Щавелёва Марина Борисовна
Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории религии и культуры исторического факультета Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. Тема кандидатской диссертации: «Основные тенденции социально-экономического и культурного развития уездных городов России в 1779-1860 гг. (на примере Арзамаса и Арзамасского уезда)».

Сфера научных интересов: история и теория культуры, историческая культурология, гендерные проблемы в культуре.

Автор 22 научных статей, опубликованных в журналах «Вопросы истории», «Вопросы культурологии» и др., а также 13 научно-методических материалов; автор книги «Любовь и брак: история и современность. Историко-культурный очерк».

Читает курсы: «Культурология», «История мировой и отечественной культуры», «Имиджелогия», «Монастыри как культурные центры Нижегородского края», «История культурологии», спецкурс «Эротическая культура народов мира».

М.В. Щавелёва

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Министерство образования и науки Российской Федерации
Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского
Национальный исследовательский университет

М.Б. Щавелёва

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Учебное пособие

Рекомендовано учёным советом исторического факультета
для студентов ННГУ, обучающихся по направлению подготовки
031400 «История» и специальности 031401.65 «Культурология»

Нижний Новгород
Издательство Нижегородского госуниверситета
2013

УДК 130.2
ББК 4113(0)я73
Щ-14

Рецензенты:
к.и.н., доцент Т.Г. Белоусова,
к.и.н., доцент А.В. Морохин

Щ-14 **Щавелёва М.Б. История культурологии**: Учебное пособие. – Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 2013. – 131 с.

ISBN 978-5-91326-258-5

В пособии даётся анализ культурологических концепций крупнейших представителей западной и отечественной философской, этической, исторической и социологической мысли с античности до конца XX века. Структура книги и изложение материала позволяют студенту ознакомиться с генезисом представлений о культуре, методологическими основаниями культурологии, современными культурологическими теориями.

Для студентов вузов, обучающихся по специальности «Культурология», а также всех, кто интересуется историей становления и развития культурологических идей, стремится расширить и углубить свои познания в области гуманитарных наук.

ISBN 978-5-91326-258-5

Ответственный за выпуск:
председатель методической комиссии исторического факультета ННГУ
к.и.н., доцент О.Ю. Макаров

© М.Б. Щавелева, 2013
© Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 5

Глава 1. Возникновение понятия культуры в античной философии 7
1.1. Рождение идеи культуры в Древней Греции 7
1.2. Римские мыслители о культуре 13

Глава 2. Средневековая мысль о культуре 18
2.1. Западная культурологическая мысль 18
2.2. Отечественная средневековая мысль 22

Глава 3. Наука о культуре в эпоху Возрождения 24
3.1. Франческо Петрарка и его вклад в понимание культуры 24
3.2. Культурологические идеи М. Монтеня и его современников 27
3.3. «Осень Средневековья» в России 33

Глава 4. Культурологическая проблематика в трудах представителей европейской общественной мысли Нового времени 35
4.1. Френсис Бэкон и его теория культуры 35
4.2. Томас Гоббс о культуре 37
4.3. Культурологические воззрения Джона Локка 40
4.4. Культурологические взгляды представителей европейского Просвещения 43
А. Жан-Жак Руссо о культуре 44
Б. Джамбаттиста Вико как один из основателей теории культуры 47
В. Виктор Рикети де Мирабо о культуре и цивилизации 50
Г. Концепция культуры Й.Г. Гердера 51
4.5. Век Просвещения в России 53

Глава 5. Проблемы культуры в трудах европейских мыслителей конца XVIII–XIX вв. 56
5.1. Вклад в осмысление культуры представителей антропологической науки 57
5.2. Культурологические идеи в работах И. Канта 57

5.3. Представления о культуре в идеализме Ф. Шеллинга 60
5.4. Сущность культуры в трудах Гегеля 62
5.5. Понимание культуры классическим марксизмом 64
5.6. Понимание культуры неокантианцами 67

Глава 6. Главные направления в русской культурологии XIX в. 72

Глава 7. Панорама концепций культуры XX в. 80
7.1. Основные культурологические школы 80
А. Общественно-историческая школа 81
Б. Натуралистическая школа в культурологии 84
В. Социологическая школа 91
Г. Символическая школа 98
7.2. Концепция культуры Фридриха Ницше 103
7.3. Представления о природе и судьбе культуры в работах Хосе Ортеги-и-Гассета 106
7.4. Трактовка культуры в трудах Йохана Хейзинги 110
7.5. Толкование культуры в трудах Карла Манхейма 115

Глава 8. Теоретические основы современной культурологии в трудах отечественных учёных советского и постсоветского периодов 122

Заключение 127

Литература 128

Вопросы для контроля 130

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемое пособие написано на основе курса лекций по *истории культурологии*, который автор на протяжении ряда лет читает для студентов исторического факультета, обучающихся по специальности «Культурология».

Создавая его, автор ставил перед собой две основные задачи: во-первых, восполнить в какой-то мере тот дефицит учебной литературы по данной дисциплине, который существует сегодня, во-вторых, полнее раскрыть содержание культурологической мысли в её историческом развитии, осмыслить актуальные проблемы культурологического знания в контексте современности.

История культурологи — исследовательская область, которая направлена на изучение процессов становления и смены различных концепций культуры, на осмысление тех представлений, интерпретаций и моделей функционирования и развития культуры, которые существовали в прошлом и существуют в настоящем. Историческое развёртывание концепций культуры как развитие форм самопознания человеком самого себя неразрывным образом связано и с историей мировой культуры, и с осмыслением различных форм постижения человеком своего внутреннего мира, способов его формирования и развития — с философией, педагогикой, психологией, историей. Историю культурологи невозможно сформировать и понять вне изучения истории мировой и отечественной культуры. В каждой конкретно-исторической концепции культуры в той или иной форме даны ответы на проблемы функционирования и развития культуры в определённых странах.

В соответствии с устоявшимися канонами написания учебной литературы материал пособия излагается преимущественно в позитивном ключе, однако в ряде глав приводятся различные точки зрения по той или иной проблеме и даётся их критический анализ. Полемика является необходимым условием развития любой науки, условием формирования такого личностного качества, как критичность мышления, без которого невозможна эффективная деятельность человека в современном обществе.

Предлагаемая вниманию читателей работа является одной из первых попыток систематического изложения комплекса проблем, находящихся сегодня в центре внимания как отечественных, так и зарубежных культурологов. В этом её достоинства и недостатки. Она ни в коей мере не

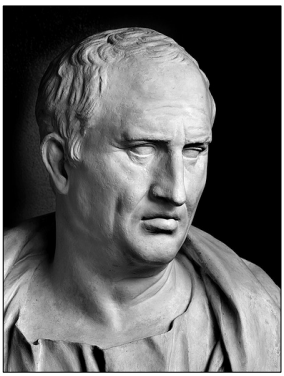
претендует на исчерпывающую полноту и всеохватность, тем не менее, думается, даже в таком виде она может быть полезна студентам и всем тем, кто интересуется проблемами культуры, историей её становления.

Предполагая в дальнейшем продолжить работу над учебным пособием, автор с благодарностью примет все те пожелания и замечания, которые будут способствовать улучшению книги.

Глава I
ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРЫ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Рождение идеи культуры в Древней Греции

Общеизвестно, что само понятие «культура» возникло в античности для адекватного отражения той преобразующей человека силы, которая могла бы его изменить в лучшую сторону, «обработать». Именно в таком контексте употребил этот термин **Марк Туллий Цицерон** (106–43 гг. до н. э.), говоря о философии как о культуре души («philosophia cultura animi est»). До этого данный термин бытовал в области сельского хозяйства, обозначая обработку земли, уход за растениями. В античности всё, что было связано с возделыванием земли, с земледельческим трудом, было наполнено самой высокой поэтикой. Недаром и Гомер (XII в. до н. э.), и Гесиод (VIII–VII вв. до н. э.) ставили земледелие на первое место как самый достойный человека, благородный труд и противопоставляли ему ремесло и торговлю. Огромное уважение и любовь к земледельческому труду и подняло на должную высоту термин «культура», подтолкнуло Цицерона, отличавшегося в своих речах неожиданными образными сравнениями, прибегнуть именно к нем: «Как плодоносное поле без возделывания не даёт урожая, так и душа. Возделывание души — это и есть философия, она выпалывает в душе пороки, приготовляет души к принятию посева и вверяет ей — сеет, так сказать, — только те семена, которые, вызрев, приносят обильный урожай».



Цицерон

Не всё из написанного Цицероном дошло до нас, тем не менее любознательный читатель может сегодня познакомиться с такими трудами Цицерона, как трактаты «Об ораторе», «О государстве», «О законах», «Брут», с этическими сочинениями «Лелий, или О дружбе», «Об обязанностях».

Из всех работ Цицерона особый интерес для культурологов представляют его «Тускуланские беседы», посвящённые Марку Юнию Бруту, вошедшему в историю как глава заговора против Юлия Цезаря, где Цицерон наиболее обстоятельно высказывается относительно того, что есть культура. «Тускуланские беседы» были написаны Цицероном на закате жизни (он был убит два года спустя как враг Марка Антония, открыто выступивший против его стремления стать принцепсом. Цицерон в Сенате произнёс несколько разоблачительных речей, которые назвал «филиппиками», по образцу речей Демосфена против Филиппа Македонского).

Основная проблема, которая обсуждается в «Тускуланских беседах», — это проблема *эвдемонии*, т. е. счастливой жизни и способов её достижения. В той или иной степени Цицерон обращался к её рассмотрению и в более ранних работах, но тогда она не казалась ему главной. На закате жизни она представляется ему в качестве центральной проблемы философского знания.

В первой книге Цицерон ставит вопрос о том, можно ли считать смерть злом. Взвешивая все аргументы за и против, он приходит к выводу, что смерть является злом отчасти, ибо душа бессмертна и неуничтожима. Аргументацию и подтверждение данной точки зрения он черпает у Платона, который, по мнению Цицерона, наиболее обстоятельно из всех философов разработал вопрос о соотношении бытия и небытия.

Во второй книге Цицероном исследуется проблема отношения к душевным и телесным мучениям. Он обосновывает идею о том, что у человека, склонного к рефлексии, всегда есть выход из тупика, ибо он всегда может прекратить свои страдания, добровольно уйдя из жизни.

В третьей и четвёртой книгах Цицерон анализирует способы подавления аффектов, обретения спокойствия духа, внутренней сосредоточенности и душевного равновесия.

В заключительной книге обсуждается вопрос — можно ли стать нравственным, стремясь к счастью и полноте телесных удовольствий.

Вывод, к которому приходит Цицерон, таков: самое надёжное убежище от жизненных бурь — это философия. Тот, кто занимается ею, вполне способен прожить счастливую жизнь и достичь заветной гармонии телесного и духовного, обрести внутренний покой и умиротворённость независимо от того, как сложится его судьба, будет он богачом или нищим, свободным или рабом.

Понимание философии как единственного пути, ведущего к эвдемонии, как незаменимого средства преобразования человека в духов-

но богатую личность позволяет Цицерону установить её связь с культурой.

Ход размышлений Цицерона в значительной степени напоминает ход размышлений софистов, однако он говорит не столько о результате «обработки человека вообще» и формировании всего комплекса физических и духовных качеств, сколько о «культуре души», которая возникает как логическое следствие овладения конкретным индивидом комплексом философского знания, позволяющего видеть подлинную цену всему, отличать истинные цели от ложных. Культура души трактуется философом как личностное качество, говорящее о духовной развитости человека, о его способности к рефлексии, логическому, трезвому мышлению. Свидетельством овладения культурой Цицерон считал умение чётко излагать мысли, аргументированно отстаивать свою позицию в споре, убеждать слушателей в истинности высказываемых оратором тезисов.

Представляется не совсем корректной связь понятия «культура» со словом «культ», что делают многие религиозные писатели, в частности Павел Флоренский.

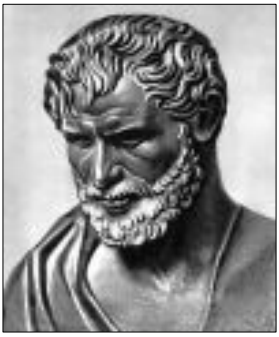
Хотя «почитание» происходило от того же корня, что и «возделывание, обработка» (от лат. cultus), его значение не вбирало в себя религию в смысле поклонения Богу, а опиралось на первичное и частное толкование «почитания» как выполнения определённых обрядов и действий. В этом смысле «культуру-почитание» следует воспринимать как некий процесс «обработки», определённого воздействия на языческие божества и получения от них необходимой помощи и поддержки. Многие современные философы видят в религиозности (вслед за О. Шпенглером) одну из главнейших черт культуры в отличие от безрелигиозной цивилизации, но это не значит, что «культура» как понятие выросла из религии и что без религии её нет и не может быть вообще.

Кстати, понятие «цивилизация» родилось в античности, практически одновременно с понятием «культура», и означало оно тогда уровень развития гражданского общества (от лат. слова — гражданский). Цивилизованность связывали с соблюдением законов и юридических норм, с наличием в обществе определённых политических и этических ценностей. Современные трактовки цивилизации лежат уже в иной плоскости.

Древнегреческая и древнеримская философская мысль внесла в понимание культуры как «обработки» человека неоценимый вклад, поставив на первое место морально-этические проблемы. Уже легендарным семи мудрецам: Фалесу из Милета, Солону, Питтаку Митиленскому,

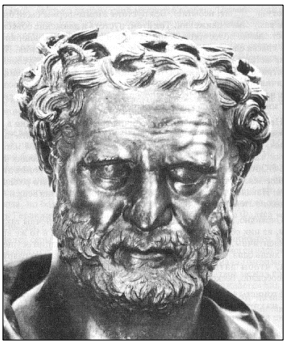
Клеобулу из Линда, Периандру Коринфскому и Хилону из Спарты — древние греки приписывали изречения типа: «Познай себя», «Трудно оставаться добродетельным», «Ничего слишком».

Гераклит Эфесский (кон. VI – нач. V до н. э.) в своём учении о логосе как о всеобщем законе бытия первым в центр осмысления Вселенной поставил человека, назвав его душу частью Космоса. Общий закон, управляющий всем сущим, — логос, — делает душу человека беспредельной в своём единении с Космосом: «Пределов души не отыщешь, по какому пути ни иди — так глубок её логос».



Гераклит Эфесский

Античное мировоззрение строилось на мифологическом восприятии. Концепция объективного, одушевлённо-разумного Космоса, отражена в трактате **Аристотеля** (384–322 гг. до н. э.) «О небе». Она привела А.Ф. Лосева к выводу, что человек являлся тогда лишь частицей Космоса. Человек — лишь капля в море телесного Космоса, куда он возвращается после смерти. В земной жизни, играя на сцене мира свою роль, человек вынужден быть одновременно и фаталистом и героем. Рассуждал человек того времени примерно так: «Если бы я знал, как судьба обойдётся со мной, то поступал бы по её законам. Но это неизвестно. Значит, я всё равно могу поступать как угодно. Я — герой». От понимания человеком своего места в Космосе, мире, обществе и зависела вся античная культура. Абсолютизируя Космос как совершенное тело — «прекрасное и божественное», человек сделал образцом совершенства и своё тело. Скульптура поэтому стала ведущим видом искусства.



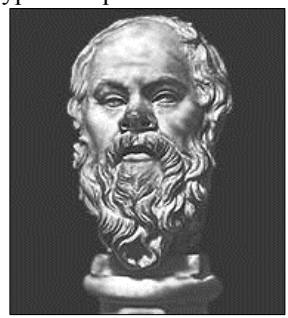
Демокрит

Демокрит (ок. 470 или 460 г. до н. э. — умер в глубокой старости) посвятил специальный трактат объяснению феномена человека — «О человеке», от которого осталось только название. Ему же приписывается изречение: «Бедность в демократии настолько же лучше благополучия при царях, насколько свобода лучше рабства».

Пока человек знал своё место в Космосе, жил в гармонии с самим собой и окружающим миром, он ставил задачу самосовершенствования. По наблюдениям современного историка античности Г.С. Кнабе, огромную роль в развитии культуры того времени играл идеал гражданина полиса (гражданской общины, города-государства), требовавший не просто классического сочетания «здорового тела и здорового духа», а гораздо большего. Древние греки писали о культурном человеке как о гражданине, обладающем гармонией внешних и внутренних черт (*калокагатией*).

Ранее, говоря о древнегреческой мысли, исследователи непременно приводили первую часть изречения **Протагора** (ок. 480 – ок. 410 гг. до н. э.): «Человек есть мера всех вещей…», видя в нем признание высокой значимости человеческой личности. Однако уже давно доказано, что сам софист вкладывал в этот тезис совсем иной смысл, поскольку завершал его так: «…существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Отсюда становится ясно, что речь идёт о принципе относительности в гносеологии, о субъективизме всех и любых суждений и оценок человека, как об окружающих явлениях, так и о себе самом.

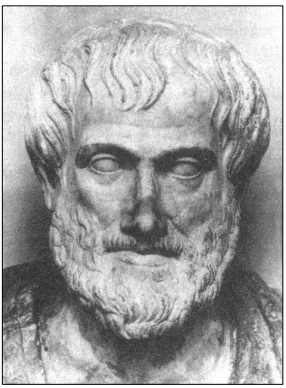
Гораздо больший вклад в разработку культурно-антропологической мысли внёс **Сократ** (470 или 469–399 гг. до н. э.), назвавший себя «повивальной бабкой истины». Среди открытых им истин он делал упор на **аретэ** — добродетели как абсолютном благе. Умение различать добро и зло дано лишь избранным людям, и тот, кто овладел этим знанием, достиг аретэ, потому что он всегда будет поступать нравственно и добродетельно, по закону блага. Большинство же людей безнравственны, т. к. глупы и не могут понять, где кроется истина. Ирония, столь характерная для диалектических упражнений Сократа, касалась и идеала гражданина, и конкретных лиц, стоявших у власти, что и привело в конце концов к обвинению философа в безбожии.



Сократ

Вслед за Сократом и **Платон** (428 или 427–348 или 347 гг. до н. э.) ставил во главу угла своих идей абсолютное благо, добро, в достижении которых человек руководствуется любовью. На пути к вершине этого угла человеку помогают три качества — добродетели его души: *разум*,

ведущий к мудрости; *воля* — основа мужественности; *благоразумие*, обуздывающее страсти чувственной части души. В своём идеальном сочетании все три добродетели порождали ещё одну — *справедливость*. Эти взгляды повлияли на самое известное утопическое сочинение Платона — трактат «Государство». В реальной жизни философ отстаивал олигархический принцип устройства полиса Спарты, что также отразилось на образе идеального государства, в котором, как считают отдельные исследователи, он предвидел средневековое устройство общества. Во главе идеального государства должны стоять только философы, мудрецы, наделённые всеми добродетелями и утверждающие в стране справедливость. Они пекутся об общем благе, а посему распоряжаются всеми материальными средствами, собирая доходы с натуральных хозяйств. Торговля отменена, деньги уничтожены как абсолютное зло. Семья как источник эгоистических побуждений лишена своих функций. Детей воспитывают в изолированных лагерях, подобных спартанским. Касту мудрецов дополняет каста воинов, охраняющих государственные устои. Они также лишены частной собственности и благоразумно выполняют свой долг, живя отдельными замкнутыми группами. Жизнь двух высших классов регламентирована до мелочей. От гражданина образцового государства требовались безоговорочное подчинение власти и законам, отказ от частной собственности в пользу коллективной, следование общепринятым истинам и нормам поведения и мышления, участие в остракизме врагов добра и справедливости. Некоторые исследователи называют идеальное государство Платона тоталитарным.



Аристотель

Аристотель в отличие от Платона в своём сочинении «Политика» опирался на свободную личность, гражданина полиса, требуя уважать интересы граждан, как в области частной собственности, так и в сфере культуры, творчества, мысли. У Аристотеля был свой идеал государства, не соответствующий современному ему демократическому строю. Этот идеал он назвал *политией* и видел в качестве его основ частную собственность и средний класс, имущественный ценз при выборах магистратур и торжество закона в повседневной жизни города. И у Платона, и у Аристотеля идеальный гражданин — это культурный человек, «обрабо-

танный» в духе предъявляемых философами требований, но у первого в основу положена утопическая идея, а у второго — изучение конкретного опыта управления 158 городов-государств современной ему Греции.

Аристотелю принадлежит заслуга разработки первой, на наш взгляд, теории культуры. Она заключается в систематизации и чётком определении задач различных наук, относящихся, по его мнению, к философии: к практической философии он отнёс этику, политику, риторику, экономику, поэтику; к теоретической — физику, математику, метафизику; логику он выделил в отдельную научную дисциплину. Если вспомнить определение Цицерона, что философия — культура души, то практическая и теоретическая составляющие философии есть в то же время и составляющие культуры. Человек, «обработанный» подобным образом, освоивший все вошедшие в философию знания, и должен считаться культурным.

Античная периодизация культуры была предельно проста. Народы, как и отдельные люди, делились на «обработанных» и «необработанных». К последним относили первоначально всех чужеземцев (от греч. barbaros), а в эпоху эллинизма и падения Рима — также невежественных и жестоких людей. Отец истории Геродот вполне подходит и на роль отца культурной антропологии, поскольку в его книгах даны подробные описания культурных и некультурных народов. Так, в «Скифии» он характеризует последних как варваров, олицетворяющих Азию. Геродот наметил и первую типологию культуры, проведя чёткую границу между традициями и мышлением европейских (западных) и азиатских (восточных) народов.

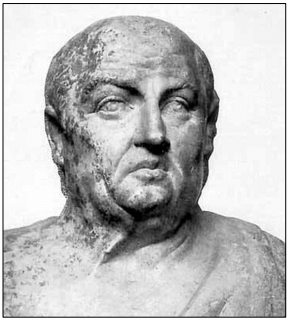
1.2. Римские мыслители о культуре

Греческие философы оказали огромное влияние на римских мыслителей. В их числе прежде всего следует назвать Вергилия, Луция Аннея Сенеку, Корнелия Тацита, которых, без сомнения, стоит отнести к числу тех, кто стоял у истоков европейской культурологической мысли.

Вергилия (70–19 гг. до н. э.) большинство из тех, кто получил гуманитарное образование, знают прежде всего как автора поэмы «Энеида», где рассказывается о приключениях Энея, одного из героев Троянской войны, близкого родственника царя Приама, который после разрушения греками Трои переселился в Италию. С его именем потомки латинян связывали основание древнего Лавиния, на руинах которого впослед-

ствии поднялся «Вечный город». Однако, как отмечает Г.С. Кнабе, Вергилий был не чужд и научным штудиям. Анализируя творчество римского поэта под культурологическим углом зрения, он приходит к выводу о том, что Вергилий, по сути, развивает идеи о природе культуры, содержащиеся в трудах Цицерона. Однако, в отличие от знаменитого оратора, он рассматривает культуру как деятельное единство человека и действительности, как результат обживания, очеловечивания мира людьми, как итог внесения в него креативного, созидательного начала. Культура, по Вергилию, проявляется в уважении к традициям, в сохранении умений и навыков, накопленных предками, в приумножении материальных и духовных богатств. Вместе с тем Вергилий воспринимает культуру как противоречивое единство, несущее в себе самом предпосылки к саморазрушению и последующей гибели, ибо собственно человеческое в человеке ищет новых форм выражения, которые не может дать существующая действительность[1].

По иному осмысливает проблемы культуры **Луций Анней Сенека** (4 до н. э. – 65 гг. н. э.), который по праву считается одним из наиболее ярких представителей философской школы стоиков.



Сенека

Сенека написал множество работ, которыми зачитывались современники, Однако из их числа до нас дошло лишь несколько сочинений, в том числе трактаты «О милосердии», «О благодеяниях», «Исследования о природе» и другие. Самым же известным трудом Сенеки являются «Нравственные письма к Луцилию», где в яркой и образной форме излагается квинтэссенция его философско-этического учения, а также даются общие представления о человеке и целях воспитания. По сути, это главное произведение Сенеки, где он с позиций своего времени по-новому решает проблему, находившуюся в центре внимания римских мыслителей со времён Цицерона — проблему гражданского долга индивида и его соотношения с долгом перед семьёй, близкими, перед самим собой. Сенека, испытавший глубокое разочарование от своего неудачного педагогического эксперимента (юноша, воспитанный им, стал не идеальным правителем, как он надеялся, а кровавым тираном),

[1] Боголюбова Е.В. Культура и общество. М., 1978. С. 6–11.

приходит к выводу, что главный долг человека — это не долг перед государством, которое выродилось в чудовищную организацию, где не действуют обычаи и законы. С его точки зрения, выполнение долга перед государством, где властвует тиран, ничего не приносит, кроме тревог и волнений. Человек, ставящий во главу угла интересы такого государства, лишается возможности непредвзято взглянуть на себя, понять смысл своего индивидуального существования.

Сенека вводит в своё философское учение понятие совести, разумея под последней осознанную разумом и пережитую чувством нравственную норму. Именно нравственная норма позволяет человеку избежать соблазнов беспринципного прагматизма, вульгарного стремления к власти, богатству, чувственным наслаждениям, достигаемым любой ценой. Иначе говоря, Сенека обосновывает идею о том, что только нравственность превращает культуру в высшую ценность. Путь же достижения этой нравственности — в самосовершенствовании человека, в воспитании несокрушимой верности выработанным жизненным принципам, нечувствительности к утратам, пренебрежении к внешним благам и самой смерти, которая неизбежно приходит к каждому человеку, является ли он императором, повелевающим судьбами миллионов, или представителем черни, ежечасно заботящимся о хлебе насущном.

Нетрудно заметить, что вышеизложенная идея перекликается с мыслью Канта, который много веков спустя провозгласил: последней целью природы в отношении человеческого рода является культура, конечной же целью культуры является мораль.

В работах Сенеки встречаются чрезвычайно редкие в античности утверждения о безграничности способностей человека. Не будет преувеличением сказать, что Сенека вплотную подходит к идее, составляющей смысловое ядро ряда современных концепций культуры, базирующихся на постулате: человек есть единственное живое существо во вселенной, постоянно выходящее за границы своего собственного существования в процессе создания мира, творимого им по своему образу и подобию.

Вывод Сенеки о гибели культуры современного ему общества станет отправной точкой для многих представителей культурологической мысли последующих столетий, которые, анализируя кризисы культуры, будут подчёркивать — гибель культуры есть начало зарождения новой культуры.

Следующим крупным мыслителем, много сделавшим для осмысления феномена культуры, был римский писатель, автор знаменитых «Ан-

налов» и не менее знаменитой «Истории», где излагаются события, произошедшие во времена правления римских императоров династии Юлиев-Клавдиев и Флавиев, политический деятель эпохи заката Рима **Корнелий Тацит** (55–120 гг. н. э.).

Тацитом создано значительное число трудов, среди которых прежде всего следует назвать «Анналы» и «Историю». Эти две работы, написанные Тацитом на склоне жизни, обессмертили его имя. Однако для культуролога интерес представляют не эти фундаментальные исследования, а так называемые opera minora, небольшие работы, написанные Тацитом в начале научной и публицистической деятельности, и прежде всего «О происхождении германцев и местоположении Германии», созданная в 98 г.

В данной работе Тацит, опираясь преимущественно на вторичные источники, предпринимает впечатляющую попытку дать объёмное изображение жизни варварских народов, которые уже тогда воспринимались как серьёзная угроза Риму. Свой анализ Тацит проводит с позиций представителя римской аристократии, прекрасно осознающего различия культурных уровней римлян и германцев, безоговорочно верующего в то, что мир варварства и мир цивилизации изначально антагонистичны. Однако в отличие от своих современников, видевших в тех, кто не был гражданином Рима, примитивных, низших существ, движимых исключительно животными инстинктами и неспособных к творческой, созидательной деятельности, он демонстрирует более взвешенный и объективный подход. Признавая, что германцы находятся на более низкой ступени культурного развития, чем римляне, Тацит вместе с тем подчёркивает, что они обладают рядом чрезвычайно ценных качеств, которые утрачены гражданами Вечного города. Он обращает внимание на то, что общественное устройство германцев базируется на принципах демократии, что власть их вождей ограничена такими представительными органами, как советы старейшин, что цари у них выбираются из наиболее достойных и умных. С особым пиететом он повествует о моральных установлениях германцев: «Браки у них соблюдаются в строгости, и ни одна сторона их нравов не заслуживает такой похвалы, как эта, ведь они почти единственные из варваров довольствуются, за очень немногим исключением, одной женой, а если кто и имеет по несколько жён, то его побуждает к этому не любострастие, а занимаемое им положение»[2].

[2] Тацит. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1970. С. 361.

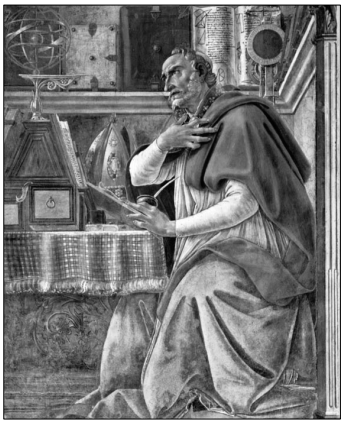
Трактат Тацита, построенный на неявном сравнении образа жизни, обычаев, черт характера римлян и германцев, общественного устройства германских племён и Римской империи, по сути, был первым в истории европейской общественной мысли трудом, где давалась критика цивилизации как таковой. Можно утверждать, что тот критицизм, который демонстрируют по отношению к западной цивилизации многие из известных зарубежных учёных-культурологов, своими корнями уходит в рассуждения Тацита, первым сформулировавшим идею о том, что цивилизация несёт с собой не только благо, но и зло. Говоря другими словами, Тациту принадлежит приоритет в постановке проблемы, которая до сегодняшнего дня не потеряла своей актуальности, — проблемы соотношения культуры и цивилизации.

В целом зарождение культурологической мысли в античности было закономерным итогом развития древнегреческой философии (римляне во многом лишь осваивали и популяризировали своих предшественников). В мифологическое сознание греков мощно вторгалось рациональное начало, дополненное, по выражению Августина Блаженного, «абсолютной свободой желаний» и проявлением творчества «из ничего». Этой свободы европейская мысль полностью лишилась в эпоху Средневековья.

Глава 2
СРЕДНЕВЕКОВАЯ МЫСЛЬ О КУЛЬТУРЕ

2.1. Западная культурологическая мысль

Средневековая культура представляла собой культуру, коренным образом отличающуюся от культуры античного мира. Это отличие проявлялось прежде всего в том, что культура Средневековья была культурой, как пишет А.К. Дживелегов, «подавленной и приниженной человеческой личности»: «…Авторитет, традиция, обычай — вот что царит над Средними веками, давит и принижает человеческую личность» [3].



Августин Блаженный

Средневековье разрушило тот уютный космический дом, который построила античная мысль для человека, и создала свой, расколотый на два враждебных царства: Света и Тьмы, Добра и Зла, Рая и Ада… Строительство этого нового дома потребовало бурной работы антропологической мысли, новой постановки вопроса, что есть человек, и новых поисков ответа. С этим вопросом **Августин Блаженный** (354–430 гг. н. э.) неоднократно обращался к Богу, прося открыть ему сию «великую тайну» — тайну сущности человека. Ответ дал **Фома Аквинский** (1225/1226–1274 гг.), представив человека беспроблемным и чётко обрисовав его место в мире: человек — это горизонт духовной и телесной природы, т. к. его душа принадлежит к низшим духовным силам, но его тело поставлено выше всех телесных предметов на свете. Человек есть как бы пограничное состояние между духом и телом.

В Средние века религиозная вера поглотила все понятия, связанные с культурой. Философия утрачивает свою роль «воительницы души»,

[3] Дживелегов А.К. Творцы итальянского Возрождения. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 11.

