П.С. Гуревич

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

—учебник для вузов—

П.С. Гуревич

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

—учебник для вузов—

Издательство «ПРОЕКТ»
Москва
2003

УДК 316.7(075.8)
ББК 71я73
Г 95

Гуревич П.С.

Г 95 Культурология. Учебник для вузов.
М.: Проект, 2003, с. 336

ISBN 5-901660-18-8

Учебник «Культурология» знакомит читателей с различными культурами, их типами и этапами развития; рассказывает о взаимодействиях культур, постепенно подводя читателей к общим закономерностям их становления.

Что такое культура? Как она соотносится с природой? В чем отличие культуры от цивилизации? Почему рождается множество культур, и как они взаимодействуют друг с другом? В учебнике также показана структура культуры, ее различные сферы.

Книга предназначена для преподавателей и учителей, студентов и учащихся старших классов, школ, гимназий, лицеев и колледжей, для широкого круга читателей, интересующихся этой увлекательной наукой.

Без объявления
ISBN 5-901660-18-8

ББК 71я73
© П.С. Гуревич, 2003

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ ... 10

Глава I. **ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРОЛОГИЯ?**

Европоцентризм ... 13
Единство человечества ... 16
Кризис европоцентризма ... 18
Культурно-исторические типы ... 20
Модернизация мира ... 23
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов ... 25

Глава II. **КУЛЬТУРНЫЕ МИРЫ**

Многообразие определений ... 27
«Культура» как объяснительное понятие ... 31
Где сосредоточена культура? ... 38
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов ... 40

Глава III. **ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ**

Культура как описательное понятие ... 42
«Вторая природа» ... 44
Переход к надприродному ... 46
Культура не рождается вне природы ... 47
Понятие деятельности ... 49
Образ жизни конкретного общества ... 51
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов ... 54

Глава IV. **КУЛЬТУРА КАК ПОИСК СМЫСЛА**

Труд как благословление ... 56
Прорыв к новому ... 59
Незавершенность человека ... 60
Творчество ... 64
Определение культуры ... 66
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов ... 69

Глава V. **ПРИРОДА И КУЛЬТУРА**

Мир органики ... 72
Поклонение природе ... 77
Покорение природы ... 79
Отношение к природе на Востоке ... 81
Экологическая катастрофа ... 83
Вражда или гармония? ... 84
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов ... 87

Глава VI. **КУЛЬТУРА КАК ЗНАКОВО-СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА**
Язык как метафора 90
Структурные основания культуры 95
Концепция Ю.М. Лотмана 97
Социокод 101
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 102

Глава VII. **СТУПЕНИ КУЛЬТУРЫ**
Всемирное сознание 104
Движение формаций 110
Осевой принцип 111
«Волны» в истории 113
Власть и знание 115
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 120

Глава VIII. **ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ**
Понятие цивилизации 122
Трактовка О. Шпенглера 123
Концепция А. Тойнби 128
Столкновение цивилизаций 131
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 135

Глава IX. **АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА КУЛЬТУРЫ**
Понятие аксиологии 137
Ценность жизни 140
Святыня свободы 145
Арсенал ценностей 149
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 151

Глава X. **ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ В КУЛЬТУРЕ**
Труд как ценность в древних религиях 153
Отношение к труду 157
Протестантизм 158
Крушение этики труда 162
Личность или общинность? 163
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 167

Глава XI. **УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ**
Что такое универсалии? 170
Универсальные категории культуры 171
История вопроса 174
Психологические универсалии 175
Трансляция универсалий 178
Проблемы методологии 179
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 183

Глава XII. **КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ**
Историческое сознание 185
«Осевое время» 188
Был ли «золотой век»? 191
Доистория и история 192
Стадии постижения исторического сознания 193
Концепция О. Шпенглера 194
Ритмы истории 196
Развертывание всемирной истории 196
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 198

Глава XIII. **ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР**
Как создаются типологии 200
Восток и Запад 204
Идеальные типы культур 210
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 213

Глава XIV. **ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО**
Традиция как феномен 215
Специфика традиционного общества 217
Ведическая культура как исторический тип 219
Упанишады 222
Реинкарнация и карма 223
Рамаяна и Махабхарата 224
Бхагаватгита 226
Толкование традиционного текста 227
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 228

Глава XV. **РЕЛИГИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ**
Что такое религия? 231
Религия — явление мировой культуры 232
Философия и религия 232
Древние формы верований 233
Магия 235
Идея Бога 237
Происхождение религии 238
Структура и функции религии 241
Нравственное содержание религии 242
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 244

Глава XVI. **КРИЗИС РЕЛИГИИ ИЛИ РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ?**
Рациональность 246
Секуляризация 248
Религия в постмодернистской культуре 252
Опыт обмирщения теологии 253

Нетрадиционная религиозность 256
Религиозный ренессанс 258
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 261

Глава XVII. **НАУКА В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ**

Потребность в познании как проявление культуры 264
Происхождение науки 265
Первые классификации 267
Наука как общезначимое знание 268
Постнаучный тип цивилизации 269
Понятие парадигмы 272
Допарадигмальные периоды 275
Наука и ее опасности 277
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 278

Глава XVIII. **НРАВСТВЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ**

Происхождение морали 280
Нормы культуры 281
На заре человеческой истории 282
Фундаментальное правило нравственности 283
Что такое этика? 284
Моральный идеал 286
Добро и зло 288
«Категорический императив» Канта 288
«Цель оправдывает средства» 290
Неопозитивизм 292
Космическая этика 293
Этика ненасилия 294
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 295

Глава XIX. **ИСКУССТВО КАК ФОРМА КУЛЬТУРЫ**

Красота 298
Искусство 299
Выражение человеческих страстей 301
Художественный дар 302
Эстетика 303
Специфика художественного творчества 303
Искусство как эстетическая деятельность 305
Катарсис 305
Древние мистерии 306
Модернизм 310
Постмодернизм 311
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов 313

Глава XX. **ТЕХНИКА И СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ**

Техника ... 315
Нарастание перемен ... 316
Как родилась техника? ... 318
Техника — способ самореализации человечества ... 321
Техника покоится на деятельности рассудка ... 323
Рационализация мира ... 327
Заключение. Вопросы. Литература. Темы рефератов ... 329

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ... 331

ВВЕДЕНИЕ

Перед рассветом члены мусульманской семьи в Малайе совершают ритуальное омовение, раскладывают молитвенные коврики и начинают поклоны и молитвы Аллаху. Во французском соборе верующие выстраиваются в очередь, чтобы священник положил облатку им на язык, произнеся при этом «Тело Господне». В деревнях Южной Индии женщины почтительно умащивают цилиндрический камень молоком и драгоценной пастой из сандалового дерева и приносят ему в дар цветы. Монахи дзэн-буддистского монастыря в Японии сидят, скрестив ноги, выпрямив спину, в полном молчании, лишь изредка нарушаемом шумом летучей мыши ктосаки, падающей им на плечи. На горе в Мехико мужчины, женщины и дети, которые без пищи и воды плясали в течение нескольких дней, приветствуют пролетающего над их головами орла, дуя в маленькие деревянные свистульки, висящие у них на шеях. У реки в Айове сидит молодая женщина с закрытыми глазами и молится мирозданию о том, чтобы вся ее жизнь имела священный смысл.

Еще в глубокой древности человек понял, что люди живут по-разному. Первый же человек, попавший в чужое стойбище, обнаружил, что не может ни говорить с чужаками, ни понимать увиденное, т.е. осознал факт **культурного своеобразия.** И если ему посчастливилось вернуться домой живым, эти темы ложились в основу долгих разговоров у костра. Большинству людей нравятся истории о необычном поведении чужестранцев. Им интересно узнавать не столько о далеких землях, сколько об удивительных людях. Истории о чужих обычаях всегда служили излюбленной темой бесед. Им внимали со смешанным чувством самодовольства и тайной зависти, которая составляет прелесть разговоров в узком кругу. Величайший Геродот, античный историк, значительную часть своей «Истории» посвятил тому, что мы сегодня назвали бы описанием культуры.

На принадлежащих Индии Андаманских островах в горных тропических лесах обитают негроидные племена. Они сохранили первобытный образ жизни, занимаются собирательством и охотой. Эти племена, особенно племя джарва, избегали всяких

контактов с поселенцами Андаманов, не пускали их на свою территорию. Поэтому индийские власти объявили районы обитания племени заповедными и закрытыми для посещения и лесоразработок.

Конечно, ученых-антропологов, изучающих проблемы происхождения и эволюции человека, не могла не привлечь уникальная возможность познакомиться с неизвестными племенами, их образом жизни. Они стали регулярно посещать эти районы, оставляя на пляжах подарки аборигенам — ткани, гроздья бананов, пакеты риса. Однако несколько десятилетий подряд все дары отвергались: их попросту выбрасывали в море. Лишь в феврале 1974 г. одна из групп джарва приняла подарки от чужих людей. Затем контакты стали постоянными. Джарва брали привозимые подарки, а команде судна выносили лесные плоды. Непреодолимая ранее стена отчуждения, страха и недоверия наконец-то рухнула. Наладились контакты, и в результате состоялась встреча двух культур.

Это событие может показаться незначительным, хотя на самом деле оно имеет общий интерес: две разные культуры, одновременно существующие на земле, вступили в общение — культура патриархальная и культура современная.

Однако почему мы проводим разграничение между культурами? Ведь они не разделены тысячелетиями. Обе культуры существуют сегодня, но почему же «современной» мы называем только одну из них?

Обратите внимание: в нашем сопоставлении подразумевается, что культура в целом непрерывно развивается, меняет свой облик, отражая образ изменяющегося мира. Если же где-то она остается неизменной, то мы называем ее «древней», «патриархальной».

Но насколько справедлива такая оценка? Разве мы знаем определенно, в какой культуре человек чувствует себя свободно, счастливо? Если принять за точку отсчета современный быт, тогда древние культуры вполне очевидно уступают нашей. Нынешняя культура использует огромные достижения науки и техники. Она создает уют и благоденствие. Лучше жить в благоустроенной квартире с компьютером и телевизором, нежели в пещере. Человек современного мира пользуется плодами новейших технологий: он смотрит телевизионные матчи одновременно с десятками миллионов других людей, он звонит по сотовому телефону, осваивает компью-

терную технику. Отсюда рождается понятное снисходительное отношение к патриархальной культуре: мол, там люди были лишены всего этого.

Однако в какой мере можно доверять такому взгляду? Не скрыто ли здесь неоправданное высокомерие? Современные люди называют первобытных охотников «дикими». Еще бы: они располагали топором, копьем да луком. То ли дело у нас — атомные станции, ракеты, космические корабли. Нужны ли еще доказательства того, что мы умнее? Но, оказывается, охотиться на мамонта с копьями и топором гораздо труднее, чем нажимать кнопки на автоматическом устройстве. Можно сидеть возле электронно-вычислительной машины и быть при этом, мягко говоря, туповатыми. Нетрудно предположить, что первобытные люди были инициативными, мужественными, ловкими и сообразительными.

А что, если посмотреть на нашу современную жизнь глазами древнего человека? Наверняка многое в ней вызовет удивление и полное недоумение. Древний человек жил в соответствии с ритмами Солнца, укладывался спать, когда темнело. Мы же разрушили это соответствие, согласие с природой. Более того, естественная среда оказалась предельно преображенной. Лишь в некоторых приборах остался тот чистый воздух, которым когда-то дышали наши предки. Мы сохранили только крошечные оазисы нетронутой девственной природы. Загрязнены светлые воды рек, морей и даже океанов.

Мир культур разнообразен и во многом причудлив. Здесь есть о чем поразмышлять, что сравнить, проанализировать. Этим и занимается новая гуманитарная дисциплина — **культурология.**

Глава I

ЧТО ТАКОЕ КУЛЬТУРОЛОГИЯ?

Европоцентризм

Культурология стала оформляться как самостоятельная наука в начале прошлого века. Сам термин связан с именем выдающейся фигуры американской антропологии (науки о человеке) Лесли Уайта (1900-1975). В нашей стране культурология стала зарождаться с 60-х годов XIX в. Появились научные центры и кафедры, были выпущены первые работы по культурологии. Однако само название дисциплины было долгое время неприемлемым по идеологическим соображениям. Первым специалистам по теории культуры приходилось с трудом добывать эмпирические сведения, «вводить в обиход» имена крупных исследователей.

Сейчас положение изменилось. Сегодня во всех институтах, университетах, колледжах читают новую дисциплину — культурологию. Она призвана восполнить тот пробел, который всегда, и тем более, недавно, характеризовал общественную науку и систему образования. В своих социальных иллюстрациях мы крайне редко выходили в широкий мир культуры. Когда, к примеру, мы задумывались о судьбах той или иной страны, мы в основном занимались проблемами идеологии и политики. Обществоведы игнорировали тот очевидный факт, что любое **обнаружение социальной динамики начинается** именно как **сдвиг внутри культуры, как результат** новых ценностных **ориентации, как итог разносторонних социокультурных закономерностеи.**

Культурология — это наука о множественности культур, **об их уникальности и несхожести и о закономерностях культурно-исторического процесса.** В самом деле, человечество накопило огромный эмпирический материал о том, как живут люди разных культур. Мы все больше убеждаемся в том, что эти культуры — разные. Но может ли новая наука ограничиться только этим утверждением? Ведь современному человеку вполне достаточно побывать в другой стране,

чтобы убедиться в том, насколько разительно отличаются порою быт людей, их обычаи. Что же можно сказать о таком разнообразии? Несмотря на разность культурных космосов, они в чем-то существенном сходны. Мы просматриваем некоторые закономерности, которые, оказывается, все равно присущи самым, казалось бы, несовместимым культурам. Если бы не было этих закономерностей, культуры развивались бы во многом непредсказуемо, нам не удалось бы зафиксировать определенную логику их развития. Наконец, мы не получили бы представления о некоем общем феномене — культуре...

Мы сравнивали культуру джарвы и современную культуру. Естественно возник вопрос — почему люди патриархальной культуры так дорожат своими традициями? Почему они не стараются освоить многочисленные достижения человечества? Нет ли в этом изначальной ущербности? Многие столетия мы, европейцы, были убеждены в том, что так называемые патриархальные культуры попросту отстали от нас, не смогли раскрыть огромный потенциал человеческого разума. Мы полагали, что именно Европа указывает путь всем народам...

Так сложился **европоцентризм — культурфилософская и мировоззренческая установка, согласно которой Европа с присущим ей духовным укладом является центром мировой культуры и цивилизации.** И казалось, для этого взгляда есть все основания. В Древней Греции родились наука, философия, профессиональное искусство, и это создавало представление о превосходстве Европы над другими народами.

Первым в Европе противопоставили себя Востоку древние греки. Понятие «Восток» они относили к Персии и другим землям, находящимся восточнее греческого мира. Но уже в Древней Греции это понятие было не просто географическим, в него вкладывался более широкий смысл. Разграничение Запада и Востока стало формой обозначения эллина и варвара, «цивилизованности» и «дикости».

Ясно, что такое деление имело отчетливо выраженную ценностную окраску: варварское начало решительно отвергалось во имя эллинского. Подобный взгляд со временем оформился в одну из традиций, унаследованных социальной практикой и духовной жизнью послеантичной Европы. Ведь Греция явилась отправной точкой развития европейской культуры Нового времени.

Античные философы ощущали единство человеческого рода Однако масштабы вселенского самочувствия были еще незначительными. Другие народы, «варвары», не воспринимались как равные грекам. Собственно к человеческому роду относились не все племена. «Пайдейя», т.е. образованность, мыслилась как родовой признак человечества, в лоно которого могли войти все народы.

По утверждению итальянского философа Романо Гвардини, если спросить средневекового человека, что такое Европа, то он укажет на пространство, где обитает человек. Это «прежний круг земель», возрожденный духом Христовым и объединенный союзом скипетра и церкви. За пределами этого пространства лежит чуждый и враждебный мир — гунны, сарацины. Однако Европа — это не только географический комплекс, не толькоконгломерат народов, но живая **энтелехия, живой духовный облик.** Он, по мнению Р. Гвардини, раскрывается в истории, с которой доныне не может сравниться никакая другая история *(см.: Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике. Теолого-политические раздумья//Философскиенауки, 1992, №2, с. 154).*

Крестовые походы и путешествия, приведшие к великим географическим открытиям, захват новооткрытых земель и жестокие колониальные войны — все это в конечном итоге воплощенные в реальных исторических деяниях проявления европоцентристской точки зрения. Согласно ей, Европа, Запад с их историческим укладом, политикой, религией, культурой, искусством представляют собой единственную и несомненную ценность.

В эпоху средневековья, когда экономические, политические и культурные связи Европы с остальным миром резко ослабли, а важнейшим фактором духовной и политической жизни стало христианство, Восток в сознании европейца закономерно отодвинулся на задний план как нечто отдаленное и сугубо экзотическое. Однако возвеличивание Запада прослеживается в европейском сознании на протяжении столетий.

Мысль о разъединенности людей в европейской философии поддерживалась концепцией избранности Запада. Предполагалось, что другие народы относятся к человечеству условно, поскольку еще не достигли необходимого культурного и цивилизационного уровня. Разумеется, они идут дорогой прогресса. Однако при этом народы многих стран проживают вчераш-

ний и позавчерашний день Европы. Идущие по социально-политической лестнице народы далеко не всегда оценивались с позиции человеческой соборности, общности. Это было не человечество, а скорее народы разных **ойкумен.**

Единство человечества

Идея европоцентризма, хотя и несла в себе обособление Запада, в то же время подспудно была одушевлена поиском родовых основоположений человечества. Она исходила из мысли, что все народы пройдут западными магистралями и обретут единство. В этом смысле представления о Востоке как зоне «недовыполненного» человечества служили той универсальной схемой, которая, сохраняясь, могла в разное время в разных обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием. Такие значительные течения европейской культуры, как Просвещение и романтизм, новейшая (начиная с А. Шопенгауэра) западная философия, искусство модернизма, молодежная контркультура 60-х гг., постмодернизм, самым интенсивным образом вобрали в себя ориентальные элементы, стремясь соотнести, соизмерить себя с [illegible]

Идеологи восходящей буржуазии трактовали культуру как синоним **«просвещенности».** Что касается «диких» народов, то оценивали как «несостоявшихся» европейцев. В своих тических построениях рационализм XVII-XVIII вв. неизменно опирался на пример «дикарей», живших в «неиспорченном», «исходном» состоянии, руководствовался понятием «естественных свойств частая апелляция просветителей к и вообще культурам, не затронутым «европейской»

«Не столько пренебрежительное отношение к черным, сколько особенности художественной психологии XVII, XVIII и первой половины XIX столетия, — пишет отечественный музыковед В. Конен, — мешали людям западного воспитания заметить афро-американскую музыку, услышать ее своеобразную красоту, ощутить ее звуковую логику. Вспомним, что в кругозоре поколений, последовавшем за эпохой Ренессанса, не было места не только «ориентальному», то есть внеевропейскому искусству (мы здесь имеем в виду не экзотику, а музыку Востока в своем подлинном содержании). Из поля зрения также выпал

туры. Оба эти аспекта одинаково реальны и важны для понимания человеческого поведения. Открытый аспект любой культуры конкретен и осязаем. Он поддается прямому наблюдению и регистрации. Регистрация фактов скрытой культуры представляет проблему совсем иного рода. Этот аспект затрагивает психологические состояния, о природе и даже о наличии которых можно судить лишь на основе вызванного ими открытого поведения. Итак, культура — это деятельность. Но это еще не все содержание культуры.

