосу всей земной поверхности от Атлантического до Тихоокеанского побережья, от Европы через Северную Африку, Переднюю Азию до Индии и Китая. Эта полоска, составляющая в длину около четверти, в ширину — меньше двенадцатой части всей земной поверхности, содержит плодородную почву, разбросанную между пустынями, степями и горными кряжами. Все области, где возникли истоки высокой культуры, находятся внутри этой полосы. Вначале они независимы друг от друга; их творения распространяются, вступают в контакт друг с другом и вновь порывают связывающие их узы. Постоянное общение

даже в этом поясе возникло поздно, но и тогда оно все время прерывалось; во всем своем объеме оно существует лишь несколько веков и создано европейцами.

Внутри необъятного пространства, заселенного людьми, область возникновения культуры очень мала. То же можно сказать и о времени ее существования...

...В великих культурах древности, в них самих или в орбите их влияния в осевое время, с 800 по 200 г. до н.э., формируется духовная основа человечества, причем независимо друг от друга в трех различных местах — в Европе с ее поляризацией Востока и Запада, в Индии и Китае...

...В доступной нам человеческой истории есть как бы **два дыхания**.

Первое ведет от прометеевской эпохи через великие культуры древности к осевому времени со всеми его последствиями.

Второе начинается с эпохи науки и техники, со второй прометеевской эпохи в истории человечества, и, быть может, приведет через образования, которые окажутся аналогичными организациям и свершениям великих культур древности, к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека.

Между этими двумя дыханиями наблюдаются, однако, существенные различия. Находясь на стадии второго дыхания, начиная его, мы способны познать первое, другими словами, мы обладаем историческим опытом. Другая существенная разница: если период первого дыхания дробился на несколько параллельно развивавшихся островков цивилизации, то второе охватывает человечество в целом...

...Почти одновременно в трех областях земного шара возникают древнейшие культуры. Это, во-первых, шумеро-вавилонская и египетская культуры и эгейский мир с 4000 г. до н.э.; во-вторых, открытая в раскопках доарийская культура долины Инда третьего тысячелетия (связанная с Шумером); в-третьих, смутно сквозящий в воспоминаниях, оставивший скудные следы архаический мир Китая второго тысячелетия до н.э. (и, вероятно, еще более ранний).

...Однако этим высоким культурам неведом еще тот духовный переворот, который мы определили как осевое время, создавшее тип нового, современного человека. С названными культурами можно сопоставить американские культуры Мексики и Перу, расцвет которых, правда, относится к более поздним тысячелетиям. И этим культурам также недостает того, что еще до них дало нам осевое время. Они исчезли при одном только возникновении западной, выросшей из осевого времени культуры...

...Осевое время можно рассматривать как промежуточную фазу между двумя эпохами великих империй, как передышку, отданную свободе, как облегченный вздох в сфере наиболее ясного сознания...

Осевое время служит ферментом, связывающим человечество в рамках единой мировой истории. Осевое время служит масштабом, позволяющим нам отчетливо видеть историческое значение отдельных народов для человечества в целом.

Глубочайшее разделение народов определяется тем, как они относятся к великому прорыву осевого времени.

Мы различаем:

1. Осевые народы. Это те народы, которые, последовательно продолжая свою историю, совершили скачок, как бы вторично родились в нем, тем самым заложив основу духовной сущности человека и его подлинной истории. К этим народам мы относим китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков.

2. К осевому времени еще относится период расцвета египетской и вавилонской культур, хотя и с несомненными признаками поздней стадии. Обе они не знали преобразующей человека рефлексии: не испытали метаморфозы, соприкасаясь с осевыми народами, и не реагировали на прорыв, который произошел вне сферы их непосредственного существования. Они остались, по существу, такими же, какими они были раньше в качестве предшествующих осевому времени культур, достигнув громадных успехов в области организации государственной и общественной жизни, в архитектуре, пластике и живописи, в создании своей магической религии. Однако все это происходило уже на стадии медленного умирания. Будучи в своем внешнем существовании подчинены новым силам, эти народы утратили и свою внутреннюю культуру, которая в каждом отдельном случае перерождалась: в Месопотамии — в персидскую, а затем в сасагдскую культуру и ислам; в Египте — в римскую и христианскую, позже в ислам.