уступая место религии, которая предлагает новую систему жизненных ориентиров. Орудием для формирования нового мировоззрения является католическая церковь, которая, как отмечает Ф. Энгельс, владея в каждой стране третьей частью всех земель, обладая могущественной и эффективно действующей организацией, даёт религиозное освящение не только светскому государственному строю, но и направленности развития науки, литературы, музыки, живописи. Церковная догма становится исходным пунктом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, изящные искусства — всё приводится в соответствие с учением церкви. Христианство видело в вере (а не культуре), «возделывание» души. Такой поворот наметился ещё в эпоху эллинизма, когда произошла встреча Востока и Запада в культуре единой Римской империи, расширившей свои границы до Малой Азии, Персии, Северной Африки. Усиление мистицизма, возрождение угасших было языческих культов, слияние греческих и египетских божеств в одно (например, Серапис), перенесение восточных верований в Европу и другие перемены вовлекли культурологическую мысль в сугубо религиозный круг идей. От античной философии культуры средневековая мысль восприняла лишь немногое, поскольку, как считал Августин, совершенно свободное творчество античных писателей было демоническим по своей природе.

Исследователь С.С. Неретина выделила ряд отличий средневековой мысли от античной: «идея любви, воли, случая, способствующая любому творению»; «идея креационизма (перевод из небытия к бытию в отличие от идеи порождения, предполагающего перевод от бытия к небытию)»; «идея эквивокации — двуосмысленности мира»; «идея концепта, ориентированного на субъективность любой вещи и её интенцию»; «модальность знания и приоритет знания диалектического, заложенного в самой структуре мира, сотворённого по слову Божиему». Подобное мировосприятие, по сути, накладывало запрет на разработку проблемы культуры в теоретическом плане, сковывало развитие культурологической мысли. По меткому определению Неретиной, философия в Средние века — это своего рода «терапия века, избавление от хаоса путём охватывания некоторого порядка через тропы и концепты». Под тропами она понимает «обороты речи, основанные на употреблении переносных значений слов (метафора, гипербола, ирония, эпитет и пр.). Отсюда задача мыслителя — наполнить однозначность христианского смысла того или иного феномена вариативностью слова и образа, что и должно составлять сферу мыслительного творчества.

Все эти постулаты отличают творчество Августина Блаженного, описавшего в своём сочинении «О граде Божьем» идеальный мир, противопоставленный реальному — «граду земному», наполненному ужасами позднеримского государства. В другом произведении, потрясающем своей глубиной и искренностью, — «Исповеди» — Августин поставил больше вопросов, чем дал ответов. Каждое своё рассуждение он завершал возгласами типа: «Кому это легко понять?», «Кто осмелится дать ответ на это?» В «Исповеди» на глазах читателя шёл поиск самого себя, поиск человека переломной эпохи, пытающегося средствами античного разума постичь непостигаемые тайны христианского вероучения. Он терпит фиаско на этом пути, а потому ищет другой путь, ведущий его к духовным прозрениям средневекового мыслителя, опирающегося не на разум, а на *чудо*. Выстроенная Августином логика чуда и легла в основание христианской культурологической мысли на весь период Средневековья.

В «Исповеди» Августин проводит переоценку собственных ценностей, переосмысляя понятия мудрости, истины, блага и блаженства. Вместо разума как инструмента познания на I место выступает душа, чувствующая внутри себя Бога и ищущая пути его познания через страх, любовь, почитание, созерцание, подражание. Августин намечает семь ступеней подъёма к мудрости. *Первая* ступень — страх Божий, смиряющий гордыню переживанием страха смерти. *Вторая* — благочестие, приводящее к кротости и вере в Священное Писание. *Третья* — знание, основанное на изучении библейских текстов и направленное не на выяснение сущности того или иного явления, а на усвоение любви к Богу и ближнему своему. *Четвёртая* — сила: человек обретает неистребимое желание совершать христианские подвиги и чудеса, отрекается от мира, как суетного и преходящего, и устремляется к вечному блаженству. *Пятая* — возлюбив не только своего ближнего, но и своего врага, человек поднимается на *шестую* ступень — ступень чистоты сердца. На этой ступени человек превращается в святого, но только на *седьмой* ступени он достигает истинной мудрости, наполняющей его покоем, миром и любовью.

Историю, с точки зрения христианского идеолога, можно уподобить летящей стреле. Она имеет начало, конец и структурируется в соответствии с тем членением исторического процесса, который изложен в Библии. Периодов в истории человеческого рода шесть, подобно тому как существует шесть возрастов жизни у каждого человека: младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость и старость. Августин счита-

ет далеко не случайным совпадение количества дней, за которые Господь сотворил мир, и числа периодов исторического развития человечества, ибо в этом, по его мнению, проявляется провиденциализм верховного существа, руководствовавшегося в своей креативной деятельности единым планом. Первой исторической эпохой, пережитой человеческим родом, по мнению Августина, была эпоха, начавшаяся непосредственно от детей Адама и Евы и продолжавшаяся до потопа. Вторая совпадает с временным интервалом от потопа до патриарха Авраама. Третья — от Авраама до Исаака. Четвёртая — от Иакова до выхода «племён израилевых» из Египта. Шестая, последняя историческая эпоха началась с момента рождения Христа и будет длиться до его второго пришествия, когда свершится Страшный суд и каждый — от грешника до праведника — получит по заслугам.

Историческая периодизация Августина есть одновременно и историческая типологизация культуры, ибо, как совершенно справедливо отмечают практически все крупные медиевисты, для Августина история не есть история монархий, а история государств, весьма отличающихся друг от друга своими качественными характеристиками.

Семь ступеней Августина Блаженного можно расценивать как этапы «обработки-окультуривания» человека в раннехристианской интерпретации культуры. Это и есть своеобразная религиозная культурология Средневековья, оказавшая огромное влияние на западноевропейскую мысль на протяжении многих столетий. Августин Блаженный — первый критик основ современной западной цивилизации, который с позиций христианской морали обосновывает несовершенство существующего мира и культуры, господствующей в нём.

В более позднее время в какой-то мере культурологических проблем касались и другие представители средневековой философской мысли, в частности, **Иохим Флорский** (1132–1202 гг.) и его последователь, идеолог францисканцев-спиритуалов **Пётр Оливи** (даты рождения и смерти неизвестны). Первый из них высказал мысль о том, что постижение мира, а следовательно, и культуры возможно только по мере развёртывания исторического процесса. Второй обосновал тезис о том, что история человеческой души должна соответствовать истории мира, так как каждый человек суть микрокосм, отражающий в себе мир в целом. Однако эти идеи не получили своего развития в их произведениях и вскоре были забыты.

2.2. Отечественная средневековая мысль

Древняя Русь, получившая христианство из Восточной Римской империи в 988 г., могла познакомиться лишь с обрывочными знаниями из античной философии культуры, попавшими в сборники мудрых изречений и исторических анекдотов. Так, в «Изборнике Святослава 1076 г.» содержались короткие сентенции и рассказы об античных мудрецах, царях и полководцах, рассуждающих о мире, войне, дружбе, мудрости, верности, чести. Но не было ни одного систематического изложения философских взглядов ни Аристотеля, ни Платона. Другие сборники (самый известный — «Пчела») также не содержали глубоких культурологических идей. Кроме того, античная философия была отнесена к памятникам так называемой внешней литературы, пригодной лишь для внешнего, т. е. светского, мирского, плотского, а значит, по понятиям Средневековья, грешного человека. Очень скоро её стали именовать «внешней ложью», «баснями», ставить в один ряд с языческой мифологией о «поганских богах».

Иларион

Русская средневековая культурологическая мысль развивалась по собственному пути, который лишь в самых общих чертах совпадал с западноевропейским.

Вместе с переводной церковно-учительной литературой древнерусские мыслители получили уже готовый, чётко очерченный круг идей «обработки» язычника при обращении его в христианина. Именно этому вопросу посвящали свои труды и первые русские религиозные писатели, в том числе митрополит **Иларион** (середина XI в.), который противопоставил в своём «Слове о законе и благодати» «ветхого» и «нового» человека, закон и любовь. Там же содержались и требования к христианину, можно сказать, сильно упрощенные «семь ступеней» Августина, но в православном варианте. Илларион призывал древнерусских князей вместе с крещением сбросить все недостатки «ветхого» человека и облечься в одежды праведника, помогающего церкви, строящего храмы, раздающего милостыню, пекущегося о сиро-

тах, преисполненного любовью к ближнему. Уже тогда в самых общих чертах был определён весь комплекс христианских добродетелей.

Примерно этим же темам были посвящены и притчи, слова и поучения **Кирилла Туровского** (ок. 1130 – не позднее 1182 гг.), воспевавшего «весну крещения», толковавшего библейские тексты, обличавшего грешников и язычников.

Как и на Западе, в Древней Руси от человека требовалось не доверять своему разуму, потому что он, по словам апостола Павла, «буйство есть перед Богом». Если Августин Блаженный, отказываясь следовать разуму, призывал доверять сердцу, полному любви к Богу, то древнерусские авторы делали то же самое, только вместо сердца писали о душе. Бессмертная, словесная, разумная душа, которую Бог вдохнул в сотворенного им Адама, стала основным объектом культуры (в исконном значении последней — обработки, возделывания). Душу нужно было просвещать христианским вероучением, закалять постом и молитвами, воспитывать примерами мученической жизни Христа и его последователей.

Совершенно закономерно, что в этих условиях основным жанром литературы стали жития святых, в которых святые представляли собой образцы (паттерны) культурного человека — «угодника» Бога. Творения святых отцов Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова содержали требования, нормы и образы культурных людей Средневековья в России. Собрания общехристианских житий святых дополнялись православными святыми, первыми из которых были князья-мученики Борис и Глеб (XI в.). Русские авторы (**Кирилл Туровский, Епифаний Премудрый, Максим Грек**) внесли свою лепту в разработку образа культурного по средневековым меркам человека.

В позднем Средневековье в понимании человека наметились сдвиги, свидетельствующие о новом кризисе культуры и приближении переходной эпохи. Само время заставило мыслителей снова довериться человеческому разуму, вернув его из многовекового забвения.

Важную роль в этом сыграли взгляды **Николая Кузанского** (1404–1464 гг.). В своём сочинении «Об учёном незнании» он не смог пройти мимо научных открытий, раздвинувших границы пространства и времени до бесконечности и разрушивших геоцентрическую систему. Он нашёл человеку новое место в этой бесконечности, поставив его как бы вровень с Богом. Человек, в отличие от всего остального в мире вещей, наделён разумом и знанием всех созданных Богом вещей. Он обладает неким Божественным даром познания. Бог создаёт первообразы, а человек познаёт их через отношения и ценности.

Глава 3
НАУКА О КУЛЬТУРЕ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

3.1. Франческо Петрарка и его вклад в понимание культуры

В XIV–XV вв. в Италии произошёл ренессансный возврат к античному определению культуры как светской в своей сущности, гражданской (общественной) и личностной системы ценностей. Открытие индивидуальности в европейской культуре эпохи Возрождения стимулировало усиление личностного начала в произведениях гуманистов.

Самая краткая характеристика Возрождения, дающая возможность судить не только о тех коренных сдвигах, которые произошли в массовом сознании, но и об истоках и движущих силах Ренессанса (особенно на его первой стадии), принадлежит Франческо Петрарке, который, давая оценку своей эпохе, так писал в одной из своих эклог:

Юристы забыли Юстиниана, медики — Эскулапа,
Их ошеломили имена Гомера и Вергилия.
Плотники и крестьяне бросили своё дело
И толкуют о музах и Аполлоне [4].

Петрарка

Естественно, в этих словах есть преувеличение, но то, что в этот исторический период действительно произошли существенные перемены в мировосприятии большинства современников Петрарки, не подлежит никакому сомнению.

Огромную роль играли новые идеи, защищающие плоть и телесную природу человека, провозглашающие самоценность человеческого «Я», защищающие человеческое достоинство, утверждающие права человека на любовь, счастье, благосостояние, мирскую жизнь. Этим вопросам посвящены многие замечательные произведения итальянских гуманистов.

[4] Рутенбург В.И. Италия и Европа накануне Нового времени. Л., 1974. С. 209.

Первый гуманист **Франческо Петрарка** (1303–1374 гг.) призывал современников оставить религиозные сюжеты — «пусть небожители занимаются мертвецами» — и предаться воспеванию жизни — «живые интересны живым». Его всепоглощающая «любовь к древним» проявлялась не столько в собирании античных рукописей, сколько в призывах вернуться к античному пониманию разума и добродетели и их роли в земной жизни человека. Его перу принадлежит множество работ: «Буколическая песнь», трактаты «Об уединённой жизни», «О монашеском досуге», «О достопамятных вещах и событиях», знаменитая исповедь, которую он назвал «Secretum», что в переводе означает «Моя тайна». Известность его перешагивает границы Италии. Не будет большим преувеличением сказать, что Петрарка одним из первых применил принцип историзма в понимании культуры, показав, что культура античности, Средневековья и его времени есть ступени развития одного и того же феномена, но приобретающего различные черты на различных стадиях его существования.

В то же время он более чётко, чем Данте и многие из его современников, проводил разделение между культурой его исторической эпохи и культурой античности. По сути, он заложил основы для научного осмысления Ренессанса и более взвешенной оценки всех ренессансных теорий подражательности, которые были чрезвычайно распространены, особенно во времена Треченто.

Петрарка не только обосновал отличие своей культурной эпохи, но и выделил её характерные черты, показав, что ренессансное миропонимание и мироощущение коренным образом отличается от средневекового и, весьма существенно, от миропонимания и мироощущения античного человека, который мыслил, чувствовал и действовал во многом иначе, чем гуманисты Возрождения. Можно утверждать, что от Петрарки идёт традиция рассматривать культуру Средневековья как теоцентричную, а Ренессанса как антропоцентричную, которой придерживаются сегодня практически все современные исследователи-культурологи как на Западе, так и на Востоке.

Петрарка выдвинул и обосновал тезис, согласно которому творцом культуры является свободная, раскрепощённая личность, не испытывающая духовного и экономического гнёта, обладающая чуткой душой, разносторонне образованная и гармонично развитая.

Эта идея логически вытекала из его концепции индивидуализма. Согласно её положениям, мыслящая личность обладает правом действовать прежде всего исходя из своих интересов и потребностей, добиваясь

почёта и широкой известности. Слава, в понимании Петрарки, не грех, а самое утончённое из наслаждений, которое может быть даровано гениальному человеку.

Петрарка обосновал тезис о том, что основой единства нации является прежде всего язык, и если представители различных этносов говорят на разных языках, то это свидетельство того, что процесс формирования нации находится в самом зародыше и пройдёт немало времени, прежде чем из этого конгломерата «выработается» нечто единое, что можно будет назвать нацией. Более того, в его работах неоднократно повторяется идея о том, что наличие единого языка есть непременное условие существования государственности. Впоследствии эта мысль будет использоваться многими исследователями культуры, в том числе и отечественными, как прошлого времени, так и нашими современниками.

Петрарка первым среди гуманистов поставил вопрос о необходимости рассмотрения под иным углом зрения дихотомии «культура-натура», ибо, с его точки зрения, противопоставление культуры природе, имевшее место в рассуждениях античных авторов, непродуктивно. Достижение гармонии с природой Петрарка рассматривал в качестве идеала и всю свою сознательную жизнь стремился к тому, чтобы он стал реальностью.

Следует подчеркнуть, что гармонию между человеком и природой Петрарка рассматривал в качестве одного из главных условий человеческой свободы, что было нетривиальной мыслью для его времени. Об этом никто до Петрарки не говорил, в том числе и античные мыслители, к которым он относился с огромным уважением. Впоследствии эта идея прозвучит в трудах идеологов Просвещения, в частности в работах Жан-Жака Руссо, который, опираясь на неё, создаст свою концепцию «естественного человека».

Петрарка первым дал критику городской культуры, исходя из своего понимания взаимоотношения человека и природы. Гениальный итальянский мыслитель и поэт, называя себя «гражданином рощ», писал: «Города — враги моим мыслям, леса — друзья… В городе я другой человек, чем в деревне. Тут я повинуюсь природе, там — примеру»[5]. Впоследствии эта идея станет одной из любимых для многих культурологов, в частности О. Шпенглера, который с появлением мегаполисов связывал кризис европейской культуры.

[5] Хлодовский Р.И. Франческо Петрарка. М., 1974. С. 89.

Петрарка первым обосновал идею о культурном единстве Европы, которая сегодня определяет самосознание любого образованного европейца. Он показал, что, несмотря на различие языков, исторических судеб, народы Европы могут рассматриваться как суперэтнос, как носители одного и того же цивилизационного начала, ориентирующиеся на схожую систему ценностей, в отличие от народов, принадлежащих другим цивилизационным системам, в частности представителям исламского и славянского миров.

Петрарка положил начало исторической критике. Он доказал неподлинность ряда исторических документов и рукописей, на которые постоянно ссылались в своих работах сторонники средневековой схоластики. Впоследствии его метод был использован известным представителем второго поколения гуманистов Лоренцо Валла, который доказал подложность так называемого «дара Константина», грамоты, будто бы подписанной владыкой Римской империи, к тексту которой на протяжении столетий апеллировали папы римские для обоснования своих притязаний на верховную власть не только в Италии, но и во всей Западной Европе.

Наконец, Петрарка заложил основы подхода, в соответствии с которым проблема человека, проблема гуманизма и проблема историзма рассматриваются как аспекты одной проблемы. Эта идея и сегодня не утратила своей значимости.

3.2. Культурологические идеи М. Монтеня и его современников

Последователь Петрарки **Коллючо Салютати** (1331–1404 гг.) в трактатах «О роке, судьбе и случайности», «О жизни в миру и монашестве» и др. составил свой комплекс «обработки» нового человека через studia humanitatis — ряд гуманистических дисциплин: грамматика, риторика, филология, поэзия, диалектика, педагогика, этика, история, политика. Цель новой образованности он видел в выработке человечности (humanitas), соединяющей в себе обширные познания классического наследия, развитое самосознание личности и деятельное отношение к жизни, гражданственность. Каждый человек должен сражаться за «справедливость, истину и честь», а не «бежать от мира за монастырские стены».

Лоренцо Валла

Лоренцо Валла (1407–1457 гг.) внёс крупный вклад в разработку гуманистической культурологии Возрождения. Эпикуреец по духу и убеждениям, своим идеям он посвятил специальный трактат «Об истинном и ложном благе» (второе название «О наслаждении»). Стремление к наслаждению (духовному и телесному) заложено в природе человека, в его естестве, поэтому его не надо подавлять, оно заложено творцом и имеет право на существование. Тело и дух — не враги, как утверждала средневековая этика. Гармония плоти и души — вот главный залог счастья человека, а также цель его самосовершенствования, т. е. культурного развития. Удовольствия души и тела — вот высшие блага для всех и каждого, но при этом они не должны быть в ущерб ближнему, не должны ущемлять интересов общества. Разум и доверие к своим чувствам помогут человеку сделать правильный выбор между добром и злом.

В другом своём знаменитом произведении «О монашеском обете» Вала поставил под сомнение сам принцип подавления плоти в монашестве. На вопрос, в чём заключается истинное благочестие, он отвечает однозначно: в радостной земной жизни, полной любви и счастья. Именно такая жизнь в миру, полноценная в своей насыщенности знаниями, чувственными наслаждениями, семейным счастьем, достойна человека и угодна Богу.

Самостоятельное направление в итальянском гуманизме создал **Леон Баттиста Альберти** (1404–1472 гг.). Как и его предшественники, он был разносторонне развитой личностью: занимался архитектурой, искусством, математикой, педагогикой. Его волновали те же проблемы, что и других, но особенно проблемы гармонии человека и природы и деятельной жизни. Диалоги «О семье», «О спокойствии души», «Домострой» и другие его произведения наполнены рассуждениями об идеальном человеке. В них выстраивается цельная программа преобразования человека Средневековья в гармоническую личность, в которой сочетаются разум и свободная воля, жизненная активность и душевное равновесие, сознание собственного достоинства и скромность. Цель

гармоничного человека — творчество. Именно способность к творчеству отличает человека от животного. И хотя человек не должен совершать насилия над природой, должен сливаться с ней в одно целое, но по закону гармонии и совершенства он обязан творить вторую природу — культуру.

Творчество делает человека сильным, бездеятельная жизнь — слабым и ничтожным. Пренебрежение разумом и знаниями, отсутствие гармонии с природой и самим собой приводит человека в царство зла, и вместо творческого созидания люди обращаются к разрушению.

Марсилио Фичино (1433–1499 гг.) 30 лет возглавлял Платоновскую академию, где шли нескончаемые споры гуманистов о красоте и любви. Будучи священнослужителем, Фичино в своих произведениях поднимал на гуманистическую высоту вопросы теологии и христианской нравственности. В сочинениях «О христианской религии», «О солнце» и других он определял человека как микрокосм, входящий в макрокосмическую систему единого мироздания, прекрасного и совершенного. Идеал эпохи — мудрец, сумевший ощутить бесконечное движение мира: от красоты к любви, затем снова к красоте. Поскольку возможности человеческого разума безграничны, то и мудрость может достигать божественных пределов. Величие мудреца — в его стремлении помогать людям мудрыми советами.

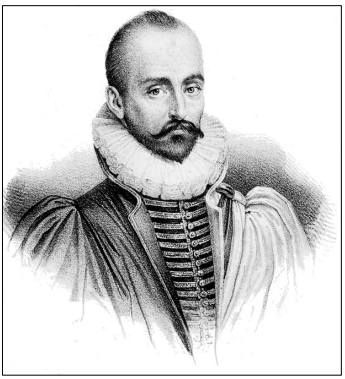
Граф **Пико дела Мирандола** (1463–1494 гг.) известен прежде всего своей «Речью о достоинстве человека», за которую он чуть было не попал под суд инквизиции. Отталкиваясь от тезиса, что человек обладает полной свободой воли, автор доказывал, что свободная воля и есть главное достоинство человека. Опираясь на неё, человек может либо вознестись разумом до небес, либо опуститься до уровня животного. Всё в руках человека, т. к. он — «узел мира», в котором тесно переплелись материя и дух. Если человек добровольно отказывается от развития разума, от занятий философией и науками, то он не может именоваться человеком.

Предназначение человека — в постижении мира, его природных законов. Не осознав этого, человек не может двигаться по пути саморазвития и совершенствования, не может создать «философский мир».

Другим крупнейшим мыслителем европейского Ренессанса, оказавшим существенное влияние на процесс развития культурологической мысли, был видный общественный и политический деятель Франции эпохи Генриха IV **Мишель Монтень** (1533–1592 гг.), которого можно с

полным основанием считать последним гуманистом Возрождения и первым моралистом Нового времени.

Монтень оставил множество трудов, но самым интересным для культуролога является его книга «Опыты». Эта книга не вписывается ни в один из существующих литературных жанров. Её нельзя назвать научным трактатом, не напоминает она и литературно обработанную биографию. Это явно не роман и не собрание нравоучительных сентенций. Задуманное как сочинение интимное, «Опыты» вскоре стали литературным произведением национального масштаба, оказавшим огромное влияние на формирование философской, этической, политической мысли не только Франции, но и других европейских стран.



М. Монтень

Вклад Мишеля Монтеня в теорию культуры прежде всего состоит в том, что он, развивая идеи, содержащиеся в работах Тацита, даёт развёрнутую и жёсткую критику европейской цивилизации. То, о чём Тацит сообщает читателю намёками, со множеством оговорок, Монтень говорит в полный голос, не скрывая своего отрицательного отношения к тому, что он видел, чему он был невольным свидетелем. Европейская цивилизация, с его точки зрения, отнюдь не высший тип цивилизационной системы. Она явно заблудилась на дорогах истории, и её достижения в области науки и техники, музыки и литературы не идут ни в какое сравнение с естественной простотой нравов, разумной организацией жизни, достижениями в изобразительном искусстве и архитектуре других цивилизаций, прежде всего цивилизаций Нового Света. Высочайшую заслугу цивилизаций Нового Света Монтень видит прежде всего в том, что они смогли создать культуру, базирующуюся на использовании естественных законов, позволяющую человеку жить в гармонии с природой. Он пишет, что в лексиконе коренных жителей Нового Света нет даже слов, обозначающих ложь, предательство, притворство, скупость, зависть, злословие. По представлениям Монтеня, культура народов Нового Света многократно превосходит культуру любой страны Европы. Рисуя яркими красками культуру коренных народов Нового Света, Монтень, по сути, наносит мощный удар по идее европоцентризма, которая до него никем не оспаривалась.

Но вклад Монтеня в культурологическую науку не исчерпывается только этим. Не будет большим преувеличением сказать, что Монтень поколебал основы европоцентризма, который безоговорочно доминировал в сознании его предшественников — мыслителей Ренессанса. От него идёт линия критики мнимого всемогущества человека, противопоставляющего себя природе и рассматривающего окружающий мир как безграничное поле приложения своих креативных потенций. Апологетика естественного человека, живущего в гармонии с природой, создающего мир культуры в соответствии не только с человеческими, но и природными законами, начинается именно Монтенем, который углубил и развил идеи Демокрита.

Монтень первым из гуманистов начинает говорить о несовершенстве человеческого разума, видя доказательство этого тезиса в несовершенстве того мира, который создан волей и руками человека.

Говоря о понимании культуры Монтенем, следует заметить, что оно во многом совпадает с той трактовкой культуры, которая существовала у античных авторов. Человек, согласно воззрениям автора «Опытов», достигает культурного состояния только тогда, когда он все свои помыслы направляет на совершенствование духа, ума, воли, эстетического вкуса и своего тела. Плод «окультуривания» индивида — его духовное и физическое здоровье. Величие культуры усматривается Монтенем в простоте общественных отношений, в первобытной чистоте нравов, непосредственности здравых мыслей и эстетического отношения к действительности. Культура людей, с точки зрения Монтеня, тем выше, чем больше они доверяют природе и следуют её указаниям. Не учить природу, а учиться у неё — вот путь к подлинной культуре.

Справедливости ради необходимо сказать, что у автора «Опытов» есть и другая трактовка культуры. Монтень неоднократно пишет о том, что культура — это высшее завоевание человеческого гения. Таким высшим завоеванием Монтень считал античную культуру, в особенности культуру Древней Греции и Древнего Рима периода расцвета, которую не смогли превзойти ни культура Средневековья, ни даже Ренессанса.

Античная культура, с точки зрения М. Монтеня, превосходит культуру всех других обществ не только потому, что в её лоне сформировалось множество героев и мудрецов, ставших образцами для подражания, но и потому, что она обеспечивала свободу мысли.

В качестве доказательства тезиса об античной культуре как высшем образце, Монтень апеллирует также к античному искусству и литерату-

ре. Античными ваятелями, живописцами, прозаиками, поэтами, драматургами созданы столь совершенные произведения, что их не смогли превзойти творения художников, скульпторов и поэтов более поздних времён. Таким образом, культура Древней Греции и Древнего Рима под пером Монтеня превращается в идеал культуры или, говоря современным языком, в идеальный культурный тип, с которым необходимо соотносить культуры других стран и народов, иных исторических эпох.

Монтень высказывает и ряд других конструктивных идей, которые не могут быть проигнорированы теоретиками культуры. В частности, он неоднократно подчёркивает тесную связь культуры и морали. С его точки зрения, общество, в котором отсутствует человеколюбие, где нет представления о стыде и долге, не может называться культурным.

Заслуживает внимания и идея Монтеня о двух видах продуктов, создаваемых человеком в процессе его культурно-творческой деятельности. Согласно представлениям автора «Опытов», только то, что возникает в результате деятельности человека в соответствии с установлениями природы, может быть отнесено к разряду вещей прекрасных и благородных. Возникающее вопреки установлениям природы, порождаемое деятельностью неестественной не может рассматриваться как культурная ценность. В этом тезисе Монтеня содержится зародыш идеи о различии культуры и цивилизации — центральной идеи для культурологической мысли XIX столетия.

Монтень, как подлинный представитель ренессансной эпохи с её свободомыслием и скептическим отношением к вере, совершенно однозначно провозглашает противоположность культуры и религии. С его точки зрения, христианская этика обрекает человека на безрадостное существование, на подавление естественных стремлений и желаний. Осуждение церковью чувственной любви он считал не только ошибочным, но и преступным, ибо видел в этом попытку насильственного изменения человеческой природы. Монтень резко критиковал практику покаяния, считая, что оно в такой же мере преступно, как и тот грех, в котором каются. По его мнению, твёрдая уверенность кающегося в том, что грехи ему будут отпущены, подавляет в человеке голос его совести и снимает с него моральную ответственность за совершённые неблаговидные поступки.

Перечисленную выше совокупность идей, содержащихся в трудах Монтеня, трудно рассматривать как целостную концепцию культуры. Впрочем, это и не удивительно. Монтень никогда не ставил перед собой такой задачи, и этим прежде всего объясняется тот факт, что перед

нами, когда мы берём его работы, предстаёт россыпь блестящих мыслей, которые весьма трудно объединить в систему. Тем не менее М. Монтень вошёл в историю европейской мысли как один из самых глубоких философов рубежа позднего Возрождения и Нового времени, чьи труды оказали глубокое воздействие на критически мыслящие умы последующих столетий. Его вклад в становление культурологической теории так же несомненен, как и вклад его великого предшественника Петрарки.

К числу других мыслителей Ренессанса, внёсших свою лепту в закладку фундамента здания культурологической науки, относятся **Никколо Макиавелли** (1469–1527 гг.) и **Томас Мор** (1478–1535 гг.).

Никколо Макиавелли теоретическая культурология обязана мыслью о религии как неотъемлемой части культуры. Эта идея высказана в его знаменитом труде «Государь», оказавшем существенное влияние на процесс развития европейской общественной мысли.

Томас Мор, развивая идеи Петрарки, дал развёрнутую аргументацию в поддержку тезиса о культурном единстве европейских стран. Примечательно, что, подобно отцу гуманизма, он обосновал необходимость прекращения конфронтации между Англией и Францией, опираясь на эту — чисто культурологическую — посылку. У него мы находим и мысль, которую будут впоследствии неоднократно воспроизводить многие: о наличии государства как необходимой предпосылки культуры.

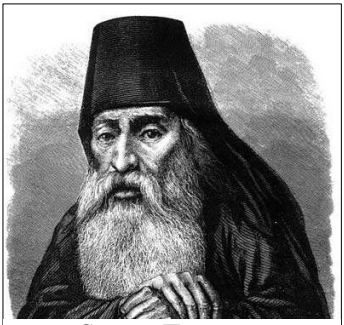
В целом все мыслители эпохи Ренессанса верили в безграничные возможности человека и его разума. Их возврат к античной свободе мысли, разрушение догматов церкви, оправдание телесной (греховной) природы человека и т. п. пугали католическую церковь, стремившуюся пресечь еретические взгляды гуманистов.

Попытки вернуть культурологическую мысль в прежнее средневековое русло оказались безуспешными. Новое время уже вступало в свои права, и полный возврат был невозможен.

3.3. «Осень Средневековья» в России

В России «осень Средневековья» в своё время и на своём уровне поставила те же вопросы, что и европейский Ренессанс: вместо слепого «угождения Богу» через выполнение своего «чина» и чисто обрядовое отношение к вере от человека потребовалось встать на стезю «постижения Бога» через разум, «семь свободных наук». Об этом писали **Симеон**

Полоцкий (1629–1680 гг.), **Николай Спафарий** (1636–1707 гг.) и многие другие.


Симеон Полоцкий

Они призывали отказаться от слепого следования старине, не бояться новизны, отрицали априорную греховность тела, якобы заложенную Богом в человека, и восхищались красотой естества, возможностями пяти чувств. «Царём человеческого естества» объявлялся разум, помещавшийся не в сердце или душу, а в мозговые извилины во лбу. Главное — «удобрение разума науками» (**Леонтий Магницкий** (1669–1739 гг.)).