Вопросы:

1. Можно ли назвать культуру совокупностью всех представлений?
2. Действительно ли культура только рациональна?
3. Почему некоторые феномены культуры трудно назвать рациональными?
4. Кто определил культуру как «вторую натуру»?
5. Есть ли культура у животных?
6. Каков философский смысл мифа о Прометее?
7. Почему культура не рождается вне природы?
8. Кто дал Большой Медведице ее название?
9. Относится ли топор к феноменам культуры?
10. Что такое образ жизни?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бенедикт Р. Образы культуры // Человек и социокультурная среда. Вып. 2, 1992.
2. Гуревич П.С. Человек и культура. М., 2001.
3. Джеймс Уильям. Воля к вере. М., 1997.
4. Ктони М. Эзотерика основ культуры. М., 1995.
5. Линтон Р. Культурные основания личности // Человек и социальная среда. Вып. 2, М., 1992.

Темы рефератов:

1. Многозначность понятия культуры.
2. Культура как деятельность.
3. Культура как образ жизни.
4. Духовная и материальная культура: опыт обсуждения.
5. Культура как историческая целостность.

Глава IV

КУЛЬТУРА КАК ПОИСК

Труд как благословление

Культура немыслима без человека: он ее создал. Но что при этом его воодушевляло? Желание утвердить себя в природе в качестве властелина, способность изменять дарованное? Бессознательная игра творческих сил, могущих бесконечно развертывать свой потенциал? Стремление пересотворить природу? Как только возникает вопрос: ради чего? — человеческая активность оказывается вовсе не одинаковой по истокам и целям.

Архиепископ Иоанн Сан-Францисский в статье «Что такое культура?» отмечает, что когда мы говорим о человеке «он — культурный», мы этим хотим выразить целостность и гармойичность его духовного облика. Инженер, врач, земледелец, ученый, политик, общественный деятель, рабочий, кладущий кирпичи, садовник, прививающий плодовое дерево, поэт, утешающий человека, музыкант, выискивающий новую гармонию, — все это пчелы, работающие в одном улье-мире; они летают по разным цветкам, но сладость достижений их идет в общий дом. *(Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Что такое культура? //Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск, 1992, с. 423).*

По мнению архиепископа, культура есть труд человеческий, движимый любовью. Не принудительный труд, который есть проклятие, но труд свободный, который есть благословение. Бессмысленны и бесплодны попытки строить жизнь только на материалистических идеях и интересах... Человек, одетый в одежду только одной внешней технической цивилизации, человек без духовных ценностей и запросов, похож, по словам автора, на мертвеца. В нем нет самого главного — духа жизни. «Серо, душно, бедно в мире, где есть только игра материальных интересов, но нет культуры духа и культуры любви. В борьбе

за материальную ценность человек умеет добывать «свое право», но не всегда находит в этом «праве» свою настоящую, радостную жизнь» *(там же, с. 423)*.

Есть библейский образ, полный глубокого, мирового смысла: люди строят башню до небес... Автор комментирует: люди уверены, что «достигнут неба», т.е. своего человеческого счастья, «создав себе имя» через постройку материальной башни... «Вот построим башню и будем счастливы», — думают эти люди. Жалкая мысль! Разве какое-либо количество кирпича или машин может сделать людей более мудрыми, добрыми и близкими друг к другу, более способными понять и найти свое счастье?» Одержимые материальным строительством, видя только в нем цель своей жизни, люди все строят и строят...Сменяются поколения, башня человеческая все строится, а земля все более заливается кровью братьев... Никакое количество этажей материальной цивилизации не может без внутреннего подвига и усилия человеческой души перейти в нравственное качество жизни *(там же, с. 424)*.

Можно сказать так: не всякая деятельность творит культуру, а лишь та, которая несет смысл. Автоматические, рутинные действия скорее похожи на проявления инстинкта. Смысл же обнаруживается тогда, когда пробуждаются любознательность, желания разгадать секреты природы, обуздать ее силы. Поэтому, как отмечал немецкий мыслитель Карл Маркс (1818-1883), осмысленной деятельности предшествует идеальный проект. **Идея колеса возникает раньше, чем само колесо.** Тут и рождается творческая деятельность, невозможная без разума, без продвижения к смыслу.

Человек — уникальный творец, который стремится не только выполнять полуосознанные операции, но и придавать смысл **всей деятельности.** Этим его деятельность и отличается от инстинктивных реакций, скажем, муравья. Но тут мы сталкиваемся с удивительным фактом: оказывается, первоначально смысл был непосредственно связан с тем, что в человеческой культуре называется сакральным, божественным, культовым. Желание человека гармонизировать свои отношения с природой, понять их скрытое значение стало причиной появления религиозного сознания.

На это указывал П.А. Флоренский, производивший слово «культура» от слова «культ» — поклонение богам. Об этом же говорит и миф о Прометее: в нем культура имеет божественное

происхождение. Конечно, не надо понимать это так, будто все сделал Бог — и небо, и землю, и культуру. На самом деле все значительно сложнее. Вникая в смысл своей деятельности, человек каждый раз как бы приподнимается над ней, т.е. тянется к преодолению своей «сращенкости» с природой. Эта способность человека уникальна и поистине божественна.

Чтобы проникнуть в тайну культуры, надо **выйти** за **ее** пределы **и отыскать критерии,** которые находятся вне ее. И здесь не следует впадать в крайности. Занимаясь жизнеустроением, человек далеко не всегда задается вопросом о предназначенности бытия и своей собственной судьбы. Иногда его активность лишена творческого начала, уподобляется инстинктивным реакциям. **Когда в культуре иссякает** живой **творческий** дух, она **превращается в цивилизацию,** т.е. воспроизводит орудия труда, машины, механизмы и т.д. примерно так, как происходит в действиях муравья, — в виде копии, репродукции.

Деятельность человека разнообразна, и многообразны результаты, продукты человеческой активности. Но именно те деяния человека, которые содержат в себе напряженный творческии прыжок, прорыв в новое духовное пространство, вычитывание смысла в окружающем, непременно рождает святыни, ценности. Это прежде всего мы и определяем как культуру. А ее результаты, уже «материализованные» в конкретных механизмах, памятниках, сооружениях, орудиях труда и т.д., мы обычно относим к цивилизации, хотя такого абсолютного их разделения в реальной жизни, конечно же, не существует.

Относится ли топор к культуре? Является ли создание плуга актом культуры? Цель и идея его создания, план конкретных действий, расчеты материалов и т.д. — это элементы работы человеческого разума и души, сам же готовый плуг есть достояние цивилизации. Данную мысль как раз и разъяснял в русской философии П.А. Флоренский, а в европейской философии — 0. Шпенглер. Кроме того, есть такие деяния, которые не содержат в себе священного смысла, не вызывают горения человеческого духа. В таком случае правильно говорить не о творении, а о повторном воспроизведении однажды найденного, воплощенного в чем-то конкретном, так, например, как в нашем примере: идея плуга и его проработка — это культура, сам плуг — цивилизация. Разумеется, такое разграничение, повторим еще раз, условно, но в научном плане оно предельно важно для определения культуры.

Прорыв к новому

В самой культуре есть некая тайная пружина. В человеческой деятельности многое рождается впервые как обнаружение смысла. Но многое служит процессу тиражирования однажды найденного. В истолковании П.А. Флоренского деятельность обнаруживает себя во множественном числе: речь идет о деятельностях — духовной и материальной. Когда мы говорим: «орудие», то нам сразу припоминаются молоты, пилы, плуги или колеса. Это именно материальные орудия технической цивилизации. Для большей определенности П.А. Флоренский называл их машинами или инструментами. Однако духовная деятельность, которая привела к появлению этих инструментов, несомненно, заслуживает того, чтобы называться культурой.

Создание полезных для выживания человека приспособлений как находка мысли приобретает, по П.А. Флоренскому, сакральный, т.е. культурный, смысл. Суть молота, пилы, насоса не видна непосредственно, хотя по этим продуктам цивилизации мы можем понять их символическое значение, реконструировать характер культуры той эпохи, в которую они появились. И в этом смысле, пожалуй, можно согласиться с П.А. Флоренским, **что производство не вещей, а символов есть сотворение культуры.**

Деятельность человека многообразна — это факт известный. Но далеко не всегда человеческая активность сопряжена с прорывом в области духа. «Вторая природа» включает в себя и акты простого воспроизведения. Копирования. Человек, который изобрел колесо, — творец культуры. Работник, который прилаживает колесо на оси, — человек цивилизации. Так обнаруживает себя проблема, которая в прошлом веке получила название «проблема культуры и цивилизации». **Цивилизация — это, условно говоря, вещественное воплощение культуры.**

У человека есть инстинктивная программа, но в отличие от других живых существ, у него есть и программа социальная. Инстинкт подсказывает, что нужно делать. Муравей вступает в бой, несет пушинку, воспроизводит потомство. Но все это он делает не сознательно, а повинуясь инстинкту. В процессе эволюции получилось так, что у человека инстинкт перестал играть решающую роль в его приспособлении к природе.

Он пытается реализовать далеко не только те побуждения, которые являются инстинктивными. **Культура в этом смысле выступает как продукт открытой, незавершенной человеческой природы.** Пытаясь восполнить свою недостаточность для существования в природном мире, человек обратился к творческой, свободной деятельности. **Вот почему с данной точки зрения культура предстает как совокупность смыслов и ценностей, рожденных творческой активностью человека.**

Незавершенность человека

«Никакое философское озарение, — пишет К. Ясперс, — не способно дать однозначную картину «человеческого». Скорее следовало бы сказать/что... проявляется множественность истоков природы человека; отсюда неустанное стремление человека к единому, каковым он не является. Природа человека незавершенна или фрагментарна. Фрагментарность требует достижения полноты, источник которой, в противоположность всем остальным универсальным источникам «человеческого», должен обеспечить бытию человека основу и целостность. Временный успех на этом пути достижим только ценой многочисленных разочарований. Но именно разочарования указывают верное направление — ведь чтобы выполнить требование, нужно, по Ясперсу, обладать истовой верой и сохранять духовную связь с традицией». (*Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997, с. 908).*

Открытость человека тождественна его всегдашней незавершенности. Сущность человека выявляется для нас не в объективных схемах «человеческого», а именно в этой бесконечной потенциальности, в этих неизбежных конфликтах и внутренних противоречиях.

Прежде всего, **человек — это открытая возможность.** Человек — это еще не определившееся животное (Ф. Ницше). Животные осуществляют свою жизнь согласно заранее предначертанным путям; каждое новое поколение, подобно всем предыдущим, приспособлено к определенной форме существования. Что касается человека, то его ничто не принуждает строить свою жизнь по заданной модели: человек наделен пластичностью и способен бесконечно изменяться. Животные ведут устойчивое существование, так как руководствуются надежными инстинктами; человек же несет в себе элемент неустойчивости и ненадежности. Он не предназначен для аб-

солюткых, конечных форм жизни. Следовательно, его существование неотделимо от случайностей и опасностей. Человек заблуждается, допускает ошибки, его инстинкты немногочисленны, он, так сказать, изначально «болен». Он всецело зависит от собственного свободного выбора.

По экспертизе К. Ясперса, развитие животных было направлено изначально в сторону узкой специализации и поэтому пошло тупиковыми путями; потенциал для развития был сохранен за одним только человеком. О человеке можно сказать, что в основе своей он есть уникум («душа — это все», как говорил Аристотель). В самых глубинных слоях человеческой природы сохраняются какие-то действенные элементы. Благодаря своей пластичности человек остается незавершенным; и в этой незавершенности содержатся ростки будущего. По причинам, самому человеку неизвестным, его способности в основе своей неисчерпаемы. В своем воображении он может предвидеть ход событий и освещает свой путь истинными, фантастическими и утопическими целями.

Потенциально человек может все; поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к единому знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо одной специализации. Человек не сводим к какой-либо одной видовой категории. **Другого такого вида в природе не существует.** «Будучи определен, — пишет Ясперс, — т.е. отнесен к какой-либо категории, человек утрачивает свою исконную целостность. В любой жизненной ситуации человек выступает как своего рода экспериментатор, имеющий возможность отступить, отойти в сторону, отказаться от продолжения «эксперимента». Это происходит потому, что в глубинах его природы сохраняются дальнейшие возможности — причем возможности эти принадлежат не столько отдельному индивиду (который идентифицируется с неким осуществленным содержанием), сколько человеку как некой генетически детерминированной сущности» *(там* же, *с. 909).*

Человек находится в постоянной борьбе с самим собой. Он не является однозначно определенным существом, без колебаний идущим по заранее предначертанному пути. Об этом и свидетельствует его борьба с самим собой. Человек не просто принудительный синтез противоположностей (каковым, по Ясперсу, является все живое) или необходимое и, в сущности, доступное пониманию диалектико-синтетическое движение

духа. Уже в самих глубинных своих истоках человек — не что иное, как творение, созданное для борьбы. Различные формы этой непримиримой борьбы можно рассматривать как ряд ступеней, ведущих от того, что является общим для всего живого, к чисто человеческим феноменам.

Но каковы же эти противоречия? Человек, рассматриваемый как форма жизни, является ареной борьбы между наследственной предрасположенностью и окружающей средой, между внутренним и внешним миром. Человек как общественное существо находится в центре конфликта между индивидуальной и коллективной волей. В последней же идет борьба между той волей, которая обусловлена природой отдельных людей, и волей общества в целом. Человек как мыслящее существо пытается преодолеть антагонизм между субъектом и объектом, между «Я» и вещами — между неразрешимыми антиномиями, сталкиваясь с которыми человеческий разум терпит поражение. Человек как дух пребывает в пространстве созидательного движения противоположностей. Противоречие — это тот непреодолимый стимул, который побуждает человека к созиданию; такую творческую функцию выполняют противоречия, свойственные любым типам переживания, опыта, мышления. Человек как феномен духа склонен к отрицанию; но отрицание не разрушает человека, а выступает как форма созидания через преодоление и синтез, осуществляемые в процессе становления.

Человек как существо живущее, мыслящее и духовное планирует свое будущее, осознанно вносит в жизнь определенный порядок, дисциплинирует себя. Благодаря воле он имеет возможность делать с окружающей средой и с самим собой то, что хочет. Эта воля постоянно борется с противоречиями; она становится разрушительным фактором, когда вырождается в «чистую», формальную волю. Такая воля способствует угасанию собственного источника, его вырождение в нечто механическое.

Далее по К. Ясперсу, нигде и никогда человек не бывает полностью независимым. Он постоянно зависит от чего-то иного. Как наличное бытие, он зависит от своей среды и своего происхождения. Для познания ему требуется содержание (т.е. окружающая среда), которое должно быть ему дано (ибо чистое мышление лишено содержания). Реализуя свою природу, он ограничен во времени и возможностях и то и дело преодолевает сопротивление. Чтобы реализовать себя, человек должен обладать сознанием собственных границ; поэтому он вынуж-

ден специализироваться на чем-то определенном и не может охватить всего. Создав предпосылки для того, чтобы по-настоящему начать свой путь, человек должен отказаться от очень многого в своей жизни.

Человек не просто конечен. Он еще и знает, что конечен. Он не удовлетворяется собой как конечным существом. Чем отчетливее его знание и чем глубже его переживания, тем яснее он осознает свою конечную природу и, следовательно, принципиальную незавершенность своего бытия и всех своих проявлений. Человеку свойственно недовольство миром независимо от того, насколько глубоко он вовлечен в мирские дела.

Способность человека повсюду ощущать эту конечную природу и его постоянная неудовлетворенность ею указывают на возможности, скрытые в его природе. Основой его бытия должно быть не только конечное, но еще и что-то иное. Если бы человеку не было свойственно некое предвосхищающее знание о непознаваемом, он не испытывал бы никакой потребности в поиске. Но человек ищет бытие само по себе, бесконечное, иное. Только такой поиск может принести ему удовлетворение.

«Достичь его он может уже в бытии мира — постольку, поскольку в конечных явлениях находит выражение бесконечность. Только такой поиск может принести ему удовлетворение. Человеку знакомо глубокое удовлетворение, источником которого служат опыт постижения мира, общение с природой, чтение ее иероглифов, познание космоса, обнаружение истинной природы вещей» (*там же, с. 912).*

Будучи конечным существом и сознавая это, человек стремится к преодолению всего конечного. Но каждый шаг его на этом пути обусловлен тем обстоятельством, что человек конечен. Человек реален лишь постольку, поскольку он стремится к конечному. Но, обнаруживая, что все конечное неистинно для него, он не может остановиться и продолжает свое движение дальше. Итак, человек оказывается в двойственном положении: в его глубинных основах кроются бесконечные возможности, благодаря которым он стремится преодолеть свою конечную природу; но все эти возможности побуждают человека воплотиться в чем-то конечном, решиться на безусловное и устойчивое самоотождествление во времени.

Итак, человек — **не просто разновидность животного, Но человек и не чисто духовное существо,** о котором мы ничего не знаем и которое в прежние времена мыслилось как ангел.

Скорее следовало бы сказать, что человек — это нечто единственное в своем роде. Отчасти он принадлежит к разряду живых существ, отчасти — к разряду ангелов, но отличается как от тех, так и от других. **Человек — открытая возможность.** Он не завершен и не может быть завершен. Поэтому человек всегда больше того, что осуществил, и не тождествен тому, что осуществил. Такую же мысль находим у русского философа Семена Людвиговича Франка (1877-1950):

«В парадоксальной форме это можно было бы выразить, сказав, что человек всегда хочет быть чем-то большим и иным, чем он есть; и так как это хотение есть само его существо, то можно сказать, что своеобразие человека в том и состоит, что он есть больше, чем то, что он есть» *(Франк Л. Духовные основы общества. М., 1992, с. 76).*

Вот почему человек осуществляет себя в определенных феноменах — поступках, мыслях, символах. И он все время восстает против этих ставших определенными феноменов, против того, что было утверждено им же самим. Перестав стремиться к преодолению фиксированных форм, человек, так сказать, «усредняется» и отходит в сторону от естественных путей «человеческого».