Обе названные выше культуры — египетская и вавилонская — обладали всемирно-историческим значением, ибо, воспринимая их, отправляясь и отстраняясь от них, углубляясь в соприкосновении с ними, утверждалась как культура иудеев, так и культура греков, заложивших основы Западного мира.

Древние культуры были вскоре почти полностью забыты и вновь открыты только в наше время. Они потрясают нас своей грандиозностью, но вместе с тем остаются нам чуждыми — нас разделяет пропасть, разверзшаяся между нами из-за того, что они остались вне совершившегося прорыва. Китайцы и индийцы нам бесконечно более близки, чем египтяне и вавилоняне. Величие египетских и вавилонских

творений в своем роде неповторимо. Однако все то, что нам понятно и близко, возникает в новую эру, созданную прорывом. В исчезнувших впоследствии подходах мы видим, особенно в Египте, удивительное предвосхищение, как будто ожидание близости прорыва, который так и не состоялся...

3. Последующие народы. Все народы делятся на тех, основой формирования которых был мир, возникший в результате прорыва, и тех, кто остался в стороне. Первые — исторические народы;

вторые — народы первобытные.

...В трех великих культурных кругах появляются новые народы:

на Западе — германцы и славяне, в Восточной Азии — японцы, малайцы, сиамцы; они в свою очередь создают новые образования. Однако создавали они их в борьбе с воспринятой ими культурой, посредством ее усвоения и преобразования...

...После того как совершился прорыв осевого времени и сформировавшийся в нем дух стал посредством своих идей, творений, образов доступен каждому, кто был способен слышать и понимать, когда стали ощутимы безграничные возможности, все последующие народы становятся историческими в зависимости от степени интенсивности, с которой они отзываются на совершившийся прорыв, и от глубины, на которой он ими ощущается.

Великий прорыв служит как бы неким посвящением человечества в тайну неизведанных возможностей. Любое соприкосновение с ним — и впоследствии — носит характер нового посвящения. С этого момента в процессе собственно исторического развития участвуют только посвященные люди и народы...

...Для осевого времени и последующих тысячелетий истории Запада особое значение имели сложившиеся на индогерманской основе культуры. Эти культуры — индийцев, греков, германцев, а также кельтов, славян и поздних персов — обладают общими чертами: они создали легенды о героях и эпос, открыли, оформили и осмыслили трагедию... То, что было создано в Индии, Персии и Греции, было одним из факторов, обусловивших характер осевого времени...

...Западный мир ощущает полярность между Востоком и Западом не только как отличие себя от некоего другого, находящегося вне его, но несет эту полярность в самом себе...

ЗНАЧЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В КАЧЕСТВЕ ОСИ. Для западного сознания ось истории — Христос.

Христианство, христианская церковь является, быть может, самой великой и возвышенной формой организации человеческого духа, которая когда-либо существовала. Из иудейства сюда перешли религиоз-

ные импульсы и предпосылки (для истории Иисус — последний в ряду иудейских пророков, осознающий свою связь с ними); от греков — философская широта, ясность и сила мысли, от римлян — организационная мудрость в сфере реального. Из всего этого возникает некая целостность, которую никто не предвидел заранее; с одной стороны, удивительно сложный конечный результат в синкретическом мире Римской империи, с другой — целое, движимое новыми религиозными и философскими концепциями... Христианская церковь оказалась способной соединить даже самое противоречивое, вобрать в себя все идеалы, считавшиеся до той поры наиболее высокими, и надежно хранить их в виде нерушимой традиции...

...Итальянский Ренессанс рассматривал себя как возрождение античности, немецкая Реформация — как возрождение христианства. И действительно, то и другое привело со временем к возрождению глубокого постижения оси мировой истории. Однако они были также, и это прежде всего, эпохами изначального создания новой западной культуры, которое началось еще до этого возрождения и шло со все возрастающей силой. Тот период мировой истории — 1500-1830 гг., — который на Западе характеризуется большим числом выдающихся личностей, творениями непреходящей ценности в области поэзии и изобразительного искусства, глубочайшими религиозными порывами, наконец, открытиями в области науки и техники, следует считать непосредственной предпосылкой нашей духовной жизни.

...Безусловная уверенность в том, что мировая история ограничена замкнутой сферой западноевропейской культуры, сломлена. Мы уже не можем игнорировать огромный мир Азии как область неисторических народов и вечного бездействия. Мировая история универсальна. И если сузить ее рамки, образ человека будет неполным и искаженным...