В России XVII в. античная философия перестала быть «внешней ложью», а латинский язык был объявлен языком науки, даже античная мифология получила право на существование, т. к. служила не религиозным целям, а расширению светского знания.

Таким образом, как Европа, так и Россия на пути от Средневековья к Новому времени проходят новый виток в осмыслении понятия культуры. Теперь она приравнивается к обработке человеческого разума наукой, а культурный человек противопоставляется природному (необработанному). Культура отделяется от религии, приобретает явно выраженный светский характер. В который раз и с новой силой её трактуют как обработку человека, только теперь основную роль в этой обработке начинает играть научное и более всего опытное, практическое знание, а также обращение к опыту древних.

Глава 4
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТРУДАХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

4.1. Френсис Бэкон и его теория культуры

В середине XVI в. культура Ренессанса исчерпала свой потенциал и вступила в полосу перманентного кризиса, углубляющегося с каждым десятилетием. Идеи гуманистов уже не вызывали энтузиазма, число их сторонников уменьшалось, а идейных противников возрастало. Пессимистические ноты всё чаще звучали в трудах европейских мыслителей, которые не могли не сознавать, что кризис гуманизма стал реальностью. В связи с новыми открытиями в области химии, математики, астрономии пересматриваются основы миропонимания. Возникает культ человеческого разума, который рассматривается как сила, способная поставить под контроль природные стихии. Кажется, что время ускорило свой бег. Мир воспринимается как постоянно меняющийся, пульсирующий. Самым модным словом становится слово «новый». Восхищение новизной и прогрессом превращается в доминанту европейской общественной мысли и общественного сознания. В Европе начинается исторический период, который изначально идеологами буржуазии был назван Новым временем. Коренные перемены в образе жизни европейцев, в политической организации общества (XVII в. – время двух буржуазных революций: английской и нидерландской) сопровождались не менее существенными трансформациями в области гуманитарного знания. Мыслители Нового времени акцентируют своё внимание на проблеме природы и вопросах её познания.

Ф. Бэкон

Среди мыслителей конца XVI – начала XVIII в., которые внесли существенный вклад в развитие европейской культурологической теории, прежде всего следует назвать **Фрэнсиса Бэкона** (1561–1626 гг.).

Сам Ф. Бэкон считал, что его вклад в сокровищницу человеческой мысли весьма скромен, однако потомки высоко оценили ту роль, которую он сыграл в развитии западноевропейской философии. Ему мы обязаны целым рядом оригинальных идей, вошедших в арсенал современной культурологической мысли. Его основные работы: «О достоинстве и приумножении наук», «Новый Органон», утопический социальный роман «Новая Атлантида».

Для культуролога три названные выше работы имеют особое значение, ибо в них, по сути, излагается бэконовская концепция культуры. Если абсолютное большинство авторов до Бэкона, говоря о культуре и цивилизации, обращали своё внимание прежде всего на духовные аспекты и видели культурный прогресс в первую очередь в бурном развитии изобразительного искусства и литературы, музыки и архитектуры, в воспитании гармоничного человека, то Бэкон переносит акцент на рассмотрение достижений в области науки, техники, промышленного производства.

Культура для Бэкона не только и не столько результат «возделывания души», как считали древние греки и римляне, а финал деятельности по покорению сил природы, подчинению её воле и интеллекту действующего индивида, опирающегося на мощь техники и данные опытной науки. Культура возникает из взаимоотношения природы и человека и есть не что иное, как «человек в его отношении к природе». О культуре того или иного общества, считал Бэкон, необходимо судить прежде всего по достижениям в области естествознания, по уровню сельскохозяйственного и промышленного производства. Говоря иначе, для Бэкона критериями культурного развития являются темпы научно-технического прогресса, глубина познания законов природы и их использование для блага людей.

Культура, с точки зрения Ф. Бэкона, не есть нечто данное изначально. Она развивается, переходя с одной ступени на другую. Бэкон считал, что европейская культура прошла в своём развитии три стадии, которые соответствуют культуре Древней Греции, культуре Древнего Рима и культуре Западной Европы Нового времени.

В Средневековье, с его точки зрения, наблюдался упадок культуры, выражающийся в засилье религии, пренебрежении к естественным наукам. После того как христианство стало одной из трёх мировых религий, говорит Бэкон, большинство лучших умов ряд столетий посвящали себя занятию теологией, что не могло не сказаться на уровне культурного развития Европы, которая постепенно погружалась во мрак

невежества. Достижения древних греков были забыты, и только в эпоху Возрождения была восстановлена «времён связующая нить». Бэкон считал, что культура — сложный феномен. Она проявляется во всех сферах деятельности людей, но главными её элементами являются наука и искусство. Следует сказать, что в понятие «искусство» Бэкон вкладывает смысл, отличный от того, к которому мы привыкли. Он понимает под искусством всякое практическое умение, необходимое для овладения силами природы, основанное на знании её свойств и законов. Искусство, по Бэкону, суть квинтэссенция культуры. Оно призвано не исправлять природу, а раскрепощать её.

Культура и природа не являются противоположностями, а широко распространённое мнение о совершенном различии естественного и искусственного является ошибочным. Искусственное возникает на почве универсального движения природы.

Ф. Бэкону принадлежит идея преемственности культуры как преемственности знаний. Знания являются нитью, связующей различные культуры. Для Бэкона богатства культуры прошлых эпох — базис культуры настоящего, которая по отношению к культуре канувших в Лету исторических эпох является более богатой и содержательной.

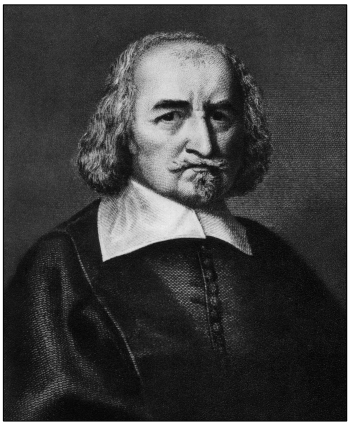
Заслуживает внимания и мысль Бэкона о противоречивости развития культуры. Бэкон обращает внимание на то, что средства, которые созданы человеком для увеличения его могущества, зачастую используются против своих создателей. Например, те, кто обладает более совершенным оружием, могут навязывать свою волю более слабым.

Источник противоречий культуры Ф. Бэкон видит в самой культуре, которая, развиваясь, способствует не только возвышению человека, но и при определённых условиях становится средством его порабощения.

Бэкону принадлежит идея о тесном взаимодействии культуры и свободы. Он считает, что по мере роста объёма знаний, которыми владеют люди, по мере углубления представлений о природе и законах её развития расширяется и «поле свободы» человека. Иными словами, свобода у Бэкона есть результат овладения культурой.

4.2. Томас Гоббс о культуре

Идеи Ф. Бэкона были подхвачены и развиты его младшим коллегой на философском поприще и соотечественником **Томасом Гоббсом** (1588–1679 гг.), который, по оценке Пьера Бейля, принадлежал к числу величайших умов XVII в. Он был не только философом, из-под его пера



Т. Гоббс

вышел ряд неординарных трудов по политологии, логике, теории государства и права, в том числе знаменитая книга «Левиафан». Его без преувеличения можно считать человеком, заложившим основы современной семиотики, создавшим знаковую концепцию языка. Ему принадлежит приоритет в создании первых атеистических трудов, где с научных позиций опровергаются постулаты Священного Писания. Весьма много он сделал и в области культурологической теории. Среди прочих его работ особый интерес представляют трактаты «О теле» и «О человеке».

Он сформулировал и обосновал тезис о государстве как элементе культуры. До него эту мысль никто не высказывал, в том числе и Платон. К этой идее Гоббс пришёл в процессе исследования специфики естественного и искусственного. Он исходил из того, что реально существуют только отдельные конкретные тела. Английский философ ставил под сомнение существование врождённых идей. Тела, по Гоббсу, бывают различными. Некоторые из них естественного происхождения, другие — искусственного. Последние создаются людьми и в этом смысле есть результат культурно-исторической деятельности человека. Свойства естественных и искусственных тел различны, поэтому мир природы коренным образом отличается от мира культуры. Одним из таких сложных тел, созданных волей и руками человека, является государство. Исследование государства — главная задача науки о культуре. Но если государство — элемент культуры, то его история может рассматриваться как история культуры. Следовательно, получив представление о том, как возникает и развивается государство, мы получим представление о генезисе культуры.

Государство появляется на довольно высокой ступени развития человеческого рода. Гоббс считает, что соглашение людей жить в мире, не покушаться на чужую собственность и чужую жизнь «невозможно без меча», ибо слова любого договора ничего не стоят, если они не подкреплены реальной силой.

Но есть и другая причина возникновения государства. Гоббс считает, что жизнь как отдельного человека, так и любого человеческого сообщества может считаться нормальной только тогда, когда есть институт («общая власть»), который способен защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливости, причиняемой сильными слабым. Эту функцию берёт на себя государство. Есть три вида государства в зависимости от того, кому принадлежит верховная власть: монархия, демократия, аристократия. Тирания и олигархия — это лишь различные названия монархии и аристократии. Из этого следует, что есть три типа правления и три типа организации духовной жизни, т. е. трём типам государства соответствуют три типа культуры.

Государство, по Гоббсу, не только продукт, но и инструмент культуры. Исследуя природу государства и описывая историю его возникновения, Гоббс выделяет 19 законов. С его точки зрения, они определяют развитие общества и его культуры. Первым и основным законом, из которого выводятся все остальные, является закон, согласно которому «нужно искать мира там, где можно достичь; там же, где мира достичь невозможно, нужно искать помощи для ведения войны». Из этого закона путём дедукции выводятся все остальные, которые с полным основанием могут рассматриваться как законы культуры, ибо они регулируют поведение человека во всех сферах жизни общества, т. е. являются законами, определяющими функционирование мира искусственного. Для большинства людей все 19 законов могут быть резюмированы в простом правиле, которое звучит так: «Не делай другому того, чего бы ты не желал, чтобы было сделано по отношению к тебе». Это «золотое правило нравственности» — важнейшее установление культуры.

Гоббс также рассматривает и отдельные элементы культуры. Речь и язык у него синонимы, хотя с точки зрения современной лингвистики такой подход некорректен. Речь, по Гоббсу, возникает как результат промысла Божьего. Именно Господь — первый «творец речи». Он научил Адама различным словам, дал ему знание о том, что какое слово обозначает. В силу этого речь несёт на себе отпечаток сакрального, что заставляет соответственно относиться к языку, которым владеет тот или иной народ. Господь наделил Адама и всех людей, произошедших от Адама и Евы, способностью изобретать слова. Гоббс высказал точку зрения о двойственной природе языка, который возникает в соответствии с Божественной волей и в процессе человеческой практики. Основная функция языка — перевести нашу мысленную речь в словесную. Главная функция языка — объединительно-коммуникативная. Там, где

нет языка, там невозможно существование человеческого сообщества. Гоббс очень высоко оценивает роль языка в жизни человеческого общества. Он пишет, что «без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков». В то же время Гоббс отмечает, что, благодаря наличию языка, распространяются не только истинные, но и ложные знания, предубеждения и мифы. Опасность представляет широко распространённое заблуждение о том, что постичь сущность вещи можно, определив её вербально.

Рассуждал Гоббс и о природе религии, которую осмысливал в ином ключе, чем его предшественники. Для английского философа религия — неотъемлемая часть духовной жизни человека. Он подчёркивает тесную связь между культом и культурой. Но для Гоббса религия — не смысловое ядро культуры. Он не считает её благом. Отношение его к религии более сложное. С его точки зрения, человек не может не быть верующим существом, т. к. в противном случае он никогда не сможет ответить на вопрос: кто создал мир и управляет его судьбой? Ответить на этот вопрос может только человек, признающий существование Бога и видящий в нём первичный двигатель мира. Но религия в то же время способствует духовному подавлению личности. Кроме того, церковники выступают на стороне консервативных сил, препятствуют прогрессивным изменениям, назревшим в обществе. С точки зрения Гоббса, церковь должна быть подчинена государству, которое является верховным сувереном, способным устанавливать законы и принимать судьбоносные решения. Корни религии — гносеологического плана. Когда появляется у людей желание доискаться до причин всего происходящего, именно тогда возникает и религия, которая выполняет ещё одну важную функцию — функцию регуляции отношений между людьми. В этом религия близка морали и праву, которые решают те же задачи. Религия, по Гоббсу, часть культуры. Наука — часть культуры (в отличие от Ф. Бэкона, у которого она — квинтэссенция культуры).

Искусство — процесс проявления креативной активности человека во всех сферах бытия. В этом смысле продукт искусства — мир искусственного, где главное место занимает государство.

4.3. Культурологические воззрения Джона Локка

Если попытаться в самых общих словах дать характеристику **Локку** (1632–1704 гг.) как мыслителю, то прежде всего следует сказать, что он

является продолжателем «линии Ф. Бэкона» в европейской философии конца XVII – начала XVIII в.

Джон Локк

Локк оказал огромное влияние на европейских мыслителей последующих поколений. Среди некоторых его трудов «Опыт о веротерпимости», «Некоторые мысли о воспитании», «Опыт о человеческом разумении». Среди работ Локка нет книги, специально посвящённой рассмотрению вопросов культурологии, но это не означает, что он их не касался. Анализ его текстов показывает, что он не обошёл своим вниманием ни одну из главных проблем теоретической культурологии.

Локк предлагает иную концепцию общества и государства, нежели Гоббс. С точки зрения Локка, первоначально в человеческом обществе царила доброжелательность и взаимоподдержка. Индивид владел собственностью и не покушался на собственность себе подобных. Локк считает, что частная собственность существует изначально, а не возникает на определённой стадии развития человеческого общества. Но по мере накопления собственности у отдельных членов общества у них возникает желание подчинить себе подобных, которые, естественно, этому противятся. Вторая причина разлада в обществе — быстрое увеличение населения. При нехватке земли каждый видит в другом не товарища, а врага, мечтающего завладеть долей собственности, ему не принадлежащей. Поиск выхода из этой ситуации наводит Локка на мысль о необходимости государства.

Государство, по Локку, есть искусственное, т. е. культурное образование, созданное волей людей. Таким образом, генезис государства повторяет генезис культуры, а формы государства соответствуют тем или иным формам культуры. Последняя же не существует изначально, а создаётся людьми в процессе их исторической практики.

Религию Локк признаёт неотъемлемой частью государственной машины и считает, что она выполняет важные социальные функции, которые не способны выполнять мораль и право. Но Локк не считает религию феноменом культуры. Вера есть проявление креативной силы Господа. Локк резко отрицательно относился к атеистам, ибо они, будучи

прирождёнными скептиками, утрачивают способность к повиновению, ни во что не ставят государство и в конечном счёте морально деградируют, становясь опасными для других, законопослушных индивидов. Локк — деист по религиозным убеждениям, он не считал, что вера обладает правом приоритета перед научной мыслью. Более того, он настаивал, что всё непонятное разуму должно быть отвергнуто.

Язык, с точки зрения Д. Локка, прежде всего результат творения человека, хотя и Бог приложил руку к его созданию. Роль Господа в том, что он наделил человека способностью к членораздельной речи. Все же слова создал сам человек. Он же установил и связи между ними, а также предметами, которые они обозначают. Локк считал, что если бы у человека не было способности делать звуки знаками идей, рождающимися в его мозгу, то речь никогда не возникла бы. Иными словами, по Локку, человеческая речь возникает как следствие существования у людей врождённой способности к абстракции и обобщению. Слова непосредственно связаны с чувственными идеями.

Д. Локк переосмыслил понятие «идеал человека». Конечной целью воспитания, «окультуренности индивида», с его точки зрения, должна быть не всесторонне и гармонически развитая личность, а человек, обладающий безупречными манерами, практичный по складу характера, умеющий властвовать своими страстями и эмоциями. Его человеческий идеал — джентльмен со всеми присущими ему личностными характеристиками. В своих двух трактатах о воспитании Локк рассказывает подробно о том, что должен есть и пить ребёнок, в какую одежду его предпочтительнее одевать, как развивать его таланты и препятствовать проявлению дурных привычек, в какие игры он должен играть, какие книги читать. Педагогические воззрения Локка явно опережают его время. Он резко возражает против постоянного применения телесных наказаний. Применение порки в качестве средства убеждения, по его мнению, «порождает в ребёнке отвращение к тому, что воспитатель должен заставить его полюбить», исподволь превращая его в скрытное, злобное, неискреннее существо. Возражает Локк и против широко распространённой в то время практики мелочной регламентации поведения ребёнка. Он считает, что юное существо просто не в состоянии запомнить многочисленные правила, которые предписывает этикет. Локк считает, что ребёнок должен быть естественен в своих проявлениях, что ему не нужно копировать в своём поведении взрослых, для которых соблюдение этикета есть необходимость. Главное — сформировать у ребёнка представление о чести и стыде.

Говоря о методах воспитания, Локк утверждал, что они тогда только приносят успех, когда между учителем и учеником существует доверие и уважение друг к другу. Подобная постановка вопроса была чрезвычайно радикальна для того времени, и многие упрекали Локка в том, что своими рассуждениями он крушит традиции и подрывает авторитет учителей.

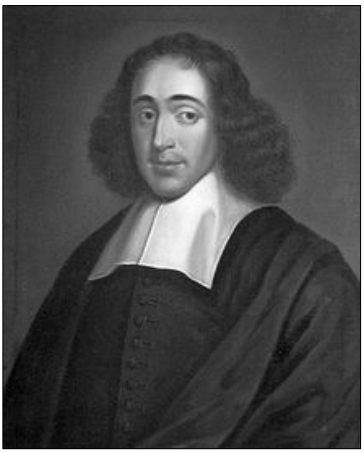
Джентльмен, с точки зрения Локка, должен уметь не только безупречно себя вести, но и изысканно говорить и безошибочно писать. Кроме всего прочего, он должен владеть иностранными языками, в том числе греческим, латынью. Джентльмен должен быть прекрасным наездником и фехтовальщиком, владеть и другими видами оружия, т. к. ему необходимо защищать свою честь и честь своих близких. А обучение музыке и стихосложению не является обязательным, поскольку на них необходимо потратить так много времени, что эта трата не вознаграждается полученным результатом. Наконец, английский джентльмен должен быть богобоязненным, хорошо знать и уважать законы своей страны. Таков в самых общих чертах идеал личности в соответствии с представлениями Джона Локка. Нетрудно заметить, что он коренным образом отличается от того идеала, который содержится в трудах мыслителей Древней Греции, Древнего Рима, Средневековья и Возрождения. Локк предлагает усилия общества сосредоточить на создании нового социального типа, исходя из чисто утилитарных потребностей правящего слоя в Англии.

4.4. Культурологические взгляды представителей европейского Просвещения

Открытие Коперника разрушило стены средневекового мира — «дома» человека. По определению Мартина Бубера, «беспредельность мира надвинулась со всех сторон»… Европейские мыслители пытаются както укоренить человека в Бесконечности.

Блез Паскаль (1623–1662 гг.) поставил вопрос, «что есть человек в бесконечности», ответ на который дал **Бенедикт (Барух) Спиноза** (1632–1677 гг.): «…он есть существо, в котором Бог любит самого себя». Для Спинозы бесконечность — это не устрашающая неизвестность, бесконечная субстанция — это Бог, а человек создан для воплощения любви Бога к самому себе в человеке. В трактате «Об усовершенствова-

нии разума» Спиноза выдвигал пять необходимых условий для развития культуры, понимаемой как «просвещение»:



Б. Спиноза

— столько понимать о природе, сколько потребно для приобретения такой природы;
— образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие пришли к такому обществу;
— обращаться к моральной философии и учению о воспитании детей;
— построить медицину;
— развивать искусство.

В середине XVIII в. французский философ **Жорж Луи Леклерк Бюффон** (1707–1788 гг.) выделил историю культуры как часть науки о человеке. Культура — это есть путь совершенствования человека, поэтому особую роль он отводил воспитанию подрастающего поколения.

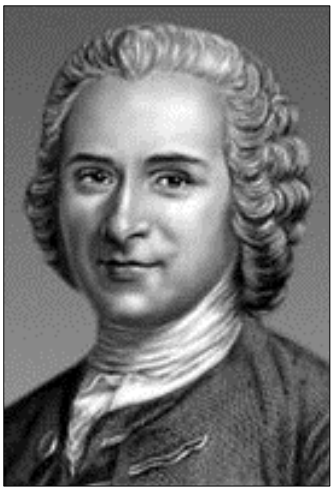
Клод Адриан Гельвеций (1715–1771 гг.) ввёл понятие просвещённой гуманности, в которое включил понятие справедливости и почти всех добродетелей, взятых в самом широком смысле. Интересы общества должны, по Гельвецию, направлять гуманность в нужное русло («Об уме», «О человеке»).

Вольтер (1694–1778 гг.), **Кондорсе** (1743–1794 гг.) и другие мыслители Франции подняли культ разума на недосягаемую высоту, бичуя религию за мрак невежества и воспевая науку за свет, льющийся вместе с потоком знаний. В их произведениях естественный, природный человек был варваром, а человек учёный — цивилизованным. Борьба варварства и цивилизации составляла основную интригу истории человеческого общества, а борьба свободомыслия и церковного догматизма — основную интригу XVIII в.

А. Жан-Жак Руссо о культуре

Только **Жан-Жак Руссо** (1712–1778 гг.) открыто противостоял их точке зрения, призывая вернуться назад к природе, поскольку под влиянием науки и искусства душа далеко не всегда преодолевает «дикость»,

а «естественный человек» — далеко не всегда безнравственный варвар. Жан-Жак Руссо вошёл в историю как крупнейший представитель французского Просвещения. Его по праву считают одним из главных идеологов Великой французской буржуазной революции. Руссо создано множество литературных, философских и эстетических трудов. Но из его богатого идейного наследия для культурологов представляют интерес три работы: трактат «Рассуждение, способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?», «Письмо к д'Аламберу о зрелищах» и «Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыке». Именно в них Руссо демонстрирует примеры применения культурологического подхода, выступая в роли критика западноевропейской цивилизации, хорошо видящего всю противоречивость движения человеческого общества по пути прогресса.



Ж.-Ж. Руссо

Критикуя западноевропейскую цивилизацию, Руссо противопоставляет испорченности и моральной развращённости так называемых культурных наций простоту и чистоту нравов народов, находящихся на патриархальной стадии развития. В этом он идёт по стопам Монтеня, который в своих «Опытах» возводил на пьедестал «естественного человека», живущего в гармонии с природой и не затронутого тлетворным влиянием цивилизации. Причину сложившегося печального положения вещей Руссо видит прежде всего в развитии науки, которое самым негативным образом воздействует на умы. С его точки зрения, именно развращающее влияние науки стало причиной гибели египетской и греческой цивилизаций, падения Рима и Константинополя. Многознание, считает Руссо, следуя за ходом мысли библейского пророка Экклезиаста, не научает, а тот, кто умножает знание, тот умножает скорбь. Более того, истина в науке достигается ценой множества заблуждений, во сто крат превышающих пользу от этих истин. Поэтому не удивительно, что «роскошь, развращённость и рабство во все времена становилось воз-

мездием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества, на которое нас обрекла вечная Мудрость»[6].

Столь же негативно относится Руссо и к искусствам, считая, что их воздействие самым отрицательным образом сказывается на общественной морали. Особенно гневные высказывания Руссо направлены на театр, который, с его точки зрения, является подлинным рассадником дурных нравов.

Руссо разделяет понятия роскоши и богатства. Страна, где 9/10 прозябают в нищете, а только 1/10 блаженствует в роскоши, считает он, не может быть процветающей. Увеличение общественного богатства, по его мнению, не есть увеличение богатства, которым обладает отдельный индивид. Руссо отвергает тот моральный климат, который установился в современном ему обществе. Дух наживы, быстрого и несправедливого обогащения чужд ему. Он с презрением относится к тому, кто исповедует культ денег и не способен возвыситься до понимания своего долга перед самим собой и своими согражданами.

Обращаясь к состоянию современного ему общества, Руссо подвергает критике не только духовные, но и его экономические основы. Он полагает, что главная причина всех недостатков — это социальное неравенство и лежащая в его основе частная собственность. Философ пишет: «Первый, кто, огородив участок земли, сказал: это моё, и нашёл людей достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества»[7].

Экономика, функционирующая не ради блага всех, а ради получения доходов немногих, с точки зрения Руссо, абсурдна, ибо подрывает общество изнутри, порождая неравенство и, как следствие, ненависть бедных к богатым.

Таким образом, Руссо даёт некую социальную анатомию западной цивилизации, критически осмысливая процессы, происходящие во всех сферах жизни общества от экономики до искусства. Он показывает противоречивость общественного прогресса, в результате которого происходит не только приобщение к благам цивилизации широкого круга людей, ещё недавно живших патриархальной жизнью, но и растут нищета и богатство на различных полюсах, увеличивается отчуждение

[6] Руссо Ж.-Ж. Рассуждение, способствовало ли возрождение науки и искусств улучшению нравов? // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1961. С. 53.

[7] Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства между людьми. СПб., 1907. С. 68.

человека от самого себя и результатов его труда. В этом и состоит значение Руссо как культуролога, который одним из первых выступил с предупреждением об опасности развития человечества по пути научной и технической рациональности.

Некоторые рассуждения Руссо могут показаться наивными, некоторые — недостаточно обоснованными. В ряде мест Руссо противоречит сам себе, отстаивая, например, те тезисы, которые он горячо опровергал ранее. Однако противоречивость взглядов Руссо есть следствие той эпохи, в которой он жил и писал. Его труды обладают, без преувеличения, непреходящей значимостью, и есть все основания считать их частью «золотого фонда» теоретической культурологии.

Б. Джамбаттиста Вико как один из основателей теории культуры

В век Просвещения были достигнуты определённые успехи в разработке периодизации развития мировой культуры. Итальянский философ **Джамбаттиста Вико** (1668–1744 гг.) написал трактат «Основания новой науки о природе наций», в которой предлагал концепцию «исторической метафизики человеческого рода».

Дж. Вико

«Основания новой науки» — странная книга. В ней встречаются вещи, которые сегодня не могут восприниматься без улыбки, как, например, рассуждения Вико о ведьмах, которые для увеличения своей колдовской силы убивают и съедают невинных младенцев. Она трудно читается, ибо приходится буквально продираться сквозь хитросплетения фраз, архаичную лексику, бесконечные досужие отвлечения, имеющие весьма отдалённую связь с основной идеей. И тем не менее эта книга сегодня по праву входит в список литературы, с которым в обязательном порядке должен ознакомиться любой культуролог. Дело в том, что Вико — гений, время которого наступило только в XX в. Он сумел заглянуть на столетия вперёд, предложив ответы на ряд проблем, о которых его современники даже не догадывались. Чем же основной труд Вико интересен для культурологов?

Прежде всего тем, что в нём излагается принцип периодизации культурно-исторического процесса. До Вико периодизация истории выстра-

ивалась исходя из догматики Библии, где вехами на пути исторического развития были такие события, как исход евреев из Египта, Всемирный потоп, рождение Христа и так далее. Под данным углом зрения рассматривалась и проблема типологии культур. С точки зрения Вико, в истории можно выделить три исторические эпохи, которые можно назвать Веком богов, Веком героев, Веком людей. Им соответствует три вида нравов, три типа права, три вида суда, три вида языков.

Век богов характеризуют нравы, окрашенные благочестием и религией; Век героев — нравы гневливые и щепетильные; Век людей — услужливые, руководимые чувством гражданского долга. Соответственно в Век богов право базируется на представлении, что всем управляет Бог; в Век героев — на силе, не сдерживаемой ни моралью, ни религией; в Век людей в основе права лежат установки человеческого разума.

Из контекста рассуждений Вико следует, что типология исторических эпох одновременно есть и типология культур, в силу чего можно выделить культуру Века богов, культуру Века героев и культуру Века людей. Эти три типа, согласно представлениям Вико, отличаются друг от друга прежде всего качественно. По сути, Вико приходит к идее о том, что каждая культура обладает собственной ментальностью, идее, которая была всесторонне развита только культурологами второй половины XX в., обосновавшими наличие у каждой культуры «души» (О. Шпенглер) и доказавшими существование «стиля культуры» (С. Аверинцев, Л. Баткин).

Не менее интересной является и другая идея Вико — о «круговороте» культур, которая впоследствии широко использовалась многими культурологами, начиная от Н.Я. Данилевского до П.А. Сорокина. Вико был сторонником идеи прогресса, но не был его слепым апологетом. Он хорошо понимал противоречивость общественного развития и весьма сомневался в том, что исторический процесс подобен прямой линии, идущей от низшей точки к высшей. По мнению Вико, в истории действует более сложная закономерность, что подтверждается многими фактами. Человеческое общество в целом движется от самых тёмных времён, когда господствовали грубые нравы, к временам просвещения, где отношения между людьми строятся на разумных началах, однако этот процесс не является однозначным. Когда общество и культура достигают высшей точки в своём развитии, происходит возврат на начальную стадию, и цикл повторяется снова. Подобных циклов в истории культуры, по мнению Вико, может быть бесчисленное множество. Про-

гресс же состоит в том, что новый цикл начинается с другой точки, расположенной более высоко на линии прогресса. Приписывать Вико славу первооткрывателя данной истины невозможно, но его заслуга состоит в том, что он постигает некоторые реальные стороны поступательного движения европейской культуры, которая за века своего существования неоднократно поднималась к вершинам утончённости и духовности и столь же неоднократно погружалась во тьму дикости и невежества. По сути, Вико опередил в своих прозрениях более поздних критиков европейской цивилизации, во многом повторяющих его рассуждения о «новом варварстве», что неизбежно приходит на смену расцвету культуры. Для Вико гибель любой культуры предопределена, как предопределено и её последующее возвышение. Он не знает иной дилеммы, хотя история человечества полна примерами более сложного процесса развития, чем простое повторение циклов. В этом, как отмечают многие исследователи творчества итальянского мыслителя, проявляется односторонность его подхода, именно за это он может быть подвергнут критике.

Для культурологов представляют огромный интерес и рассуждения Вико о мифе как явлении культуры. По сути, он первым сделал миф объектом изучения и показал, что миф есть продукт особого типа познания, отличающегося от сциентического.

С его точки зрения, мифы не являются вымыслом, они есть изложение человеческой истории на первых её этапах, прежде всего в Век богов. Вико исходит из того, что человек имеет общую природу с животными и поэтому изначально воспринимает мир только через чувства. Мифы, считает Вико, не результат пустой забавы или развлечения. Они — исторические памятники, в которых в своеобразной форме запечатлены реальные события, пережитые нашими далёкими предками. В них отражается характер народа, его мировосприятие и мироощущение. Отсюда следует, что изучение истории, которая есть история идей, необходимо начинать с мифов, которые являются подлинным базисом любой культуры.

Наконец, нельзя пройти мимо идеи Вико о связи форм человеческого духа со временем. С его точки зрения, формы человеческого духа являются продуктом истории и одновременно ее движителем. Это относится не только к науке, но и к искусству, роль которого в развитии человеческого рода трудно переоценить. Он считает, что именно чувства и воображение являются той силой, которая заложила основы культуры.

Таковы культурологические идеи в главном произведении Джамбатисты Вико, которое никак не может рассматриваться в качестве некое-

го раритета или курьёза, заслуживающего только снисходительной улыбки любознательного читателя.

В. Виктор Рикети де Мирабо о культуре и цивилизации

В.Р. де Мирабо

Другим мыслителем Просвещения, внёсшим определённый вклад в развитие теоретической культурологии, был маркиз **Виктор Рикети де Мирабо** (1715–1789 гг.). Следует сказать, что этого мыслителя редко упоминают не только в культурологической, но и в социально-философской литературе, между тем он сформулировал целый ряд идей, не утративших своего значения и сегодня.