Творчество

Как известно, феномен творчества развернуто исследован русским философом Н.А. Бердяевым в книге «Философия творчества». Он отмечает, что в Евангелии нет ни одного слова о творчестве. Если бы пути творчества были оправданы и указаны в Священном писании, то творчество было бы послушанием, т.е. не было бы творчеством. Тайна творчества сокровенна. «И Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, сокрыв от человека во имя богоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества» *(Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994,* с. *112).*

В творчестве сам человек раскрывает в себе образ и подобие Божье, обнаруживает вложенную в него божественную мощь. По словам Н.А. Бердяева, идея Творца о человеке головокружительно высока и прекрасна. Так высока и прекрасна божественная идея человека, что творческая свобода, свободная мощь открывать себя в творчестве заложена в человеке, как печать его богоподобия *(там же, с. 113).*

Творческая тайна сокрывается от человека и открывается человеком. Творческие порывы сопровождают всю историю человека. Он совершенно свободен в откровении своего творчества. Мы стоим перед неизбежностью оправдать себя творчеством, а не оправдать свое творчество.

С этих позиций Н.А. Бердяев критикует современную ему науку о познании — гносеологию. По его мнению, критическая гносеология обостряет кризис культуры и творчества, обнажает антагонизм между культурой и творчеством. Критическая гносеология обосновывает и оправдывает все виды творчества дифференцированной культуры, но этим не раскрывает, а закрывает творческую природу человека. Творческий акт оказывается изъятым из первичного бытия и переносится во вторичную сферу сознания... Творчество обращено к иной стороне двойственной природы человека и из иной стороны рождается. По мысли Н.А. Бердяева, от творчества нельзя ждать прироста, восхождения бытия, откровения человека. Творчество в немецкой философии оказывается не раскрытием природы человека, а прикрытием ее *(там же, с. 127)*.

Н.А. Бердяев считал, что творчество болезненно и трагично в существе своем. **Цель творческого порыва — достижение иной жизни, иного мира, восхождение в бытии.** Во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост. Тварность бытия, совершающийся в нем прирост, достигнутая прибыль без всякой убыли говорят о творящем и его творчестве. Творчество в мире возможно лишь потому, что мы обладаем такой способностью. Человек обязан обогатить саму божественную жизнь. Творческий акт присущ лишь лицу как свободной и самостоятельной мощи. Творчество человека подобно творчеству Бога, не равно, не тождественно, но подобно. Человек не есть абсолютное и потому не может обладать абсолютной мощью. В своем творчестве он связан с другими людьми и всем миром существ, но он не всесилен. Познание творческой эпохи — активное, не пассивное, оно предполагает творческое усилие. Творческие порывы человека являются симптомом нарождения нового бытия и нового познания.

Н.А. Бердяев отмечает, что творчество неотрывно от свободы. Лишь свободный творит. Творчество рождается из свободы. Творчество необъяснимо. Творчество — тайна. Тайна творчества есть тайна свободы. Тайна свободы бездонна, и неизъяснима тайна творчества. «Творец может быть демоничен, и демонизм

его может отпечатлеться на его творении. Но не может быть демонично великое творение, творческая ценность и породивший ее творческий экстаз. Я думаю, что в природе Леонардо да Винчи был демонический яд. Но в творческом акте сгорел демонизм Леонардо, претворился в иное, в свободное от «мира» бытие. В Джиоконде, в Вакхе, в Иоанне Крестителе просвечивает демонизм леонардовской природы. Но обречены ли сгореть в адском огне великие творения леонардовского гения? Нет, в этих творениях уже сгорело зло леонардовской природы, и демонизм его претворился в иное бытие, пройдя через творческий экстаз гения. В Джиоконде есть вечная красота, которая войдет в вечную божественную жизнь. Творческая жизнь есть жизнь вечная, а не тленная» *(там же, с. 167).*

По словам Бердяева, творчество антагонистично, с одной стороны, совершенству человека, с другой — совершенству культуры. Лишь творческая религиозная эпоха, как полагает философ, выйдет из тисков личного совершенства и совершенства ценностей культуры...

Определение культуры

Итак, в нашем распоряжении все слагаемые, чтобы дать определение культуры. «Что такое культура? — задавал вопрос великий гуманист прошлого века Альберт Швейцер (1875–1965) и удивлялся. — Этот вопрос должен был бы давно волновать человечество, считающее себя культурным человечеством. Но, как ни странно, в мировой литературе никто до сих пор, собственно, не ставил такого вопроса и тем более не пытался ответить на него. Считалось, что незачем определять существо культуры, поскольку она сама налицо. Когда же этот вопрос все-таки затрагивался, то его со ссылкой на историю и современность объявляли уже давно решенным. Однако сегодня, когда сами события с неумолимостью ведут нас к сознанию того, что мы живем в условиях опасного смешения элементов культуры и бескультурья, нам надлежит — хотим мы того или нет — попытаться определить сущность культуры» *(Швейцер А. Культура и этика. М., 1973, с. 51).*

В этимологическом значении понятие культуры восходит к античности. Его можно обнаружить в трактатах и письмах Древнего Рима. Слово *«cultio»* означающее «возделывание», «обработка», как и слово «культ», происходит из того же источника.

Этимологически в латыни более древним источником слова «культура» считается глагол *colere* — в первоначальном значении «возделывать», «обрабатывать» и лишь в позднейшем — «почитать», «поклоняться».

Понятие «культура» в переносном значении (и производное от него понятие «культ») аналогично понятию «хозяйство» и изначально соотносилось с культурой чего-то: культура души, культура разума, культ богов или культ предков. Такие сочетания существовали в течение многих столетий, пока в странах, говорящих по-латыни, не стал входить в употребление термин «цивилизация» (лат. *civilis* — гражданский, государственный). Он охватывал совокупность социального наследия в области техники, науки, искусства и политических учреждений.

Если попытаться перевести с латыни название трактата о земледелии, который написал римский государственный деятель и писатель Марк Порций Катон (234-149 до н.э.), то получилось бы, вероятно, слово «агрикультура». Речь идет не просто об обработке земли, а, главным образом, об уходе за участком. Возделывание почвы, как утверждает автор, вообще невозможно без особого душевного настроя. Без предельного интереса к участку не будет и культуры, иначе говоря, должного возделывания.

Затем слово «культура» отрывается от земной почвы. Оно метафорически соотносится с разумностью. Римский оратор и философ Марк Тулий Цицерон (106–43 до н.э.), говоря о возделывании, уже имел в виду не землю, а духовность. Он вел речь о необходимости культуры души и духа, считая таковой философию.

«В основном все историки культуры, — подчеркивает современный российский ученый В.И. Полищук, — сходятся на том, что подразумевается воздействие философии на ум с целью его обработки, воспитания, развития умственных способностей. Но если вспомнить Катона, то здесь можно обнаружить и другой смысл. Философия — это не только обработка или образование ума, но и его почитание, уважение и поклонение ему. И действительно: философия родилась из предпочтения духовного начала в человеке, из почтения к этому началу».

К понятию культуры близок и термин «оккультизм» (лат. *occultis* — тайный, сокровенный). В Древнем Китае термин «культура» Вэнь, означавший «культурность», «цивилизованность», «письменность», «гражданственность» и др., был одним из центральных. В учении древнекитайского философа Конфу-

ция (551-479 до н.э.) обосновывалась сущностная роль языка в познании и принятии правильных решений. Духовный, сокровенный, тайный аспект понятий культуры развертывается и таким образом: мистика, магия, мистерия.

В античном сознании понятие культуры отождествляется с понятием **«пайдейя», т.е. «образованность».** Пайдейя, по определению Платона, означает руководство к изменению человека, всего его существа.

В эпоху средневековья слово «культ» употреблялось чаще, чем «культура». Оно выражало способность человека раскрыть собственный творческий потенциал в любви к Богу. С непосредственно религиозной точки зрения совокупный порядок бытия воссоздается в культе. Здесь в каждый данный исторический момент и как бы заново совершаются в символической форме все вечно значимые события священной истории. Рождается представление о рыцарстве как своеобразном культе доблести, чести и достоинства.

В эпоху Возрождения воскрешается античное представление о культуре. Оно выражает прежде всего активное творческое начало в человеке, который тяготеет к возвышенному, гармоничному развитию. В современном значении слово «культура» стало употребляться в XVII в. В качестве самостоятельного око появилось в трудах немецкого юриста и историографа Самуэля Пуфендорфа (1632–1694).

Ситуация радикально меняется в XVIII в.. Здесь рождается мощная традиция осмысления культуры. Слово «культура» воспринимается как центральная категория философии, которая понимается как «история духа», духовного развития человечества. **Культура — синоним интеллектуального, нравственного, эстетического, короче, разумного совершенствования человека в ходе его исторической эволюции.** Философия культуры этой эпохи пыталась вобрать в себя всю органику мира от геологических пластов до высших творений человеческого духа.

Всемирная история в понимании Гегеля не является ареной счастья; мирные и счастливые народы — пустые страницы в книге истории. Он считал абсолютно неопровержимым свое убеждение в том, что «в истории все происходит разумно». Ступени культуры Гегель различал по мере насыщенности духом. Он выделял три периода в истории искусства: символический (искусство Востока), классический (античность) и романтический (христианский). Формирование антитезы «цивилизация-куль-

тура» происходило параллельно переходу немецкого Просвещения в романтизм. **Романтики** исходили из обобщенного **образа истории, из громадной традиции** культурной истории, **из идей циклического бытия.** Ф. Шлегель, например, полагал, что главное в культуре — это процесс восхождения, схождения в единый центр различных тенденций культурного творчества. А. и Ф. Шлегели, Ф. Шеллинг стояли у истоков **сравнительно-исторического изучения** культуры, рассматривая **ее как единый процесс** общечеловеческого развития. Они, в частности, отмечали, что фундамент современной цивилизации закладывался в эпоху средневековья.

В XIX в. ряд мыслителей обнаружили разносторонне обоснованную культуроборческую тенденцию. Радикализм нового истолкования культуры проявляется в крайней оппозиции ко всем принятым постулатам антропологических и философско-исторических концепций. А. Шопенгауэр решительно отвергал всеобщую западноевропейскую веру в прогрессивность «человека разумного» и «человека деятельного». Согласно этой установке сам генезис культуры усматривался в том, что человек безоружен перед лицом окружающего мира и совершенно не может приспособиться к его специфике в отличие от его ближайших родственников из животного мира. Человек испытывает гордость от того, что создал государство, произведения искусства, науку, орудия труда, языки, поэзию, словом, весь космос культуры. У Ф. Ницше, последователя Шопенгауэра, культурфилософия сбрасывает с себя груз христианских воззрений и устремляется в лоно нового языческого мировоззрения. Культура осуждается отныне не с позиции руссоистской «гармонической» природы. Она соизмеряется с принципом космической «воли к жизни» и «воли к власти».

О том, как развивалась культурология в XX веке, — рассказ пойдет дальше. Здесь мы видим поток новых концепций и подходов, требующих тщательного изучения.

Заключение

Итак, культура обнаруживает себя прежде всего как антропологический феномен. **Чтобы проникнуть в сущность культуры, надо прежде всего выявить человеческую природу, особенности человека как уникального рода сущего.** Человек — существо свободное, выломившееся из природы

и потому не располагающее завершенностью. Разумеется, культура — это производство самого человека **во** всем богатстве **и** многосторонности его общественных связей. Но прежде важно отметить, что именно иноприродность человека побудила его, судя по всему, к особой форме приспособления к миру — культуре. Выявление специфики культуры невозможно без антропологических констатации и без выявления сакрального смысла человеческой деятельности. Следовательно, культуру можно **определить** как **феномен,** рожденный незавершенностью, открытостью **человеческой природы, развертыванием творческой деятельности человека,** направленной на **поиск** сакрального **смысла** бытия.

Итак, мы дали определение культуры. Но это вовсе не означает, что таким образом мы раскрыли универсальную сущность культуры как специфического феномена. Естественно, возможны и иные определения. Кроме того, мы обозначили далеко не все грани культуры. Чтобы выполнить эти задачи, было бы крайне важно, проследить, как возникла культура. Ведь в прошлом веке появились символические, знаковые концепции культуры. Тайна происхождения культуры сокрыта от нас тысячелетиями. Но существуют различные научные гипотезы, догадки, которые помогают приоткрыть эту таинственную завесу.

Вопросы:

1. Зачем человеку понадобилась культура?
2. Всякая ли деятельность рождает культуру?
3. Что имел в виду архиепископ Иоанн **Сан-Францисский,** раскрывая метафору Вавилонской башни?
4. В чем отличие творческой и нетворческой деятельности?
5. Почему Ф. Ницше считал человека еще не завершенным **животным?**
6. Отчего человек лишен узкой природной специализации?
7. Что означает формула К. **Ясперса:** человек — существо открытое…
8. Как Н.А. Бердяев понимал творчество?
9. Когда и как появилось слово «культура»?
10. Каковы основные вехи в постижении культуры до XX в.?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства, М., 1994.
2. Гуревич П.С. Философия культуры // Философский словарь. М., 2001, с. 609–612
3. Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1966.
4. Межуев В.М. Культура и история. М., 1977.
5. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

Темы рефератов:

1. Природное и культурное бытие человека.
2. Человек — творец культуры.
3. Человеческая природа как фактор порождения культуры.
4. Поиск смысла в культуре.
5. Культура и открытость человеческой природы.

Глава V

ПРИРОДА И КУЛЬТУРА

Мир органики

Природа (от греч. *physis,* от *phyen* — возникнуть, быть рожденным; то же лат. *natura,* от *nasci*) — все сущее, весь мир в многообразии его форм. Природа — это все существующее во Вселенной, живой и неживой мир. Это все в мире, что не создано руками человекам.

Природа напоена ароматами. Запах источает каждый камень, каждая травинка, каждый кустик и цветок. Напомним: природа — это тот язык, на котором Бог разговаривает с человеком. В те далекие времена люди жили как животные. Возможно, они не различали всех цветовых оттенков, но хорошо распознавали запахи природы, считали, что слышат «запах крови» и могут по нему отличить врага от друга.

Природа удивляет нас разнообразными загадками, мы восхищаемся ею, открывая ее тайны. Один исследователь рассказывал, как он разглядывал ярко-розовый цветок наподобие сирени. Ученый осторожно коснулся ветви, цветок рассыпался и переместился на другую ветку. Как выяснилось, это были насекомые, образовавшие цветок, которого не существовало в природе. Они располагались на ветви так, что составляли соцветие с зеленой верхушкой. Мир природы затейлив и изобретателен.

Когда мы видим перед собой ширь океана, мы не можем остаться безучастными. Нас очаровывает радуга. Радуют закаты. Восхищают кружащие высоко в небе птицы, в ветреный день хорошо заметно, как они играют там друг с другом и ветром.

Природа имеет три царства: неживое, растительное и животное. Древнегреческий автор Софокл (ок. 496–406 до н.э.) написал такие строчки:

Много есть чудес на свете,
Человек их всех чудесней.

Но нет ли здесь преувеличения? Да, человек не похож на панцирную черепаху, белокрылую чайку или саблезубого тигра. Но разве эти живые существа, украшающие планету, не пора-

жают нас своей красотой, необычностью? Чем же необычен человек? Что интересного, чудесного, таинственного в каждом из нас?

Вроде бы ничего. Тело как тело, две ноги, туловище, голова...

«Человек уникален, — пишет К. Ясперс. — Он привнес в мир некий элемент, чуждый животному миру; но в чем заключается этот элемент, все еще не вполне ясно. С соматической (телесной) точки зрения, человек — это один из видов животных; и тем не менее даже его тело уникально — причем не только благодаря способности к прямохождению и некоторым другим свойствам, но и благодаря особой конституции, отличающей человека от всех остальных животных и предоставляющей ему больше возможностей за счет менее развитой специализации. Кроме того, человек отличается от животных способностью использовать тело в экспрессивных целях. Психологически он совершенно оторван от царства животных. Животные в отличие от человека, не смеются и не плачут, а сообразительность обезьян — это не разум и не мышление в истинном смысле слова, а всего лишь высокоразвитое внимание, которое у человека служит лишь предварительным условием способности мыслить, но далеко не идентично мышлению как таковому» (*Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997, с. 32).*

С незапамятных времен неотъемлемыми качествами человека считалась свобода, рефлексия, дух. Участь животных всецело обусловлена законами природы. Человек также зависит от законов природы, но вдобавок у него есть предназначение, реализация которого всецело зависит от него самого. В то же время мы никогда не встречаем человека как полностью духовное существо; природные потребности оказывают свое воздействие даже на самые глубинные пласты его духа.

Человек — существо особое, он отличается от всего живого, и от растений и от животных. **Человек не только природное, но и общественное существо.** Он не может, не умеет жить в одиночку. С самого начала своего существования он живет в обществе, вместе с другими людьми, которые тесно соединены между собой родственными, хозяйственными и другими связями. Общество — это люди, тесно, связанные между собой многочисленными отношениям и взаимными действиями. Это часть мира, созданная людьми, которые совместно действуют и преобразуют ее.

Вот белочка щелкает орешки. Все действия белочки строго определены природой. Паук соткал паутину. Если вглядеться, необыкновенно красивое маленькое сооружение. Но паук не способен полюбоваться своим творением и, к примеру, подумать: дай-ка, я здесь сверху приделаю некий узор. Просто так, для красоты и необычности. Он сделает все, что определено природой. **Эта врожденная способность делать все, что подсказано природой, называется инстинктом.**

Природа немало потрудилась над тем, чтобы каждое существо могло выжить, имея собственные правила, приспособления к жизни. Животное действует так, как записано в его инстинкте: пауки безошибочно мастерят орудия лова, птицы совершают дальние перелеты без всяких приборов, которые указывали бы им путь. Пчелы создают соты. Животные строят свою жизнь по плану, который дала им природа.

Жить иначе, по другому замыслу, животные не могут. Муравьи не собирают мед с цветущих лепестков. Стрекоза не роет подземные пути. Лев не охраняет стада антилоп. Черепаха не делает попыток взлететь. Птица не может проявить безразличие к небу.

А теперь представим себе кружевницу. Прежде чем сплести кружево, она долго размышляет над тем, как оно будет выглядеть. Она придумывает рисунок. Она цепляет петельку к петельке. Вот ей что-то не понравилось, и она распустила кружево. Начала все сначала. И снова думает, изобретает... Еще сложнее и ответственнее работа конструктора космического корабля. Сколько вариантов моделей корабля переберет он в голове и на чертежной бумаге, прежде чем остановится на одной из них.

Человек способен постигать тайны мира, совершать обдуманные, осмысленные поступки, приобретать знания. Его возможности неисчерпаемы. Он может предвидеть, как будут развиваться события. В принципе человек может все — построить плотину и нарисовать картину, произвести сложные расчеты и отправить в космос ракету, передать сигнал на другой конец планеты и растопить льды на Севере.