Азию рассматривают как воплощение некоего мифического принципа, который в ходе реалистического анализа распадается, переставая быть исторической реальностью. Противопоставление Европы и Азии не следует метафизически гипостазировать... В качестве мифологического образа оно в момент решения может служить шифром, полезным лишь в том случае, если является знаком чего-то исторически конкретного и духовно ясного и не мыслится как познание целого. И таким шифром, проходящим сквозь всю историю Запада, является противопоставление Азия-Европа.

...Вся история человечества делится на три последовательно сменяющиеся друг друга фазы: доисторию, историю и мировую историю.

1. Длительный период **донстории** охватывает время становления человека — от возникновения языка и рас до начала исторических

культур. Здесь мы соприкасаемся с тайной человеческой сущности, осознаем неповторимость существования человека на Земле, перед нами встает вопрос о нашей свободе...

2. История охватывает события приблизительно пяти тысячелетней давности в Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Европе.

С Европой следует сопоставить Китай и Индию, но не Азию в целом как географическое понятие.

Здесь складываются сначала великие культуры древности: шумерская, египетская, эгейская, культура доарийской Индии, культура долины Хуанхэ.

Затем в результате завоеваний возникали новые культуры. Они формировались во взаимодействии победителей и побежденных, в ходе восприятия победителями преднадежных исконно существовавших культур...

Всем этим географически сравнительно небольшим областям противостояли изолированные культуры Мексики и Перу, а также разбросанные по всему земному шару первобытные народы, сохранившие до соприкосновения с европейцами в эпоху великих географических открытий все многообразие своих примитивных культур.

3. С возникающего в наши дни глобального единства мира и человечества фактически начинается универсальная история земного шара, **мировая история**. Ее подготовила эпоха великих географических открытий, начало ее относится к нашему времени.

Членение внутри этих фаз существенно отличается друг от друга.

Первая фаза... доступна нашему восприятию только как параллельное существование безмерно различных людей и многообразных явлений природы. Здесь, вероятно, была общность владения и однотипность мышления, обусловленные свойствами человеческой природы, а не историческими условиями...

Членение **второй фазы** отправляется от прорыва, который является по своему значению осевым временем истории. К нему и от него идут все пути.

Третья фаза еще в значительной степени относится к будущему...

Дальнейшее членение на три фазы состоит в следующем:

1. В первой фазе все происходящее близко тому, что бессознательно происходит в природе. Доисторические или неисторические народы... живут в сфере фактической общности языка и культуры... Непосредственный и сознательный контакт между людьми ограничивается обычно самой узкой сферой при абсолютной разбросанности их существования. Фактический же контакт, происходящий посредством

распространения достижений цивилизации, охватывает обширные пространства, иногда даже весь земной шар, но без ведома людей.

В доисторический период существуют культурные процессы, которые в некоторых случаях... как бы являют собой зародыши того, что впоследствии найдет свое место в исторических культурах. Различие заключается в том, что эти процессы не достигают фазы истории и при соприкосновении с движением исторических народов быстро приходят в упадок; сами по себе они достигают поразительных свершений, однако они как бы скованы природным существованием людей и постоянно близки к тому, чтобы опять погрузиться в него.

Культуры первобытных народов были распространены по всему земному шару...

2. Во второй фазе развертывание немногих великих культур идет — несмотря на ряд случайных соприкосновений — параллельно. Это — отдельные истории.

Единство этих исторических процессов не более чем идея; ни в какой степени нельзя считать, что все становится повсюду известным и повсюду оказывает свое воздействие. Напротив: самое высокое и значительное остается ограниченным рамками узкого пространства и времени. Оно расцветает, погибает и... забывается. Здесь нет никакой уверенности в том, что оно будет сохранено и передано другим поколениям. Правда, в сфере каждой данной культуры как будто сохраняется последовательность традиций. Культура распространяется и живет, но вскоре достигает той границы, за которой следуют упадок и гибель.

И все-таки в определенных, относительно небольших областях земного шара возникает универсальная по своему духовному значению сфера всеобщей истории...

Развитие расчленивается. Мы видим процессы, охватывающие несколько веков и составляющие одно целое в последовательности своих стадий — от расцвета до завершения в поздний период развития. Мы видим типичную смену поколений, которые в своей совокупности охватывают почти столетие (распространение, завершение, упадок). Видим подчас, быть может, и шпенглеровский тысячелетний процесс.