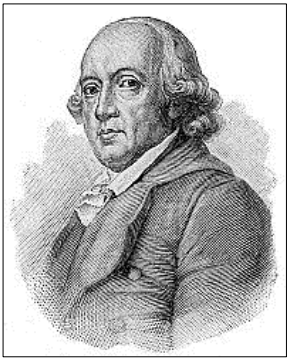
Виктор Рикети де Мирабо ввёл в научный оборот слово «цивилизация» и наполнил его определённым содержанием. Он написал много трудов, но особого внимания заслуживает его книга «Друг людей, или Трактат о народонаселении». Именно в этом произведении Мирабо впервые употребил слово «civilisation». «Религия, — пишет он, — бесспорно наилучшая и наиполезнейшая узда человечества, это главная причина цивилизации»[8]. По мысли Мирабо, цивилизация возникает тогда, когда формируется социальная система, базирующаяся на гуманных основаниях, исключающая проявление жестокости и диких нравов. Переход на стадию цивилизации Мирабо связывает с высоким уровнем развития науки и искусств, промышленности и сельского хозяйства, торговли и денежного обращения. Образцом страны, достигшей высшей ступени цивилизации, он считает Францию последней четверти XVIII в., по отношению к которой все остальные страны рассматривались им как находящиеся на более низкой ступени развития. В этом отношении он был антиподом Руссо, который блестяще показал всю противоречивость становления западноевропейской цивилизации и культуры.

[8] Цит. по: Бенвенист. Основы лингвистики. М., 1976. С. 13.

Г. Концепция культуры Й.Г. Гердера

С точки зрения **Йоганна Готфрида Гердера** (1744–1803 гг.), культура не даётся божественным откровением, а создаётся в процессе человеческой практики, преобразования природного и социального мира. Создавая культуру, человек создаёт самого себя. Культура есть результат человеческой деятельности, но одновременно и процесс.

Культурологические воззрения Гердера наиболее полно изложены в его уже упоминавшемся труде «Идеи к философии истории человечества». Именно здесь содержится определение культуры, раскрывается генезис культуры, выясняется её роль в жизни человеческого общества. «Культура народа, — пишет Гердер, — это цвет его бытия, изящное, но бренное и хрупкое откровение его сущности»[9]. В этом определении содержится квинтэссенция гердеровского определения культуры, понимаемой как результат деятельности человеческого рода на протяжении всей истории существования.



Й.Г. Гердер

Справедливости ради следует сказать, что у Гердера есть и другое определение культуры, где он совершенно однозначно говорит о соотношении культуры с понятием «воспитание», предлагает вспомнить образ света и называет культуру результатом просвещения.

Гердер говорит и о культурном прогрессе (скорее количественном, чем качественном). Он пишет: «Культура движется вперёд, но совершеннее от этого не становится; на новом месте развиваются новые способности; прежние, развившиеся на старом месте, безвозвратно уходят. Были ли римляне мудрее и счастливее греков? Мудрее ли мы и счастливее ли римлян и греков?»[10].

Обращаясь к многочисленным примерам из истории, Гердер показывает, что истоки европейской культуры следует искать в культуре народов, населяющих азиатский континент (где зародилась человеческая цивилизация). Именно из Азии, считает Гердер, пришли на европейский

[9] Гердер Й.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 388.
[10] Гердер Й.Г. Указ. соч. С. 426.

континент письменность, наука, изобразительное искусство, летоисчисление и навыки предсказания различных событий по звёздам. Из Азии, по представлениям Гердера, культура распространилась на другие континенты, где народы, населяющие их, модифицировали её в соответствии со особенностями своего мировосприятия, психического склада и образа жизни. Так появились национальные культуры, которые существенно отличаются одна от другой, хотя и возникли из одного корня. Гердер даёт описание ряда национальных культур, в том числе китайской, индийской, корейской, хотя, справедливости ради, следует сказать, что характеристики национальных культур, данные им, страдают фрагментарностью и рядом неточностей.

Гердер вводит понятие феномена преемственности культур. «Новая» культура отнюдь не отрицает «старой», она дополняет и развивает её. Причина возникновения культуры — нужда — лежит в основе культурнотворческой деятельности человека. Кроме того, обстоятельства, случай, географический фактор определяют и тип религии, и форму государственного устройства, тип экономических отношений.

Гердер выделяет «культуру учёных» и «культуру народа», которые отличаются количественно и качественно. Первая сложна (не для всех), а вторая проста и доступна. Культура народа состоит в овладении добронравием, полезными ремёслами, знании основных религиозных догматов и исполнении тех предписаний, которые определены церковью. Тот, кто неустанно трудится на благо своей семьи и государства, соблюдает религиозные обряды и живёт в соответствии с установками Священного Писания, тот может с полным основанием называться культурным человеком.

С точки зрения Гердера, религия сыграла определяющую роль в становлении и развитии культуры. Она является главным и самым древним элементом последней, подчиняющим себе все другие составляющие культуры. В дальнейшем идея о религии как первоэлементе культуры была развита многими зарубежными и отечественными культурологами, в частности Н.А. Бердяевым. Однако в своём понимании природы религии Гердер отходит от религиозных догматов. С его точки зрения, возникновение религии объясняется естественными причинами, Он считает, что воображение человека оживляет всё, что он видит, наполняет воздух, землю, воду незримыми существами, которых он боится и почитает. Роль религии в жизни общества настолько велика, что без неё ни один народ не вступил бы на путь культуры, и горе тем, кто, под-

давшись соблазну атеистической ереси, не способен понять столь простой истины и закрывает свою душу и сердце для веры.

Составной частью культурологической концепции Гердера является его учение о языке. Рассмотрению вербальных способов передачи информации посвящён трактат Гердера «О происхождении языка». Гердер считает, что язык сыграл не менее важную роль в становлении человеческой культуры, чем религия. Значение языка состоит в том, что он является формой, в которую отливается культура той или иной нации.

Русские мыслители XVIII в. не остались в стороне от общего движения европейской мысли. Увлечение европейской культурой, характерное для Петра I, ускорило этот процесс. Стремление просветить, т. е. сделать русский народ грамотным, образованным, живущим по европейским стандартам, означало наличие в русском правителе представления Нового времени о культуре как о понятии, охватывающем все сферы человеческой жизни.

4.5. Век Просвещения в России

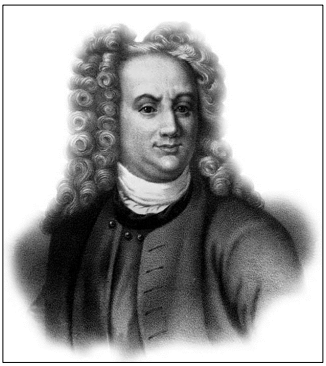
М.В. Ломоносов

Век Просвещения в России ознаменовался началом светского гуманитарного образования, появлением первых русских учёных — **Михаила Васильевича Ломоносова** (1711–1765 гг.), **Николая Никитича Поповского** (1730–1760 гг.) и др. Вслед за Академией наук (1725 г.) открывается и Московский университет (1755 г.).

Иосиф Туробойский — учитель философии и префект Славяно-греколатинской академии — ставил задачу перед преподавателями: наставление учащихся в «политичных обыкновениях», т. е. воспитание «политичных» кавалеров. «Политичный», т. е. культурный, встречается и на страницах заметок о путешествии по Европе сподвижника Петра П.А. Толстого. Он называл политичными и итальянских женщин, подчёркивая тем самым их цивилизованность наряду с «благообразием и стройностью».

Но уже очень скоро, в послепетровское время, термин «политичность» как синоним культуры уступает место понятию «просвещён-

ность». И здесь большую роль сыграли гуманистические идеи **Антиоха Кантемира** (1708–1744 гг.). По его словам, культурный человек — это гражданин, «сын Отечества», человек «благородный». Он пояснил, что благородство не есть «благое родство», данное происхождение, а качество души, так же как и «подлость».

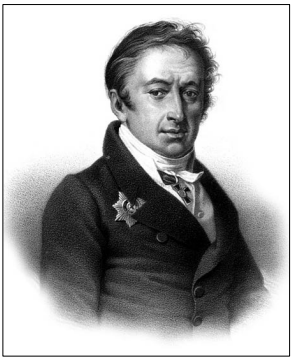


В.Н. Татищев

Исходной посылкой для подобных выводов поэта был тезис о равенстве человеческой природы, дающий право каждому считать себя равным другим людям. Это право должно быть реализовано при жизни. Благородство необходимо воспитывать в человеке с детства. Этому вопросу посвящена сатира «О воспитании», где поднимается проблема происхождения «злых нравов». Корень всего — в детстве, когда ребёнок охотнее склоняется к добру, нежели ко злу. Вот тогда-то и нужно развивать «добрые нравы».

Первым русским, разработавшим концепцию культуры как просвещения, был **Василий Никитич Татищев** (1686–1750 гг.), утверждавший, что «наука — главная есть, чтоб человек мог себя познать…».

Он предложил периодизацию развития мировой культуры как процесса. Первый этап он связывал с «обретением письма» (т. е. изобретением азбуки и письменности); второй этап — эра «пришествия и учения Христа»; третий этап связан с изобретением книгопечатания («тиснения книг»).



Н.М. Карамзин

Во второй половине XVIII в. как в Европе, так и в России культура как просвещение воспринималась подавляющим большинством мыслителей. Русские авторы столь преувеличивали успехи «золотого века просвещения» при Екатерине II, что слышались голоса, предостерегающие от излишних дифирамбов в честь российской Минервы. В своём журнале «Трутень» **Николай Иванович Новиков** (1744–1818 гг.) едко иронизировал по поводу русского дворянства, пытающегося изображать просвещённых людей.

Историк и писатель **Николай Михайлович Карамзин** (1766–1826 гг.) писал о том, что просвещение разума, а не души привело человечество к печальному итогу кровавой революции во Франции, а потому просвещённость необходимо дополнять «людскостью» (гуманностью).

Культурологическая мысль XVIII в. предложила антропологическую периодизацию, разделив историю мировой культуры на периоды, соотносимые с возрастом человека (младенчество, юность, зрелость, старость). Оценивая русскую культуру, Н.М. Карамзин приводил образ «пылкого юноши», у которого уже пройден путь ученичества, но ещё впереди период свершений.

Глава 5
ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ В ТРУДАХ ЕВРОПЕЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ КОНЦА XVIII–XIX вв.

XIX век — век прогресса, начало расцвета науки, когда появляются отдельные научные дисциплины со своей методологией, предметом и объектом изучения, понятийным аппаратом. Культурология как наука оформилась в конце столетия (хотя сам термин появился ещё в начале XIX в.). Исторические перемены во всех сферах жизни, охватившие и Европу, и Северную Америку, оказали опосредованное влияние и на науку о культуре.

Социология как наука об обществе родилась под пером **Огюста Конта** (1798–1857 гг.) непосредственно из биологии, без законов которой она не мыслилась. Опираясь на общенаучные методы, социолог выделил «закон трёх стадий» развития мировой культуры. Первая — «теологическая», на которой общество довольствуется априорно принимаемыми за истину религиозными постулатами. Такое состояние умов приводит к установлению военно-авторитарных режимов. Завершается данная стадия католицизмом и эпохой феодализма. Ей на смену приходит второе состояние общества — метафизическое, отличающееся преобладанием абстракций и сущностей, принимаемых за реальность. Второе состояние чревато революциями, т. к. реальность противоречит метафизическим абстракциям и приводит к социальному возмущению. И только третье состояние, названное Контом «позитивным», является подлинным знанием, т. к. основывается на точной оценке внешней реальности. В нём преодолевается «анархия умов» предшествующего периода, вырабатывается «позитивный синтез» научного знания. В этом направлении Европа движется, по Конту, начиная с XVIII в. Конту принадлежат следующие труды: «Курс позитивной философии», «Система позитивной политики». В них он выразил новую тенденцию в культурологии, развиваемую на протяжении X1X в. Теперь мыслителей интересовало только общество, народы, нации, человечество в целом, а единичный человек на время перестал быть предметом изучения.

5.1. Вклад в осмысление культуры представителей антропологической науки

Бурный рост естественных наук, особенно биологии, привёл к открытиям **Чарльза Дарвина** (1809–1882 гг.), появлению дарвинизма, повлекшего за собой эволюционистскую концепцию культуры. Английский биолог полностью отмёл религиозную версию происхождения человека в работе «Происхождение человека и половой отбор» (1871 г.).

Наиболее яркими последователями эволюционизма в культурологии стали англичане **Герберт Спенсер** (1820–1903 гг.) и **Эдуард Бернетт Тайлор** (1832–1917 гг.). Первый в своём труде «Основания социологии» провёл системный анализ биологических и социальных организмов, доказывая аналогию их зарождения и развития. Государство он выводит из «страха перед живыми», а религию и церковь — из «страха перед мёртвыми». Находясь в эмбриональном, т. е. первобытном состоянии, общество может пойти двумя путями: военным или промышленным. Особое значение придавал мыслитель «церемониальным институциям», видя в них наиболее древний, чем государство и церковь, механизм регуляции поведения людей и их подчинения субординации.

Тайлор поставил перед собой более скромную задачу. Он определял культуру как «общее усовершенствование человеческого рода путём высшей организации отдельного человека и целого общества». Предметом своего анализа при изучении культуры он делал «знания, верования, искусства, нравственность, законы, обычаи…» В своей книге «Первобытная культура» (1871 г.) он наглядно демонстрировал новый подход при объяснении зарождения религии у «дикарей». По его мнению, религия возникла при наблюдении необычных парапсихологических явлений во время галлюцинаций, сновидений, летаргического сна и т. п., заставлявших дикарей верить в возможность физического отделения души от тела.

5.2. Культурологические идеи в работах И. Канта

Иммануила Канта (1724–1804 гг.) большинство исследователей воспринимает прежде всего как основоположника немецкой классической философии, как создателя системы трансцендентального идеализма. Но в то же время Кант много сделал для осмысления природы и сущности культуры. Ему принадлежит постановка и решение вопроса о

самоценности культуры, об отличии культуры от цивилизации, о взаимосвязи культуры и свободы. Он сформулировал мысль о том, что стремление к культуре является базовой человеческой ценностью.

И. Кант

Наиболее полно проблемы культуры освещены в таких работах Канта, как «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», «Предполагаемое начало человеческой истории» и рецензия на книгу Гердера «Идеи к философии истории человечества».

Один из главных вопросов, волнующих Канта, — это место человека в мире. «Здесь, на земле, — считает Кант, — человек — последняя цель творения, так здесь он единственное существо, которое может составить понятие о целях и из агрегата целесообразно сформированных вещей составить с помощью своего разума систему целей»[11]. Конечной целью человека, придающей смысл его бытию, по мнению Канта, является *культура*.

Культура трактуется Кантом как особое смысловое измерение человеческой деятельности, как цель, на достижение которой должны быть направлены усилия как всего человечества, так и отдельного индивида. Кант считает, что культура существует в виде «культуры умения» и «культуры воспитания». Первая позволяет достигать цели, а вторая даёт возможность выбирать их.

«Культура умения» формируется в процессе исторической практики. Обязательным условием её возникновения является наличие неравенства между индивидами, которое Кант считает очень опасным. Здесь коренится источник потрясений и катаклизмов, поэтому любая социальная система должна стремиться к уменьшению отрицательных последствий имущественного неравенства.

«Культуру воспитания» человек также обретает в процессе практики. О её наличии следует судить по успехам человека в науках и искусствах. Изящные искусства и науки, пишет Кант, делают человека только более цивилизованными, но не культурными. Они подготавливают человека к обретению его подлинной сущности, смысла его бытия. Куль-

[11] Кант И. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 458.

турным же человек становится тогда, когда начинает жить и действовать не по законам природы, а по законам морали, руководствуясь при этом категорическим императивом. Мораль, таким образом, цель культуры. Культура, по Канту, обретает себя исключительно в сфере свободы. Только человек, способный ставить перед собой цели и делать выбор, может называться человеком культурным. Соответственно, культурным является то общество, которое обеспечивает свободное волеизъявление своих граждан.

Кант однозначно фиксирует принципиальное отличие цивилизации от культуры, высшим проявлением которой является идея «моральности». Цивилизованность же связывается с внешними проявлениями окультуренности человека, с овладением нормами этикета, правилами хорошего тона. Следовательно, быть цивилизованным, по Канту, вовсе не означает быть культурным.

Цивилизация, по мнению Канта, основывается на формальной дисциплине, регламентации жизни индивида в обществе.

Вслед за Руссо Кант выступает с критикой существующей цивилизации, однако его подход отличается от подхода французского мыслителя. Кант считает, что цивилизация, будучи безжалостной к отдельному человеку, играет позитивную роль по отношению ко всему человечеству. Переход на стадию цивилизации следует рассматривать как прогрессивное явление, поскольку цивилизация поднимает человека над «грубостью» его собственной природы.

Одним из величайших достижений цивилизации Кант считал правовое государство, возникновение которого свидетельствует о завершённости определённого исторического цикла, о появлении нового типа личности, способной соотносить свои желания с общественными устремлениями.

Путь человечества, по Канту, — это путь от цивилизации к культуре. Легко заметить, что теория культуры Канта имеет этический характер, предлагая иное решение проблемы, нежели то, что предлагали его предшественники. Для Канта совершенно неприемлем тезис о том, что целью человека является достижение счастья через удовлетворение всех его естественных потребностей. С его точки зрения, истинное предназначение человека состоит не в получении выгоды, а в обретении себя как морального существа.

Отсюда вытекает иное понимание сущности культуры как средства самосовершенствования человека. Путь к вершине культуры, по Канту, — это путь к человеку моральному, способному оценивать свои по-

ступки с точки зрения своего долга пред обществом, государством, семьёй и самим собой.

Вряд ли можно безоговорочно принять кантовскую концепцию культуры. Об этом много писали отечественные исследователи, в частности В.М. Межуев, который подчёркивает, что Кант, столкнув в непримиримом антагонизме рациональное и иррациональное начала, разум и инстинкт, закладывает в основу своей теории заряд огромной разрушительной силы [12]. Гарантией того, что человек не собьётся с истинного пути, Кант считает благоразумие человека. Однако ещё Шекспир, исследуя проблему взаимосвязи долга и чувственного влечения, устами Гамлета провозглашал, что в борьбе между моральным принципом и природным влечением верх берёт инстинктивное начало. Проблема, вставшая перед мыслителями, работавшими после Канта, заключалась как раз в том, чтобы придать культуре роль объединяющего начала, примиряющего природное и разумное в человеке.

5.3. Представления о культуре в идеализме Ф. Шеллинга

Ф. Шеллинг

Именно в этом направлении работал немецкий мыслитель **Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг** (1775–1854 гг.), который в книге «Философия искусства» предлагал достигнуть гармонии чувства и разума при посредстве искусства, художественного творчества. Искусство выше разума (науки) и даже выше морали, оно — вершина «мирового духа». Как таковое искусство есть «самосозерцание абсолюта». Столь высокая оценка роли искусства была характерна для всей школы поэтов-романтиков. Через определение «играющий художник» они противопоставляли безликой дифференциации культурных областей целостное отношение к культуре как к игре идей, форм, символов.

[12] Шендрик А.И. Теория культуры: Учеб. пособие для вузов. М., 2002. С. 161.

Для культурологов Шеллинг интересен прежде всего как человек, создавший «Философию мифологии» и упомянутую выше «Философию искусства», которые могут рассматриваться как основные культурологические сочинения создателя трансцендентального идеализма. Именно в них изложено шеллинговское понимание культуры. Проблема культуры для Шеллинга не была первичной и интересовала его только в связи с проблемой природы как самотворящего и самопознающего начала. Тем не менее можно утверждать, что у Шеллинга есть своя культурологическая концепция, отличающаяся от концепций его предшественников.

Шеллинг отталкивается от того, что мир природы и мир культуры суть два различных мира. Мир культуры — это мир человека. Природа же, «создавая в человеке божественное, вырабатывает во всех остальных продуктах только материал и основу, необходимую для того, чтобы в противоположность ей сущность явила себя как таковая»[13]. Мир природы, таким образом, хотя и есть результат деятельности творящего духа, тем не менее качественно отличается от мира культуры, где дух обретает способность к самопознанию и самосознанию самого себя.

Истинная красота, по мнению Шеллинга, есть атрибут исключительно мира культуры. Природа может обладать красотой только тогда, когда её мы рассматриваем как целое, в отдельных своих творениях она зачастую выступает перед человеком как нечто безобразное.

Мир культуры — это мир философских, научных, эстетических ценностей. Шеллинг поет осанну искусству. Сравнивая науку и искусство, он однозначно высказывается в пользу последнего, ибо наука не располагает теми возможностями проникновения в сущность вещей, которыми располагает искусство. Аналогично решает философ и проблему соотношения искусства и философии. Искусство богаче и конкретнее, доступнее, чем философия. Искусство является не только источником, но и целью философии, главной задачей является понять его сущность, раскрыть тайну эстетического созерцания и наслаждения прекрасным.

Произведение искусства, с точки зрения Шеллинга, есть во многом «вещь в себе», постичь которую невозможно исключительно методами рационального познания. Для проникновения в его сущность необходим акт откровения (впоследствии он откажется от этой точки зрения и провозгласит абсолютную познаваемость искусства методами философии).

[13] Шеллинг Ф. Об отношении изобразительных искусств к природе // Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 67.

Искусство, по мнению Шеллинга, не есть отражение природы, а отражение идей, вследствие чего оно ближе к абсолюту. Те, кто создают искусство, творят по законам красоты. Шеллинг задаёт вопрос: «Что такое красота?» По его мнению, первообразом красоты для искусства является универсум (нечто большее, чем физическая Вселенная).

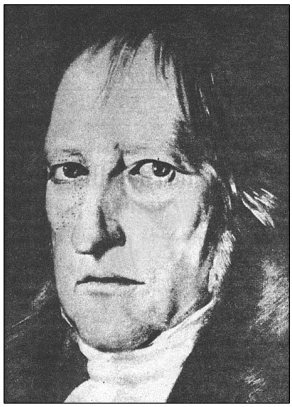
Шеллинг считает, что искусство возникает благодаря деятельности художника, творчество которого в значительной степени носит иррациональный, бессознательный характер, ибо созидающая художественные ценности личность творит, согласуясь с требованиями мирового духа, а не требованиями практического человеческого разума. Этим определяется роль творческих личностей, гениев в истории, которые и творят её, преобразуя окружающий мир.

Другим элементом шеллинговской философии культуры является *философия мифологии*. Интерес его к мифу далеко не случаен. Попытки раскрыть сущность мифа делали Ф. Бэкон и Гердер, французские просветители и романтическая йенская школа. Шеллинг, разделяя эстетические установки романтиков, подверг критике их понимание природы мифа. Не отрицая связь между мифологией и искусством, он тем не менее считает, что это явно недостаточное основание для того, чтобы говорить о принадлежности мифа миру эстетического, созидаемого творческими личностями. Мифология в понимании Шеллинга не что иное, как закономерная ступень в развитии общественного сознания. Она возникает тогда, когда у того или иного совокупного общественного субъекта (племени, народа) появляется потребность осмыслить своё бытие, место человека в системе мироздания. «Мифология возникает, — пишет Шеллинг, — вместе с народом в качестве сознания народа-индивида»[14]. Согласно Шеллингу, миф — наиболее всеобщая, универсальная, первородная форма мысли, тесно связанная с жизнедеятельностью родового человека.

5.4. Сущность культуры в трудах Гегеля

Материалистическое направление, проникшее в гуманитарные науки века прогресса, потеснило, но отнюдь не вытеснило традиционное идеалистическое направление. В философии культуры весь XIX век прошёл под эгидой **Георга Вильгельма Фридриха Гегеля** (1770–1831 гг.). Он ввёл понятия мирового разума, мирового духа, отождествлённого с Бо-

[14] Шеллинг Ф. Указ. соч. С. 255.



Г.В. Ф. Гегель

гом, абсолютной культуры как конечной цели развития человечества. Он определял культуру как постепенное выявление творческой силы мирового разума. Разум переходит из страны в страну, от народа к народу, принимая всё новые формы и поднимаясь на всё новые ступени развития, при этом познавая себя как творца.

Антропологический аспект был почти полностью исключён в системе Гегеля, прослеживавшего развитие мирового разума в отрыве от человеческой личности либо конкретно-исторического общества. Он интересовался всем человечеством в целом, сравнивая его с младенцем, который овладевает сначала звуками, детским лепетом, потом осмысленной речью, затем различными формами знания — науками, нравственностью, религией, правом, политикой — и когда-нибудь достигнет абсолютного знания. Задача каждого индивида — примкнуть к общему развитию через максимальное усвоение законов мирового разума. Гегельянство охватило не только европейскую философию, но оказало большое влияние и на русскую мысль. Основной культурологический вывод Гегеля о том, что «абсолютная ценность культуры» состоит в «развитии всеобщности мышления», нашёл своё реальное воплощение во всеобщности распространения гегелевской теории.

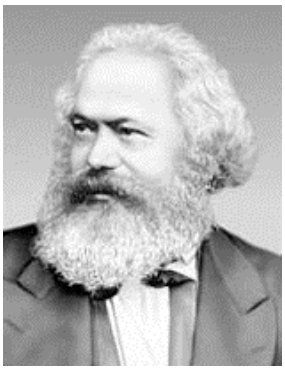
Один из ярких последователей Гегеля **Вильгельм фон Гумбольдт** (1767–1835 гг.) приложил понятие «дух» к истории отдельных народов. Его интересовало, прежде всего, языковое своеобразие, посредством которого мировой разум приобретал национальный колорит. В своём основном труде «О различии строения человеческих языков и его влиянии на развитие человеческого рода» философ доказывал, что язык есть одно из наиболее ярких проявлений мирового духа, а не простой инструмент познания. Через язык можно вскрыть «душу нации», а затем и её культуру.

Как альтернатива эволюционизму возникла культурно-историческая школа, сводившая развитие культуры к постепенному перемещению из нескольких центров — «культурных кругов». Представители этой школы, основателем которой был немецкий этнограф **Фриц Гребнер**, утверждали принцип уникальности и неповторимости явлений культу-

ры, которые могут только единожды возникнуть в одном месте, а затем диффузионным путём распространяться на другие территории. Чуть более 10 культурных кругов, перемещаясь в пространстве, накладываясь друг на друга, приводили к заимствованию, образованию из двух культур третьей, и в этом состоял процесс развития культуры. Очень скоро теория культурно-исторической школы была подвергнута критике за то, что не ставила вопросы о происхождении культур, об их связи с определённым этносом, отрывала культуру от её создателей и носителей. Многое в теории культуры XIX в. послужило основанием для цельных концепций и разработанных подходов в следующем, XX в. Западноевропейская культурология на протяжении XIX в. породила и ценностный, и игровой, и герменевтический, и цивилизационный подходы, правда, в их зачаточном, только зарождавшемся состоянии.

5.5. Понимание культуры классическим марксизмом

Понимание культуры классическим марксизмом коренным образом отличается от всех предшествующих. Предшественники **К. Маркса** (1818–1883 гг.) и **Фридриха Энгельса** (1820–1895 гг.) исходили из той посылки, что культура есть результат деятельности людей. Для них культура ассоциировалась со сферой исторической активности человека. Культура трактуется ими как мир, противостоящий миру природы и миру, созданному мифологическим и религиозным сознанием. С точки зрения предшественников Маркса и Энгельса, человек в культуре предстаёт как творящее существо. Для классиков марксизма человек — активное существо, изменяющее среду своего обитания и создающее мир по своему образу и подобию. Он — подлинный субъект исторического действия, постоянно выходящий за пределы своего существования. На этом сходство позиций представителей домарксистской мысли и основоположников классического марксизма заканчивается.



К. Маркс

Если в домарксистской философии вся культурно-творческая практика осознаётся прежде всего как чисто духовная практика, как процесс

деятельности сознания, то в марксизме общественная практика понимается прежде всего как деятельность, направленная на преобразование материальных условий существования людей, как процесс взаимодействия общественного человека с природой и социумом, в результате которого изменяются прежде всего условия его материального бытия.

Отсюда вытекает значение материального (экономического) базиса в социальной жизни. Таким образом, согласно марксистской концепции, культура охватывает всю область общественной деятельности человека, а не только сферу духовной деятельности. Артефактами культуры являются не только произведения изобразительного искусства, литературы, музыки, философии, результаты политической, нравственной, религиозной практики, но и орудия, используемые людьми, носимые ими вещи, предметы повседневного обихода, а также та система связей и отношений, которая складывается в условиях конкретного общества, в том числе стиль поведения и общения.

В культуре марксизм видит область действительного развития человека. Только в культуре, которая есть всеобщее достояние, происходит снятие отчуждения, и человек обретает себя в качестве субъекта истории.

С точки зрения классического марксизма, процесс создания культуры есть не просто процесс создания материальных и духовных благ, но прежде всего процесс человекотворчества. Подобное понимание вытекает из представлений классиков марксизма о труде как процессе обмена между человеком и природой, в ходе которого видоизменяются не только условия существования человека, но и он сам. Классики марксизма во всех своих работах подчёркивают, что, создавая богатый и разнообразный мир предметов, человек одновременно производит себя как человека. Производство мира культуры оказывается самопроизводством, саморазвитием человека.

Многообразие материальных и духовных благ, накопленных за тысячелетия человеческой истории, может быть интерпретировано как предметный, объективированный мир культуры. Мир культуры — это мир самого человека, созданный им по его образу и подобию. Это *деятельностная* (или *трудовая*) концепция культуры. Общественный труд здесь рассматривается как основной источник общественного богатства и культуры.

В марксизме разработана теория о двух формах культуры — материальной и духовной. Если вопрос о материальном производстве высказывался и до Маркса и Энгельса, то вопрос о существовании духовного

производства был поставлен только классиками марксизма. Впервые эта идея была ими сформулирована в «Немецкой идеологии» — их первом совместном труде. Материальное и духовное производство были тесно связаны друг с другом, тем не менее это не означает, что они тождественны друг другу.

Основной вид деятельности в сфере духовного производства — умственный труд, а в сфере материального производства — физический. Если предметом труда в сфере духовного производства является сам человек (обработка людей людьми), то предметом труда в материальном производстве являются объекты живой и неживой природы, вещи, ранее созданные людьми. Если материальное производство предполагает прежде всего воспроизводство, репродукцию заданного образца (например, автомобили одной модели выпускаются тысячами штук и в принципе не отличаются друг от друга), то основой духовного производства является прежде всего творческая деятельность. В материальном производстве взаимодействие людей опосредовано вещью. Материальное и духовное производство отличаются друг от друга и тем, что ценность продукта, создаваемого творческим умственным трудом, прежде всего определяется его уникальностью. Потеря уникальности ведёт к уменьшению или даже полному исчезновению потребительской стоимости продукта, созданного в рамках духовного производства (например, копия картины всегда стоит значительно меньше, чем подлинник, не говоря уже о репродукции). Для продуктов, созданных в материальном производстве, наличие такого свойства, как уникальность, желательно, но необязательно.

На протяжении практически всей истории человечества вплоть до наших дней духовное производство осуществлялось преимущественно в неинституциализированных формах (заводов по производству романов, симфоний не существует), тогда как процесс материального производства изначально требовал совместной деятельности индивидов и создания определённых производственных структур.

Культура создаётся в рамках обоих типов производства, а не только в духовном производстве, как говорили предшественники Маркса. Но материальное производство, с точки зрения Маркса и Энгельса, играет определяющую роль. В паре «материальная культура — духовная культура» определяющая роль принадлежит первой.

Факторы, непосредственным образом влияющие на тип материального производства и его результат, следующие: 1) тип собственности на орудия и средства производства; 2) тип государственной власти. Маркс

отмечал негативные последствия господства частной собственности как экономической основы капиталистического способа производства.