Конечно, и у человека есть инстинкты. Он ощущает голод, страх, старается уйти от опасности, сохранить свою жизнь. Как и любое другое животное, человек делает то, что заложено в нем природой. Но он способен преодолеть зов инстинкта. Многие его поступки совершенно свободны. Они диктуются умом и волей человека.

Однако у человека инстинкты ослаблены, не всегда подчиняются правилам природы. Немецкий философ Иммануил Кант (1284-1804) изумился вот такому факту. Ребенок, появляясь на свет, громко кричит. В природе, в естественном состоянии это было бы опасно и для ребенка и для его матери. Мыслитель откровенно признавался, что не знает, как это объяснить. Он лишь предположил, что в раннюю пору развития природы детеныши не кричали. Увы, мудрец ошибался. С тех пор как человек стал человеком, он просто утратил некоторые инстинктивные качества — иначе говоря, перестал поступать только так, как диктует ему природа...

0 каждом живом существе можно сказать, что оно сложилось окончательно. Пройдут миллионы лет, но паук вряд ли обретет способность, скажем, щелкать орешки. У черепахи никогда не вырастут крылья. Медведь не станет прыгать по деревьям. Человек же овладевает разными новыми видами деятельности: он строит под землей и водой, взлетает в космос, изменяет жизнь на земле. Он творит и преображает окружающий мир.

Инстинкт не содержит в себе свободы выбора. Воин-муравей не ведает страха: какой бы силой не обладал противник — медведь или человек, — он бросается в бой и погибает. Это инстинкт долга. А стрекоза, тоже повинуясь инстинкту, улетает.

У животного каждое действие нормально и естественно. Он ищет пищу, бежит от опасности, прячется в кустах или, насытившись, отдыхает. Животное знает меру. Лошадь, например, отличает травы съедобные и несъедобные, полезные и ядовитые. Даже голодная кошка осторожно лакает молоко, а не бросается на кусок мяса. Медведь ест про запас, только готовясь к зимней спячке. Заяц не будет бегать по поляне, где только что обозначились следы волка... У человека же эти инстинкты нарушены.

Он свободен в выборе пищи. И подчас дорого платит за это. Он может переедать, иногда, когда волнуется или переживает, или просто так, ради удовольствия. Он может потреблять продукты, вредные для его организма. Человек способен отравлять себя курением, алкоголем, губить наркотиками.

Почуяв опасность, животное убегает. Иногда ничто реальное ему не грозит, хищника нет рядом, но оно все равно срывается с места: мало ли по какому поводу хрустнула ветка? ... Человек тоже может предугадать угрозу. Однако тревогу, в отличие от других созданий, он может испытывать и тогда, когда никакого повода для этого нет. Многим знакомо это чувство,

которое, как будто не вызвано какой-либо угрозой. Например, вы идете по темной улице, вроде бы ничего страшного: не первый раз вы возвращаетесь домой через этот переулок. Но отчего вас охватывает смутное чувство тревоги? Чаще всего это даже трудно объяснить...

Но у человека есть еще одна странность, связанная со страхами. Он может сам идти навстречу опасности, выбрать опасный вид спорта, искать приключений. Представьте себе, что человек идет по краю обрыва мимо пропасти. Он ступает осторожно, ведь можно поскользнуться и упасть в бездну. Этот вид страха оправдан. Когда человек долго смотрит в бездну, бездна начинает смотреть на него,.. мы нередко смотрим фильмы ужасов, разного рода страшилки и, как ни странно, нам нравятся эти зрелища. А пушкинский персонаж в маленькой трагедии «Пир во время чумы» говорит: «Есть упоение в бою и бездны мрачной на краю...»

Или возьмем, к примеру, такое переживание как враждебность, агрессивность. Олень, вступивший в схватку с соперником, отступает, признавая право сильнейшего. Это не кажущееся благородство, а просто поведение, подсказаннное природой. Волк, признав свое поражение, подставляет победителю самое уязвимое место: губи, мол, твоя взяла. Однако что-то (помните про природный инстинкт?) подсказывает победителю: остановись, не посягай на жизнь.

Как любое живое существо, человек готов обороняться, когда ему угрожает опасность. Но он способен и напасть на другого человека, слабого или беззащитного. Он может мучить животное. Человек бывает и убийцей. Он едва ли не единственное на свете создание, которое убивает себе подобных. Люди способны стрелять в тех, кто поднял белый флаг или руки, опустился на колени. Люди стреляют в спину, бьют лежачего... Разумеется, человек способен и на героический поступок. Он может заслонить собой друга от летящей пули, оказать помощь тому, кто нуждается в ней.

Оторвавшись от природы и создав свой мир, люди много приобрели, но одновременно и потеряли. Там, где животное поступает инстинктивно, полагаясь на природу, человек нередко оказывается в растерянности. Ему никто и ничто не подсказывает, как вести себя в той или другой ситуации. Приходится быстро соображать, призывать на помощь собственную волю. Воля — способность осуществлять **свои желания, поставленные перед собой цели.** Воля — это терпение, это напряжение сил.

Взгляните на тяжеловеса, который пытается на помосте поднять штангу. Прежде чем «взять вес», он стремится предельно сосредоточиться, ощутить волю к победе. В любой жизненной ситуации человек способен поступить как существо мыслящее, ответственное. Он может отойти в сторону, отказаться от задуманного поступка, может начать все сначала..

Вот, скажем, человек пытается покорить горную вершину. Он карабкается изо всех сил, кажется — еще рывок и он сорвется и полетит вниз. Но человек не сдается, У него есть разум и воля. На миг у него может мелькнуть мысль: «Лучше, пожалуй, не буду продолжать подъем, начну спускаться, там тепло, можно выпить горячего чаю. Покорение вершины можно отложить. Как-нибудь в другой раз... Ведь не обязательно сегодня». Но человек прогоняет эту мысль и карабкается вверх. При этом помогает еще и другу, который, кажется, совсем обессилел.

Человек как существо мыслящее и сознательное может планировать свое будущее. Благодаря разуму и воле он может выбирать, как ему поступить в том или другом случае. Животное не выбирает, оно просто существует. Человек же преодолевает препятствия и нередко самого себя, поднимается по ступенькам знаний, проявляет мужество и благородство. **Человек — это постоянное стремление быть человеком...** Ему приходится своими поступками доказывать, что он человек, а не бездумное, пассивное создание — у него есть разум и воля.

Поклонение природе

В древности человек был беззащитен перед силами природы. Он был жалок и бесконечно слаб среди окружающих его мамонтов, тигров, диких лошадей, огромных змей, плавающих ящеров и других животных. Они постоянно угрожали ему как на суше, так и в воде. Мохнатому мамонту одного взмаха хоботом было достаточно, чтобы не только убить любого силача, но и разметать в прах его жилище.

Ко всему присматривался человек, запоминал многие образы, и когда ему под руку попадался подходящий материал, он воссоздавал их изображения. Грубо, по-детски, но бесспорно талантливо. При раскопках мы нередко обнаруживаем выцарапанные из слоновой кости изображения головы носорога, оленя, коня, мамонта. Эти рисунки как бы дышат той таинственной силой природы, которую боготворили древние люди.

Человек видел природу в непрерывном движении: солнце всходит, идет по небосводу и как бы проваливается за «край земли»; движутся по небу звезды и луна, меняющая свою форму. Ясное небо сменялось тучами и облаками, гремел гром и сверкали молнии. Небо осыпало людей кометами. Недра Земли извергали огненные лавы. Землетрясения меняли лик окружающей природы. Рождались и умирали люди и все живые существа... Все — от смены времен года до сновидений — было полно таинственности.

Первобытным людям казалось, что вся природа одушевлена, наполнена невидимыми то добрыми, то злыми духами. Считалось, что каждое дерево, каждый источник, каждая река, каждый холм имели своего духа-хранителя. Прежде чем срубить дерево, разрыть гору, перегородить ручей, человек обязан был попросить об этом природу, принести жертвоприношение, получить согласие божества.

Вера в духов (дух зверей, дух ветра, дух дерева, дух горы и т.п.) порождала представление, что на них можно воздействовать в своих целях. Чтобы отпугнуть злых духов, охотники носили ожерелья из когтей и зубов хищников. Эти предметы называются амулетами. Считалось; что они ограждают от всякого зла. Духов подкармливали, благодарили за удачную охоту, выделяя им часть добычи. Обычно ее сжигали на костре, считая, что запах дыма насытит духа. Стремились воздействовать на духов и с помощью определенных магических, колдовских обрядов. Устраивались обрядовые пляски вокруг строго уложенных костей убитого зверя или нарисованного на стене пещеры тела животного со знаками, изображающими наконечники копий.

Такими действиями древние охотники стремились обеспечить себе удачу на предстоящей охоте. Об этом же говорят и найденные в пещерах глиняные фигурки медведей, бизонов, диких лошадей, покрытых круглыми дырками. Видимо, их кололи копьями или дротиками, чтобы потом вернее поразить настоящих зверей. Эти обряды были порождены чувством бессилия охотника перед окружавшей его суровой природой.

Изображения богов и духов вырезали из дерева, лепили из глины, высекали из камня. Эти изображения называются идолами, которым люди долго поклонялись. Немало деревянных идолов найдено на территории нашей страны. Идолы Перуна (бога грозы), Рода (бога - родоначальника жизни), Велеса (бога

скота), других почитаемых богов ставились нашими предками, как правило, на холмах; проведение на них особых молений, обращенных к верховному божеству, характерно для многих народов.

Древние люди верили в таинственную связь человеческих групп (родов, племен) с тем или иным животным или растением. Например, отдельные племена полагали, что их предком-покровителем был волк или орел. Люди верили в свое родство с этим животным, считали его своим предком, или отцом, или старшим братом. Они не убивали этого своего «родственника», не ели его мяса, за исключением особых торжественных случаев. Люди восхищались его могуществом и просили у него помощи. **Это и называлось «культом» (культ — это поклонение божеству).**

Когда наши предки начали приручать детенышей диких животных, сами выращивать растения, они стали поклоняться новым таинственным силам.

Прошли тысячелетия. Люди многому научились у природы, смогли использовать ее прежде таинственные для них силы в своих интересах. Человек почувствовал силу своего разума, накапливая знания о природе и заставляя ее служить его интересам. Общество стало подчинять себе природу.

Покорение природы

Человек жил и живет в природе. Она оказывала огромное воздействие на жизнь древних людей. И не только угрожала человеку, но и щедро отдавала ему свои плоды. Не случайно первые человеческие поселения, древнейшие царства возникали вокруг рек и морей. Говорят, например, что Нил создал Египет. Действительно могучее влияние этой реки сказалось на всей жизни египтян: в хозяйстве и искусстве, архитектуре и науке, в устройстве государства и в религиозных культах.

Природа играла и продолжает играть большую роль в жизни людей. В ее недрах скрыты огромные богатства. Уголь, железная руда, нефть, золото... Какой была бы наша жизнь, если бы природа не располагала этими богатствами! Реки и океаны отдают нам свои богатства, помогают перебираться в другие места, вести торговлю. Однако человек не ограничивается только тем, что дает природа. Когда человек начал возводить над природой свой собственный человеческий мир (т. е. создавать

орудия труда, строить жилища), он, по существу, сделал первый шаг к разрыву с природой. В этом смысле можно сказать, что он «выломился» из природы, стал ее беглецом.

Перейдя от каменных орудий к железным, научившись создавать станки и машины, человек стал осознавать себя хозяином природы. С изобретением громоотвода, человек решил, что он приручил молнию. Люди уже не ждали милостей от природы, они хотели взять их у нее. Природа перестала быть для них храмом, она стала мастерской. Над ней надстраивался другой мир, мир, который создавался руками людей. Напомним, что его называют «второй природой», культурой.

Культура — это совокупность человеческих достижений. Это то, что создано разумом и руками человека. Река — это природа, мост через реку — культура. Стон — это природа, человеческая речь — культура. Водопады — это природа, электростанции — это культура. Камень — это природа, топор — это культура. Кусок железа — природа, плуг — культура.

Особенно быстро подчинение природы человеком проходило в европейских странах. Уже более тысячи лет (с IX века) европейцы, можно сказать, выжимают соки из природы: они распахивали большие участки земли и, получив 2-3 урожая, истощив землю, бросали ее, вырубали и выжигали леса под новые поля. Они хотели от природы только брать и брать, полностью поставив ее себе на службу. Изменение отношений между природой и человеком заметно, в частности, по тому, как постепенно менялся облик календарей. До IX в. на календарях рисовали просто человеческие фигурки. А затем на них появились изображения людей, занятых разным трудом: пахаря, жнеца, лесоруба. Человек и природа здесь уже разъединены. Человек рубит лес, он покоряет природу. Изобретя различные механизмы и машины, он почувствовал себя в роли ее властелина.

Европейцы издавна стремились раскрыть тайны природы, узнать ее законы и подчинить ее себе. Они не столько любуются красотой природы, сколько пытаются ее исследовать. Их отношение к природе чем-то напоминает поведение ребенка, который взял в руки новую игрушку. Она красивая и загадочная. Можно, разумеется, восхищаться ею. Но неплохо бы заглянуть, что у нее внутри. И дитя начинает разбирать игрушку, разламывать ее, вытаскивать пружину, вату....

Другой ребенок отрывает мухе крылышки. Ведь интересно знать, как поведет себя насекомое, если его лишить крыльев. Ясное дело, она уже не полетит. Но это надо еще проверить, проследить... Это, разумеется, жестоко. Но не случайно Фрэнсис Бэкон, английский философ, сравнил ученого с палачом, который выведывает тайны у природы. Вместе с тем складывалось и иное мировоззрение: опасливое отношение к насилию над природой.

Тот же Бэкон констатировал: поистине, если «чудом» мы называем власть над природой, то оно, это чудо, всего более являет себя в бедствиях. Согласно Блёзу Паскалю, природа повторяет себя: зерно, брошенное в тучную землю, плодоносит; мысль, посеянная в восприимчивый ум, также плодоносит. Все создано великим Творцом: корни, ветви, плоды...

Французский социолог Шарль Монтескье писал: «Природа действует всегда медленно и, если можно так выразиться, бережно: ее действия никогда не бывают насильственны. Даже в своих продуктах она требует умеренности; поступает по правилам и соразмерно; если ее понуждают, она скоро истощается и всю оставшуюся силу употребляет на то, чтобы сохранить себя, совершенно теряя при этом свою продуктивную способность и творческую мощь...»

Отношение к природе на Востоке

Может быть, такое отношение к природе было свойственно всем людям? Ведь человек — властелин природы. Однако обратим свой взор в страны Азии, на Восток. Здесь уже в глубокой древности отношение к природе было совсем иным.

Китайские мыслители, например, считали, что человек не имеет права вмешиваться в существующий в природе порядок. Он должен приспособиться к нему, найти в нем место для себя. Древние люди старались не подниматься высоко в горы, ведь это изменит воздух на ее вершине и может, к примеру, вызвать движение снега или ветра... В Китае недоверчиво относились ко всякого рода приспособлениям, сделанным людьми. Существует, например, китайская притча (притча — это рассказ с нравоучением): крестьянин налил воду в шкурки и бережно завязал края веревкой. Мудрец спрашивает его: почему он не воспользуется коромыслом. Крестьянин отвечает: с коромыслом, конечно, удобнее. Но ведь я могу стать пленником этого коромысла. Лучше пользоваться тем, что дала природа.

Или, предположим, вы оказались в древней Индии. Вы шли по дороге и не заметили, как наступили ногой на какого-то жука, вы очень торопились добраться до храма. Но загубить живое существо в Индии считалось страшным грехом, ибо все живое священно... Э. Фромм в работе «Иметь или быть?» сравнивает два стихотворения/чтобы показать разницу в восприятии природы на Западе и на Востоке.

Одно из этих стихотворений (хокку — жанр японской поэзии, нерифмованное трехстишие) принадлежит японскому поэту XVII века Басё (1644–1694). Другое написал английский поэт XIX в. Теннисон. Оба поэта описали сходные переживания: свою реакцию на цветок, увиденный во время прогулки. В стихотворении Теннисона говорится:

Возросший средь руин цветах.
Тебя из трещин древних извлекаю,
Ты предо мною весь — вот корень, стебелек,
здесь на моей ладони.
-Ты мал, цветок, но если бы я понял,
Что есть твой корень, стебелек,
и в чем вся суть твоя, цветок.
Тогда я Бога суть и человека суть познал бы.

Трехстишие Басё звучит так:

Внимательно вглядись!
Цветы «пастушьей сумки»
Увидишь под плетнем!

Поразительно, отмечает Фромм, насколько разное впечатление произвело на Теннисона и Басё случайно увиденный цветок! *(Фромм Э. Иметь или быть? М.,1986, с. 46).*

Первое желание Теннисона — обладать им. Он срывает его целиком, с корнем. И хотя он завершает стихотворение глубокомысленными рассуждениями о том, что этот цветок может помочь ему проникнуть в суть природы бога и человека, сам цветок обрекается на смерть, становится жертвой проявленного таким образом интереса к нему. Теннисона, каким он предстает в этом стихотворении, можно сравнить с типичным западным ученым, который в поисках истины умертвляет все живое.

Отношение Басё к цветку совершенно иное. У поэта не возникает желание сорвать его; он даже не дотрагивается до цветка. Он лишь «внимательно вглядывается», чтобы «увидеть» цветок. Вот как комментирует это трехстишие японский ученый Д.Т. Судзуки: «Вероятно, Басё шел по проселочной дороге и увидел у плет-

ня нечто малоприметное. Он подошел поближе, внимательно взгляделся и обнаружил, что это всего лишь дикое растение, довольно невзрачное и не привлекающее взгляда прохожего. Чувство, которым проникнуто описание этого незамысловатого сюжета, нельзя назвать особенно поэтическим, за исключением, может быть, двух последних слогов, которые по-японски читаются как *«кана»*. Эта частица часто прибавляется к существительным, прилагательным или наречиям и привносит ощущение, восхищения или похвалы, печали или радости, и может быть при переводе в некоторых случаях весьма приблизительно передана с помощью восклицательного знака. В данном хокку все трехстишие заканчивается восклицательным знаком».

Теннисону, как представляется, необходимо обладать цветком, чтобы постичь природу и людей, и в результате этого цветок погибает. Басё все же хочет просто созерцать, причем не только смотреть на цветок, но стать с ним единым целым — и оставить его жить.

Экологическая катастрофа

Разум и воля людей, приобретенные знания и труд сделали жизнь современных людей совершенно не похожей на жизнь далеких предков... Благодаря строительству современных жилищ, созданию современной одежды и бытовой техники, изобретению телевизоров и компьютеров жизнь людей стала легче, интереснее, продолжительнее. Сегодня трудно представить себе человеческое общество без самолетов, ракет, кораблей, компьютеров. Миллионы автомобилей, сотни тысяч самолетов и морских судов, тысячи искусственных спутников Земли позволяют людям преодолевать любые расстояния, но все это оказывает и сильное «давление» на природу, загрязняет и истощает ее. Достижения людей в освоении природы стали угрожать самой природе.