Однако движение все продолжается. Нет ни непрерывных поздних стадий, ни бесконечного «существования феллахов», ни полного окончательного. Новое, изначальное постоянно пробивается на поверхность и в Китае, и в Индии.

Напрасно делались попытки охватить ход истории в целом... Подобные схемы значимы лишь под определенным углом зрения для небольших пространств, да и то с известными ограничениями.

Мир Передней Азии и Европы противостоит в качестве относительной целостности двум другим мирам — Индии и Китая. Запад являет собой взаимосвязанный мир — от Вавилона и Египта до наших дней. Однако со времен греков внутри этой культурной сферы Запада произошло внутреннее разделение на Восток и Запад, на Восточный и Западный мир...

3. В третьей фазе выступает единство целого, за пределы которого вследствие его окончательной пространственной замкнутости выйти уже невозможно. Предпосылкой здесь служит реализованная возможность всемирного общения. Эта фаза — ...предвосхищение грядущих возможностей...

Замечательные духовные творения Европы 1500-1800 гг., перед которыми блекнут достижения науки и техники, — творения Микеланджело, Рафаэля, Леонардо, Шекспира, Рембрандта, Гёте, Спинозы, Канта, Баха, Моцарта — заставляют нас сопоставить европейскую культуру с осевым временем две с половиной тысячи лет тому назад. Следует ли видеть в этом более близком нам времени вторую ось истории человечества?

Различие здесь значительно. Чистота и ясность, непосредственность и свежесть первого осевого времени здесь не повторяются. Слишком сильно теперь все подчинено власти неумолимых традиций, и на каждом шагу общество попадает в тупик, откуда, как бы невзирая на это, одинокие в своем величии люди находят путь к поразительным свершениям. Однако эта вторая ось обладает такими возможностями, которых не знала первая. Поскольку она могла перенимать опыт, усваивать идеи, она с самого начала и многозначнее и богаче. Именно в ее разорванности открылись глубины человеческой природы, до той поры никому не видимые. Преимущество этой второй оси объясняется тем, что она, находясь в континууме развития и будучи вместе с тем изначальной, возвышаясь над тем, что уже было создано в период первой оси, обладала большим горизонтом и достигала большей широты и глубины. Однако ей следует присудить второе место, поскольку она не питалась только своими соками, подвергалась сильным искажениям и извращениям и терпела их. Она — наша непосредственная историческая ось» нова... И прежде всего она — чисто европейское явление и уже по одному тому не может считаться второй осью.

Для нас, европейцев, те века — самые значительные, они составляют непреложный фундамент нашей культуры, самый богатый источник наших взглядов и представлений; однако они не могут иметь значение оси для всего мира, для всего человечества и маловероятно, чтобы могли стать таковой в будущем. Совсем иной осью станет дея-

тельность европейцев, основанная на успехах науки и техники, которые достигаются тогда, когда духовная и душевная жизнь Запада уже клонится к упадку и сталкивается с Китаем и Индией, достигшими низшей точки в своем духовном и душевном развитии...

Использованная учебная литература

1. Ерасов Б.С. Социальная культурология М., 1996.
2. Кармин А.С. Основы культурологии. Морфология культуры. СПб., 1997.
3. Культурология в вопросах и ответах. (под ред. В.Г. Драча). М., 1999.
4. Культурология. Основы теории и истории культуры. (под ред. И.Ф. Кефели), СПб., 1996.
5. Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997.
6. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.
7. Поликарпов В.С. Лекции по культурологии. М., 1997.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

Тема 1. Содержание понятия «культура»

Тема 2. Научный статус культурологии

Тема 3. Основные культурологические концепции

Тема 4. Модель социокультурной динамики

Тема 5. Функции культуры

Тема 6. Принципы типологии культур

Приложение

ПОЛИКАРПОВА Валентина Александровна

ВВЕДЕНИЕ В КУЛЬТУРОЛОГИЮ

Учебное издание

Научный редактор Поликарпов В.С.

Редактор Белова Л.Ф.

Лицензия № 020565 Подписано к печати 1.12.00

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Формат 60x84/16 Усл. п.л. – 16,0. Уч. изд. л. – 16,0.

Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство Таганрогского радиотехнического университета
ГСП 17А, Таганрог, 28, Некрасовский, 44
Типография Таганрогского государственного радиотехнического
университета
ГСП 17А, Таганрог, 28, Энгельса, 1