Итак, культура согласно марксистской концепции есть результат общественного производства. Её виды и формы, в конечном счете, определяются наличным материальным базисом и непосредственно зависят от формы собственности и типа власти.

В процессе производства люди создают те или иные предметы, которые в силу их полезности обладают стоимостью. Продукты труда должны удовлетворять определённые человеческие потребности. Чем более актуализированную потребность способен удовлетворить тот или иной продукт, тем выше его стоимость. Однако полезность вещи есть необходимое, но далеко не достаточное условие существования того или иного предмета в качестве продукта культуры. Культурная значимость предмета определяется его функцией быть средством связи между людьми, посредником, объединяющим людей в процессе их совместной деятельности. Поэтому в предмете культуры человек обнаруживает не только внешнюю полезность для себя, но своё общественное «я», свою собственную индивидуальность, но не ту, которая была отпущена природой, а ту, которая сформирована предшествующей историей, т.е. классики марксизма рассматривают культуру как самосозидание, самовоспроизводство человека в конкретных формах его материальной и духовной деятельности. Действительным содержанием культуры, по их мнению, является не что иное, как развитие человека во всём многообразии его связей и отношений.

5.6. Понимание культуры неокантианцами

Неокантианство представлено такими видными мыслителями, как Генрих Риккерт, Вильгельм Виндельбанд, Эрнст Кассирер. Необходимость обращения к наследию неокантианцев обусловлена следующими причинами: во-первых, неокантианство изначально заявило о себе как о философском учении, для которого раскрытие сущности культуры — основная задача; во-вторых, именно неокантианцы сформулировали самое распространённое — аксиологическое — понимание культуры, которое глубоко укоренилось в массовом сознании; в-третьих, теоретические воззрения неокантианцев оказали существенное влияние на процесс формирования культурологических взглядов многих представителей европейской общественной мысли конца XIX – начала XX века.

Неокантианство возникло на рубеже 60–70-х гг. XIX в. в Германии, которая, как и другие страны Европы, переживала глубокий духовный кризис, связанный с крушением великих идеалистических систем Шеллинга и Гегеля, оказавшихся несостоятельными в объяснении тех социальных катаклизмов, которые потрясали Европу в конце XVIII – начале XIX в.

Первым лозунг «Назад к Канту!» сформулировал немецкий философ Отто Либман. Его можно считать первым неокантианцем, хотя его идеи имели мало общего с постулатами Канта.

Эрнст Кассирер (1874–1945 гг.) внёс весомый вклад в формирование теоретического базиса современной культурологии. Именно ему (и только ему) из всех неокантианцев удалось сохранить до сегодняшнего дня влияние среди философов Запада. Его труды: «Познание и действительность», «Понятие о субстанции и понятие о функции», «Эссе о человеке». Для культурологов особый интерес представляет его 3-томная «Философия символических форм» (1923–1929 гг.). В ней содержится кассиреровская теория культуры. Именно в этой работе он определяет человека как «животное, создающее символы», а культуру как «символическую вселенную». В его творчестве переплетаются теория культуры и теория человека.

Человеческая культура, по Кассиреру, возникает в результате осуществления многих видов деятельности, дающих различные результаты, которые можно рассматривать как культурные формы: мифы, обыденные знания, религиозные ритуалы, научные теории, произведения искусства. Все они взаимосвязаны, иначе культура не была бы целостностью. Что их объединяет? То, что они являются производными от «символической функции», которая повторяется в каждой из культурных форм.

Согласно Кассиреру, исследуя культуру, мы должны, прежде всего, исследовать те символы и значения, в которых она предстаёт перед нами. Существенное место в теоретических построениях Кассирера занимает анализ различных культурных форм и прежде всего мифа. Кассирер считает, что говорить о проблемах культуры, не затрагивая проблему мифа, невозможно, ибо миф — её неотъемлемый элемент. Миф — самодостаточная реальность. Знание не преодолевает миф тем, что изгоняет его из своей области. Особенно глубоко миф укоренился в истории. Он приходит к выводу, что миф — это особое явление. Он возникает из экзистенциальной потребности человека примириться с действительностью. Когда социальная реальность не может удовлетво-

рить человека, но он не способен её изменить, возникает миф, который предлагает способ решения этого противоречия. Но этот способ выхода из ситуации является не истинным, а мнимым, ибо он предлагает не действительное, а иллюзорное решение существующей проблемы. Главный источник возникновения мифов — осознание человеком конечности своего бытия, что рождает у него непереносимое чувство тревоги, психологической напряжённости, постоянного стресса. Желая избавиться от них, человек создаёт мифы, которые позволяют ему примириться с неизбежностью смерти.

Миф не может рассматриваться как недостоверное или неполное знание о процессах, протекающих в природе или обществе. В то же время в мифе нет ничего такого, что существовало бы весомо, грубо, зримо. Это мир грёз и фантазий. Характерные черты мифа: нерасчленённость мифического сознания, оно едино, синкретично. Мифу чуждо отделение идеального от реального. Там, где сознание современного человека видит простой знак или образ, мифологическое сознание видит сам предмет. Миф содержит в себе сакральное, священное знание, поэтому не может быть подвергнут критике и пересмотру. Миф не требует, чтобы события, излагаемые в нём, принимали за действительность. Результаты освоения мира посредством мифа не могут быть проверены опытным путём. Есть нечто, что роднит миф с искусством, — это эмоциональная окрашенность, но этого недостаточно, чтобы поставить знак равенства между ними.

Кассирер приходит к чрезвычайно важному выводу, что формы общественного сознания выполняют различные функции, что ни одна из них неуничтожима до тех пор, пока существует человечество. Поэтому совершенно бесперспективно вести борьбу с религией и навязывать атеистическое мировоззрение, апеллируя к доводам разума, ибо её социальная миссия иная, чем у науки.

Итак, миф — это творение человеческого духа. Культура — чисто духовная реальность, она никоим образом не связана с условиями материальной жизни людей. Таково представление о культуре, выработанное неокантианцами.

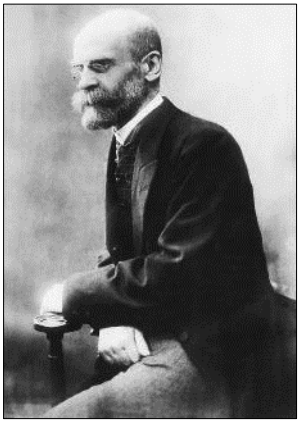
Тогда же, в первой половине XIX в., появился и термин «экзистенция» (существование), которым датский теолог **Серен Кьеркегор** (1813–1855 гг.) обозначал «способ бытия личности». Кьеркегор стал предтечей экзистенциализма XX в. Основы своей «субъективной диалектики» он изложил в основных трудах «Или-или», «Страх и трепет», «Философские крохи». Ему принадлежала разработка бытийной струк-

туры человека, включающей такие категории, как страх, отчаяние, трепет, решимость. Философ выделил три типа экзистенции, характеризующие эволюцию личности: от эстетического существования человек переходит к этическому, а затем к высшему — религиозному. Высший тип экзистенции доступен лишь единицам, и современная церковь, по мнению автора, страшно далека от него.

С. Кьеркегор

В первой трети XIX в. начало оформляться и герменевтическое направление в культурологии. Немецкие философы **Фридрих Шлегель** (1772–1829 гг.) и **Фридрих Шлейермахер** (1768–1834 г.) заложили основы герменевтики как научной дисциплины.

Наряду с упомянутыми подходами в западноевропейской культурологии в XIX в. наблюдался рост социологических концепций, тесно связанных с теорией культуры. Известный французский социолог **Эмиль Дюркгейм** (1858–1917 гг.) в своей книге «Метод социологии» предлагал две модели общества, которые можно признать и двумя моделями культуры: *общество механической солидарности и общество органической солидарности*. В первой из них наблюдается неразвитость индивидов, их сходство. Она характерна для всех архаических обществ. Вторая модель зиждется на разделении труда, зависимости индивидов друг от друга и развитии общественных функций индивидов. Согласно Дюркгейму, она присуща высшим типам культур с развитой социальной структурой, т.е. современным философу европейским культурам XIX в.



Э. Дюркгейм

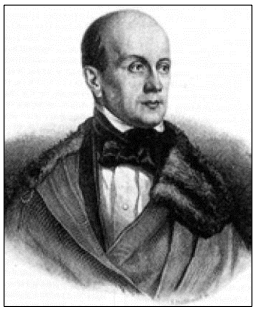
Ближе к концу столетия определённых успехов достигает и материалистическая школа, представители которой работали в различных научных областях: этнографии, социологии и пр. Американский учёный **Льюис Генри Морган** (1818–1881 гг.) положил в основу своей периодизации культу-

ры рост материального производства, измеряемый научными открытиями, изобретениями, техническим прогрессом. В его книге «Древнее общество» история человечества делилась на три этапа: *дикость, варварство и цивилизация*. Внутри этих больших периодов культура подразделялась на стадии, определяемые уровнем развития орудий труда и других материальных предметов и изобретений человечества. В целом же XIX в. внёс серьёзные коррективы и в само понятие «культура», перенеся его из нравственно-этической в социально-политическую область. Культуру начинают понимать не как процесс «обработки», «возделывания» человека, а как некую совокупность ценностей, достижений материального производства. Это предполагает изменение объекта изучения и делает более расплывчатым и разветвленным предмет изучения. Создаётся впечатление, что в XIX в. науке о культуре уже трудно справиться с накопившимися материалами и от однозначной ясности теоретических посылок прежних времён она должна перейти к сложности и многообразию новых идей и подходов. И этот закономерный этап в развитии любой науки указывает на её определённую зрелость. Период мешанины и хаоса неизбежно должен был в кругу гуманитарных наук породить новую научную дисциплину — культурологию, что и случилось в XX в.

Глава 6
ГЛАВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ XIX в.

Русская культурологическая мысль XIX в. шла примерно теми же путями, что и западноевропейская, испытав влияние дарвинизма, пережив социологический бум и пр. Конечно, она имела свою специфику, обусловленную и особым историческим развитием страны, имевшей до 1861 г. рабство в форме крепостного права, и другими особенностями.

В первой половине XIX в. большое влияние на теорию культуры оказал **Пётр Яковлевич Чаадаев** (1794–1856 гг.). Его «Философическое письмо», опубликованное в 1836 г. в журнале «Телескоп», вызвало в русском общественном сознании страшное смятение. В нём он поставил под сомнение саму способность русского народа к культурному развитию. «…Русская культура всецело основана на заимствовании и подражании …не имеет внутреннего развития, естественного прогресса…». Противопоставив русской культуре западноевропейскую, Чаадаев выделил те отличия, которые, собственно, и позволили Западу создать особую атмосферу: во-первых, это католицизм, во-вторых, это «идеи долга, справедливости, права, порядка», естественным путём родившиеся из самих событий европейской истории. Всё это и определило «прогресс человеческого разума в Европе». Россия же попыталась примкнуть к общему движению христианского мира благодаря Петру I. Бурю негодования обрушили на голову Чаадаева Хомяков, Киреевский и другие писатели и философы, вошедшие в лагерь славянофилов. Под их давлением Чаадаев опубликовал в 1837 г. «Апологию сумасшедшего», в которой попытался недостатки русской культуры превратить в её достоинства. В частности, он писал о «неотмирности», непохожести России на остальной мир, что ведёт к особому самобытному пути развития. Изолированность России от Европы — залог успеха на пути к «царству Божьему», ибо «всё великое приходило из пустыни».



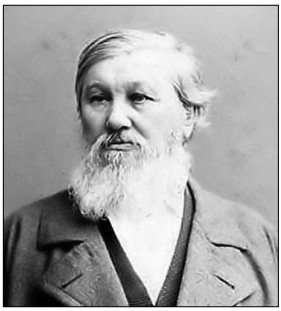
П.Я. Чаадаев

Европа же, хотя и имеет всё необходимое для создания совершенного общества — «царства Божия», но в западном обществе торжествует «плачевная золотая посредственность».

Эту мысль развивал в дальнейшем **Александр Иванович Герцен** (1812–1870 гг.), провозгласивший: «Мещанство — вот последнее слово цивилизации». Живя за границей, но пристально следя за всеми перипетиями русской общественной и культурной жизни, Герцен первым оценил столкновение западников и славянофилов: «Мы подобны двуликому Янусу, у нас одна любовь к России, но не одинаковая».

В середине XIX в. дискуссия о русской культуре, начатая Чаадаевым, переросла в борьбу славянофилов и западников. К славянофилам относились в основном писатели (Аксаков, Хомяков, Киреевский), к западникам — профессиональные историки, возглавляемые профессором Московского университета Т.Н. Грановским. Вопрос о самобытности развития русской культуры надолго стал основным в отечественной культурологической мысли.

Во второй половине XIX в. в русской науке о культуре наметились два направления. Первое можно условно назвать биологическим, оно в общих чертах совпадало с западноевропейским эволюционизмом, но имело и ряд отличий; второе — социологическое — опиралось на новую тогда область знаний. Основным представителем первого был **Николай Яковлевич Данилевский** (1822–1885 гг.). Он пытался перенести методы естественных наук на анализ культуры, определяя её через понятие «организм», видя в мировой истории чреду самобытных непересекающихся «культурно-исторических типов». При таком подходе культура представала как набор локальных организмов, имеющих свой расцвет и свой закат. Данилевский выделял 10 культурно-исторических типов: египетский, китайский, ассиро-вавилонско-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитский, или аравийский, романо-германский, или европейский. Исследователь разработал пять законов, по которым развиваются эти типы. Правда, назвать их законами можно лишь с большой натяжкой, т. к. речь в них идёт о некоторых условиях, или характерных чертах описанных типов. В частности, первый закон гласит, что «всякое племя или семейство народов составляет самобытный куль-



Н.Я. Данилевский

турно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества». А последний, пятый закон и вовсе основан на уподоблении культурно-исторических типов многолетним растениям. Суммарно эти законы можно охарактеризовать так: культурно-исторический тип создают только те народы, которые имеют «духовные задатки» к этому и способны к историческому развитию. Необходимым условием возникновения типа Данилевский считал политическую независимость и «разнообразный этнографический элемент страны». Данилевский вычленяет три основных различия, играющих принципиальную роль при формировании культурно-исторических типов: этнографические особенности (психический строй), религиозный строй (высшее духовное начало), историческое воспитание (условия исторической жизни). Именно эти различия не позволяют России и всем славянским народам влиться в романо-германский (европейский) тип культуры. «Европа не только нечто нам чуждое, но и враждебное…» Славянские народы отличаются от западноевропейских по психическому складу: если основная черта европейцев «чрезмерное развитие личности и следствие его — насильственность», то у славян — «терпимость и общественное начало». Если в Европе историческому перевороту предшествовала агитация интересов, то в России перевороту предшествует «внутренний процесс, совершающийся в народном сознании». Религиозная жизнь православных народов отличается тем, что в ней «утверждается непогрешимость церкви». Всё это, вместе взятое, позволяет России идти по пути Европы, а те перемены, которые произошли в русской культуре после реформ Петра I, — это только подражание, «европейничанье», особый вид «болезни» русской культуры. Как идеолог панславизма, Данилевский провозглашал, что славянская культура принадлежит будущему. Он называл русскую культуру младенческой, предсказывал ей великое будущее. Цикл жизни каждого типа составляет примерно 1500 лет. Из них 1000 лет длится подготовка к созреванию, так называемый этнографический этап. На эволюцию культурно-исторического типа уходит примерно 400 лет. Расцвет продолжается 50–100 лет, остальное время уходит на угасание, упадок и умирание.

Данилевский на полвека опередил типологию культуры О. Шпенглера (книга Данилевского «Россия и Европа» была у Шпенглера), и именно его можно считать основателем так называемого цивилизационного подхода, получившего большое распространение в современной российской культурологии.

Оригинальную, хотя и не разработанную в деталях теорию культуры предложил **Константин Николаевич Леонтьев** (1831–1891 гг.). Он выделил три ступени развития мировой культуры, напоминающие эволюцию растительного мира: «первоначальная простота» сменяется «цветущей сложностью», которая в свою очередь перетекает в «смесительное упрощение», грозящее грядущей гибелью. Эти три ступени соответствуют дохристианскому периоду, Средневековью и Новому времени, привнесшему в культуру уравнительность, единообразие, стирание каких-либо различий.

К.Н. Леонтьев

Социологическое направление в российской культурологии представлено в основном историками, которые обратились к изучению нового объекта — общества вместо традиционного — государства. **Максим Максимович Ковалевский** (1851–1916 гг.) определял культуру как медленный, но неуклонный прогресс общественных учреждений. Он выводил основной социологический закон прогресса, представляющий не что иное, как «рост солидарности» в обществе. Причины восстаний, революций, социальных столкновений он видел либо в незрелости, либо в вырождении общественной солидарности, т.е. в нарушении закона прогресса. В связи с этим он призывал господствующие классы современного общества не допускать обострения социальных противоречий.

Ещё **Сергей Михайлович Соловьёв** (1820–1879 гг.) поставил острые вопросы об отечественной культуре, на которые пытались дать ответ последующие поколения учёных. Вклад историка в теорию культуры представляется нам до сих пор неоценённым. Народ, общество (а не государство, как у Карамзина) должны стать объектом исследования. Он считал географический фактор наиболее значимым в развитии того или иного народа. Он указывал, что «физической разбросанности, разрозненности народа соответствовала нравственная несплочённость общества и потому невозможность выработать крепкие нравственные границы». Большое значе-

С.М. Соловьёв

ние в развитии «духовных сил народа» учёный придавал образованию и науке. Отсутствие последних в России долгое время задерживало развитие её культуры, «отнимало возможность самостоятельно относиться к каждому явлению, отличать истинные авторитеты от ложных». Особенно важным историк считал «общение с народами, стоявшими на равной или высшей ступени общественного развития», чего также было лишено древнерусское общество до XVII в. Главным результатом отставания России он называл «нравственную несостоятельность, застой, коснение, узость горизонта … одним словом, недостаток просвещения».

С.М. Соловьёв высоко оценивал деятельность Петра Великого, заставившего русский народ нести «духовное иго» заимствований и учений.

Ученик Соловьёва **Василий Осипович Ключевский** (1841–1911 гг.) объявлял социологию методологией истории и ставил задачу изучения жизни общества. А жизнь общества, по его определению, — это и есть культура. Он оценивал культуру как «выработку человеческого общежития». Ключевский выделял три силы культурно-исторического процесса: природа страны, людское общество, человеческая личность. Для него культура адекватна цивилизации, т. к. «выработка человеческого общежития» идёт через накопление знаний, технических достижений, удобств, обеспечивающих нормальное развитие общества». Любопытно определение роли традиции в истории, данное Ключевским: традиция — это всего лишь «скарб идей, условностей, привычек, но если отнять это у общества, то у него ничего не останется».

В.О. Ключевский

Ключевский предложил периодизацию развития только русской (а не мировой) культуры. Он придавал большое значение природным условиям России, видя в суровости её климата тормоз для интенсивного и стимул для экстенсивного развития. Периодизацию Ключевского нельзя назвать оригинальной, т. к. задолго до него исследователи русской литературы и искусства делили культуру страны на два периода и оба определялись «влиянием» — сначала «византийским» (до XVII в.), а затем «западным». Однако, в отличие от своих предшественников, Ключевский не сводил причины историко-культурных изменений исключительно к «влияниям». Анализируя русское общество до XVII в.,

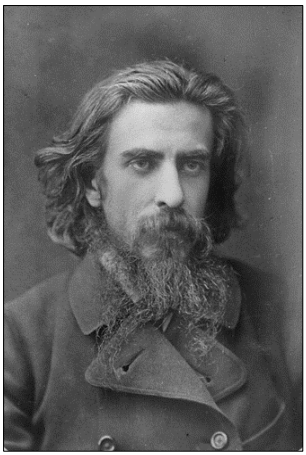
он видел, что оно было насквозь пронизано «чувством самоуверенности», вытекавшим из православия, противопоставленного всем остальным конфессиям. Этот «органический порок», по мнению историка, мешал русским увидеть свою отсталость и дать правильную оценку своему положению в Европе. Только после Смуты, когда едва не была утрачена национальная независимость, началось активное движение умов, критически оценивавших состояние российской экономики, военного дела, культуры в целом, что и подготовило реформы Петра I. В данном вопросе Ключевский также шёл за своим учителем Соловьёвым, утверждавшим, что поворот к западноевропейской культуре начался в России задолго до петровских реформ, а «преобразователь уже рос в условиях преобразований».

Особо следует отметить антропологическую направленность культурологических изысканий Ключевского. Его интересовали не просто быт и нравы русского общества, но и правовое положение личности. Он отмечал, что в древнерусском обществе (до XVII в.) только аристократия имела некоторый «вкус к свободе», а народные массы «жили исключительно тёмными инстинктами». Верховный правитель распоряжался жизнью своих подданных как рабов. Православная церковь, в отличие от католической, сохранила союз с государством, направленный против личности, в то время как на Западе церковь стояла между государством и личностью, защищая последнюю. Зачатки личностного сознания в русском обществе появились лишь во втором — западноевропейском периоде развития культуры. Важную роль здесь сыграли реформы Петра I. По мнению автора, царь не был «слепым, беззаветным западником», а брал из Европы только то, что считал полезным для России. Самой успешной из петровских реформ историк считал реформу образования. Однако полноценных правовых основ для формирования подлинно свободной личности в России учёный не находил не то что в XVIII в., но и в начале XX в., современником которого он был.

Ключевского можно назвать первым русским историком культуры, хотя он и не посвятил специального труда этому вопросу. Зато это сделал его ученик **Павел Николаевич Милюков** (1859–1943 гг.). Он одним из первых в отечественной науке выделил культуру в отдельный объект исследования, написав три тома «Очерков русской культуры». Милюков отделил «культурную историю» от «истории прагматической». Он первым выступил против разделения культуры на материальную и духовную: «на ту и другую одинаково приходится смотреть как на продукт человеческой общественности»… Новаторской была и его

периодизация русской культуры. Он поставил во главу угла развитие общественных идеалов — «националистических» и «критических». Первый период, называемый «органическим», приходился на XV — XVII вв. и характеризовался «созидательной государственной работой, созданием и усвоением националистических идеалов». Под национализмом историк понимал то, что запечатлевалось в народном сознании как «…отличие данной национальности от соседних». Понятие «национальность» он относил к чисто социологическим.

Второй период — переходный — занимал весь XVIII век, в течение которого проявились «первые успехи общественной критики». Происходит смена национального сознания общественным, при этом первое носит традиционный характер, ориентировано в прошлое, а второе «имеет характер реформаторский и ориентировано в будущее». Третий этап — заключительный, названный критическим. Он начинается с XIX в. и отличается новыми идеалами. Построенная Милюковым схема развития русской культуры учитывала перемены в области общественной мысли, общественных институтов (церковь, школа), но оставляла в стороне развитие искусства, литературы, театра, архитектуры. Работа Милюкова открывала новые перспективы для дальнейшего развития культурологической мысли и истории отечественной культуры уже в XX в.



В.С. Соловьёв

Владимир Сергеевич Соловьёв (1853–1900 гг.), один из 13 детей историка С.М. Соловьёва, создал собственное направление в культурологии, развиваемое в дальнейшем религиозными философами С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, братьями Трубецкими. Он как бы вернул науке о культуре её антропологическую сущность, обратившись от социальных коллективов к отдельной личности.

Историю мировой культуры он представил как развитие принципа «всеединства», лежащего в основе мироздания и человека как такового. Человек постепенно учится воспринимать социальную и всемирную среду как действительно живое существо, с которым мы находимся в самом тесном и полном взаимодействии. Закон такого взаимодействия — «религия любви», «особое ясновидение сердца», акку-

мулирующее все виды познания: религию, философию и научное знание.

В целом российская культурология XIX в. сделала значительный рывок вперёд, освоив социологический метод, с одной стороны, и наметив контуры будущего цивилизационного подхода — с другой.

Глава 7
ПАНОРАМА КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУРЫ XX в.

7.1. Основные культурологические школы

Основные школы и течения в культурологии XX в. сложились на основе всего предшествующего знания, обогащённого достижениями старых, традиционных и, как уже отмечалось, появившихся новых, в значительной мере опытных наук. Стремясь открыть самые сокровенные истоки культуры, определить её сущность, выявить наиболее общие законы развития, многие выдающиеся представители новых отраслей знания стали претендовать на создание общей теории культуры, своей собственной культурологии. Так появились разнообразные школы с определённой научной доминантой, отражавшей специфический исследовательский интерес того или иного учёного или группы учёных.

Разнообразие точек зрения на культуру, отражающее многоаспектность и сложность этого понятия, вобравшего, по существу, всё материальное и духовное богатство мира, созданного человеком, конечно, не снимало и не снимает задачи создания некой единой и самоценной теории культуры, самостоятельной науки — культуроведения, или культурологии, не менее разработанной и престижной, чем философия, история, политэкономия или лингвистика. Такая задача впервые была поставлена известным американским учёным-культурологом **Лесли Алвином Уайтом** (1900–1975 гг.), который в 40-е годы попытался не только обосновать необходимость уже формировавшейся отрасли знания, но и заложил её некоторые общетеоретические основы.

Л. Уайт

В своих трудах «Наука о культуре» (1949 г.), «Эволюция культуры» (1959 г.), «Понятие культуры» (1973 г.) Уайт утверждал, что культурология представляет собой качественно более высокую ступень постижения человека, чем другие общественные науки, и предсказывал ей большое будущее. По Уайту, культура распадается на три подсистемы: технологическую, социальную и идеологическую, из которых ведущей является первая. Таким образом, наука и

техника, а не типы индивидуального и коллективного поведения или идеи, верования и знания определяют в конечном счёте развитие культуры. Подобная точка зрения, вполне естественная для современной американской ментальности с её прагматизмом в ущерб духовным факторам, получила название «технологический детерминизм».

Итак, какие же существуют культурологические школы? С некоторой долей схематизма (ибо граница между ними часто размыта, т.к. одна школа нередко использует взгляды и достижения других) можно выделить четыре направления в культурологии, хотя при известной детализации их можно выделить и больше: а) общественно-историческое, б) натуралистическое, в) социологическое, г) структурно-символическое. Предлагаемые направления достаточно условны и не всегда отражают богатство содержания той или иной школы.

А. Общественно-историческая школа

Она имеет наиболее давние, «классические» традиции и восходит к Канту, Гегелю, Гумбольдту, группируя вокруг себя преимущественно историков и философов, в том числе и религиозных. Её видными представителями в Западной Европе были Шпенглер и Тойнби, а в России — Н.Я. Данилевский.

Освальд Шпенглер (1880–1936 гг.) — немецкий философ и историк, автор сенсационного в своё время труда «Закат Европы» (1921–1923 гг.), только в 1920-е гг. выдержавшего 32 издания на многих языках и принёсшего ему славу «пророка гибели западной цивилизации».

О. Шпенглер

Вряд ли кто оказал такое заметное влияние на культурологическую мысль первой трети XX в., как Шпенглер. Подобно Ницше, он был ярким представителем так называемой философии жизни, противопоставляя в процессе познания живую интуицию «мёртвому» рационализму и опираясь при определении культуры не на её материально-техническую сторону, а на её органическую природу. Он считается классиком цивилизационного подхода к истории, т. е. такого её рассмотрения, когда историческими субъектами являются не отдельные народы и государства, а их обширные многовековые конгломераты, объединённые общей, прежде всего духовной культурой.

Шпенглеру принадлежит и наиболее распространённая трактовка различий между понятиями «культура» и «цивилизация», подробно развитая им в книге «Закат Европы». В этой книге он рассматривает историю как чередование культур, каждая из которых представляется им в виде некоего культурного «организма», спаянного внутренним единством и обособленного от других, подобных ему «организмов». Существование человеческой преемственности в культуре Шпенглер отрицает. В истории человечества он выделяет 8 культур: египетскую, индийскую, вавилонскую, китайскую, греко-римскую, византийско-арабскую, западноевропейскую и культуру майя в Центральной Америке. В качестве новой культуры, по Шпенглеру, грядёт русско-сибирская культура. Каждому культурному «организму» отмерен свой срок существования, всякое глубинное и плодотворное взаимодействие между ними невозможно. Умирая, каждая культура вырождается в цивилизацию, переходит от творческого порыва к бесплодию, от развития к застою, от «души» к «интеллекту», от героических «деяний» к утилитарной работе. Такой переход для греко-римской культуры произошёл, по Шпенглеру, в эпоху эллинизма, а для западноевропейской культуры — в XIX в. С наступлением цивилизации начинает преобладать массовая культура, художественное и литературное творчество теряет своё значение, уступая место бездуховному техницизму и спорту. В 1920-е гг. «Закат Европы», по аналогии с гибелью Римской империи, воспринимался как предсказание апокалипсиса, гибели западноевропейского общества под натиском новых «варваров» — революционных сил, надвигавшихся с Востока. История, как известно, не подтвердила пророчеств Шпенглера, а новой «русско-сибирской» культуры, под которой подразумевалось так называемое социалистическое общество, пока не получилось.

А.Д. Тойнби

Арнольд Джозеф Тойнби (1889–1975 гг.) — английский историк, социолог, автор 12-томного труда «Исследование истории» (1934–1961 гг.) — труда, в котором он (на первом этапе не без влияния Шпенглера) так же стремился осмыслить развитие человечества в духе круговорота «цивилизаций», употребляя этот термин в качестве синонима «культуры».

Первоначально Тойнби рассматривал историю как совокупность параллельно и последовательно развивающихся «цивилизаций», генетиче-

ски мало связанных одна с другой, каждая из которых проходит одинаковые этапы от подъёма к надлому, распаду и гибели. Позднее он пересмотрел эти взгляды, придя к заключению, что все известные культуры, питаемые мировыми религиями (христианством, исламом, буддизмом) суть ветви одного человеческого «древа истории». Все они имеют тенденцию к единству, и каждая из них — его частица. Всемирно-историческое развитие предстаёт в виде движения от локальных культурных общностей к единой общечеловеческой культуре. В отличие от Шпенглера, выделявшего всего 8 «цивилизаций», Тойнби, опиравшийся на более широкие и современные исследования, насчитывал их от двух до трёх десятков, позднее остановившись на тринадцати, получивших наиболее законченное развитие. Движущими силами истории, помимо «божественного провидения», Тойнби считал отдельных выдающихся личностей и «творческое меньшинство». Оно отвечает на «вызовы», бросаемые данной культуре внешним миром и духовными потребностями, в результате чего обеспечивается поступательное развитие того или иного общества. При этом «творческое меньшинство» ведёт за собой пассивное большинство, опираясь на его поддержку и пополняясь за счёт его лучших представителей.

Не отрицая поступательного развития человечества, Тойнби видел его прежде всего в духовном совершенствовании, в религии, которая в будущем станет единой общечеловеческой религией. Объективно опровергая в своих работах расизм и «европоцентризм», Тойнби сочувственно относился к национально-освободительному движению, выступал за сотрудничество и взаимопонимание между народами, за их культурное самоопределение, позволяющее сохранять этническое многоцветие мира перед лицом угрожающей ему «вестернизации». Понимал он и опасность этого процесса применительно к современной России и соглашался с довольно распространённой гипотезой о том, что коммунистические идеи и революционное брожение исторически заносились в нашу страну именно с Запада.

Главной отличительной чертой Тойнби как теоретика и историка культуры было беспристрастно-плюралистическое видение человечества как семьи равноправных народов, исключающей какое-либо национальное или региональное высокомерие и применение силы. К пресловутой «западной» цивилизации (прежде всего американской), постепенно захлёстывающей весь мир и ныне претендующей на свою единственность, рафинированный английский интеллектуал Тойнби относился достаточно критически, имея в виду её растущую бездуховность, фоль-

клорную безликость, потребительство и экономическую агрессивность, часто прикрываемую якобы общечеловеческими идеалами.