Сотни тысяч лет природа казалась человеку неумолимой грозной силой, пока сам он был слаб. Но, создав мощные орудия воздействия на природу, человек превратился по отношению к ней в великана, который поставил задачу стать ее покорителем. В наше время это господство привело к опасной болезни природы.

Все меньше чистого воздуха в городах, его отравляют трубы заводов и фабрик, выхлопные газы автомобилей, различные химические вещества и т.д. Все больше запретов на купание в водоемах, потому что загрязненная разными отходами вода угрожает здоровью человека. В ней погибает все живое.

Увеличение добычи угля, железа, газа и других богатств природы истощают недра земли. Ученые считают, что этих даров природы хватит только на несколько десятилетий. Чрезмерная вырубка деревьев приводит к сокращению лесов, которые дают Земле такой необходимый для жизни кислород. Увеличивается площадь пустынь. Загрязнение атмосферы влечет за собой потепление климата на земле, а это может привести к быстрому таянию ледников, значительному повышению уровня воды в мировом океане и другим тяжелым последствиям для жизни людей и для всего живого на земле. Все это очень тревожно, не правда ли?

Несмотря на всю серьезность положения, в отчаяние впадать не надо. В истории человеческого общества уже не раз бывали такие ситуации. Но разум человека находил выход из этих положений и этим спасал и ее, и себя.

«Жить согласно природе! — этот девиз был известен в глубокой древности. Но человек на то и человек, что он вырывается из-под власти природы и создает свою, «вторую природу». Но ему приходиться осозновать к чему приведут последствия ее деятельности.

Вражда или гармония?

При определении культуры нельзя исключить человека. Культуру, скажем, нельзя свести к преобразованной людьми природе, ибо в такой трактовке упускается из виду сам человек *(см. об этом: Ойзерман Т.И. Проблемы культуры в философии марксизма // Вопросы философии, 1983, № 3)*. Традиционная культурология постулировала, что культура надстраивается над естественно-природным началом и в этом качестве противостоит ему. Отношения между культурой и природой, стало быть, выступают как в основном враждебные, непримиримые, ибо культура сковывает природные потенции человека. Сбросить оковы культуры означает в этой системе рассуждений вернуться к «непреобразованной», «неокультуренной» природе.

Если культура восходит к изначальному человеческому влечению, устремлению, порыву, то надо выявить данный импульс и соотнести его с наличной культурой. Правильно угаданный антропологический запрос может помочь сегодня в «исправлении» культуры, в устранении ее дефектов. Таким образом,

антропологически ориентированные культурологи рассматривают отношения между природой и культурой в существе своем как невраждебные, доступные гармонизации.

В связи с этим в культурологии обсуждается вопрос о том, как случилось, что в истории человечества наметился поворот к отчуждению человека от природы. Некоторые исследователи полагают, что источник экологических проблем — иудейско-христианская вера в человеческое призвание, направленное на господство над природой. Однако действительно ли данная концепция правильно трактует библейскую веру в верховенство человека, или же, напротив, Ветхий и Новый Завет выражают более просвещенное и более благородное отношение к природе?

По мнению американского культуролог Л. Уайта, «исторические корни нашего экологического кризиса» восходят к иудейско-христианской доктрине о сотворении мира. В более специфическом смысле эти корни связаны с верой, что человек был сотворен по образу и подобию Божьему, что он причастен к природе, и весь порядок мирового природного бытия был создан ради человечества. В менее отдаленной истории корни кризиса обнаруживаются в слиянии науки с технологией, что окончательно произошло в XIX в., но верования, заложенные еще в Книге Бытия, а точнее, в ее активистской западной интерпретации, лежат в основе науки и техники, созданных именно на Западе.

По словам Л. Уайта, победа христианства над язычеством явилась величайшей революцией сознания в истории культуры. Мы живем уже в «постхристианскую эпоху». Что же христианство говорит людям об их отношении к природе, к жизненному окружению? Многие из мифов народов мира дают описание истории творения. Греко-римская же мифология в этом плане совершенно иная. *(см. Уайт-мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990, с. 196).*

Дело не только в том, чтобы остановить разрушение природы, более рационально ее использовать и осмотрительнее хозяйствовать, а в решительном изменении отношений человека к природе. Перестать выступать в роли ее господина, а осознать свое неразрывное единство с ней. Если плохо ей, плохо и нам. Задача человека вообще не в сохранении природы, — нетронутой природы на Земле почти не осталось, — а в таком ее

преобразовании, которое позволяло бы ей постоянно возрождаться и процветать. Человеку важно стремиться к подлинному согласию с природой, жить в тесном единстве с ней.

Нужно ли срывать цветок на поляне ради того, чтобы его просто понюхать и бросить, или воткнуть в волосы? Можно ли смотреть спокойно на то, как хулиганы мучают собаку? Зачем в азарте охоты убивать маленьких тюленей? Не преступление ли оставлять в лесу тлеющий костер? Не является ли вообще преследование и убийство зверей недостойным для человека занятием? Хорошо ли просто так, из озорства разорять птичьи гнезда?

Как природное существо, человек не может жить вне природы. Он нуждается в кислороде, который вырабатывают растения, в пище, произрастающей в природе, его ноги должны соприкасаться с землей. Даже улетая в космос, люди дышат там земным воздухом, пьют земную воду, едят земную пищу.

Природа является для людей не только источником жизни, источником богатства общества, но и вызывает у нас и чувства восхищения своей красотой, проявлениями своей силы и мощи. Этому посвящены многочисленные произведения литературы, музыки, живописи и т.п.

Чтобы сохранить жизнь на земле, не навредить собственной жизни, жизни и здоровью близких и любимых людей, важно каждому бережно относиться к природе, понимать, что мы с ней неразрывно связаны. Если жизнь на земле зародилась недавно, если ученые не могут обнаружить ее на других планетах, как же трепетно мы должны относиться к ней здесь и сейчас...

Бездумное «покорение» природы дорого обходится человеку и может в конце концов обернуться для него трагедией. Об этом предупреждают многие культурологи, ученые. Подобный прогноз высказал и Э. Фромм: «Ослепивший нас дух завоеваний и враждебности не позволил нам увидеть, что природные ресурсы не беспредельны и в конце концов могут быть исчерпаны и что природа отомстит человеку за его хищническое и грабительское отношение к ней» *(Фромм Э. Иметь или быть?, с. 39)*. По мнению Фромма, современному обществу присуще презрение к природе — как ко всем вещам, которые не являются продуктом нашего производства, — и ко всем людям, которые не занимаются производством машин. Людей привлекает все механическое, безжизненное, их влечет к себе

могучий механизм и все сильнее охватывает жажда разрушения... Думают ли они о будущем природы, а вместе с ней — и о своем будущем, будущем человечества?

Об опасности фрагментарного постижения природы предупреждал, в частности, немецкий поэт и философ И.В. Гёте. Взамен он предложил целостный подход к природе. Однако такой подход возможен при условии, если философское истолкование природы не будет изолированным от других ее интерпретаций. Надо, чтобы натурфилософия сопоставлялась с социальной философией, с философской антропологией. Тогда выявятся новые возможности и в самой натурфилософии. С этой точки зрения можно обратиться к предложенной рядом отечественных ученых идее «коэволюции», т.е. совместного развития природы и общества.

Общество развивается по своим законам. Его становление не может не соотноситься с предписаниями природы. Но общество, которое пренебрегает природой, пытается покорить ее, оказывается обреченным. Однако возможен и другой сценарий. Социальные процессы, вся жизнь человека строятся в полном согласии с природой. **Эволюция реализуется совместно. Человек — неотторжимая часть природы. Это и есть** идея **коэволюции...**

Многие мыслители ощущали огромную опасность, которую несет в себе насилие человека над природой. Среди них Ж.Ж. Руссо, Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев. А. Швейцер, Э. Фромм, К. Ясперс. Коэволюционное взаимодействие человека с природой является, по существу, императивом, велением времени и необходимым моментом экологического воспитания. Некоторые ученые считают, что термин «коэволюция» несостоятелен. Разумеется, природа и общество развиваются по разным законам. Однако сама идея гармонизации природного и социального процесса представляется достаточно плодотворной.

Заключение

Человек — далеко не случайный продукт эволюции, который будто бы появился неизвестно как и потому может погибнуть столь же неожиданно. Эволюция не слепа и не ориентирована на смертельную борьбу, как думали в позапрошлом столетии. Между миром и человеком возможна гармония. Вполне правомерно, опираясь на современные научные открытия, допустить, что эволюция развивается по строгим

законам. Не исключено, что появление человека предполагалось уже в зародыше Вселенной. Только через человека можно осознать истинный смысл грандиозного развития мира, его эволюцию. У людей нет другого дома, кроме природы. Покорение ее несет в себе опасность. И потому надо сохранить красоту и величие природы, устранить последствия необдуманной разрушительной деятельности человека. Сегодня со всей остротой стоит вопрос о создании **экологической этики, т.е. свода правил, которые требовали бы относиться к природе как к священной ценности.** Между человеком и природой не существует вечного и постоянно обостряющегося конфликта.

Вопросы:

1. Что такое природа?
2. Почему говорят: природа — это язык, на котором Бог разговаривает с человеком?
3. Почему человек — особое существо, почему ему кет аналогов в природе?
4. Отчего у человека ослаблены инстинкты и он ориентируется на культурные стандарты?
5. Почему взаимодействие природы и культуры — одна из ключевых тем культурологии?
6. Всегда ли ощущалась враждебность природы и культуры?
7. Можно ли говорить об особом отношении к природе в восточной культуре?
8. Когда и почему произошло отчуждение культуры от природы в европейском сознании?
9. Верно ли, что Библия противоречит экологической этике?
10. Что такое коэволюция?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Атфильд Р. Этика экологической ответственности // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990, с. 188–202.
2. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988.
3. Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизика техники) // Культурология. Хрестоматия. М., 2000, с. 219-240.

4. Манн Т. Иосиф и его братья. М., 1991.
5. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
6. Хесле В. Философия и экология. М., 1994.

Темы рефератов:

1. Природа как «родной дом» культуры.
2. Восток и Запад: разное отношение к природе.
3. Идея коэволюции.
4. Культ природы.

Глава VI

КУЛЬТУРА КАК ЗНАКОВО-СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Язык как метафора

Культуру можно рассматривать и как знаково-семиотическую систему. Знак — материальный чувственно-воспринимаемый предмет, событие или действие, выступающее в качестве указания, обозначения или представителя другого предмета, события, действия, субъективного образования. *(см. Садовский В.Н. Знак// Философский словарь. М., 2001, с. 191).* В XX в. сложилась особая наука о знаке — семиотика (Пирс, Соссюр, Ч. Моррис, представители современного структурализма). Для понимания природы знака огромное значение имеет выделение особых социальных ситуаций (так называемых знаковых), в которых происходит использование знака. Подобные ситуации неразрывно связаны со становлением речи (языка) и мышления.

Любой народ имеет не только структуру чувств, которая в определенном смысле уникальна, но и массу различных представлений о мире, что служит границей между разумом и чувствами. В каком-то смысле «логика» народов, вероятно, не будет одинаковой. Но и предпосылки будут совершенно разными. Но что имеется в виду — сознательные, установленные предпосылки, которые логик назовет «постулатами», или неустановленные предпосылки, т.е. «предположения»? И то и другое. Естественно, что какие-то предпосылки культуры остаются неустановленными (даже учеными этой группы). Основные категории «мышления» также неосознанны.

Но если система категорий и предпосылки неосознанны, то как же они передаются? В основном посредством языка. Особенно морфология языка сохраняет бессознательную философию группы. Например, культуролог Дороти Ли показала, что у жи

телей соседних с Новой Гвинеей островов «ход событий не означает автоматически причинно-следственных отношений». Это влияет на их «мышление», поэтому им трудно общаться с европейцами, которые изъясняются только в причинно-следственных терминах.

Макс Мюллер показал, что древнейший язык — трудный в обращении. Человеческий язык способен выразить абстрактные идеи лишь с помощью метафоры. Можно сказать без преувеличения, что весь словарь древней религии состоит из метафор... И это — постоянный источник недоразумений, многие из которых так навсегда и остались Б религии и мифологии древнего мира.

Задолго до того, как ребенок научился говорить, были открыты другие, гораздо более простые средства общения человека с другими людьми. Крики беспокойства, боли и голода, испуга или ужаса, распространенные повсюду в органическом мире, начинают приобретать новую форму. Это уже не просто инстинктивные реакции, поскольку они используются с осознанным намерением. Когда ребенок остается один и начинает с помощью более или менее членораздельных звуков требовать присутствия кормилицы или матери, он скоро узнает, что эти требования ведут к желаемому результату.

«Когда человек впервые начал осознавать тщету своей доверчивости, — пишет Э. Кассирер, — а именно — что природа была неумолима вовсе не потому, что сопротивлялась исполнению его требований, а просто потому, что не понимала его языка, — это открытие должно было шокировать его. С этого момента он должен был повернуться лицом к новой проблеме, которая знаменует поворотный пункт и кризис всей его интеллектуальной и моральной жизни». *(Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998, с. 570).*

Отныне человек должен был ощутить глубочайшее одиночество, почувствовать себя в полной заброшенности, прийти в совершенное отчаяние. Но едва ли, по мысли Кассирера, он мог преодолеть такое состояние, не развивая новые духовные силы, открывшие перспективные пути. Рухнули все надежды подчинить природу магическому слову. Но в другом свете предстало перед человеком отношение между языком и реальностью.

Морфология любого языка всегда решает вопросы метафизики и значений. Язык не просто средство общения и выражения эмоций. Любой язык — помогает упорядочить накопленный опыт. Единый континиуум опыта может быть разделен по-раз-

ному. Мы привыкли думать, что различия, которые индоевропейские языки (или наш собственный язык) побуждают нас проводить, порождаются миром природы. На самом деле сравнительная лингвистика наглядно показывает, что любой речевой акт требует от говорящего определенного выбора.

Ни один человек не может реагировать на весь калейдоскоп стимулов, который обрушивает на него внешний мир. Что мы говорим, что замечаем, что считаем важным — все это лишь часть лингвистических привычек. Так как эти привычки сохраняются в качестве «второстепенных феноменов», любой народ безговорочно принимает свои основные категории и предпосылки. Предполагается, что другие будут думать «так же» в силу «человеческой природы». Но когда все другие вдруг приходят к другим выводам, никто не считает, что они исходили из других предпосылок. Чаще всего их называют «глупыми», «нелогичными» или «упрямыми». ..

Язык — это один из аспектов культуры. Поэтому нужно обратиться к «случайностям» истории и к другим компонентам, составляющим культуру. Каждый человек стремится классифицировать свой опыт на основе привычной для него грамматики, но сама грамматика — продукт культуры. Это хорошо показала Дороти Ли: «Естественно, мысль человека должна идти по своей дорожке. Но эти дорожки —. наследие, оставленное людьми, которые еще раньше пытались выразить свое отношение к миру. Грамматика содержит в определенной форме накопленный опыт, взгляд на мир».

Возможно, есть другой способ увековечить культурную организацию, особенно на несознательном уровне. Это предписанная культурой система воспитания детей. Если люди испытали одинаковые лишения в процессе их социализации, они потом видят жизнь примерно в одном свете. Известный венгерский культуролог Г. Рохейм писал: «Доминирующей идеей культуры может быть склонность, пагубная привычка, но это всегда система, которую можно объяснить на основе детской ситуации». Маргарет Мид занималась проблемами «детских травм» и их связью с культурой.

Факты доказывают, что программы Британской колониальной службы не имели успешного практического применения. Они встречали сопротивление, которое объясняется очень просто: члены группы бессознательно следовали определенным типам мышления и чувств, которые были совершенно неожиданными для администраторов.

Культурологи, которые изучают процессы смены культур, тоже считают, что то, как группа принимает, отвергает или преобразовывает заимствованные элементы, нельзя полностью объяснить прямыми и явными функциями. Процесс связан с культурной структурой, хотя включает скрытые, невыраженные компоненты. Хотя культура американских индейцев стала полностью европейской, их образ жизни все же сохранил какие-то отличительные особенности.

Анализ языка снабжает нас богатым материалом для изучения мыслительных процессов. Человеческая речь развертывается, эволюционирует от сравнительно конкретного ко все более абстрактному состоянию. Первые названия всегда конкретны: они относятся к пониманию отдельных фактов или действий. Все оттенки и нюансы нашего конкретного опыта описываются детально и обстоятельно, но они не включаются в общий род.

В работе Хаммер-Пургшталя перечисляются все названия аравийского верблюда. Не менее пяти-шести тысяч терминов используются для этого описания, но ни один из них не дает общего биологического понятия. Все эти термины фиксируют конкретные детали, относящиеся к форме, величине, цвету, возрасту, походке животного. Эти подрасчленения весьма далеки от какой-либо научной или систематической классификации — они служат совсем иным целям.

Во многих языках американских индейских племен обнаруживается поразительное разнообразие терминов для обозначения отдельных действий, например, ходьбы или нанесения ударов. Такие термины находятся* скорее в отношении противопоставления, чем соподчинения. Удар кулаком нельзя описать теми же терминами, что и удар ладонью, удар же, нанесенный оружием, требует другого названия, чем удар кнутом или розгой.

В описании языка бакаири — разговорного наречия индейского племени в Центральной Бразилии — Карл фон Штейнен сообщал, что каждый вид попугаев или пальмовых деревьев имел здесь отдельное название, тогда как общих названий для выражения рода «попугай» или «пальма» не было. «Бакаири, — утверждал он, — так поглощены множеством частных понятий, что у них нет никакого интереса к общим характеристикам. Они подавлены обилием материала и не могут экономно управиться с ним. Денег (новых слов и выражений) у них немного, но при том они скорее богачи, чем бедняки.

Так что в действительности не существует единого способа для определения богатства или бедности того или иного наречия. Каждая классификация вызывается и направляется особыми потребностями, а эти потребности, конечно, варьируются сообразно с условиями человеческой социальной и культурной жизни. В первобытных цивилизациях интерес к конкретным и частным аспектам вещей по необходимости преобладает.

Человеческая речь всегда соответствует тем или иным формам человеческой жизни и соизмерима с ними. Интерес к «универсалиям» не только невозможен, но и не нужен индейскому племени. Его членам достаточно — и это гораздо более важно — различать некоторые видимые и осязаемые черты объектов. Во многих языках круглые вещи нельзя рассматривать так же, как квадратные или продолговатые, ибо они принадлежат к различным родам, для различения которых используются особые языковые средства, например, приставки. В языках семейства банту до двадцати классов существительных.

В языках американских индейских племен, например, алгонкинцев, некоторые предметы относятся к одушевленному роду, другие — к неодушевленному. Нетрудно догадаться, что такое различение очень интересно и жизненно важно для первобытного разума, и легко понять, почему так происходит. Это яркое различие действительно поражает нас гораздо сильнее, чем то, что зафиксировано в наших абстрактных логических именах классов. Тот же самый постепенный переход от конкретных к абстрактным названиям можно исследовать на материале названия качества вещей.

Во многих языках обильно представлены названия цветов. Каждый оттенок данного цвета имеет свое название, тогда как наши общие термины — голубой, зеленый, красный и т.д. отсутствуют. Названия цветов варьируют в зависимости от природы объектов: одно слово, обозначающее серый цвет, может быть использовано, когда речь идет о шерсти или гусе, другое — о лошадях, третье — о скоте и, наконец, совсем иные — когда речь идет о волосах человека или некоторых животных. То же относится и к категории числа: различные числительные предназначены для соотнесения с различными классами объектов. Восхождение к универсальным понятиям и категориям происходило, таким образом, очень медленно, но каждый новый шаг в этом направлении вел к более глубокому охвату, к лучшей ориентации и организации мира наших восприятий.

Структурные основания культуры

В 60–80 гг. прошлого века проблема культурной типологии обсуждалась по преимуществу как проблема структурных оснований культуры. Одной из базовых единиц культурной жизни считался культурный код. Под ним подразумевалась некая матрица, которая лежит в основе самоорганизации общества и преображается в разные исторические периоды.

Таким образом, появились и новые интерпретации культуры. «Культура — • система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни». (*Степин В.С. Культура // Философский словарь. М., 2001, с. 271).*

Социальный опыт передается от поколения к поколению в знаковой форме, в качестве содержания различных семиотических систем. Семиотика (от греч. *semeion* — знак) — дисциплина, которая занимается сравнительным изучением знаковых систем — от простейших систем сигнализации до естественных языков и формализованных языков науки. (*Лахути Д.Г., Финн В.К. Семиотика // Философский словарь. М., 2001,* с. *506).*

Каковы основные функции знаковой системы:

1) функция передачи сообщения или выражения смысла,
2) функция общения, т.е. обеспечение понимания слушателем (читателем) передаваемого сообщения, а также побуждение к действию, эмоциональное воздействие.

Осуществление любой из этих функций предполагает определенную внутреннюю организацию знаковой системы, т.е. наличие различных знаков и законов их сочетания.

Осознание культуры как небиологической системы передачи информации в отечественной культурологии началось в 80-е годы прошлого столетия. Одним из древнейших и первейших кодов является язык тела. Уже отмечалось вслед за К. Ясперсом, что человеческое тело обладает экспрессивностью. В культурной антропологии обычно выделяют различные виды ухода за телом — одежда в ее неутилитарной функции, прическа, украшения. Тело выполняет важную культурно-семиотическую роль в любом обществе. Современный человек пользуется различными методиками, средствами, которые позволяют ему достичь определенного телесно-знакового эффекта.

Как показывает В.С. Малахов, тело становится объектом исследования в поздних работах Р. Барта, который подчеркнул особую роль письма в процессе смыслопорождения и предложил рассматривать текст как особого рода тело. Реализовавшийся в тексте тип телесности — это определенный тип организации и структурирования опыта (как индивидуального, так и коллективного), «механизм» работы сознания, «материя» мысли, первичная по отношению к самой мысли и задающая способ ее развертывания. Можно, в частности, по В.С. Малахову, говорить об «аскетической», «экстатической», «невротической» и других типах телесности применительно как к отдельным мыслителям, так и к отдельным культурам.

Город, костюм, мода тоже выполняют в своей неутилитарной функции роль социального кода. А.Л. Ястребицкая, изучая под этим углом зрения средневековый город, показала, что он воспроизводил общие модели мышления, поведения и образа жизни, и сам, в то же время, порождал их новые формы и стереотипы. Что же типично для средневекового костюма как культурной формы и социального кода? Значительная полисемантичность, его высокая степень статусной стратификации, которая обозначалась в одежде, значительная роль символизма в средневековой одежде и ее элементах, непосредственная связь средневекового костюма со средневековым мировоззрением. Средневековый костюм олицетворял как весь социальный порядок, так и отдельные его элементы. Он моделировал социальное устройство, социальные статусы средневековья и по вертикали социальной пирамиды, и по горизонтали социальной мобильности.

В качестве иллюстрации социального кода сошлемся на работу Н.В. Скляренко «Трапеза как социокультурный феномен». В работе показано, что трапеза выступает не только в качестве средства жизнеобеспечения человека, но и представляет собой сложный феномен, влияющий на социальную и культурную сферы жизни. Она способствует интеграции людей в разные формы сообщества (религиозные, этнические и др.), закрепляет статусные позиции, является способом поддержания коммуникативных связей. В культурной сфере трапеза прежде всего закрепляет этические нормы, развивает эстетические вкусы. В свою очередь, и трапеза испытывает влияние со стороны социальной и культурной сфер в равной мере и настолько сильно, что оценить роль этого феномена можно с позиции целостного социокультурного подхода.

Исторический опыт показывает, разъясняет Н.В. Скляренко, что смысл, вкладываемый в трапезу как элемент культуры, выступал, как правило, в двух ипостасях: «религиозной» («стол господний») и светской (принятие пищи и прием гостей). Содержание понятия трапезы неразрывно связано с практическими формами ее утверждения в обществе. Так, в античности в трапезе преобладал профанный аспект, с появлением же христианства в ней доминирует сакральный момент. В современной повседневности термин «трапеза» заменился понятиями «завтрак», «обед», «ужин», и если только речь идет о каких-либо ритуальных событиях или мероприятиях, обращаются к термину «трапеза». Эволюция, изменение места и роли трапез в обществе, а, следовательно, и рефлексивные моменты, связанные с ней, нашли свое отражение в научных и литературных произведениях.

Таким образом, трапеза выступает как сложная социокультурная система. Одним из основных ее элементов являются древние ритуальные действия, которые выступают скорее как стереотипы поведения, выполняющие роль нормативных правил, способствующие идентификации людей с религиозными, этническими или социальными группами. С другой стороны, подчеркивает исследовательница, любой ритуал имеет семиотическую, знаковую сторону, которая укрепляет стереотипы поведения, т.е. выступает и средством общения и регулятивным механизмом. Стало быть, ритуал не сводится к чувственному или телесному изображению какого-то события, а выступает как определенная семиотическая система, призванная раскрыть некоторое смысложизненное содержание, выходящее за пределы сиюминутного и преходящего. Именно благодаря семиотической системе трапеза делается не простым поглощением пищи, демонстрирующим крепость сакральных, а также общественных, гражданских или семейных уз. *(Скляренко Н.В. Трапеза как социокультурный феномен. Автореферат дисс. на соиск ученой степени кандидата философских наук. Ростов-на-Дону, 2002,* с. *8-9).*

Концепция *Ю.М.* Лотмана

По мнению Ю.М. Лотмана, структура текста подобна семиотической структуре культуры, что позволяет в целом уподоблять культуру и текст, отождествлять их. Лотман понимает культуру как осознанные и неосознанные модели деятельности, формы и виды отношения человека к окружающему миру. Семиотика куль-

туры изучает, каким образом язык моделирует мир, и как человек «берет на вооружение» текст. Семиотический аспект культуры заключается не только в том, что культура живет как знаковая система, а и в том, что весь реальный мир есть «текст».

Культура в концепции Ю.М. Лотмана выступает как своеобразный текст — своего рода код, который обеспечивает активность множества текстов. Ключевым в структурно-семиотической теории Ю.М. Лотмана оказывается понятие **«семиосферы». Речь идет о функционально однозначных системах** (язык, миф, текст), которые не проявляются сами по себе. Они существуют в некоем семиотическом потоке. Это понятие дает возможность отделить «свое» от «чужого», раскодировать внешние сообщения, чтобы ввести их в свой язык.

В качестве примера Ю.М. Лотман ссылался на такую иллюстрацию. Все великие империи, вокруг которых жили кочевники, старались окружить империю именно этими кочевниками, варварами, даже поручали им охрану границ. Так создавалась зона двуязычия, которая обеспечивала контакт между разными культурными мирами. Семиосфера всегда динамична, поскольку внутри нее существует напряжение. **Семиосфера имеет ядро и периферию — такова модель ее организации.**

В культурологической концепции Ю.М. Лотмана встречается также понятие «модель культуры». Оно выражает идею целостности и единства культурного типа. «Семиосфера» тем и отличается от «модели культуры», что позволяет выявить внутреннюю структуру культуры, показать ее изнутри. Как же работает семиотический механизм? Чтобы идентифицировать культурный тип, надо прежде всего ввести противоположные и взаимноальтернативные структурные принципы. Эти элементы должны быть расположены в «структурном поле», которое рождается благодаря несхожести компонентов и способности, вместе с тем, создать ту структурную упорядоченность, которая позволяет рассматривать систему как средство хранения информации.

Через понятие «модель культуры» Ю.М. Лотман решает важнейшую проблему — показывает, как складывается определенный тип культуры. Здесь раскрывается уже не общекультурный процесс в целом, а уникальность определенного культурного типа. Важно обозначить еще одно понятие, которым пользуется Ю.М. Лотман, — «монада». **Это понятие выражает проблему смыслопорождения.** Монадой может оказаться как культу-

ра, так и заключенный в ней текст. Данное слово дает возможность рассматривать феномен и с позиции внутренней сущности, и с точки зрения внешних обнаружений. Монада, следовательно, располагает рядом признаков:

1) у монады есть границы,
2) она обладает собственной, внутренней структурой, которая включает понятия «вход» и «выход»,
3) ее бытие выступает как семиотико-информационное.

Понятие монады выражает определенный полемический смысл. Лотман отвергает взгляды русских формалистов, которые считали текст загерметизированным и самодостаточным. Отвечая им, исследователь уточнял, что именно вне текста, вне типа культуры можно обнаружить такие устройства, которые способны кодировать и декодировать явление.

Чтобы семиотический механизм мог действовать, важно, чтобы монады взаимно дополняли друг друга, если они структурно равны. В качестве иллюстрации можно назвать однопорядковые структуры: естественные языки, мифы, произведения литературы, искусства. Ю.М. Лотман описывал контакт между различными культурными типами как встречу различных структур, которые, вступая в близость, порождают смысл, обеспечивают «высекание» новой информации, содействуют воссозданию культурного типа.

Ю.М. Лотман показал, что мы слишком долго жили в плену представлений о том, что предметом науки являются процессы цикличные, факты, вписывающиеся в определенные закономерности, а значит, в какой-то мере и предсказуемые. Не следует думать, что речь идет лишь о последних десятилетиях. Подобные представления характерны еще для постгегельянства. В своем крайнем выражении они приводили к тому, что, скажем, экономические процессы считались предметом науки, а человек как феномен — нет... Человек рассматривался в лучшем случае как некий механизм, через который пролагает себе путь объективная закономерность. Между тем, роль личности в исторических и культурных процессах неизмеримо сложнее.

Представим себе, рассуждает Ю.М. Лотман, что ребенок по имени Наполеон Бонапарт умер в восьмилетнем возрасте от скарлатины. Насколько изменился бы ход европейской истории! Допустим — вместе с приверженцами жесткого исторического детерминизма, — что вместо него явился бы какой-то другой генерал. Допустим даже, что имела бы место французская

военная экспансия — хотя как знать? Но почти с полной уверенностью можно утверждать, что «другой генерал» не создал бы, например, «кодекса Наполеона», без которого мы, возможно, имели бы и другую Францию, и другую Европу. В каждый момент исторического процесса существует масса равновероятных возможностей. А реализуется, естественно, только одна.

По мнению Ю.М. Лотмана, закономерное и случайное, цикличное и спонтанное, предсказуемое и непредсказуемое находятся в единстве, в сложнейшей взаимосвязи, не могут существовать друг без друга. Возьмем привычное словосочетание — «наука и техника». Мы забываем, что обе части этой двуединой формулы не только не тождественны, но скорее противоположны. Техника предсказуема и конкретна, она решает непосредственно поставленные перед нею задачи. Наука принципиально непредсказуема, у нее нет иных задач, кроме вечной задачи пытливого разума: познавать мир. Измерять ее ценности исключительно практической приложимостью — все равно что становиться на позицию известного животного из басни:... «Лишь были б желуди, ведь я от них жирею».

Ю.М. Лотман рассматривал вопрос о возможностях типологизации культур. **Культура — открытая система.** Для собственного изучения она привлекает и элементы другой культуры. Так рождается диалог с «другим». Развитие культуры можно назвать актом творчества. По мнению культуролога, «другой» — необходимое условие для порождения новой парадигмы. Эта формирующаяся в глубинах культуры модель определенного типа накладывается на вне ее лежащие культурные миры. В качестве примера можно назвать описание европейцами «экзотических» культур, о чем говорилось в нашей книге. Такой процесс Лотман называет «экстериоризацией» (отчуждением). Иной по своей направленности процесс можно определить как «интериоризацию», т.е. придание собственному типу культуры статуса «образа своего мира». В ходе этого процесса во внутренний мир конкретной культуры входят, имплантируются внешние культурные структуры. Это подразумевает установление с другой культурой общего языка.

Стало быть, взаимодействие культур всегда диалогично. Овладение культурным кодом следует этапно, во-первых, через усвоение новой лексики, во-вторых, через овладение чужим языком и свободное им пользование. Так «чужое» становится «своим». Но разве культуры при этом равноправны? Теория ас-

симетричности выражена Лотманом так:'преобладающая сторона оказывается «ядром» культурного типа, а рождение новой культуры или культурной парадигмы представлено «периферией». Разумеется, при всей типологической общности разнообразных диалогов культур каждый из них имеет непременное своеобразие. Русской культуре присущи два диалога: 1) русско-византийский, или религиозно-политической, основы общества и 2) диалог «Россия—Запад».

В целом концепцию Ю.М. Лотмана можно выразить через следующие констатации:

1. культура — это своеобразная структура,
2. понятие культуры тождественно понятию «семиосферы» и «модели культуры»,
3. «монада» — это основа структурно-семиотической типологии культуры,
4. семиотическая типология культуры выступает в качестве фундамента диалога культур.

Социокод

По мнению многих отечественных культурологов, знак приобретает такой же статус условия существования общества, как и деятельность. Социокод рассматривается как базовая реалия культуры, как основа существования и развития человеческого общества.

Так, по мнению М.К. Петрова, социокод в эпоху цивилизаций мыслится в связи с мировоззрением и его историческими разновидностями: мифологическим, философским, научным мировоззрением. Особое место в семиотической концепции культуры М.К. Петров отводит языку и его взаимодействию с социокодом. Язык играет ведущую роль в функционировании социокода как средство коммуникации, как способ перевода знания из поведенческой в осознанную, знаковую форму, как реализация творческой способности человека. (*см. Кузьменко Н.М. Семиотическая концепция культуры М.К. Петрова: лингвокультурологический контекст и специфика. Автореферат дисс.на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ростов-на-Дону, 2001, с. 12).*

Специфика культурологической концепции М.К. Петрова в соотнесении с моделями культурно-исторического развития О. Шпенглера и А.Дж. Тойнби, «социокод» М.К. Петрова —

результаты семиотического истолкования конкретно-исторических явлений культуры. Однако социокод представляет собой более высокий уровень теоретической абстракции. В результате понятие социокода коррелируется со знакомыми реалиями культуры, выявленными Шпенглером и Тойнби. Связь моделей культурно-исторического процесса, представленного А. Дж. Тойнби и М.К. Петровым, проявляется с точки зрения социально-психологической преемственности между античной и новоевропейской культурами.

Семиотическая концепция культуры, по М.К. Петрову, складывается в ходе восприятия и критического переосмысления лингвокультурологических идей Э. Сепира. Последний подобно Э. Кассиреру, 0. Шпенглеру ставит перед творческой мыслью задачу выявления формально-знакового ядра социокультурных феноменов и считает, что от ее решения зависит адекватное сопоставление фактов культуры и языка. Однако в трудах Э. Сепира нет определения формально-знакового базиса культуры. М.К. Петров разрабатывает данную проблему и предлагает свой вариант ее разрешения: вводит понятие социокода — базовой знаковой реалии культуры — и выявляет особенности ее взаимодействия с языком.

Заключение

Культура может рассматриваться не только через деятельность человека, но и как знаково-семиотическая структура. Любые фрагменты человеческого мира, приобретающие функцию знаков, могут служить предметом культурологического анализа. Структурно-семиотический подход раскрывает понятие диалога культур в новом аспекте, через понимание и определение статуса и специфики собственного культурного типа, которое осуществляется посредством привлечения и изучения собственных традиций, значимых в контексте иной культуры.

Отсюда вытекает возможность диалога в рамках одного культурного типа, но в различные периоды истории. В структурно-семиотической концепции обращается внимание на проблему построения текста как на одну из существенных характеристик воспроизведения художественной модели и ее интерпретации, а также выявления структуры самопорождения текста.

Вопросы:

1. Что такое знак?
2. Что такое семиотика?
3. Могут ли «детские травмы» быть связаны с культурой?
4. Почему у многих народов много конкретных слов, но мало абстрактных понятий?
5. В чем выявляется структурная основа культуры?
6. Что можно анализировать в качестве «социокультурного феномена»?
7. Что означает у Ю.М. Лотмана «семиосфера», «модель культуры», «монада»?
8. Какова роль случайности в культурной истории?
9. Что означает схема: «ядро — периферия»
10. Как раскрывается формула: «культура — это бытие текста»?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Барт Ролан. Избр.работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.
2. Гумбольдт Вильгельм. Язык и философия культуры. М., 1985.
3. Ктони М. Эзотерика основ культуры. М., 1995.
4. Лотман Ю. Структура художественного текста. М., 1970.
5. Степанов В.С. Семиотика. М., 1971.
6. Степин В.С. Культура // Философский словарь. М., 2001, с. 271–273.

Темы рефератов:

1. Символ и знак: опыт различения.
2. Семиотика, ее особенности и тенденции.
3. Культура как знаково-семиотическая версия.
4. Текст и мегатекст.

Глава VII

Всемирное сознание

При беглом взгляде на историю в первую очередь можно заметить наиболее значительные, наиболее масштабные события, ставшие поворотными. Например, зарождение христианства, которое явилось огромным скачком в культурном развитии мира. Эти события как бы делят историческое время на этапы, ступени развития человечества и его культуры. Подобный подход к культуре основывается на историческом понимании человечества: он рассматривается как единство, существовавшее не всегда, а сложившееся постепенно. На этом пути выделяются этапы, фазы, исторические периоды — формации. Формация — это исторический тип общества, его социальной организации, который имеет общую культурную основу. Такой подход называется формационным. Он предполагает движение от разобщенности человечества к его культурному единства.