Б. Натуралистическая школа в культурологии

Её главная черта — стремление подчеркнуть биологическую обусловленность культуры, значительно преувеличивая её. Это направление объединяет преимущественно медиков, биологов, психологов, которые пытаются объяснять культуру, отталкиваясь от психобиологической природы человека, недооценивая принципиальные отличия его от животного. Культура представляется им таким же приспособлением к окружающей среде, как и приспособляемость в животном мире. Помимо биологии две новые науки, появившиеся уже в XX в., сыграли заметную роль в формировании натуралистической школы — *фрейдизм и этология* — наука о поведении животных, созданная К. Лоренцом и его коллегами, за которую они получили в 1973 г. Нобелевскую премию.

З. Фрейд

Зигмунд Фрейд (1856–1939 гг.) — австрийский невропатолог, основоположник психоанализа и фрейдизма — научного направления, стремящегося применить психологические концепции для объяснения явлений культуры, процессов творчества и даже общества в целом. Фрейд и его последователи рассматривают культуру как «проекцию индивидуальной психики на общественный экран». В 1908 г. Фрейд создал в Вене Венское психоаналитическое общество, известность и влияние которого постепенно распространились по Европе, Америке, куда Фрейд выезжал для чтения лекций. После захвата Австрии гитлеровскими войсками (1938 г.) он с помощью общественности был «выкуплен» из нацистского гетто и эмигрировал в Великобританию, где вскоре умер в возрасте 83 лет.

Важным вкладом Фрейда в культурологию стали его исследования так называемого подсознательного — той иррациональной и «тёмной» части человеческой психики, где рождается творческий порыв и такие связанные с ним понятия искусства, как «вдохновение», «катарсис», «индивидуальный стиль» и т. п. Это позволило дать научные толкования многим направлениям в искусстве и прежде всего сюрреализму.

Сам Фрейд, обладая незаурядным писательским даром, опираясь на своё психоаналитическое учение, не только посвятил немало работ первобытной и, по существу, «иррациональной» культуре, но и с этих же позиций проанализировал творчество таких более поздних её представителей, как Софокл, Эсхил, Леонардо да Винчи, Микеланджело, Шекспир, а из русских особое внимание уделил Достоевскому. По Фрейду, культура «охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладевать силами природы и взять у неё блага для удовлетворения человеческих потребностей; а во-вторых, все институты для упорядочения человеческих взаимоотношений и особенно — для дележа добываемых благ». Легко заметить, что в этом определении преобладают биологические мотивации: взять у природы блага для удовлетворения потребностей и поделить их в интересах выживания. Не случайно Фрейд был убеждённым атеистом и противником религии, рассматривая её как «особую форму коллективного невроза».

С другой стороны, культура предстаёт у австрийского психиатра своеобразным механизмом социального подавления свободного внутреннего мира индивидов как сознательный отказ людей от удовлетворения их природных страстей. Движущую силу человечества — стихийные влечения, среди которых основным и объединяющим всех людей является инстинкт продолжения рода, половой инстинкт, — Фрейд обозначил термином «либидо». Либидо — главная направляющая сила человеческого поведения. При этом энергия аффективных влечений либидо находит выход не только, а у некоторых и не столько в половом акте, но в преобразованном виде идёт на цели общественной деятельности и культурного творчества, переключаясь на них путём так называемой сублимации (от лат. sublimo — «возвышаю»). Вспомним в этой связи всю «высокую» любовную лирику, творчество художников-аскетов, иконопись, историю дворца Тадж-Махал и многое другое.

Поскольку культура, по Фрейду, строится на отказе от влечений, её главной предпосылкой является их неудовлетворённость. Всё художественное творчество, связанное с европейским рыцарством, и даже его военно-религиозные подвиги, вдохновлялись культом «прекрасной дамы», предполагавшим облагороженное и сознательно обузданное сексуальное поведение. Древнерусские иконописцы, прежде чем приступить к своей работе, готовили себя к общению с Богом и написанию икон путём длительного воздержания от контактов с женщинами, вина и даже еды. А вот как уже в XX в., по свидетельству очевидцев, обычно готовился к акту творчества великий русский писатель И.А. Бунин. «По-

добно буддийским монахам, йогам, всем вообще людям, идущим на некий духовный подвиг, он приступал к этой жизни (т.е. творческому процессу. — *М.Щ.*), начиная постепенно «очищать» себя. Старался более умеренно есть, пить, рано ложиться, понемногу каждый день ходил, во время же питания, в самые горячие дни, изгонял со своего стола даже лёгкое местное вино и часто ел только к вечеру»[15].

С точки зрения психоанализа «неоспоримой истиной считается, что вопрос «Получит ли Ганс свою Грету?» является главной темой поэзии, бесконечно повторяющейся в бесконечных вариантах и никогда не утомляющей ни поэта, ни его публики»[16]. Разве мог бы написать Пушкин своё бессмертное стихотворение «Я помню чудное мгновенье…», если бы Керн оказалась для него более доступной? А позднее в одном из своих частных писем он писал о ней «наша вавилонская блудница…» И ещё один красноречивый факт из жизни великого поэта: накануне свадьбы, за три «лихорадочных» болдинских месяца он написал 50 вдохновенных произведений, а за весь последующий «медовый» 1831 год — лишь несколько небольших стихотворений! Нельзя не признать, что трансформация либидо в творческое вдохновение наиболее наглядно наблюдается в искусстве, и прежде всего в поэзии и музыке (здесь в качестве примера можно привести П.И. Чайковского).

Фрейдизм часто используется для объяснения других проявлений цивилизации: спорта, где либидо трансформируется в рекорды; политики, где половая энергия находит выход в революционных действиях, характерных прежде всего для молодёжи. Актами коллективной сублимации можно считать, например, выступления «новых левых» во Франции в 1968 г., кубинскую революцию, проведённые людьми в возрасте 20–30 лет, и т. п. В западной прессе немало писалось и о том, что современные политические экстремисты — лица, обычно лишённые нормальной семейной жизни, — реализуют своё либидо в актах террора. Одним словом, извечные конфликты психики отдельных людей, имеющие биологическую основу, «преломляясь на общественный экран», становятся, по мнению Фрейда, главной причиной и содержанием самых разных сторон культуры — морали, искусства, религии, государства, права и т. п.

Психическим процессом, противоположным сублимации, является так называемое вытеснение — защитная реакция психики — активное

[15] Бунин И.А. Стихотворения. М., 1981. С. 297–298.

[16] Выготский Л.С. Психология искусства. М., 1986. С. 100.

забывание, удаление из сферы сознания неприемлемых для «Я» влечений и импульсов в подсознание. Именно «вытеснение» находит своё выражение в воспитанности и сдержанности. Поэтому, видимо, не случайно, многие великие художники, артисты, поэты, жизнь которых обычно находит своё выражение в сублимации, чаще всего отличались раскованностью, «богемностью», презрениям к условностям. Понятие сублимации как превращение естественно не реализованной половой энергии в художественные или гражданские деяния Фрейд и его последователи связывали с нетрадиционным половым поведением, отстаивая тезис о том, что среди его носителей особенно высок процент выдающихся личностей. Об этом, по достаточно спорному мнению фрейдистов, свидетельствует не только история (Александр Македонский, Леонардо да Винчи, Микеланджело), но и современность (Ф. Меркьюри, Р. Нуриев)[17].

Остановимся ещё на одном принципиальном и весьма важном положении Фрейда. Поскольку у наиболее культурных, выдержанных и утончённых людей природное, «животное» начало, их страсти и инстинкты подавляются ими самими или обществом с особой силой, именно они чаще всего становятся жертвами психических заболеваний, сексуальных расстройств и элементарных инфарктов. Матерщинник и грубиян подвержен этим опасностям гораздо меньше. Самоубийства, практически отсутствующие у примитивных народов, также характерны для наиболее цивилизованной и утончённой части современного человечества. Именно эти факты, угрожающие его психофизическому благополучию, стали темой известной работы Фрейда «Недовольство культурой» (1930 г.), где он предостерегает от её переизбытка в виде разного рода ограничений, условностей и запретов, следуя в этом отношении антицивилизационному пафосу и воспеванию «естественного человека» у Жан-Жака Руссо. Особенно настораживали Фрейда скованные религией и культурой взаимоотношения мужчины и женщины, часто приводящие к агрессии и заболеваниям, вплоть до маниакальных. Поэтому Фрейд и считается идейным вдохновителем нынешней сексуальной революции, связанной с судьбами мировой культуры, так же, как Маркс считается вдохновителем революции социальной.

Даже из этого, весьма схематичного изложения мыслей Фрейда видно, что фрейдизм как учение во многом противостоит марксизму-

[17] Подробно на эту тему см.: Рассел П. 100 кратких жизнеописаний геев и лесбиянок. М., 1996.

ленинизму. И не случайно на Западе Фрейд не менее, если не более почитаем, чем Маркс. До недавнего времени советские фрейдисты подвергались дискредитации и преследованиям, как некогда генетики и кибернетики. И всё потому, что фрейдизм составлял и составляет едва ли не самую серьёзную идеологическую и «практическую» конкуренцию марксизму. Действительно, если для марксистов человек прежде всего явление социальное, то для фрейдистов — во многом биологическое. Если для одних главной движущей силой истории является пролетариат и классовая борьба, то для других — одинаковое у всех людей либидо и, в конечном счете, борьба мужчины за завоевание женщины.

Конечно, культурологические концепции Фрейда, по мнению не только марксистов, но и многих других учёных, выглядят слишком прямолинейными и чрезмерно «сексуализированными». Так, его крупнейший последователь — швейцарский психолог и теоретик культуры **Карл Густав Юнг** (1875–1961 гг.), критикуя фрейдовский «пансексуализм», в работе «метаморфозы и символы либидо» (1912 г.) трактует понятие либидо как психическую энергию вообще. Юнг считал, что в психике человека помимо индивидуального бессознательного, на котором построен весь психоанализ Фрейда, существует более глубокий слой — «коллективное бессознательное», являющееся отражением опыта прежних поколений, запечатлённого в структурах мозга. Этот опыт сохраняется в так называемых культурных архетипах — изначальных представлениях о мире, лежащих в основе общечеловеческой психике и находящих своё выражение в мифах, верованиях, сновидениях, произведениях литературы и искусства и многих других областях духовной жизни человека. «Архетипическая матрица», формирующая деятельность фантазии и творческого мышления, лежит у истоков повторяющихся мотивов человеческих мифов, сказок, нравов и обычаев, вечных тем и образов мировой культуры.

К.Г. Юнг

Юнговские понятия «коллективного бессознательного» и «архетипов», перекликаясь с гегелевским «мировым духом» и «мировым разумом», а также поисками Гумбольдтом национальной души отдельных этносов, выражаемой в языке, религии, искусстве, представляются ис-

ключительно важными для понимания своеобразия и исторических судеб отдельных народов. Только ими можно объяснить, например, удивительное многовековое единство и сплочённость рассеянного по миру еврейского народа, равно как и такой феномен, как «врождённая» религиозность русского народа, прошедшего через навязанное ему испытание длительным насильственным безбожием, однако в целом сохранившего архетип своих глубоко религиозных предков.

Для теории культуры большое значение имели и другие идеи Юнга, например, предложенная им типология характеров, разделяющая людей на экстравертов (т.е. обращённых вовне) и интровертов (т.е. обращённых внутрь). Эта теория позволила Юнгу создать ряд работ, посвящённых основному различию между цивилизациями Запада и Востока, их религиями, философскими системами и мироощущениями. При анализе художественных произведений, особенно в литературе и изобразительном искусстве нашли применение и развитые Юнгом понятия «комплекс» и «закомплексованность», отражающие особую направленность художника и его творений. И, наконец, нельзя не признать принципиального значения критики Юнгом знаменитой фрейдовской категории «либидо» как единственной силы, якобы движущей человеческую культуру.

Если Фрейд и его последователь Юнг искали истоки культуры в психике человека, то другие учёные-биологи пошли ещё дальше и обратились к животному миру. **Конрад Лоренц** (1903–1989 гг.) — австрийский зоолог вместе с голландским и немецким учёными **Николаасом Тинбергеном** (р. 1907 г.) и **Карлом фон Фришем** (1886–1982 гг.) стали создателями новой науки — этологии, изучающей поведение, нравы и психику животных в естественных условиях. Перенеся наблюдения, накопленные этологией, на человека, Лоренц и его коллеги разработали теорию «инстинктивных основ человеческой культуры». Инстинкты животных, отражённые в их устойчивом поведении («свадебные» пляски, строительство гнёзд и жилищ, забота о потомстве, взаимная передача звуковых и визуальных сигналов, коллективный «быт» пчелиных и муравьиных колоний, а тем более разум таких высокоразвитых домашних животных, как собака или лошадь), отождествляются этологами с естественными истоками человеческой культуры. По Лоренцу, стереотипы поведения животных соответствуют культурным ритуалам и нормам человека, созданным в результате естественного отбора.

Если понимать культуру как триединую способность живого существа мыслить, переживать и ощущать красоту, то простые наблюдения,

по крайней мере над высшими животными, показывают (и это отражается в фольклоре и сказках), что они достаточно сообразительны и сентиментальны, хотя и не вполне ясно, доступно ли им эстетическое чувство, присущее внутреннему миру человека.

Для культурологии представляются важными объяснения, которые вслед за Фрейдом дают этологи таким разрушительным проявлениям человеческой психики, как склонность к насилию, выражающаяся в войнах и разрушениях, эгоизм, стяжательство, разного рода ксенофобии в виде расизма и национализма. Их истоки видятся этологам в унаследованных от животного мира инстинктах, прежде всего таких, как инстинкт самосохранения в борьбе за существование, стадная агрессивность, борьба за самку, инстинкт «своей» территории и «своего» гнезда, порождающий частную собственность. Традиционно понимая культуру как постепенное изживание в людях «звериного» начала, они считали главнейшими средствами для этого такие факторы общественной жизни, как воспитание и самовоспитание, наука, искусство, спорт, доброжелательные контакты, делающие человека подлинно гуманным существом.

Очень важно, что в работах некоторых этологов, в частности Фриша, большое внимание уделяется способам передачи информации отдельными видами животных и насекомых, т. е. изучению их пока непонятного «языка». В этом усматривается прямая связь человеческой культуры с её животной первоосновой, также не лишённой семиотического начала.

Б.К. Малиновский

К натуралистической школе примыкает, хотя и без переоценки биологического фактора, английский этнограф и социолог польского происхождения **Бронислав Каспар Малиновский** (1884–1942 гг.) — основатель так называемого функционального направления в этнографии. Свою теорию Малиновский изложил в книге «Научная теория культуры» (1944 г.), главной мыслью которой является тезис о том, что все, даже на первый взгляд бессмысленные, явления и предметы духовной и материальной культуры имеют свой смысл, а главное — свою определённую функцию. В культуре не может быть ничего лишнего, ничего случайного, иначе оно было бы выброшено и забыто, утверждал Малиновский, оправдывая, например, и такое

противоречащее общепринятым культурным нормам явление, как внебрачные половые связи. Он не считал их, подобно Тайлору, пережитками дикости и промискуитета, а необходимым, функционально оправданным явлением цивилизованного общества, в котором число женщин, как правило, превышает число мужчин, а половое чувство отличается сложностью и избирательностью. Занимаясь исследованием примитивных племён Новой Гвинеи и Меланезии, Малиновский пришёл к выводу, что культура первоначально зародилась как ответ на элементарные биологические потребности человека, например, в еде, жилище, продолжении рода. Современная цивилизация предстаёт у Малиновского в виде сложной органической системы социальных институтов, т. е. исторически сложившихся форм организации и регулирования общественной жизни, каждый из которых выполняет определённую функцию по удовлетворению как первичных (физиологических и психических), так и вторичных (собственно духовных) потребностей людей. Одна из главных задач культуры — закрепление, развитие и передача потомкам именно этих вторичных потребностей, «социальных императивов», составляющих в совокупности общественный опыт. Различия между культурами порождены различиями в способах удовлетворения как раз этих вторичных потребностей, в то время как физиологические и психические потребности едины для всех людей и независимы от культуры.

Основным условием существования человеческой цивилизации Малиновский считал равновесие форм организации, общественной жизни и гармонию социальных институтов. Кстати, он одним их первых разработал само понятие социального института не только в антропологии, которой он успешно занимался, но и в социологии. В целом понимание культуры как единого саморегулирующегося организма, предложенное Малиновским, находится на стыке натуралистической школы в культурологии (ибо он в качестве одной из первооснов культуры выдвигает биологические потребности) и социологической школы, к рассмотрению которой мы и переходим.

В. Социологическая школа

Она объединяет тех учёных, которые ищут истоки и объяснение культуры не в истории и самопроизвольном, «божественном» развитии человеческого духа, не в психике и не в биологической предыстории человечества, а в его общественной природе и организации. В центре их культурологического внимания находится само общество, его структура и социальные институты. Эту школу Н. Бердяев охарактеризовал так:

«Социология утверждает, что человек есть животное, подвергшееся муштровке, дисциплине и выработке со стороны общества. Всё ценное в человеке не присуще ему, а получено от общества, которое он принуждён почитать как божество»[18]. Естественно, социологическая школа не отгорожена китайской стеной от других, рассматриваемых нами направлений, и концепции её отдельных представителей часто пересекаются и взаимно дополняются, как мы уже показали на примере Б.К. Малиновского, в рамках общих усилий по созданию единой теории культуры.

Одним из видных представителей социологической школы был **Томас Стернз Элиот** (1888–1965 гг.) — англо-американский поэт и критик модернистского направления, автор книги «Заметки к определению культуры» (1948 г.). «Под культурой, — писал он, — я понимаю, прежде всего, то, что имеют в виду антропологи: образ жизни данного народа, живущего в одном месте. Мы видим проявления этой культуры в его искусствах, его социальной системе, его привычках и обычаях, религии»[19].

Т.С. Элиот

Констатируя общий упадок европейской культуры к середине XX века, утрату ею былых нравственных и интеллектуальных богатств в результате всеобщей стандартизации и узкоутилитарного подхода к жизни, — черты, свойственные современной массовой культуре, — Элиот приходит к мнению, что это ведёт к подавлению в человеке творческого начала. Так, несмотря на то что за последние четыре столетия население Англии увеличилось в 12 раз, подобный количественный рост отнюдь не привёл в наши дни к появлению 12 Шекспиров, скорее, они уже давно исчезли совсем. Точно так же крестьянин-пахарь прежних веков по своей нравственной и духовной культуре стоял намного выше нынешнего наёмника-тракториста.

Элиот считает, что сохранить созидательную энергию человечество может, лишь преодолев «массификацию» и поддержав культурную эли-

[18] Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 60.

[19] Цит. по: Артановский С.Н. Некоторые проблемы теории культуры. Л., 1977. С. 13.

ту. Вообще, теория элиты (прежде всего политической) как ведущей силы исторического процесса восходит к учению древнегреческого философа Платона. Она развивалась впоследствии такими мыслителями, как итальянец Н. Макиавелли, англичанин Т. Карлейль, немец Ф. Ницше, о которых мы будем говорить далее. Элиот же особо подчёркивал значение элитарного подхода не только в сфере политики, но и в сфере культуры.

Подобно своему современнику и соотечественнику Тойнби, Элиот делил общество на духовную элиту и непросвещённую массу, причём лишь первая способна на культурное созидание. Творческая элита, по Элиоту, отнюдь не принадлежит к какому-нибудь определённому классу. Она должна постоянно пополняться из социальных «низов». Однако для её возникновения и формирования необходимо богатство и принадлежность к определённому привилегированному слою. Наиболее умные и талантливые представители других слоёв постоянно вливают в него новую творческую энергию, двигая, таким образом, культурный процесс.

Ярким примером подобного обогащения мировой духовной элиты была деятельность выдающегося представителя социологической школы, нашего бывшего соотечественника, русско-американского социолога и историка культуры **Питирима Александровича Сорокина** (1889–1968 гг.). Выходец из беднейших слоёв комизырянского народа, он лишь в 14 лет освоил грамоту и вскоре стал крестьянским революционером, вступив в партию эсеров. Получив известность ещё до февральской революции 1917 г., он подвергался преследованиям царизма, вскоре стал одним из лидеров своей партии. Активно сотрудничал в Государственной думе, был одно время секретарём главы правительства — А.Ф. Керенского, позднее профессором Петроградского университета. После Октябрьской революции, которую Сорокин встретил в штыки, его арестовали большевики по обвинению в покушении на Ленина, он скрывался в лесах русского Севера, но потом примирился с победой новой власти и написал нашумевшее открытое письмо, объявляя о своём разрыве с эсерами. Это письмо и послужило поводом для написания известной статьи Ле-

П.А. Сорокин

нина «Ценные признания Питирима Сорокина», сделавшей его известным на всю тогдашнюю Россию. Вернувшись в Петроград в 1919 г., он организует первый в стране социологический факультет и становится его деканом, тем не менее оставаясь в оппозиции к большевикам. Всё это было ярчайшим проявлением идейного противостояния русской интеллигенции того времени большевистскому «беспределу». В 1922 г., опять-таки по инициативе Ленина и Дзержинского, Сорокин вместе с большой группой учёных и писателей, представлявших цвет русской общественной мысли, был выслан из страны. После непродолжительного пребывания в Берлине и годичной работы в Чехословакии по приглашению её президента Т. Масарика учёный в 1923 г. переезжает в США, где быстро осваивает английский язык и становится одним из ведущих социологов и культурологов. В Гарвардском университете Сорокин создаёт и возглавляет факультет социологии и к концу жизни становится одним из всемирно признанных авторитетов в этой области.

Будучи подлинным энциклопедистом, освоившим все достижения современного ему гуманитарного знания, поддерживая теорию духовной элиты как ведущей силы общества, Сорокин подчёркивал неразрывную связь социальных процессов с развитием культуры. При этом вслед за древними греками он считал пружинами культурного развития врождённое стремление людей к Истине, Добру и Красоте в сочетании с общественно значимым критерием Пользы.

В своих многочисленных трудах (например, «Динамика общества и культуры», «Общество, культура и личность», «Власть и нравственность») он рассматривал историю человечества как последовательную смену неких социокультурных суперсистем, сцементированных периодически меняющимся единством ценностей, норм и значений. В отличие от Гегеля, который рассматривал исторический процесс как прямое поступательное движение, он трактовал его как «циклическую флуктуацию», т. е. идущую законченными циклами смену перетекающих друг в друга типов культурных общностей, каждая из которых имеет в основе собственное отношение к действительности и методам её познания. Исходя из двойственной психобиологической природы человека — существа чувствующего и мыслящего, Сорокин выделял три типа культуры: а) чувственный, в котором преобладает эмпирически-чувственное восприятие и оценка действительности преимущественно с утилитарной и гедонистической точки зрения, т. е. преобладает «истина чувств» и истина наслаждения; б) идеациональный тип, где преобладают сверхчувственные, духовные ценности, поклонение некоему Абсолюту, Богу или

Идее, т. е. «истина веры» и истина самоотречения; в) идеалистический тип, представляющий некий синтез чувственного и идеационального типов, где чувство уравновешивается интеллектом, вера — наукой, эмпирическое восприятие — интуицией, т. е., по выражению Сорокина, «человеческими умами будет руководить истина разума»[20].

Своеобразие каждого из предложенных типов культуры воплощается в праве, искусстве, философии, науке, религии, структуре общественных отношений и определённом типе личности. Их радикальное преобразование и смена обычно сопровождаются кризисами, войнами и революциями. Подробно анализируя историю европейской культуры, в том числе и статистическими методами, П. Сорокин относил к периодам расцвета «чувственной» культуры греко-римскую цивилизацию III–IV вв. н. э., т.е. периода разложения и упадка, и западную культуру последних пяти веков, с эпохи Возрождения до нашего времени. К идеационному типу культуры, помимо хорошо знакомого Сорокину русского типа, он относил раннесредневековую культуру христианского Запада (с VI по XIII век), а к идеалистическому — великую культуру эпохи Возрождения.

Кризис современной культуры, лишённой абсолютных идеалов, т. е. веры в Бога, и устремлённой к чувственному наслаждению и потребительству, П. Сорокин связывал с развитием материалистической идеологии и экспериментальной науки в ущерб духовным ценностям, что довольно ясно ощущается многими людьми в сегодняшнем мире. Будучи человеком верующим, Сорокин видел выход из нынешнего кризиса в неизбежном восстановлении «идеациональной» культуры с её абсолютными религиозными идеалами.

Как социолог, искавший в фактах общественной жизни объяснения многим явлениям культуры, Сорокин был одним из создателей теорий «социальной мобильности» и «социальной стратификации». Согласно первой, в высокоразвитом обществе постоянно происходит движение отдельных людей и групп из одного слоя в другой, с низшего социального уровня в высший и наоборот. В этом случае говорят о восходящей и нисходящей социальной мобильности, однако есть и мобильность горизонтальная, т. е. передвижение индивидов на одном и том же социальном уровне, например при смене места жительства или характера работы. Понятие социальной мобильности характеризует степень цивилизованности, открытости или закрытости, свободы и демократизма

[20] Сорокин П.А. Человек, цивилизация, общество. М., 1992. С. 464.

того или иного общества и является важным показателем уровня его культуры.

Что касается теории социальной стратификации, то она рассматривает общество не как жёсткую и антагонистическую классовую структуру, как это делают марксисты, а как живую систему многочисленных взаимопроникающих общественных слоёв, выделяемых по признакам образования, обеспеченности, психологии, бытовых условий, возраста, пола и находящихся в состоянии не борьбы, а равновесия и сотрудничества. Легко догадаться, что как теория социальной стратификации, так и теория социальной мобильности, по существу, противостоят марксистскому пониманию процессов, происходящих в современном обществе, а посему и яростно отвергаются догматизированным историческим материализмом.

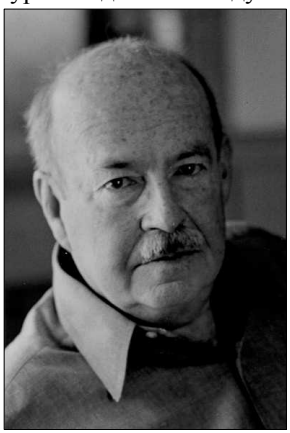
Альфред Вебер (1868–1958 гг.) — немецкий экономист и социолог, автор труда «Принципы социологии, истории и культуры» (1951 г.) выдвинул оригинальную теорию расчленения истории на три взаимосвязанных, но протекающих по разным законам процесса: социальный (формирование социальных институтов), цивилизационный (поступательное развитие науки и техники, ведущее к унификации цивилизации) и культурный (творчество, искусство, религия и философия). Правильно определить общий уровень той или иной культуры можно только при рассмотрении её по этим трём отдельным отраслям. Народ страны, в которой отлажена система государственно-правовых отношений и экономически процветающей, нередко оказывается с точки зрения культуры, особенно духовной и эстетической, на сравнительно низком уровне. Так, если придерживаться концепции А. Вебера, за последние два века в США, например, преобладали социальный и цивилизационный процессы в ущерб культурному, а в России XIX столетие, наоборот, было «золотым веком» русской культуры на фоне социального консерватизма и научно-технической отсталости. В большинстве европейских стран сохранялось определённое равновесие между тремя процессами, а в Японии и других экономически развитых странах Юго-Восточной Азии

А. Вебер

цивилизационный процесс получил неслыханно бурное развитие лишь после Второй мировой войны.

Специфический облик той или иной страны или эпохи А. Вебер связывал прежде всего с культурными факторами, а не с социальными или цивилизационными, которые, по существу, интернациональны. Движение культуры, по Веберу, иррационально, а его творцом является духовно-интеллектуальная элита.

Толкотт Парсонс (1902–1979 гг.) — американский социолог, один из создателей так называемого структурно-функционального направления в социологии. Упрощенно его теория культуры сводится к следующему: все духовные и материальные достижения людей, которые мы объединяем понятием «культура», являются результатом общественно обусловленных действий на уровне двух систем: социальной и собственно культурной. В основе первой и более «низкой» из них — социальной — лежат совместные действия людей, движимых не в последнюю очередь целями своего биологического самосохранения в условиях определённой общественной среды. Здесь каждый индивид стремится: а) адаптироваться (приспособиться) к ней; б) достичь поставленных перед собою задач; в) интегрироваться, т.е. объединиться с другими индивидами; г) воспроизводить уже найденные социальные структуры; д) снимать постоянно возникающее нервное и физическое напряжение. По Парсонсу, каждой из этих целей в обществе соответствуют исторически сложившиеся социальные институты: адаптации — экономические, достижения целей — политические, интеграции — правовые институты и обычаи, воспроизводства структуры — система верований, мораль и органы социализации, снятия напряжения — индустрия отдыха.



Т. Парсонс

Для второй, более высокой — культурной — системы, которая уже лишена биологической обусловленности и по отношению к социальной является направляющей и регулирующей, при её функционировании характерны символичность (наличие таких механизмов, как язык и системы других символов), нормативность (зависимость человека от общепринятых ценностей и норм) и, наконец, волюнтаристичность, или

известная иррациональность и независимость действий человека от диктата окружающей среды. Культура, таким образом, предстаёт перед нами как сложная система символов и норм, которые постоянно совершенствуются.

Даже из этого, весьма схематичного и неполного изложения взглядов Парсонса видно, что он претендовал на создание некой всеобъемлющей теории общества, важнейшим регулятором которого является культура с её нормативностью и символичностью.

Г. Символическая школа

Это, пожалуй, самая молодая и одна из самых влиятельных современных школ, сложившаяся в результате мощного развития средств массовой информации. Ведь недаром, по мнению некоторых философов и социологов, в современном мире на смену НТР грядёт так называемая информационная революция.

Символическая школа, нередко претендующая на монополизацию культурологии как своей «вотчины», объединяет, прежде всего, лингвистов, специалистов по семиотике, некоторых искусствоведов и специалистов по информатике. Все процессы, происходящие в культуре, рассматриваются ими как чисто коммуникационные. Культура понимается как некая знаковая система, созданная человеком в силу присущей только ему способности к символизации, а через неё — к взаимной информации. Первый толчок к такому пониманию дал швейцарский лингвист **Фердинанд де Соссюр** (1857–1913 гг.), выдвинувший идею о том, что наряду с лингвистикой, изучающей лишь языковую систему знаков, можно представить себе более всеобъемлющую науку, которая охватила бы все знаковые системы в их совокупности и соотнесённости с окружающим миром. Постепенно культура в целом стала рассматриваться как сложнейший и строго иерархизированный «текст», несущей опорой которого является естественный язык, органически взаимодействующий с другими «языками» — системами знаков в науке, повседневной жизни и особенно в искусстве с его «языками» музыки, живописи, театра, кино, архитектуры, телевидения.

Ф. де Соссюр

Первобытный человек мог выразить в языке — системе символов — лишь самые примитивные мысли и передать их в пространстве не более чем на дистанцию голоса, а во времени — до появления наскальных рисунков, он вообще был неспособен увековечить движения своей души. С развитием языка и возникновением изобразительного искусства и письменности возможности человека в этом отношении неизмеримо увеличились. С изобретением транспортных средств и печати они стали ещё больше, а когда человек в XX веке начал широко использовать телеграф, телефон, радио, кино, телевидение, видеоаппаратуру, его способность передавать идеи и информацию стала практически безграничной, включая и выход в открытый космос. Радикально изменились и скорость передачи, и богатство форм передаваемого символического материала: от устно-языковой к печатной, визуальной, аудиовизуальной, чёрно-белой, цветной, стереофонической, стереоскопической вплоть до самой совершенной — цвето-стереофоноскопической.