В 1784 г. был опубликован первый том работы немецкого просветителя Иоганна Готфрида Гердера (1744-1803) под названием «Идеи к философии истории человечества». Оценивая это произведение, И. Гёте писал: «Это произведение, возникшее 50 лет назад в Германии, оказало невероятно большое влияние на воспитание всей нашей нации; исполнив свое назначение, оно было почти вовсе забыто» (*Гёте И.-В. Об искусстве. М., 1973, с. 541).*

Гердер отстаивал просветительскую мысль о нравственном единстве человеческой природы независимо от различий эпохи и географических условий. Все народы, по его мнению, движутся по одной магистрали, а поэтому «весь род человеческий на земле — это только одна и та же порода людей» *(Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977, с. 171).* Правда, некоторые из них, например западные, вырвались в этом движении вперед и достигли более высокой ступени развития. Однако во всем развитии «царит разумность, планомерность, преднамеренность» *(там же, с. 442).* История, по мнению Гердера, движется через развитие культуры: «Культура движется

вперед, но совершеннее от этого не становится: на новом месте развиваются новые способности; старьте, развившиеся на старом месте, безвозвратно уходят» *(там же, с. 426)*.

Немецкий просветитель был далек от мысли, что культура развивается плавно и директивно. На пути культуры встречаются некоторые повороты, но все-таки пробивается единая цель, единый путь...' «Вообще говоря, дорога культуры на нашей земле, дорога с поворотами; резкими углами, обрывами и уступами, — это не поток, а это низвергающаяся с покрытых лесом гор вода; в водопад обращают течение культуры на нашей земле страсти человеческие... Мы ходим, попеременно падая в левую и правую стороны, и все же идем вперед» *(там же, с. 444-445)*.

Итак, по мнению Гердера, **история и культура — не одно и то же. Вектор** истории намечен. Но,«... одна цепь культуры соединяет своей кривой и все время отклоняющейся в сторону линией все рассмотренные у нас нации... *(там же, с. 441)*.

С наибольшей полнотой концепция единого человечества выражена в труде другого немецкого философа-просветителя, писателя и критика Готхольда Эфраима Лессинга (1729-1781) «Воспитание человеческого рода» (1780), проникнутом идеей единства развития человечества, постоянного накопления в его истории все новых и новых духовных ценностей. Автор, отражая общий пафос эпохи Просвещения, убежден, что человечество неуклонно движется к совершенству.

Тезисы немецкого философа-просветителя носят программный характер прежде всего для самого мыслителя. Они одушевлены пафосом органического развития, постоянного приращения все новых и новых откровений. Сегодня, когда вера в прогрессистские иллюзии едва ли не окончательно подорвана, многое в работе философа может показаться наивным. Однако оценим по достоинству целый ряд идей, которые имеют, на наш взгляд, характер своеобразного провозвестия.

Прежде всего, это мысль о единстве человеческого рода, о его всеохватной целостности. **Человечество — собирательное понятие.** Однако менее всего оно исчерпывается простым значением как совокупность народов, живущих на Земле. Феномен человечества — это нечто рожденное и развивающееся, становящееся. Чтобы осмыслить данное понятие, нужно непременно обратиться к исторической динамике. Человечество не представляет некую данность, оно складывается в результате определенных усилий, конкретных обстоятельств.

Еще одна плодотворная мысль Лессинга: человечество возникает тогда, когда эта общность осознается. Без напряженного самосознания никакое единство не может быть создано. Только постепенное осознание одинаковости способствует рождению такого универсального образования, как человечество. И само собой понятно, что здесь не обойтись без определенных стадий, конкретных этапов, через которые эта идентичность осмысливается.

С этой точки зрения не выглядит архаичным воззрение Лессинга, согласно которому человеческий разум рассматривается как державная сила истории. Мы постоянно соотносим рождение общемировой цивилизации с развертыванием производительных сил, хозяйственных связей, средств коммуникации. Но не всегда отдаем себе отчет в том, что эти объективные факторы создают только предпосылки для Вселенской Соборности. Человеческому роду еще надлежит осознать свою общность: к этой мысли мы только сейчас привыкаем.

Разумеется, почти за два с четвертью столетия, которые истекли после написания работы Лессинга, человеческий разум развернул не только наглядные доказательства своей мощи. Наряду с животворящими истинами он продемонстрировал также и свою подорванность. Мир столкнулся с кошмарными проявлениями разума. Идеал классической рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую философию, испытал серьезные потрясения. Не раз возникали догадки: не рождает ли ум безумие, а интеллект — деформацию сознания? Однако вера в способность человека опереться на собственные духовные силы не угасла.

Великие умы прошлого задумывались над тем, как выстроить человеческое общежитие по меркам разумности. Афинская демократия, например, хотя и уважала право каждого высказывать свое мнение, была тем не менее полна неожиданностей, обрекала каждого на риск и ответственность. Раздраженный демократической неразберихой, Платон сконструировал в высшей степени пропорциональное, стройное и упорядоченное корпоративное государство, которым управляли философы. Чем дольше, однако, существовали Афины, тем более поразительной становилась картина всеобщей разрозненности, обособления и недисциплинированности. Нет, не выстраивается жизнь по заветам мудрецов.

Именно разум, по мнению современных французских «новых философов», как способность человека к отвлечению от реальности имел в европейской истории отягощающие следствия. Во всеохватывающих системах мысли разум стал роковой силой. Рациональная деятельность человека открылась французским философам как насильственная, направленная на подчинение мира. Разум вообще материализуется в недвусмысленно агрессивную силу. Он не только завоевывает личность изнутри, но и, помимо ее желания и участия, подчиняет извне. Он насильственно диктует ей свои неукоснительные истины. Разум, как утверждают «новые философы», захватил уже не только мир индивидуальной души. Он покорил мир всеобщей истории. Нации сами воздвигли над собой «статую командора», которая в мирные, спокойные времена как бы стушевывается, позволяя народам веселиться у ее подножья, но грозно оживает в кризисные моменты, внезапно прерывая веселье и показывая свою истинную сущность.

Так что же устарел Лессинг, который видел в истории только внушительные победы разума? Нет, не устарел, хотя бы потому, что обращал внимание на то, как истина одолевает суеверие. «Тот, кто не изучал истории, — писал Лессинг в одной из своих рецензий (1751), — навсегда останется младенцем. А кто не изучал истории человеческой мудрости, которая вся лишь история заблуждения и истины, никогда не сможет оценить силу нашего разума... ему всегда будет угрожать опасность быть обманутым невежественными хвастунами, которые выдают за новейшие открытия то, что в действительности знали или во что верили уже несколько тысяч лет назад».

Лессинг, разумеется, отдавал себе отчет в том, что многие люди прислушиваются не столько к голосу разума, сколько руководствуются практической выгодой. Отдельный человек, по мнению просветителя, действительно может придерживаться только собственных интересов. Но разве точно так же обстоит дело с человеческим родом? Нет, полагает философ, человечество в целом обладает сознанием, которое, хотя и напоминает процесс взросления отдельного индивида, формируется совсем иным способом.

Неужели нравственность задается человечеству каким-то явочным порядком? Нет, она складывается, утончается. Этот прогресс требует духовных усилий.

Работа Лесссинга — это 100 тезисов о духовном восхождении человечества. Здесь просматривается аналогия с возмужанием отдельного человека. Три возраста можно насчитать у че-

ловека. Их можно обнаружить и у всего человеческого рода. Но вот что интересно. По мысли философа, эти этапы нравственного прогресса легко отыскать, если обратиться к истории. Они в общем соотносятся с чередованием религий. Исторические эпохи, сменяя друг друга, развертывают вместе с тем картину человеческого восхождения.

Метки, своеобразные вехи истории культуры, — три религии — **язычество, иудаизм и христианство.** Каждая из них — этап восхождения человеческого рода. Разложив поначалу единое неизмеримое на ряд измеримых частей, человек естественным образом подошел к многобожию и идолопоклонству. Неизвестно, сколько миллионов лет, рассуждает Г. Лессинг, человеческий разум блуждал бы по ложным путям. Но Богу угодно было придать проблескам человеческой мысли верное направление. Грубый, полудикий человек связывает свое поведение с примитивными представлениями о воздаянии и каре. Так, по мнению философа, и вели себя древние израильтяне. Ветхий Завет возвещает детство человечества.

Сначала Бог приучил иудеев к мысли, что у еврейского народа есть Верховное Существо. Затем он вывел этот народ из Египта и поселил в Ханаане. Так, в сознание человеческого рода пошло представление о монотеизме (единобожии). Бог приучил израильтян к понятию Единого. Подобно ребенку, этот народ, однако, воспринимал лишь такое воспитание, которое реализуется с помощью непосредственных, чувственно воспринимаемых наказаний и наград.

Лессинг проводил различие между воспитанием и откровением. Первое существует для отдельного человека, второе — для человеческого рода. В сознании иудеев воспитание и откровение соприкасаются. Но зачем Богу понадобилось начинать преображение человеческого рода не с духовных, нравственных высот, а, напротив, с самого начала? Философ отвечает: так воспитывались будущие воспитатели человечества. В книгах Ветхого завета, подчеркивает Лессинг, могло отсутствовать учение о бессмертии души и будущем воздаянии, но в них не должно было содержаться ничего, что могло бы задержать народ на его пути к великой истине.

Размышляя о судьбах иудаизма, который соотносился еще с грубым духовным состоянием мира, Лессинг, тем не менее, задается вопросом: разве народ, воспитанный в таком героическом

послушании Богу, не должен быть предназначен, не должен быть более других способен выполнить совершенно особые божественные предначертания?

Прослеживая историю человеческого рода, Лессинг в известной мере выходит за пределы Европы. Он говорит о том влиянии, которое оказал «мудрый перс» (Кир II) на иудейскую религию. В прошлом, как подчеркивает философ, откровение вело за собой разум, теперь же (т.е. после соприкосновения с иной религией) разум внезапно озарил светом данное ему откровение. Под влиянием более чистого вероучения персов евреи познали в своем Иегове не просто величайшего из всех национальных богов, но Бога Всевышнего.

Постепенно взрослел человеческий род — переходил от детства к отрочеству. Достиг он в своем развитии такой стадии, когда для обоснования морального поведения нужными оказались куда более благородные и достойные побуждения. Настало время, когда вера в иную, истинную жизнь, которую можно обнаружить за пределами земного существования, стала обнаруживать свое влияние на людей. Это уже другая стадия — христианство. **Оно взывает к высшим мотивам поведения.**

Возникновению и распроспространению христианства Лессинг уделил значительное внимание не только в этой, но и в других работах. Философ утверждал, что важно исследовать те исторические условия, в которых зародилась эта религия. Существенным для него было следующее: во-первых, внешние обстоятельства, иначе говоря, господство других религией, состояние человеческого разума и степень развития философии, во-вторых, средства, которые христиане использовали для распространения своего учения; в-третьих, те препятствия, которые власти и враждебные философии воздвигли на пути новой религии.

Лессинг высоко оценивает христианство, возвеличивая в нем моральную сторону. Учение о всеобщей любви, требование добродетельных поступков, по мнению философа, обеспечивало этому учению победу над другими религиями. Он подчеркивал: для того чтобы рассудок достиг полной ясности и создал ту чистоту сердца, которая вселяет в нас способность любить добродетель ради нее самой, он должен упражняться в постижении духовных сущностей.

Но означает ли высокая оценка христианской святости, что духовная эволюция человеческого рода завершается именно этой религией? По мнению Лессинга, человечество не остано-

вится на этой стадии. Придет еще зрелость — «эпоха нового, вечного Евангелия». Именно в эту пору нравственность окажется универсальным, безоговорочным, безусловным принципом поведения. Новый завет устаревает в той же мере, что и Ветхий завет. Третье мировое состояние придет не сразу. Оно непременно требует предварительных ступеней.

Эта мысль **Лессинга о постепенном взращивании** морали, **о** терпеливом **продвижении к высшим ступеням** духа **в наши дни содержит в себе глубокий смысл.** Радикальные и скороспелые программы переделки мира, отторгнутые от духовных традиций, нанесли человечеству немалый ущерб. На этом фоне впечатляющим и одухотворенным кажется суждение великого немецкого мыслителя: «Шествуй же своим неприметным шагом, вечное Провидение!»

Движение формаций

Иной подход к делению истории предложил немецкий философ Карл Маркс. Он ввел в общественную науку понятие «формации» — особого общественно-производственного организма, который обладает законами функционирования и возникновения. Каждый такой «организм» располагает своим способом производства и типом производственных отношений. Формация оказывается ступенью прогрессивного развития человеческого опыта в целом. «Категория «общественно-экономической формации, — пишет В.Н. Шевченко, — занимает центральное место в концепции материалистического понимания истории. Ее содержание охватывает все стороны общественной жизни и раскрывает механизм их взаимосвязи и обусловленности. Маркс считал, что развитие мировой истории определяется тем, в какой степени общество практически овладевает природными силами и процессами, что находит свое наиболее полное выражение в тех производительных силах, которыми располагает общество». *(Шевченко В.Н. Формация общественно-экономическая // Философский словарь, М., 2001, с. 626).*

Определяющим признаком формация является способ производства, по Марксу — единство производительных сил (способа производства) и производственных отношений (разделение труда, отношения собственности). Способ производства характеризует и технологию (уровень развития техники), и социальные аспекты деятельности человека, направленной на создание необходимых для его деятельности материальных благ.

Маркс выделил пять общественно-экономических формаций, представляющих поступательные ступени развития человеческого рода: первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и коммунистическую, первой фазой которой является социализм. В работах Маркса встречается также упоминание об азиатском способе производства как особой экономической структуре. Вместе с тем Маркс подчеркивал, что история не знает «чистых» формаций.

Формационная теория помогает раскрыть динамику культуры, однако она не позволяет применять ее как универсальный принцип. Одна и та же формация может по-разному развиваться у разных народов. Например, родовой строй славян и древних германцев в начале средних веков резко отличается от родового строя саксов или скандинавов, народов Древней Индии или народов Ближнего Востока, индейских племен в Америке или народной Африки. Последователи К. Маркса показывали, что различные сочетания старого и нового в каждую историческую эпоху, различные связи данной страны с другими странами и различные формы и степени внешнего влияния на ее развитие, наконец, особенности исторического развития, обусловленные всей совокупностью природных, этнических, социальных, бытовых, культурных и других факторов, оказывают воздействие на осмысление общего культурного процесса.

Осевой принцип

В современной культурологии обсуждаются и другие концепции, помогающие делить историю человечества на отдельные части. Например, американский социолог Даниел Белл (родился в 1919 г.) в принципе согласен с марксистским делением истории на формации, но не считает это деление мировой истории единственным. По его мнению, общественные институты и отношения, а также духовные процессы не определяются каким-либо одним фактором, например, экономикой, как считал К. Маркс. **Белл ввел новое понятие — «осевой принцип».** По его словам, некоторые процессы в обществе находятся на одной оси, другие — на иной. Все зависит от того, какой осевой принцип избрать.

Понятия «феодализм», «капитализм» и «социализм» представляют собой последовательный ряд схем в марксистской системе, построенной вдоль оси, за которую приняты отношения собст-

венности. Белл считает, что современное общественное развитие и культурно-исторический процесс обусловлены не способом производства в целом, а только наукой и техникой. Если применить этот осевой принцип, то история человечества предстанет как смена трех стадий — традиционной, индустриальной (промышленной) и постиндустриальной.

Традиционное общество представляет собой ступень исторического развития, в котором господствуют натуральное хозяйство и сословная иерархия. Решающую роль в социально-политической жизни играют церковь и армия. Индустриальная стадия характерна, по Беллу, для общества с высоким уровнем развития промышленности. После Второй мировой войны в буржуазных странах произошел значительный подъем производства и потребления. Ученые-культурологи заговорили о «новом промышленном перевороте», достигнутом в результате колоссальных изменений, движущей силой которых явилась автоматизация производства, повышение производительности труда. Благодаря этому увеличился объем производимой продукции и даже произошла «революция в доходах». Но является ли индустриальная стадия конечной в развитии общества? Нет, отвечают культурологи. Наступила еще одна стадия — постиндустриальная. Этот термин появился в некоторых статьях Д. Белла в 70-х годах прошлого века.

Американский культуролог разделяет общество на три сферы: **социальную структуру, политику и культуру.** Социальная структура включает экономику, технологию и профессиональную систему. Политика регулирует распределение власти, является арбитром между конфликтующими группами. Культура накапливает духовные богатства. Концепция постиндустриального общества имеет дело прежде всего с изменениями в социальной структуре, профессиональной системе и информации.

Белл выделил ряд признаков постиндустриального общества. Во-первых, это создание экономики услуг. Большая часть трудовых ресурсов будет использоваться не в сельском хозяйстве или промышленности, а в сфере торговли, финансов, транспорта, здравоохранения, исследования, образования и управления. Соответственно в обществе будут преобладать технические специалисты и лица свободных профессий. Во-вторых, в постиндустриальном обществе ведущая роль принадлежит теоретическому знанию как источнику нововведений и политических решений.

Любое общество, указывал Белл, живет теперь с помощью нововведений и контроля за изменениями. Оно старается предвидеть будущее, чтобы планировать его. Белл подчеркивал возможность достижения постиндустриальным обществом новой ступени социального прогресса, планирования и контроля за техническим развитием, в том числе благодаря созданию суперсовременной «интеллектуальной» техники.

Основным в концепции постиндустриального общества Белл считал центральное положение теоретического знания как оси, вокруг которой организуются новая техника и технология, экономический рост и расслоение общества. По Беллу, компьютер — символ и материальное воплощение развивающейся технической революции. Подобно тому как электричество преобразовало общественную жизнь второй половины XIX в., так компьютер становится носителем культурных преобразований. Белл считает, что именно электричество многократно расширило совокупность социальных связей, создав новый тип общества, который он определяет как «массовый».

«Волны» в истории

Сходную схему культурно-исторического процесса предложил современный американский культуролог — Элвин Тоффлер (р. 1928 г.). Он также выделил непосредственную связь между изменением техники и образа жизни. Техника, по его мнению, определяет тип общества и культуры, причем влияние техники носит волнообразный характер.

Первая, аграрная «волна» длилась тысячелетия. От Китая и Индии до Бенина и Мексики, от Греции до Рима, отмечает Э. Тоффлер, возникали и приходили в упадок цивилизации. Везде земля была основой экономики, жизни, культуры, семейной организации и политики. В XVI в. началась промышленная революция, ударные взрывы которой разрушили древние общества и породили новую волну.