Таким образом, человека конца XX – начала XXI века окружает не только, а часто не столько реальный мир, сколько искусственная информационно-символическая вселенная, созданная развитием языка, других знаковых систем, печати и массовых аудиовизуальных средстве воспроизведения действительности. Поэтому, например, и призрачный мир инвалида, прикованного к постели, запертого в четырёх стенах, но окружённого соответствующей литературой и техникой, может оказаться гораздо шире и богаче, чем мир иного путешественника, не говоря уже о лишённом культуры обывателе.

Всё это натолкнуло учёных на мысль, что у истоков человеческой культуры лежит свойственная лишь человеку способность создавать знаки, символы окружающей его реальности и передавать их во времени и пространстве. Такому взгляду способствовало и развитие уже упоминавшихся нами новейших наук: семиотики, информатики и кибернетики, изучающих общие законы формирования, получения, хранения, переработки и передачи информации. Через эти отрасли знания культурология, наука до последнего времени чисто гуманитарная, получила прямой выход в мир техники и практического применения в сфере создания ЭВМ и даже искусственного интеллекта.

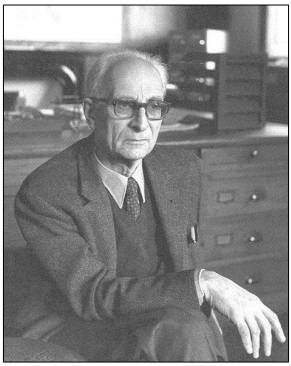
Эрнст Кассирер (1874–1945 гг.) — немецкий философ, автор монументального труда «Философия символических форм». В основе его концепции культуры — человеческая способность к массовой, систематической и постоянной символизации, иными словами, подход к культуре преимущественно с позиций семиотики. По Кассиреру, логика

окружающего мира неотделима от логики знаков, ибо знак или символ — не просто оболочки мысли, но и её необходимый инструмент. Словесные и иные знаковые обозначения в повседневной жизни, науке, искусстве не только передают во времени и пространстве ту или иную информацию, но придают ей определённую форму и сохраняют её на века, образуя огромный и избирательно пополняющийся мир человеческой культуры. Истоки культуры Кассирер ищет не в глубинах некоего божественного духа, как Кант и Гегель, не в инстинктах человека, как Фрейд и этологи, не в его потребностях, как Малиновский, и не в его социальной организации, как Парсонс, а в его способности творить некий искусственный, окружающий нас мир, обозначая реальность определёнными символами. Язык, наука, искусство, религия, мифы суть составные части символического круга, в котором живёт и страдает человек. То обстоятельство, что он, в отличие от животного, обладает окружающей его символической системой, и составляет специфику его жизни. По сравнению с другими живыми существами человек находится как бы в новом измерении действительности, живёт не просто в физической, а в символической вселенной. Язык, миф, искусство, религия, все наши духовные проявления — части этой вселенной. В той мере, в какой возрастает символическая активность человека, физическая реальность для него отходит на второй план. Отсюда огромная разница в восприятии мира, скажем, между каким-нибудь европейским учёным и современным южноамериканским дикарём. «Цивилизованный» человек уже не может иметь дело непосредственно с вещами, а взаимодействует с ними не иначе, как с помощью искусственных средств, языковых форм, художественных образов, мифических символов, религиозных обрядов. Исходя из этого, Кассирер предлагает называть человека не мыслящим животным, как это уже стало традиционным, а символическим животным, имея в виду тот очевидный факт, что у животного, в отличие от человека, нет внутреннего мира, нет воображения.

Э. Кассирер

Человек из существа естественного, живущего инстинктами и чувствами, постепенно превращается в некую искусственную, скованную ограничениями и правилами структуру, подчиненную прежде всего ра-

зуму, точнее — оторванному от реальности абстрактному мышлению. О скрытых опасностях такой трансформации, как известно, говорили многие выдающиеся умы, в том числе Руссо, Ницше и Фрейд. Осмыслению и практическому исследованию этой проблемы на примере «примитивных» племён Южной и отчасти Северной Америки посвятил свою жизнь французский этнограф, антрополог и философ культуры **Клод Леви-Строс** (1908–2009 гг.).



К. Леви-Строс

Леви-Строс — создатель структурной антропологии — науки, в основе которой лежит использование некоторых приёмов структурной лингвистики и информатики при анализе культуры и социального устройства первобытных племён. Вслед за К. Юнгом он верил в существование некоего «коллективного бессознательного», глубоко запрятанного в человечестве, отграничивающего людей от животного мира и представляющего собой первооснову любой культуры. Проведя этнографические исследования во многих странах «третьего мира», учёный отверг европоцентризм и расизм, стремясь показать ложность таких понятий, как «дикарь», выявить силу и своеобразие мышления примитивного человека, заложившего ещё в эпоху неолита основы технического и индустриального прогресса. По мнению Леви-Строса, «первобытный народ не является отставшим или задержавшимся в своём развитии народом», он «в той или иной области может проявлять такие способности к изобретательству и к воплощению изобретений в жизнь, которые оставляют достижения цивилизованных народов далеко позади»[21]. Французский этнограф идеализирует и нравственные устои первобытного общества в духе Руссо, развивая мысль о необходимости восстановления в человеке чувственного и рационального начал, утраченных в результате развития цивилизации. С ностальгией говоря о первобытных обществах, теснимых научно-техническим прогрессом, он пишет, что «треснувший колокол, один переживший разрушительную работу времени, никогда не издаст тех гармоничных созвучий, которые он издавал в прошлом»[22].

[21] Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 464.
[22] Там же. С. 106.

В конечном счёте мысль Леви-Строса и антропологов, разделяющих его взгляды, сводится к тому, что все мы так или иначе живём условностями и мифами, всё больше отдаляющими нас от реальной жизни.

Как и у Кассирера, важным моментом структурной антропологии Леви-Строса является его толкование мифа в качестве фундаментального содержания коллективного сознания, основы устойчивых социальных структур. По его мнению, мифология и идеология — не что иное, как синонимы. Только первая питает коллективное сознание, а следовательно, и культуру первобытных и древних народов, а вторая — наших высокообразованных, а точнее, утонувших в абстракциях современников. Действительно, чем иным, как не современными мифами, в принципе не отличающимися от мифотворчества первобытного человека, являются такие мифы XX столетия, как гитлеровский миф о тысячелетнем фашистском рейхе, миф о руководящей роли пролетариата, о неизбежной мировой революции или миф о грядущем коммунизме, точно так же, как и самый распространённый и древний миф о существовании человекоподобного бога? И не строится ли современная идеология с её доктринами и течениями на возникающих и отживающих мифах? И чем умней дикаря тот цивилизованный человек, который ради своих абстрактных мифов готов уничтожить в атомном апокалипсисе этот живой, прекрасный и конкретный мир?

Завершая общее рассмотрение символической школы в культурологии, следует сказать: несмотря на плодотворность семиотического подхода к культуре, позволяющего так или иначе объяснить её происхождение и одну из главнейших её функций, а именно информационно-коммуникативную, невозможно отрицать, что культура и изучающая её наука отнюдь не могут быть сведены к всеобщему символизму, так же, впрочем, как и к фрейдовскому пансексуализму или к сорокинскому социологизму, хотя большинство культурологов в качестве важнейшего признака культуры и признавали способность человека к символизации. Если принять всё ту же достаточно упрощенную, но полную глубокого смысла античную формулу культуры как единства Истины, Добра и Красоты, то есть науки, нравственности и искусства, то семиотический подход многое может объяснить нам прежде всего в таких составных частях культуры, как язык, наука, искусство и т. п., но мало что откроет в природе нравственности, в извечной борьбе Добра и Зла, составляющей едва ли не основное духовное содержание самого понятия «культура».

7.2. Концепция культуры Фридриха Ницше

Самым ярким представителем направления, о котором обычно прежде всего и вспоминают, когда говорят о «философии жизни», является **Фридрих Ницше** (1844–1900 гг.). Он по праву занимает почётное место и в ряду выдающихся культурологов XX в. Незаурядная личность, оказавшая огромное влияние на процесс формирования мировоззрения как минимум четырёх поколений европейцев.

Ф. Ницше

На его долю выпали годы страданий (как вспоминают близкие Ницше, жестокие головные боли, не проходившие сутками, мучили его как минимум 200 раз в году) и интенсивной умственной работы, но уже не в качестве профессора филологии, а свободного художника, живущего писательским трудом. Несмотря на крайнюю нужду и ухудшающееся состояние здоровья, он выпускает в свет книги, иногда даже на собственные средства. После 1890 г. Ницше ничего не пишет и не публикует. Последние годы его жизни прошли во мраке безумия. Скончался Ницше в психиатрической клинике в Базеле в канун наступления нового века, образ которого немецкий мыслитель рисовал самыми мрачными красками.

Посмертная судьба Ницше не менее трагична, чем его жизнь. Последний представитель классического европейского гуманизма был объявлен благодаря усилиям его душеприказчиков (прежде всего сестры Элизабет Ферстер-Ницше), а также официальных идеологов крайне правого немецкого экстремизма одним из духовных отцов фашизма. Человек, более всего на свете ненавидевший мещанство, был превращён в объект поклонения тупых бюргеров, уверовавших в своё исключительное предназначение по праву принадлежности к «избранной расе». Самый аристократичный из мыслителей XX в., индивидуалист до мозга костей, презиравший театр и не посещавший его, так как там «господствует сосед», стал властителем дум «массового человека». Ницше был подменён цитатами из Ницше, где он предстаёт как апологет «белокурой бестии», призывающий к расширению «жизненного пространства». Философия Ницше была лишена музыки, страсти. Из неё идеологами

воинствующего мещанства был взят схема, которая оказалась на редкость популярной и общедоступной…

Фриц Кегель, Рудольф Штейнер, Карл Шлехт много сделали для того, чтобы вернуть доброе имя мятежному немецкому философу, оказавшему огромное влияние на духовное становление нескольких поколений европейских мыслителей. Ф. Ницше написал много работ, из которых читающей публике более всего известна книга «Так говорил Заратустра», где доступным языком в афористичной форме излагаются основные идеи его философии. О других работах массовый читатель знает понаслышке, хотя по своей значимости они явно превосходят названное сочинение: «Философия в трагическую пору Греции», «Происхождение трагедии из духа музыки», «Весёлая наука», «Утренние зори», «Сумерки богов».

Как трактовал культуру Ницше? Он занимает двойственную позицию. С одной стороны, он рассматривает её как отрицательный фактор, провоцирующий регресс и декаданс. С другой стороны, у него позитивное отношение к культуре. Путь возвышения человека — путь окультуривания индивида, который может обрести себя, только войдя в мир культуры. В то же время Ницше пишет, что широкое распространение культуры приводит к «упадку высшего типа человека», продуцирует возникновение посредственных, заурядных личностей, в которых не горит божественный огонь. С точки зрения Ницше, овладение культурой доступно не каждому, а только тем, кто способен к философской рефлексии, к самопознанию. Только тогда, когда просыпается или формируется подобная способность, человек входит в мир культуры. Если этого нет, то он остаётся за пределами этого мира. Отсюда вытекает главная задача воспитания — внедрять и укреплять в каждом молодом человеке представление о себе не только как о «неудавшемся произведении природы», но и как о свидетельстве «чудеснейших намерений этой художницы». Достижение человеком состояния самопознания, по Ницше, далеко не простое дело, ибо невозможно научить его любви… Посвящение в звание культурного человека совершается тогда, когда кто-либо отдаёт своё сердце какому-нибудь великому человеку, что позволяет ему самокритично взглянуть на себя и без всякой зависти и озлобленности следовать путём культуры. Это первая стадия культурного посвящения… Переход на вторую стадию совершается тогда, когда личность начинает понимать, что в мире существует тотальное влечение к культуре. На второй стадии происходит осознание истинной цели культуры, которая состоит в том, чтобы «служить возникновению

истинных людей». Под последними Ницше понимает людей, способных к творческой деятельности, к критическому осмыслению действительности и преобразованию её в соответствии со стоящими перед ними целями. Однако, согласно Ницше, далеко не все постигают эту конечную цель культуры. Большинство останавливается на промежуточном этапе и тратит свои усилия на приобретение чисто внешних атрибутов, говорящих о прикосновении человека к миру культуры. Только отдельные личности, обладающие соответствующими задатками, способны подняться до осознания великой задачи, стоящей перед культурой. Но даже если личность восходит на вторую ступень, она не должна останавливаться на этом. Культура требует от индивида действия, т. е. борьбы за культуру. Культура не может быть средством решения каких-либо других проблем, её цель — создание «шопенгауэровского человека» во всей его многогранности и неисчерпаемости. Ницше обращает внимание на то, что зачастую страны и народы стремятся развивать «внешнюю сторону культуры», способствуя появлению экстравагантных произведений литературы и искусства, поощряя возникновение новых художественных направлений и стилей. Ницше резко выступает против тех, кто считает, что о культуре необходимо судить прежде всего по «внешней оболочке». Он критикует с этой точки зрения культуру Германии, где всегда тяга к форме, т. е. к внешним аспектам культуры, была выражена чрезвычайно ярко. Есть несколько причин, не позволяющих культуре достигать поставленных ею целей:

— эгоизм приобретателей;
— эгоизм государства;
— эгоизм тех, кто имеет основание прятаться под внешней формой;
— эгоизм науки, которая накладывает свой неизгладимый отпечаток на духовную жизнь современного общества.

Оценивая состояние современной ему культуры, Ницше высказывается весьма пессимистически. Культура Европы, как и культура Германии, пребывает в глубоком кризисе, выход из которого весьма проблематичен.

Показателями кризиса, который переживает «фаустовская цивилизаия», Ницше считает недостаточность питания, преждевременное эротическое развитие, которое является бичом современной молодёжи, вступающей в жизнь уже развращённой и неспособной избавиться от позорных наклонностей, несмотря на предпринимаемые ею усилия, а также алкоголизм, который стал привычкой и рассматривается большинством как возможность приспособления к царящему режиму. Сви-

детельством кризиса является и широкое распространение декадентского искусства, которое направлено на подавление воли.

Есть ещё одна черта, свидетельствующая о кризисе, в котором пребывает европейская культура: резкое снижение статуса человеческой личности в последние десятилетия. Причину кризиса европейской культуры Ницше, прежде всего, видит в широком распространении нигилизма, возникшего как результат крушения христианской морали и десакрализации христианских ценностей. Христианство, с его точки зрения, перестало исполнять роль консолидирующей силы, так как реальная практика христианства вступает в острое противоречие с принципами правдивости и справедливости, на которых базируется христианская догматика. «Гибель христианства, — пишет он, — от его морали».

Ницше отрицает идею культурного прогресса. С его точки зрения, человеческая история свидетельствует: человек как род регрессирует и недалёк тот день, когда он предстанет перед нами в своём истинном, не облагороженном культурой виде. Приход «белокурой бестии», движимой исключительно только животными инстинктами и волей к власти, не за горами. Регрессирует и европейская культура, которая давно прошла пик своего развития и движется к закату (это становится ясно при рассмотрении трёх последних веков европейской истории). XVII век — аристократичен, надменен по отношению к животному началу, XVIII век — весь под властью женщины — мечтательный, остроумный, поверхностный и умный там, где дело касается желаний и сердца; XIX век — более животный, подземный, он грубее, реалистичнее. В перспективе европейскую культуру ожидает печальная судьба, но после того как она достигнет низшей точки в своём развитии, начнётся новый подъём и цикл повторится. Ницше разводит понятия «цивилизация» и «культура». По его мнению, в XIX в. человечество, прежде всего европейская часть, сделало решительный шаг от культуры к цивилизации. Ницше считает, что между культурой и цивилизацией существует извечный антагонизм. Такова в самых общих чертах концепция культуры Ф. Ницше.

7.3. Представления о природе и судьбе культуры в работах Хосе Ортеги-и-Гассета

Испанский мыслитель **Хосе Ортега-и-Гассет** (1883–1955 гг.) занимает особое место в ряду тех, кто заложил базис современной культурологии. Любой исследователь, ставящий целью понять суть коллизий, которые переживает как отечественная, так и мировая культура на ис-

ходе XX в., непременно обращается к его трудам, не утратившим своего значения и до сегодняшнего времени. Без обращения к трудам Ортеги в принципе невозможно проникнуть в суть тех коллизий в сфере культуры, которые происходят в настоящее время, понять природу массовой культуры.

Хосе Ортега-и-Гассет

Ортега был литератором, эссеистом, издателем и философом, политологом и моралистом. Им написано множество трудов, но для культурологов особый интерес представляют книги «Восстание масс», «Размышления о Дон Кихоте», «Человек и люди», «Этюды об Испании», «История как система».

Всякая культура, по Ортеге, это интерпретация жизни. Жизнь — это вечный текст. Культура — это такой способ жизни, при котором жизнь, отражаясь от самой себя, приобретает ясность и стройность. Ортега считает, что высший смысл жизни следует искать в культуре, причём это положение применимо не только к отдельному индивиду, но и к человеческому роду, целью деятельности которого является создание именно культуры. Ортега подчёркивает, что культура «вывела человека из доисторического леса», что именно благодаря ей человек осознал своё особое место среди других представителей животного мира, что, по сути, именно культура превратила человекообразную обезьяну в Homo sapiens.

Признавая существование культуры как таковой, как результата творческого освоения человеком природного и социального мира, Ортега указывает, что в реальности существует множество культур, отличающихся друг от друга в силу специфики субъектов, их создавших. Есть принципиальное отличие, считает он, между латинской культурой и германской. Германская культура — «культура глубины», латинская — «культура поверхности». Ортега считает, что культуры зарождаются, созревают и гибнут. Цикл их развития составляет примерно тысячу лет. После угасания культуры начинается новый цикл, но на более высоком уровне. У каждой культуры своя судьба, но тем не менее каждая из них с неизбежностью достигает финальной тоски, чтобы воскреснуть на новом витке развития. Культура современной Европы находится в состоянии кризиса, который углубляется с каждым днём. Он констатиру-

ет, что за последние десятилетия рухнула система ценностей, придававшая смысл бытию людей, воспитанных в традициях европейской культуры. Причина кризиса — восстание масс. Восстание в понимании испанского мыслителя не есть элемент революционного переустройства общества, как принято считать в марксизме. Это скорее экспансия масс, навязывающих свою волю, жизненные ценности, представления о смысле бытия творческому меньшинству (элите), занимающемуся производством и сохранением высших духовных ценностей. Под восстанием понимается процесс омассовления, стандартизации всех сфер жизни общества, прежде всего сферы духа. Иное содержание Ортега вкладывает в понятие «масса». Это не народ, не трудящиеся, не те 99%, которые не принадлежат к элите общества. Масса — это множество людей, не обладающих никакими достоинствами, не способных к созидательной творческой деятельности. Масса — это «средний человек». Подобные «средние люди» встречаются в различных социальных слоях, а не только внизу социальной пирамиды. «К массе относятся те, кто стремится быть как все, кто ни в добре, ни во зле не мерит себя особой меркой». «Избранные же те, кто совершенно осознанно взваливает на себя все тяготы и обязанности». Ортега в качестве главных признаков, отличающих два выделяемых им класса, провозглашает социальную ответственность и духовность. Тот, кто лишён их, а также творческого начала, воли к жизни, неизбежно сливается с массой в одно целое. Отличает массу и то, что она лишена подлинной культуры. С его точки зрения, масса не стремится к познанию первооснов, не ищет ответов на кардинальные вопросы бытия. Главное для неё — навязать свою волю, утвердить собственные представления о цели жизни. Понятие моральной нормы ей чуждо, ибо для массы главный аргумент — грубая сила. «Там, где нет норм, нет и культуры, — пишет Ортега, — нет культуры там, где нет гражданской законности и где не к кому апеллировать».

Масса, считает Ортега, по своим привычкам и стилю напоминает избалованного ребёнка, для которого не было в детстве никаких запретов и ограничений и который поэтому не в состоянии соотносить свои запросы и желания с реальными условиями бытия.

Почему серость и посредственность сумела навязать свою волю творческому меньшинству? Есть три причины, которые привели к тотальному характеру омассовления. Первая — изменение материальных условий существования европейской цивилизации. Никогда раньше человечеству не удавалось создать для большинства членов общества такой уровень комфорта, который стал возможен в результате научно-

технического и социального прогресса. Доступность материальных благ изменила само видение человеком мира, который сегодня воспринимается как лишённый преград, которые ещё совсем недавно казались непреодолимыми.

Другая причина состоит в том, что перегородки, отделяющие одно сословие от другого, существовавшие во времена феодализма, ныне практически разрушены, и человек уже не обречён до самой смерти быть только крестьянином или мещанином. «Средний человек усвоил как истину, что все люди узаконенно равны».

Третьей причиной, стимулирующей процесс омассовления западного общества, Ортега сичтает бурный рост народонаселения. Производство «огромного количества человеческого материала» привело к тому, что он «как поток, обрушился на поле истории, затопляя его». Всё это привело к тому, что сегодня мы имеем принципиально новое общество с иной, чем предыдущие, социальной системой, культурой, базирующейся на иных ценностях — ценностях «среднего человека», который физически здоровее и крепче своих предков, но душевно беднее. Возникший в последние десятилетия социальный тип нуждается в иной культурной среде, и именно этим обстоятельством обусловлена экспансия массовой культуры, которая видна невооружённым глазом любому исследователю. Вывод, к которому приходит испанский мыслитель, весьма пессимистичен: европейская цивилизация вступает в век «самодовольных недорослей». Ортега подтверждает тот диагноз европейской цивилизации, который был поставлен Ницше, Шпенглером, Зиммелем.

Составной частью теории культуры Ортеги-и-Гассета является концепция природы и сущности современного искусства, которая наиболее полно изложена в его работе «Дегуманизация искусства», вышедшей в свет в 1925 г. Исходной точкой своего рассмотрения и краеугольным камнем концепции искусства Ортега-и-Гасстет делает следующий факт — непопулярность «нового искусства». Он задаёт вопрос: отчего это происходит, почему искусство эпохи античности, Средневековья и Возрождения вызывало самый непосредственный отклик, а произведения художников, поэтов, скульптуров становились событиями общественного значения? Разгадку мыслитель видит в том, что «новое искусство» антинародно по своей сути. «Новое искусство, — пишет он, — очевидно, не есть искусство для всех, как, например, искусство романтическое; «новое искусство» обращается к особо одарённому меньшинству». Отчего же новое искусство непонятно широким массам, почему оно вызывает одобрение и доступно пониманию только элиты обще-

ства? Потому, считает Ортега, что средства его не являются общечеловеческими и предназначены для удовлетворения эстетических потребностей весьма узкой группы посвящённых, которая одна способна прочитать те символы, на которые художник разлагает реальность в процессе создания художественного произведения.

Ортега выделяет пять признаков, характеризующих «новое искусство»: а) стремление к тому, чтобы произведение искусства было лишь произведением искусства и ничем иным; б) стремление понимать искусство как игру, а не документальное отражение действительности; в) тяготение «нового искусства» к глубокой иронии не только над тем, что оно изображает, но и над самим собой; г) стремление избегать всякой фальши и в этой связи тщательное исполнительское мастерство; д) стремление избегать какой-либо трансцендентальности. Испанский мыслитель считает, что будущее принадлежит новому искусству. В силу этого дегуманизация всей художественной жизни будет в перспективе нарастать. Но его не пугает данное обстоятельство.

Теория Ортеги-и-Гассета представляет одну из первых попыток анализа сложных процессов, протекающих в искусстве XX в. В этом её достоинство, но и недостаток. Многое, о чём писал Ортега, не сбылось, некоторые его оценки оказались поспешными. Тем не менее подходы испанского философа к решению многих проблем современного искусства нельзя не признать оригинальными.

7.4. Трактовка культуры в трудах Йохана Хейзинги

Й. Хейзинга

Среди представителей культурологической мысли XX в., внёсших свой вклад в разработку теории культуры, почётное место принадлежит нидерландскому учёному **Йохану Хейзинге** (1872–1945 гг.). Просвещённой публике Хейзинга известен более всего как автор знаменитой книги «Осень Средневековья», которая по праву считается образцом исторического исследования. Она и сегодня читается как увлекательный роман, повествующий о быте, нравах, мировосприятии людей, живших на переломе исторических эпох во Франции и Нидерландах (на рубеже Средневековья и Возрождения).

В кругах профессиональных культурологов имя Й. Хейзинги произносят с пиететом и уважением прежде всего потому, что его перу принадлежит книга «Человек играющий» («Homo ludens»), где даётся изложение оригинальной концепции культуры, вошедшей в историю культурологической мысли под названием «игровой». Труд Хейзинги, написанный в 1938 г. и сразу ставший бестселлером, не утратил своего актуального значения и сегодня, хотя с тех пор вышел в свет не один десяток работ, где показывается роль игры в жизни человека (в том числе книга Э. Берна «Игры, в которые играют люди, и Люди, которые играют в игры»). Но значение «Человека играющего» определяется не только тем, что Хейзинга предложил необычное понимание культуры и её генезиса, а тем ещё, что она написана с позиций подлинного человеколюбия.

Й. Хейзинга родился в почтенной буржуазной семье. О детских и юношеских годах его известно мало. В 1905 г. началась его профессиональная деятельность. В 1933 г. он стал ректором одного из старейших университетов Европы — Лейденского. После оккупации Голландии в 1942 г. Лейденский университет закрывается, а значительная часть его преподавателей помещается в концентрационный лагерь. Узником за колючей проволокой оказывается и Хейзинга, который негативно относился к фашизму. В 1944 г. он был освобождён под давлением мировой общественности. Вскоре его ссылают в небольшую деревушку Де Стег близ города Арнем, где он и остаётся до самой смерти. Умер Хейзинга в 1945 г. от истощения, не дожив несколько месяцев до освобождения своей страны.

Как Хейзинга пришёл к идее культуры как игры, что стало толчком к созданию его концепции?

Надо отметить, что первым идею о взаимосвязи культуры и игры высказал ещё великий немецкий поэт Шиллер, но это была только идея, не развёрнутая в стройную концепцию. Встречается эта мысль и у Шпенглера, у Хосе Ортеги-и-Гассета. Много и обстоятельно писали на сей счёт и отечественные авторы: М.М. Бахтин, А.Я. Гуревич и другие. Красной нитью проходит эта идея и через роман знаменитого немецкого писателя Германа Гессе «Игра в бисер». Одним словом, идея носилась в воздухе, но нужен был талант и огромная эрудиция Й. Хейзинги, чтобы превратить её в концепцию. Кстати, Хейзинга прекрасно осознавал, что право первооткрывателя принадлежит не ему. Изложение своей концепции Хейзинга начинает с констатации того, что существующие в научной литературе определения человека как Homo sapiens и Homo

faber (ремесленник, мастер) вряд ли являются исчерпывающими, отражающими в полном объёме природу человека. Он обращает внимание на то, что феномен игры давно изучает психология и физиология, однако ни та, ни другая наука не даёт ответа на кардинальные вопросы: «В чём же «соль» игры? Почему игрок, увлекаясь, забывает всё на свете?» Отсутствие ответа на вопросы у представителей этих наук объясняется, по мнению Хейзинги, тем, что они рассматривают игру не с той точки зрения, с которой это необходимо делать. Понять суть игры можно, только соотнеся её с культурой, раскрыв её культуросозидающую функцию. Вне культурного контекста, считает Хейзинга, понять суть игры невозможно, ибо только в игре человек реализует себя как существо, творящее культуру.

Связь культуры и игры не так проста, как это может показаться на первый взгляд. Её нельзя понимать упрощенно, провозглашая тезис о том, что игра занимает важное место среди других форм жизнедеятельности. Было бы ошибкой, пишет Хейзинга, настаивать на тезисе, что культура возникла из игры в процессе эволюции. С его точки зрения, правильным является следующее утверждение: культура возникает в форме игры, культура первоначально разыгрывается. Однако в результате перехода с одной ступени на другую соотношение игры и не-игры видоизменяется: «игровой элемент в целом отступает по мере развития культуры на задний план… Он растворяется, ассимилируется в сакральной сфере, кристаллизуется в учёности, в поэзии, в правосознании…» Все эти сферы человеческой деятельности становятся полем большой Игры, хотя подавляющая часть людей, не задумываясь о сути вещей, воспринимает всё здесь происходящее как нечто чрезвычайно серьёзное. Игра не тождественна культуре, но бывают такие игры, в ходе которых рождаются эстетические или моральные ценности. В этом случае игра возводится в ранг культуры.

Хейзинга выделяет ряд признаков, которые характеризуют игру как таковую.

Игра есть свободная деятельность. Игры по приказу в принципе быть не может. Для того чтобы человек начал играть, у него должно появиться желание. Если этого желания нет, то игра не может состояться.

Игра не есть «обыденная» жизнь и жизнь как таковая. Игра суть вымысел, виртуальная реальность, о которой все знают, что она существует как бы взаправду, тем не менее не является таковой. В этом «как бы взаправду» кроется, как отмечает Хейзинга, известная неполноценность игры, которую нельзя ставить на одну доску с реальной жизнью, где всё

будто бы так же и всё же не так. Игра противостоит реальности как несерьёзное серьёзному. В то же время она способна захватить играющего как самое серьёзное занятие. В этом случае грань между серьёзным и несерьёзным становится столь неразличимой, что на уровне индивида она не ощущается. Человек, погружённый в игру, воспринимает её как самое важное дело, хотя подспудно знает, что это далеко не так.

Игра обособляется от «обыденной» жизни и развёртывается в определённых временных и пространственных рамках. Человек, играющий в ту или иную игру, создаёт свой собственный пространственно-временной комплекс, вне которого законы игры не действуют. Игра начинается и заканчивается в определённый момент, после которого виртуальная реальность исчезает и всё возвращается в настоящий, реальный мир.

Хейзинга считает, что внутри игрового пространства всегда существует определённый порядок, действуют правила и установления, о которых играющие условились заранее. Нарушение хотя бы одного из них ведёт к прекращению игры. Перечень признаков игры не ограничивается перечисленными выше. Хейзинга подчёркивает, что игра сразу фиксируется как культурная форма. Будучи однажды сыгранной, она остаётся в памяти игравшего в неё индивида как некое духовное творение, которое может быть передано по наследству, воспроизведено по необходимости в любое время. Опираясь на свой анализ феномена игры, Хейзинга формулирует следующее определение: «Игра — свободная деятельность, которая осознаётся как «не взаправду», вне повседневной жизни выполняемое занятие, однако она может целиком овладеть играющим, не преследуя при этом никакого материального интереса…»

У Хейзинги есть и другое определение игры, схожее с первым по сути, но отличающееся от него в деталях: «Игра — добровольное действие или занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключённой в нём самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием «иного бытия», нежели обыденная жизнь». Опираясь на выработанное понимание игры, анализ её места и роли в жизни людей, Хейзинга формулирует своё понимание культуры. Культура, с его точки зрения, есть игра, но правильнее было бы сказать, что культура есть функция игры. Игровое начало пронизывает культуру, но культура рождается в процессе игры, которая значительно старше культуры. Какое же будущее ожидает игру и культуру? Ответ, который даёт Хейзинга, проникнут духом печали и пессимизма. С его точки зре-

ния, современный мир утратил представление об игре в высшем понимании этого слова как свободной деятельности, в ходе которой человек создавал свой собственный мир и сам устанавливал правила. Она стала достоянием прошлого. На смену Homo ludens пришёл Homo Occidentalis Mechanicus Neobarbarus, если воспользоваться выражением Тойнби, которого интересует не сама игра, а та выгода, которую победитель сможет извлечь из своего триумфа.

Игра, считает Хейзинга, концентрирует, стягивает в одно целое силы общества. Без особого оптимизма смотри Хейзинга и на перспективу развития современного искусства, которое, с его точки зрения, занято исключительно поисками оригинальности, а не выполняет своей непосредственной функции по возвышению человеческого духа и облагораживанию людей.

Можно ли безоговорочно принять данную концепцию? Думается, нет. Прежде всего возражение вызывает утверждение Хейзинги о том, что человек с момента своего рождения есть существо играющее, что игра лежит в основе культуры, что она есть сама игра. Как было показано многими исследователями, фактором, обусловившим превращение обезьяны в человека, был в первую очередь труд. Игровые элементы были вплетены в трудовую деятельность, но это вовсе не означает, что игра является истоком культуры. Хейзинга явно преувеличивает роль игры в жизни человека, ибо прежде чем наслаждаться игрой, человек должен иметь пищу, одежду, жилище. Всё это можно обрести, только трудясь, преобразуя природу. Хейзинга делает попытку вписать в «игровое пространство» не только искусство, но и науку, право, военное искусство всех времён и народов. Но, решая эту задачу, он не обходится без натяжек. Вряд ли можно всё многообразие явлений, судебные заседания, воинские поединки, литературные посвящения подводить под ранг игры.

Думается, в «Человеке играющем» не хватает солидной методологической базы, многие моменты явно требуют тщательной теоретической проработки, чем та, которая даётся автором. Обращает на себя внимание и то, что Хейзинга не даёт никакого ответа на вопрос: какими путями идти культуре? Он не предлагает никакого выхода из сложившейся ситуации, а только констатирует кризисное состояние европейской культуры (безропотное смирение перед судьбой, только рефлексия).

Но всё это не умаляет достоинств работы и не ставит под сомнение тот факт, что автор — неординарно мыслящий учёный, внесший весомый вклад в культурологию XX века.

7.5. Толкование культуры в трудах Карла Манхейма

Говоря о наиболее крупных мыслителях XX в., определивших на длительную перспективу развитие культурологической науки, нельзя оставить за границами нашего рассмотрения труды выдающегося немецкого учёного **Карла Манхейма** (1893–1947 гг.).

К. Манхейм широкой читательской аудитории как западной, так и отечественной известен прежде всего как человек, стоявший у истоков социологии знания, как автор знаменитых книг XX столетия «Идеология и утопия», где он продолжает критику ложного сознания, восходящую к Платону, показывая, как совершается мифотворчество, как возникают идеологии и при каких условиях они превращаются в утопии.

Однако круг интересов Манхейма не ограничивается только этими проблемами. Его перу принадлежит ряд работ, в которых он выступает как культуролог, внимательно вглядывающийся в те процессы, которые происходят в духовной сфере постиндустриального общества, размышляющий над судьбами западной цивилизации. Среди них, прежде всего, следует назвать такие книги, как «Человек и общество в век преобразований», «Диагноз нашего времени. Очерки военного времени, написанные социологом».

Но не только факт наличия у Манхейма трудов, где рассматривается чисто культурологическая проблематика, заставляет обращаться к его наследию. Существует ещё одна причина, дающая основание причислять Манхейма к кругу лиц, внёсших огромный вклад в становление и развитие теории культуры. Дело в том, что социология знания Манхейма — это по сути дела культурологическая методология с широкой областью применения и далеко не исчерпанным программным потенциалом. Он фактически раскрывает генезис культуры как особого феномена. Поэтому знакомство с его работами тех, кто занимается разработкой культурологической проблематики, не только желательно, но и необходимо.

К. Манхейм родился в Будапеште. О его детских и юношеских годах известно немного. Получил неплохое образование в университетах Будапешта, Гейдельберга и Парижа. После падения Венгерской Советской Республики в 1919 г. переезжает в Германию, где продолжает свою научную деятельность. Приход Гитлера к власти он воспринял как национальную трагедию. В 1933 г. эмигрирует в Великобританию. В 1947 г. становится руководителем ЮНЕСКО, занимающегося проблемами культурного развития. На этом посту остаётся до самой смерти.

В творческой деятельности Манхейма обычно выделяют три периода. В первый период («немецкий») он в основном занимался методологическими проблемами интерпретации феноменов духовной культуры и вопросами возникновения иллюзорного и мифологического сознания. Итогом этой деятельности стала книга «Идеология и утопия». Во второй период («английский») Манхейм переключается на осмысление опыта мирового развития в новейшее время. В третий период («французский») он в основном занимается решением прикладных задач, связанных с социальным планированием и культурным развитием.

Если бросить ретроспективный взгляд на всё написанное Манхеймом, то можно выделить несколько кардинальных идей, составляющих смысловое ядро его теории культуры. *Первая* идея заключается в том, что культура представляет собой автономное образование, только номинально связанное с экономическим базисом. Манхейм резко возражает против установки видеть в культуре только элемент надстройки. Здесь он явно полемизирует с Марксом и марксизмом, где тезис о детерминации надстройки базисом принадлежит к основополагающим. При этом Манхейм весьма хорошо понимает роль экономики как главного детерминирующего фактора, определяющего, в конечном счете, всю совокупность правовых, моральных, эстетических отношений, однако, с его точки зрения, факт взаимосвязи экономики и культуры не стоит преувеличивать. Гораздо важнее, как взаимодействуют элементы культуры между собой.

Вторая идея такова. Культура, утверждает Манхейм, — один из самых сложных объектов для научного анализа. Если в сфере экономики и политики совершающиеся перемены можно легко заметить даже невооружённым взглядом, то в отношении культуры дело обстоит принципиально иным образом. Здесь сплошь и рядом взаимосвязь между причиной и следствием обнаруживается с большим трудом. Другими словами, при анализе феномена культуры обнаруживается, что причины, вызывающие к жизни те или иные явления, скрыты от непосредственного наблюдения и необходимо осуществить процесс рефлексии, чтобы отделить кажущиеся причины от действительных. В решении данной задачи Манхейм видит смысл деятельности культурологов, которые должны, преодолевая соблазн простых решений, глядеть в глубину, видеть истинные причины, а не мнимые.

Третья идея, лежащая в основании манхеймовской теории культуры, такова. Культурная жизнь общества регулируется исходя из принципов конкуренции и сотрудничества. Эти принципы суть общие для всех

сфер общественной жизни, а не только для экономики, применительно к которой они написаны наиболее обстоятельно. В силу этого анализ феномена культуры должен проводиться совершенно в ином ключе. Следует выяснить, как данные принципы проявляются в функционировании культуры того или иного общества, а не описывать её состояние и уровень развития. Наличие двух противоположных принципов, определяющих процесс развития культуры, является основной причиной её противоречивости.

Идея конфликтности, изначально данной противоречивости современной культуры является *четвёртой* базисной идеей манхеймовской культурологической концепции. Эта противоречивость, по его мнению, наиболее ярко проявляется в столкновении рационального и иррационального элементов в общественной жизни, которое приобретает всё более острый характер по мере удаления общества от состояния варварства.

Рациональность, как это следует из контекста рассуждений Манхейма, трактуется как атрибутивное свойство, присущее западной цивилизации, проявляющееся не только в способах организации общественной жизни, но и в способах мышления, описания объективной реальности, в наличии упорядоченных процедур, с помощью которых совершается процесс познания.

Исследуя эту проблему, Манхейм провозглашает тезис о том, что усиление рациональных начал в современной культуре неизбежно сопровождается ростом иррациональности. Более того, Манхейм считает, что события последних послевоенных десятилетий убедительно свидетельствуют, что, стремясь к рациональности, мы всё больше удаляемся от неё. Если внимательно вглядеться в то, что сегодня совершается на наших глазах, пишет Манхейм, то создаётся впечатление, будто мир всё более погружается в пучину массового психоза, а люди перестают руководствоваться принципом рациональности и постепенно превращаются в существ, живущих только инстинктами и влечениями, для которых доводы разума ничего не значат. Поясняя свою мысль, Манхейм апеллирует к практике сегодняшнего дня. Он обращает внимание на то, что ныне только самые недальновидные испытывают эйфорию по поводу успехов информатизации, которая обернулась совершенно неожиданной стороной. Он пишет о том, что в сверхинформатизированном мире сбой в системе может породить непредсказуемые последствия, что один ложный сигнал, посланный в компьютерную сеть, может привести к выходу из строя всей системы, что авария на атомной станции, являю-

щейся воплощением торжества принципа рациональности, может обернуться трагедией не только локального, но и мирового масштаба. Мы, отмечает Манхейм, постоянно балансируем на грани войны и всеобщего уничтожения, ибо ошибка в системе слежения за ракетами какой-либо их противостоящих сторон легко может стать ядерным апокалипсисом.

Противоречивость современной культуры, с точки зрения Манхейма, проявляется не только в том, что стремление к рациональности рождает иррациональность, но также и в том, что рационализация жизни, увеличение технической мощи не сопровождаются ростом моральной ответственности, повышением уровня духовного развития человека. Немецкий учёный показывает, что в области морали современный человек не столь далеко ушёл от своего древнего предка, хотя его техническая вооружённость и способность причинить вред другим возросли многократно.

Исследуя проблему несбалансированности темпов развития различных сфер общественной жизни, Манхейм формулирует несколько тезисов, в которых подытоживает результаты своих теоретических изысканий.

Первый тезис, провозглашённый Манхеймом, гласит, что если дисгармоничность в развитии физических, психических и духовных сил опасна для индивида, то она, как показывает история, вдвойне опасна для общества, которое не может оставаться процветающим и стабильным тогда, когда развитие техники намного опережает развитие духовной сферы.

Второй тезис Манхейм формулирует следующим образом: рост рациональности, формирование первичных инстинктов и моральности не являются случайными. Эти процессы не могут рассматриваться как задачи отдельных индивидов, ибо всецело зависят от поставленной данной системой цели. Говоря другими словами, соотношение рационального и иррационального в обществе, гармония или дисгармония волевых и нравственных начал зависят прежде всего от тех целей, которые данная общественная система ставит перед собой. Манхейм подчёркивает, что разные социальные группы по-разному решают для себя задачу выбора между рациональностью и моральным императивом. Ссылаясь на пример Индии, он показывает, что бывают общества, где сохранение моральных устоев возлагается на одну социальную группу, а развитие техники, совершенствование военного искусства становится делом совершенно другой (варны). Нечто подобное, считает Манхейм, наблюдалось и в Средние века в Европе, где существовало функцио-

нальное разделение обязанностей между феодалами и священнослужителями, одни из которых действовали, подчиняясь принципу рациональности, тогда как вторые руководствовались в своих поступках исключительно этическими принципами, вытекающими из догматов христианского вероучения.

В качестве *третьего тезиса* Манхейм провозглашает следующее утверждение: если предыдущие общественные системы допускали диспропорцию в распределении рациональности и моральных сил, то в современном обществе подобное состояние дисгармонии не может быть длительным, ибо, как пишет Манхейм, с одной стороны, в индустриальном обществе всё более активизируются те слои и группы, которые до этого времени играли только пассивную роль в политической жизни, а с другой — в нашем обществе возникает феномен, который можно назвать процессом всеобщей взаимозависимости. Он состоит во всё более тесном переплетении различных сфер деятельности.

Отсюда вывод — если современное общество не сможет обеспечить гармоничное развитие всех своих элементов, то его ждёт неминуемый крах. Впрочем, считает Манхейм, подобный финал вовсе не является обязательным. Он разделяет надежды многих западных авторов на то, что «фаустовская цивилизация» способна преодолеть те противоречия, о которых шла речь ранее, и предотвратить хаос, порождённый игрой иррациональных сил. Он полагает, что современное общество обладает огромным резервом рационального регулирования социальных процессов и дело только за доброй волей политиков, которые должны осознать свою ответственность перед будущими поколениями за успешное решение этой задачи.

Наконец, необходимо сказать о *четвёртой идее*, лежащей в основании манхеймовской теории культуры. Выясняя сущность культуры и механизмы её развития, Манхейм приходит к выводу, что она представляет собой не результат коллективной деятельности множества индивидов, а продукт, как он пишет, «зодчества гения». Отсюда вытекает, что тем слоем, который создаёт культуру, является интеллигенция, и именно на неё должно быть обращено внимание исследователей при решении вопроса о субъекте культурно-творческой деятельности. Роль интеллигенции в жизни общества, по мнению Манхейма, исключительно велика. Именно на неё возлагается миссия критической рефлексии, созерцания, осмысления всего происходящего. Никакая социальная группа не в состоянии выполнить эти функции хотя бы уже потому, что не располагает значительным досугом и материальными ресурсами, кото-

рые позволяют ей заниматься не только добыванием хлеба насущного, но и интеллектуальной деятельностью, направленной на познание законов развития общества и человека. Значение интеллигенции, по мнению Манхейма, ещё и в том, что именно из её числа рекрутируются в массовом порядке лица в элиту общества, которая определяет состояние общественного сознания, стиль жизни, политические, моральные и эстетические установки других социальных слоёв. На элиту общества, считает Манхейм, возлагаются важнейшие общественные функции.

Сегодня, утверждает Манхейм, в западном обществе происходят крайне опасные по своим последствиям негативные процессы. В результате демократизации общественной жизни, приобщения к политике и принятию важнейших решений широких народных масс, ранее находившихся на периферии социальных отношений, происходит уменьшение числа элитарных групп, изменяются принципы отбора в них, ослабляется их сила и влияние. Чрезвычайно тревожит то, что проникновение в элитарные группы всё более упрощается. Это не может не сказываться на их составе, куда всё чаще попадают люди, не обладающие качествами, позволяющими им выполнять возложенные на них социальные функции.

В этом, на взгляд Манхейма, заключается одна из причин деградации современной культуры и искусства, где за последние десятилетия не создано ни одного нового стиля, не совершено ни одного действительно значимого открытия. Особо тревожит Манхейма то, что сегодня нарушены принципы отбора элит. Ранее отбор в элитарные группы шёл по крови, по владению и по достигнутому успеху. Сочетание всех трёх принципов обеспечивало на ранней стадии существования буржуазного общества попадание в элитарный слой лучших. Ныне же общество перестало применять принцип комплектации элиты в соответствии с личным успехом, что неизбежно сказывается на составе этой группы.

Но особенно Манхейма беспокоит пролетаризация интеллигенции. В этом он видит подлинную трагедию культуры, ибо приход в состав элиты людей из малообеспеченных слоёв населения, воспроизводящих установки и черты менталитета пролетариата, крестьянства, мелкой буржуазии, неизбежно, по его мнению, снижает не только уровень культуры самой элиты, но и всего общества в целом. Изменение социального состава интеллигенции ведёт, по мнению Манхейма, ещё к одному печальному последствию. Сегодня происходит не только обесценивание интеллектуального труда, но и самого духа. Под угрозу поставлены те завоевания, которые аристократы по духу осуществили за все предыду-

щие столетия. Превышение предложения над спросом снижает ценность интеллектуалов и самого духа, что ведёт к торжеству бездуховности.

Такова в самых общих чертах теоретическая конструкция Карла Манхейма, внёсшего существенный вклад в развитие культурологической теории.

Глава 8
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ УЧЁНЫХ СОВЕТСКОГО И ПОСТСОВЕТСКОГО ПЕРИОДОВ

Сразу необходимо отметить, что трактовки культуры, содержащиеся в книгах отечественных авторов, работающих в области теоретической культурологии, далеко не совпадают, и сегодня в отечественной научной литературе существует множество точек зрения относительно сущности культуры, которые можно объединить в несколько доминирующих подходов.

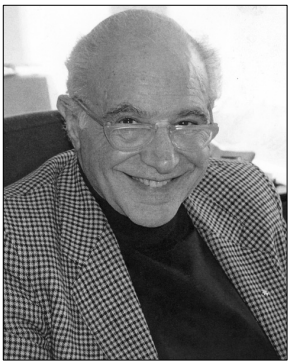
Первый подход сформировался в начале 1960-х гг. и предложен **Василием Петровичем Тугариновым** (1898–1978 гг.), который рассматривал культуру как совокупность ценностей. В публикациях той поры подобная трактовка присутствует повсеместно. После выхода в свет труда Тугаринова «Марксистско-ленинская теория ценностей» стало ясно, что при ***аксиологическом подходе*** весьма трудно ответить на ряд принципиальных вопросов, в частности и на вопрос, можно ли совместить понимание ценностей как феноменов, имеющих субъективно-объективную природу, с пониманием культуры как объективно существующей реальности.

Попытку решения данной проблемы предложил **Дмитрий Иванович Чесноков** (1910–1973 гг.), который считал, что необходимо чётко отграничить ценности, которые входят в культуру, от тех, которые не являются таковыми, однако она оказалась малопродуктивной. В результате жёсткой критики и выявившихся недостатков аксиологической концепции она была отвергнута отечественными исследователями, и ныне о культуре как о совокупности ценностей говорят в основном политики, журналисты, литераторы, но не профессиональные культурологи.

Осознание ограниченности аксиологического подхода стимулировало поиск новых подходов. К середине 1970-х гг. появился ряд работ, авторы которых рассматривали культуру под совершенно иным углом зрения. Были заложены основы ***деятельностного подхода***, в соответствии с которым при анализе культуры в центре внимания оказалась не

совокупность богатств, накопленных человечеством, а сам человек как субъект культурно-творческой деятельности, как создатель и потребитель культурных ценностей. Первая попытка дать такое понимание культуры была предпринята **Давидом Иосифовичем Чхиквишвили**, который предложил рассматривать её как совокупность материального и духовного производства. Однако эта точка зрения не была принята широкой научной общественностью, ибо сразу же возникал вопрос: если культура есть не что иное, как общественное производство в его двух формах, то зачем нужны два понятия? А раз их всё-таки два, нельзя ставить знак равенства между ними и рассматривать их как взаимозаменяемые.

В начале 1970-х гг. появилась новая формулировка сущности культуры. Она принадлежала **Элеазару Александровичу Баллеру**, который предложил рассматривать культуру как «живой процесс человеческой деятельности, включающий производство, хранение, распределение духовных ценностей…». Но и эта точка зрения после критического разбора в научной печати была отвергнута отечественными культурологами, ибо было очевидно, что ограничение сферы культуры исключительно сферой духовной деятельности существенно обедняет понятие культуры. Всё, что происходило в сфере производства, быта, при таком подходе оказывалось вне поля зрения культурологов.



Э.С. Маркарян

На смену баллеровской концепции в середине 70-х гг. пришло понимание культуры, предложенное **Эдуардом Саркисовичем Маркаряном** (род. 1929 г.), в рамках его ***«технологической концепции».*** Исходной точкой рассуждений Маркаряна стало признание того, что любая система — от живого организма до общества — стремится к самосохранению и самовоспроизводству. Культура — механизм самосохранения общества, как результат деятельности, в которой проявляется социальная природа человека.

Вне деятельности культура существовать не может, как не может существовать деятельность вне её культурного контекста. В концепции Маркаряна большую роль играет понятие «социальная система». Опираясь на него, он предлагает собственное решение проблемы соотноше-

ния общества и культуры. В социальной системе он выделяет социальную организацию (систему взаимоотношений индивидов и групп в процессе их жизнедеятельности) и организацию самой деятельности людей.

Из этого следует, что с точки зрения строения социальная система представляет собой общественные отношения, а с точки зрения функционирования — культуру. Поэтому общество и культура соотносятся между собой не как часть и целое, а как выражение двух различных сторон, планов органически единого целого. Говоря другими словами, понятие «общество» выражает строение, а понятие «культура» — способ деятельности социальной системы.

Сегодня точка зрения «культура есть способ человеческой деятельности» разделяется значительно меньшим числом исследователей, чем в 1970-е гг.

Осознание противоречивости «технологической» концепции дало толчок к поискам новых моделей, и вскоре ряд учёных-культурологов (**Баллер, Коган, Вишневский**) предложили трактовать культуру как творческую деятельность. «Культура — это творческая деятельность по освоению мира, в процессе которой производятся, сохраняются, распределяются и потребляются социальные ценности и нормы».

Однако и это понимание культуры после критического рассмотрения было отвергнуто как несущее в себе скрытое противоречие.

В.М. Межуев

Вершиной в развитии деятельностного подхода к рассмотрению сущности культуры стала концепция, разработанная **Вадимом Михайловичем Межуевым** (род. 1933 г.), который постулировал неразрывную взаимосвязь четырёх социальных феноменов — человека, его личностного начала, деятельности и культуры. С его точки зрения, окружающий человека мир есть в полном смысле произведение человека и человек как таковой есть не столько явление природы, сколько продукт культуры. Культура есть мера нашего собственного человеческого развития, по которой можно определить величину пройденного нами пути, или, другими словами, свидетельство того, кем мы являемся в этом мире. При подобном подходе культура может быть интерпретирована как показатель прогрессивности общества. Концепция

Межуева сегодня разделяется значительным числом исследователей и может по праву считаться лидирующей среди концепций культуры.

На рубеже 1970–1980-х гг. появилась трактовка культуры на основе семиотического подхода. Её авторы — **Юрий Михайлович Лотман** (1922–1993 гг.) **и Борис Андреевич Успенский** (род. 1937 г.), которые, отталкиваясь от идей Кассирера, предложили рассматривать культуру как «символическую вселенную». Они исходили из того, что любой предмет, акт действия, сам субъект помимо своего прямого назначения выполняют и иную функцию — они служат информационными сигналами о самых разнообразных способах освоения человеком окружающего природного и социального мира. Это связано с тем, что в них в омертвевшей форме хранится опыт предшествующей человеческой деятельности, или, другими словами, вся предшествующая история человеческого рода. Вся информация представлена в скрытом виде, и надо знать код, чтобы прочесть сообщение, которое пришло к нам из глубины веков. В этом и состоит задача культуролога, который может реконструировать культуру той или иной эпохи, располагая набором символов-знаков.

Центральное место в системе знаков занимает речь, письменная или устная. Речь несёт основную нагрузку в трансляции социального опыта от одного поколения другому.

Одновременно с семиотической теорией культуры примерно в эти же годы появилась концепция культуры Кнабе. Основная посылка, от которой отталкивался Кнабе, формулируя своё понимание культуры: общество есть не что иное, как совокупность индивидов, самовоспроизводящих себя в процессе повседневной практики на основе определённого алгоритма действия, находящего своё выражение в нормах, привычках, традициях, которые вырабатываются не отдельным человеком, а всем человеческим родом.

Каждый из нас — неповторимая индивидуальность, обладающая собственным вкусом, собственными представлениями о прекрасном, о мере допустимого и невозможного для нравственного человека. В то же время все мы, будучи членами общества, думаем, говорим, делаем что-либо в соответствии с теми образцами поведения и мышления, которые существуют в данной социальной системе. Даже проявления наших чувств социально детерминированы. Не только общество определяет жизнедеятельность индивидов, но и индивиды определяют характер общества. Культура, по Кнабе, представляет форму общественного сознания, в которой находит своё выражение это двуединство общества. Есть культура с большой буквы, которая тяготеет к традиции, к респек-

табельности, к элитарности, и культура с малой буквы, которая «растворена в повседневном существовании». В истории человечества, считает Кнабе, был такой исторический период, когда культура была едина. Например, во времена архаических обществ существовало целостное, синтетическое мировосприятие. Впоследствии произошло расслоение культуры, хотя некоторые ритуалы архаического периода сохранились до сих пор. Возникла высокая культура, произошло её отделение от низкой, которую можно назвать культурой повседневности. Она обнаруживает себя в одежде, в нормах повседневного общения, в эстетике жилья, в бытовой песне.

Высокая культура с момента своего конституирования стремится «замкнуться» в узком кругу. Её носители с помощью разнообразных средств ограничивают доступ к ценностям высокой культуры представителей других социальных групп и страт, считая, что это приведёт к понижению уровня культуры, её качественному перерождению.

Важнейшим средством, с помощью которого высокая культура оберегает себя от профанирования, является язык. Те, кто создаёт высокую культуру, говорят на ином языке, чем представители низов. Например, в Древнем Риме, латинский язык, на котором говорили в сенате и которым пользовались для написания литературных произведений, коренным образом отличался от языка римского плебса.

Высокая культура находится в состоянии конфронтации с культурой народных масс. В истории встречаются два типа конфронтационного взаимодействия высокой и низкой культуры: 1) «плебейский протест» против высокой культуры, который может выражаться не только в отрицании ценностей высокой культуры как незначимых, но и в их уничтожении. Формой протеста низов против навязывания им норм и ценностей высокой культуры Кнабе считает многочисленные еретические учения, которые всегда противостояли официальной церкви; 2) противостояние так называемой «карнавальной культуры» культуре повседневности. Это противостояние зарождается в архаических обществах, где уже в древнейшие времена существовали праздники, во времена которых происходил процесс «проживания жизни наизнанку». Например, карнавал, зародившийся в Западной Европе в период позднего Средневековья, когда отрицались ценности официальной культуры, подвергалось осмеянию всё то, что в обычной жизни было полно сакрального смысла. Противоречия между высокой и низкой культурами не снимается. Ныне оно имеет вид антиномии культурной традиции и повседневности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

После прочтения всей книги у читателя должно остаться впечатление многообразия концепций культуры, которые существовали в прошлом и существуют в настоящем. Это многообразие концепций культуры обусловлено традициями самой культуры, сложившимися в той или иной стране и весьма различными по своей направленности.

Каждая из концепций культуры выявляет одну из возможностей в развитии культуры. Будучи рефлексией, каждая из них актуализирует одну из возможностей развития культуры, выдавая её за всё поле существования и развития культуры, выражает ценности и идеалы своей культуры, выдавая их за общезначимые и универсальные ценности и идеалы. Всю совокупность концепций культуры можно рассматривать под углом зрения синхронии и диахронии, т. е. как сосуществующие теоретические построения или как последовательно сменяющие друг друга. Но при этом и другом подходе — и при анализе синхронии, и при изучении диахронии — в исследовании культуры важно понять их как формы теоретического освоения человеком функционирования и развития культуры.

Многообразные концепции культуры определяют поле возможностей для конкретно-исторического исследования тех или иных форм культуры, формируют ресурсы для анализа различных феноменов культуры. Можно сказать, что концепции культуры, осмысляя её ценности и идеалы, формируют ценностные ориентации у человека, его духовный мир и создают мир возможных миров культуры. Из этого поля возможностей далеко не все актуализируются. Многие из них остаются в архиве культуры, а наиболее значительные прокладывают новые пути в осмыслении человеческой культуры, в прикладных и теоретических гуманитарных науках. Концепции культуры, будучи формой рационального постижения смыслов культуры, одновременно являются способом их утверждения и распространения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. – СПб.: Унив. кн., 1997. – 727 с.
2. Арнольдов А.И. Введение в культурологию. – М.: НАКиОЦ, 1993. – 349 с.
3. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. – М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
4. Культура: теории и проблемы: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманит. специальностей / Под ред. Т.Ф. Кузнецовой. – М.: Наука, 1995. – 275 с.
5. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
6. История ментальностей и историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1996. – 254 с.
7. Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв. – М.: Высшая школа, 1996. – 400 с.
8. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения / Редкол.: И.Т. Фролов и др.; Сост. П. С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
9. Мир философии. Ч. 2. Человек. Общество. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 624 с.
10. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. – М.: ВЗПИ, 1990. – 239 с.
11. Тойнби А. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
12. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). – Л.: Наука, 1987. – 247 с.
13. Межуев В.М. Культура и история. – М.: Политиздат, 1977. – 200 с.
14. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – 547 с.
15. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
16. Бердяев Н.А. Философия свободы: смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
17. Данилевский Н.А. Россия и Европа. – М.: Республика, 1992. – 320 с.
18. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1988. – 892 с.

19. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
20. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М.: Наука, 1983. – 560 с.
21. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Изд-во полит. лит., 1992. – 544 с.
22. Ортега-и-Гассет Х. Избранные произведения. – М.: Наука, 1994. – 704 с.
23. Хейзинга Й. Homo ludens. – М.: Гнозис, 1995. – 413 с.
24. Ильин М.А. Искусство Московской Руси эпохи Феофана Грека и Андрея Рублева. Проблемы, гипотезы, исследования. – М.: Искусство, 1976. – 176 с.
25. Семеникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. – М.: Курсив, 1995. – 608 с.

ВОПРОСЫ ДЛЯ КОНТРОЛЯ

1. Культурология как наука. Ее место в системе гуманитарного знания.
2. Возникновение понятия «культура» в античной философии. М.Т. Цицерон, Гераклит Эфесский о культуре.
3. Аристотель и его понимание человека.
4. Культурно-антропологические воззрения Сократа.
5. Платон и его теория идеального гражданина.
6. Августин Блаженный о сущности человека.
7. Фома Аквинский о культуре. Религиозная вера как «возделывание» души.
8. Русские средневековые мыслители о культуре: К. Туровский, Е. Премудрый и М. Грек.
9. Наука о культуре в эпоху Возрождения: Ф. Петрарка, К. Салютати, Л. Валла, Л.Б. Альберти, М. Фичино и П.дела. Мирандола.
10. «Осень Средневековья» в России. С. Полоцкий, Н. Спафарий.
11. Трактовка культуры в трудах Ф. Бэкона.
12. Т. Гоббс о культуре и государстве.
13. Культурологические взгляды Д. Локка.
14. Б. Паскаль и его ответ на вопрос «Что есть человек?».
15. Б. Спиноза о пяти условиях развития культуры
16. И. Кант о культуре.
17. Ж.-Ж. Руссо о культуре и воспитании.
18. Мирабо о культуре и цивилизации.
19. Гердер и его «персоналистическая» концепция культуры.
20. Гельвеций и его понятие «просвещенной гуманности».
21. Век Просвещения в России.
22. Н.М. Карамзин о просвещении разума и души.
23. О. Конт, Г. Спенсер, Э. Тайлор и новые тенденции в развитии культурологи XIX в.
24. Гегель и его понятие «абсолютной культуры».
25. Ф. Гребнер — основатель культурно-исторической школы.
26. И. Кант о месте человека в мире.
27. Ф.В. Шеллинг и его теория культуры.
28. С. Кьеркегор о «бытийной структуре» человека.
29. Оформление герменевтического направления в культурологии XIX в. Ф. Шлейермахер.

30. В. Виндельбанд, Г. Риккерт и Баденская школа.
31. Э. Дюркгейм о двух моделях общества и культуры.
32. Л.Г. Морган и его периодизация мировой культуры.
33. Главные направления в русской культурологи XIX в. П.Я. Чаадаев и А.И. Герцен.
34. Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского.
35. К.Н. Леонтьев о своеобразии русской культуры.
36. М.М. Ковалевский и Н.И. Кареев как представители социологического направления в культурологи.
37. С.М. Соловьев и его теория культуры.
38. В.О. Ключевский о роли традиции в культуре.
39. В.С. Соловьев — создатель собственного направления в культурологии.
40. Понимание культуры в «философии жизни». В. Дильтей. А. Шопенгауэр. Ф. Ницше. О. Шпенглер. Х. Ортега-и-Гассет.
41. Трактовка культуры в «понимающей социологии». М. Вебер.
42. Понимание культуры в «социологии знания». К. Манхейм.
43. Трактовка культуры в фрейдизме и неофрейдизме. З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм, К. Хорни.
44. Теория культуры А.Д. Тойнби.
45. Понимание культуры в трудах Й. Хейзинги. Концепция «игровой» культуры.
46. Н.А. Бердяев и его трактовка культуры.
47. И.А. Ильин о роли веры в культуре.
48. Теория культурных суперсистем П.А. Сорокина.
49. Теоретическая культурология в трудах отечественных ученых советского и постсоветского периодов. В.П. Тугаринов, Э.А. Баллер, Э.С. Маркарян.
50. Концепция культуры В.М. Межуева.
51. Трактовка культуры на основе семиотического подхода. Ю.М. Лотман.
52. Теория культуры В.С. Библера.

Марина Борисовна **Щавелёва**

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Учебное пособие

Формат 60×84 1/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 7,7. Уч.-изд. л. 9,1. Заказ № 46. Тираж 300 экз.

Издательство ННГУ им. Н.И. Лобачевского
603095, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23

Отпечатано в РИУ Нижегородского госуниверситета
им. Н.И. Лобачевского
603000, г. Нижний Новгород, ул. Большая Покровская, 37.