Главное содержание второй «волны» — заводское производство. Начинает господствовать силовая техника, подобная мышечной деятельности человека, а труд дробится на отдельные монотонные операции. Этому соответствует образ жизни людей, который характеризуется централизацией, гигантизмом и единообразием. Жизнь в таком обществе сопровождается угнетением, убожеством и экономическим упадком.

Современная, «третья» волна — это информационное общество Она вызвана повсеместным распространением компьютера, турбореактивной авиации, гибких технологий. В информационном обществе складываются новые типы семьи, стили работы, жизни, новые формы политики, экономики и сознания. Мир перестает казаться машиной, заполняется нововведениями, для восприятия которых необходимо развитие познавательных способностей. Символы третьей «волны» — целостность, индивидуальность и чистая человечная технология. Ведущую роль в таком обществе приобретают индустрия услуг, наука и образование. Корпорации должны уступить место университетам, а бизнесмены — ученым...

Книга Тоффлера «Метаморфозы власти» венчает задуманную им трилогию, посвященную преображениям современной цивилизации. Исследователь не считает свои прогнозы ни утопией, ни антиутопией. **Свои жанр он именует «прокто-пией», т.е. практической утопией. В** ней нет, как он считает, безмерной идеализации. Это описание более практического и более благоприятного для человека мира, нежели тот, в котором мы живем. Но в этом мире в отличие от утопии есть место злу — болезням, грязной политике, несправедливости.

Идея технических мутаций, оказывающих многомерное воздействие на социальный прогресс, давно получила признание в современной культурологии.

Очередная волна, по мнению Тоффлера, является грандиозным поворотом истории, величайшей трансформацией социума, всесторонним преобразованием всех форм социального и индивидуального бытия. Но речь идет не о социальной революции, направленной в основном на смену политического режима, а о технологических изменениях, которые вызревают медленно, эволюционно. Однако впоследствии они рождают глубинные потрясения. Чем скорее человечество осознает потребность в переходе к новой волне, тем меньше будет опасность насилия, диктата и других бед.

Тоффлер стремится обрисовать будущее общество как возврат к доиндустриальной цивилизации на новой технологической базе. Рассматривая историю как непрерывное волновое движение, Тоффлер анализирует особенности грядущего мира, экономическим костяком которого станут, по его мнению, электроника и ЭВМ, космическое производство, использование

глубин океана и биоиндустрия. Это есть Третья волна, которая завершает аграрную (Первая волна) и промышленную (Вторая волна) революции...

В первой книге трилогии «Шок будущего» (1970) Тоффлер предупреждал человечество о той опасности, которая связана со стремительными переменами в жизни людей. Не все исследователи приняли эту точку зрения. Так, Д. Белл считал эту мысль обманчивой. По его мнению, в повседневной жизни землян больше изменений произошло между 1850 и 1940 годами, когда в обиход вошли железные дороги, пароходы, телеграф, электричество, телефон, автомобиль, кинематограф, радио и самолеты, — чем в последующий период, якобы характеризующийся ускорением. Белл считал, что практически, кроме перечисленных им новшеств в повседневной жизни людей, кроме телевидения, не появилось ничего нового.

Однако идея Тоффлера о трудностях психологической адаптации людей к ускорению социальных изменений укоренилась в футурологической литературе. Тоффлер пишет о новых сложностях, социальных конфликтах и глобальных проблемах, с которыми столкнется человечество на рубеже двух столетий. Основные книги Тоффлера — «Шок будущего», «Столкновение с будущим» (1972); «Доклад об экоспазме» (1975); «Третья волна» (1980); «Метаморфозы власти» (1990) и др.

Власть и знание

В какой мере оправдались прогнозы Тоффлера? Что изменилось за последнее десятилетие в сознании человечества? Каковы иные культур-цивилизационные проекты людей? Идея новой цивилизации сохранила свою ценность. Американский социолог З. Бжезинский писал о «технотронной эре», французский исследователь назвал представляемое им общество «технологическим», Д. Белл пользовался понятием «постиндустриального общества», Тоффлер же, поразмыслив над терминами «трансиндустриальное» и «постэкономическое», остановился на понятии «супериндустриальное общество». Под ним подразумевается, как он пишет в «Шоке будущего» «сложное, быстро развивающееся общество, основанное на самой передовой технологии и постматериалистической системе ценностей». Д. Белл иронизировал: на определениях Э. Тоффлера, казалось бы, все перестановки и комбинационные идеи, связанные со словом «пост», исчерпались.

Масштабные и интенсивные преобразования касаются теперь не только сферы хозяйства, экономики, политики и культуры; Меняются и фундаментальные основы воспроизводства человека как биологического и антропологического типа. Иной становится практика образования и мышления. Действительно, начинается новая эпоха. Существующие сегодня социокультурные институты и технологии управления должны быть радикально реконструированы. Таков общий смысл последней работы Э. Тоффлера.

Мы осознаем сегодня, что мировое развитие осуществляется неравномерно, вот почему мышление о будущем должно быть системным, ибо различные рассогласования между процессами мирового потребления и инфраструктурами управления, между производительными элементами мирового хозяйства и трансрегиональными потоками ресурсов, товаров и услуг оказываются все более значительными. Тоффлер задумывается над интенсивными формами развития в противовес характерным для прежнего социального мышления экстенсивным моделям социальной динамики.

Меняются масштабы нашей жизни. На наших глазах рождается эпоха глобальной конкуренции. **Обозначается новый виток** межэтнических **и геополитических столкновений.** Э. Тоффлер убежден в том, что важно как можно быстрее адаптироваться к стремительным переменам. Это в первую очередь касается «золотого миллиарда» людей, т.е. тех, кто живет в развитом экономическом мире. Но как достичь устойчивого развития?

В доиндустриальном обществе, по мнению Белла, жизнь была игрой между человеком и природой, в которой люди взаимодействовали с естественной средой — землей, водами, лесами, — работая малыми группами. В индустриальном обществе работа — это игра между человеком и искусственной средой, где люди заслонены машинами, производящими товары. В «информационном обществе» работа становится прежде всего игрой человека с человеком (между чиновником и посетителем, врачом и пациентом, учителем и учеником). Таким образом, природа устраняется из рамок трудовой и общественной жизни. Люди учатся жить друг с другом. В истории общества это, по мнению Белла, новое и не имеющее параллелей положение вещей.

Компьютерная революция — глубинный разносторонний поворот в развитии общества, который связан с ростом производительных сил, широким использованием техни-

ки и науки в производстве. Мир стоит на пороге неслыханного технологического поворота. Сегодня трудно представить себе в полной мере его социальные последствия. Рождается новая цивилизация, где коммуникационная связь создает новые условия для полного жизнеобеспечения человека.

Свою преобразующую роль современным средствам коммуникации еще предстоит сыграть в начавшемся веке. Достаточно заметить, что новые информационные технологии уже успели изменить традиционно господствовавшие понятия о собственности. Информация при переходе от продавца к покупателю не перестает принадлежать продавцу. А это не просто какой-то иной вариант поведения товара на рынке. Это нечто большее.

Веками и тысячелетиями главными ресурсами народов были пространство и золото. Сверхновейшее время вызвало к жизни новый ресурс—информацию. В нынешнем веке этот ресурс станет определяющим. За три десятилетия своего существования информационная система фактически превратилась в фактор эволюции. В конце ушедшего века понятие «сеть» стало универсальной метафорой. Заговорили о сетевой экономике, сетевой логике, нейронной сети, сетевом интеллекте, сетевом графике...

Сегодня общество, которое стремится сохранить себя как самостоятельное государство, не может не быть тотально компьютеризованным. Американская, западноевропейская экономика и экономика азиатских стран, таких, как Сингапур, Япония, Гонконг, наглядно подтверждают эту истину. Однако этот процесс развивается по-разному. Несмотря на впечатляющие достижения в электронно-вычислительной технике и телекоммуникациях, японцы все больше и больше отстают в этой конкурентной гонке. Они отстают не только от США, но и от Западной Европы.

Однако главная тема последней книги Э. Тоффлера — не информационная революция. В поле его зрения — проблема власти и ее преображения. **Власть — это способность и реальная возможность правителей или народа оказывать радикальное и всеобъемлющее влияние на деятельность, поведение, сознание и помыслы людей, распоряжаться их судьбами.** В самых примитивных обществах, где основным источником существования была охота или собирательство, власть осуществляло лицо, которое, по всеобщему признанию, было компетентным для выполнения этой задачи. То, какими

качествами должен был обладать этот человек, в большей степени зависело от конкретных обстоятельств. Как правило, эти качества включали жизненный опыт, мудрость, великодушие, мастерство, внешность, храбрость. Во многих племенах не существовало постоянной власти. Она устанавливалась тогда, когда возникала необходимость в ней. Разные представители власти осуществляли ее в различных сферах: ведения войны, отправления религии, решения споров. Когда исчезали или ослабевали качества, на которые опиралась данная власть, переставала существовать и власть.

В XIX в. К. Маркс показал значение экономической власти. Однако он преувеличил его. По мнению марксистов, кто обладает деньгами, тот обладает свободой, поскольку при необходимости он может купить оружие и гангстеров. Однако, как считает британский философ К. Поппер (1902-1994), Маркс первым признал бы, что это верно не для всех государств. В истории бывали времена, когда, к примеру, всякая эксплуатация была грабежом, непосредственно основанным на власти военной силы. «И сегодня немногие поддержат наивный взгляд, согласно которому «прогресс истории» раз и навсегда положил конец этому прямому способу эксплуатации людей. Сторонники такого взгляда ошибочно полагают, что, поскольку формальная свобода однажды была завоевана, для нас уже невозможно подпасть под власть таких примитивных форм эксплуатации» *(Поппер К. Открытое общество и его враги. Ч. 2, М., 1992, с. 149)*.

Американский философ Э.Фромм показал, что наше понимание власти в соответствии с тем или иным способом существования зависит от осознания нами того, что слово «власть» — достаточно широкий термин и имеет два совершенно разных знания: власть может быть либо «рациональной», либо «иррациональной». **Рациональная** власть зиждется **на** силе **и** служит эксплуатации **того, кто** ей подчиняется.

По мнению Э. Тоффлера, нас ждет глобальная битва за власть. Но что оказывается ее основой? Не насилие, не деньги, а знание. Такова новая концепция власти, которую обосновывает Э. Тоффлер. Прежняя система власти разваливается. В офисе, в супермаркете, в коридорах исполнительной власти, в церквах, больницах, школах, домах старые модели власти рушатся, обретая при этом новые, непривычные черты. Крушение старого стиля управления убыстряется в деловой и повседневной жизни. Прежние рычаги власти оказываются бесполезными.

Современная структура власти зиждется уже не на мускульной силе, богатстве или насилии. **Ее пароль — интеллект.** Распространение новой экономики, основанной на знании, считает Тоффлер, оказалось взрывной волной, которая обеспечила новый этап гонки для развитых стран. Именно так триста лет назад индустриальная революция заложила основу для грандиозной системы производства материальных ценностей. Задымили заводы. Теперь все это — далекая история...

Прежняя власть могла опираться на насилие. Всем известно, что история человечества во многом выглядит как летопись насилия. В первобытном нравственном сознании колоссальную роль играла месть. Она оставалась и в христианском сознании. Инстинкт и психология родовой мести, столь противоположные христианству, перешли в своеобразное понимание чести — необходимо защищать свою честь и честь своего рода с оружием в руках, проливая кровь. Древняя совесть совсем не была связана с личной виной. Месть и наказание не направлялись прямо на того, кто был виноват и ответствен. Родовая месть была безличной.

Культ силы безбожен и бесчеловечен. Это культ низшей материальной силы, неверие в силу духа и закона. Но ложному культу силы, как полагал Н.А. Бердяев, противополагаются не защита слабости и бессилия, а дух и свобода, в социальной жизни — право и справедливость. Закон этого природного мира есть борьба индивидов, семейств, родов, племен, наций, государств, империй за существование и преобладание. **Демон воли к могуществу терзает людей и народы.**

Однако в работах Тоффлера нет анализа негативных последствий такой цивилизации, которая рождается на наших глазах. Еще в конце 70-х годов Э. Фромм говорил о возможности создания информационного империализма. Информация на самом деле может стать средством информационного давления и господства. Все чаще пишут о том, то наука не знает, как отразятся на человеке новые технологии. Философы предостерегают против политического диктата. Новейшие политические технологии, вооруженные средствами информатики, могут уверенно формировать общественное мнение, манипулировать общественным сознанием. Господство информационных технологий способно решительно изменить всю общественную жизнь.

Может ли человек жить в информационном пространстве? Пока нет серьезных исследований, которые показывали бы благотворное воздействие новых технологий на психику человека. Напротив, многие исследователи показывают, что повальная компьютеризация изменяет человеческую природу, человеческое сознание. Появляются люди, лишенные эмоционального мира. Это дети эпохи компьютеризации. Общение с новой технологией нужно выверять по меркам человека.

Заключение

Осмысливая новые направления развития общества в первой половине XIX в. русский философ Н.А. Бердяев сделал вывод: «Человеческий род перерождается в человечество». Однако оно появится не сразу, а в результате длительного процесса. Вопрос о человечестве самым непосредственным образом связан с развитием культуры, с проблемой того, как это развитие осуществляется — в едином потоке или благодаря **становлению и отмиранию отдельных культур. Возникающее ныне культурное единство человечества вносит огромные изменения в судьбы различных культур и цивилизаций.** В то же время существующие на земле культуры придают всемирной истории неповторимый облик. С точки зрения сторонников так называемого формационного подхода, идея множественности истории не исключает концепции ведущей роли человечества.

Вопросы:

1. Кто и когда сформировал идею всеобщей судьбы человечества?

2. Кому принадлежат слова «весь род человеческий на Земле — это только одна и та же порода людей»?

3. Кто из просветителей развивал идею воспитания всего человеческого рода?

4. Какие ступени этого развития он выдвигал?

5. Как идея формаций К. Маркса связана с представлением о единстве человеческой истории?

6. Что такое «осевое время» в концепции Д. Белла?

7. Кто из современных социологов разработал концепцию «волн истории»?

8. **Что** будет главенствовать **в новой цивилизации будущего?**

9. Какие недостатки имеет **формационный подход к истории?**

10. В чем достоинства идеи «единого человечества»?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Белл Д. Становление постиндустриального общества. М., 1976.
2. Гарднер Клинтон. Между Востоком и Западом. М., 199*3.
3. Гуревич П.С. Первообразы культуры // Лики культуры. Альманах. Т. 1, М., 1995, с. 500-515.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги. Ч. 1>и ч. 2, М., 1992.
5. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М., 2001.

Темы рефератов:

1. Универсализм в истории.
2. Идея всеобщей истории.
3. Формационные концепции развития культуры.
4. Цивилизация XXI века.

Глава VIII
ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

Понятие цивилизации

Цивилизация (от лат. *civilis* — гражданский, государственно-правовой) — понятие многозначное. Можно указать, по крайней мере, на три основных его значения. Сначала просветители XVIII в. ввели это слово для обозначения высокоразвитого в культурном отношении общества, основанного на государственно-правовых, разумных и справедливых началах. Такое общество противопоставлялось патриархальным, родоплеменным отношениям отсталых в своем развитии народов как в древности, так и на открытых европейцами в XVI–XVIII вв. землях.

В XIX в. слово «цивилизация», сохраняя свое первоначальное значение, стало приобретать дополнительные оттенки и служить инструментарием для различных исследований. Так, американский этнограф Л.Г. Морган в книге «Древнее общество» (1877) попытался создать собственную периодизацию истории. Цивилизацию он рассматривал как третью, завершающую стадию развития общества, которая следует за дикостью и варварством. Ф. Энгельс в книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884) пытался сопоставить данную периодизацию с марксистской концепцией общественно-экономических формаций. Дикость и варварство он относил к первобытно-общинному строю, а цивилизацию — к обществу в целом. Поэтому периодизация Л. Моргана приобрела характер трех последовательных триад, поскольку каждая из трех стадий в свою очередь разделялась на низшую, среднюю и высшую ступени. В цивилизации такими ступенями оказалось рабство, крепостничество и капитализм.

Таким образом, в первом случае рождается традиционная культурфилософская проблематика, восходящая к немецким романтикам. В этом значении «культура» и «цивилизация» уже не воспринимаются как синонимы. **Органика культуры про-**

тивопоставляется мертвящему техницизму цивилизации. Второе значение слова предполагает движение расколотого мира к единому. Актуальность приобрела и третья версия — она учитывает множественность отдельных разрозненных цивилизаций. В этом случае подвергается пересмотру восходящее к христианству видение общечеловеческой перспективы, о чем речь шла в предыдущей главе.

Со второй половины XIX в. слово «цивилизация» стало употребляться во множественном числе для обозначения региональных и локальных типов культурных сообществ. Уже говорилось о концепции культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, который выделял свыше десяти типов цивилизаций. С этого времени проблема ставится совсем в другом ракурсе. Является ли в действительности культура мощнейшим всплеском духа? Можно ли говорить о том, что все формы культурного творчества разнозначны? Мыслители разных эпох пытались провести разграничение между истинным воспарением человеческого духа (культурой) и рутинным воспроизведением застывших форм деятельности человека (цивилизацией). Однако есть ли сегодня основания для различения культуры и цивилизации?

Трактовка О. Шпенглера

Среди тех, кто пытался ответить на этот вопрос, был и упоминавшийся ранее 0. Шпенглер. В основе его концепции культуры, изложенной им и широко обсуждающейся и поныне книге «Закат Европы» (1918-1922), лежит уподобление (аналогия) культуры живому организму. Точно так же, как живые организмы проходят определенные стадии (фазы, циклы) — рождаются, живут, расцветают, дряхлеют и умирают — цветенье культуры не вечно, она утрачивает свой жизнеутверждающий пафос. Умирая, культура перерождается в цивилизацию.

По мнению 0. Шпенглера, культуры загерметизированы, непроницаемы друг в друга. Эта мысль, напомним, содержалась и в книге Н.Я. Данилевского, который считал историческим законом непередаваемость культурных начал. Однако такое понимание культуры подверг критике еще В.С. Соловьев, утверждавший, что действительное движение истории состоит главным образом в передаче культурного наследия. Так, возникший в Индии буддизм был передан народам монголоидной расы и определил духовный характер и культурно-историчес-

кую судьбы Восточной и Северной Азии. Разноплеменные народы передней Азии и Северной Африки, составлявшие, по Н.Я. Данилевскому, несколько самостоятельных культурно-исторических типов, на самом деле сперва усвоили просветительские начала эллинизма, затем христианство и, наконец, исламскую религию аравийского пророка Мухаммада.

Еще примеры. Христианство, появившееся среди еврейского народа, даже дважды нарушило «исторический закон», о котором писали О. Шпенглер и Н.Я. Данилевский: сначала евреи передали свою религию греческому и римскому миру, а потом через эти два культурно-исторических типа — германо-романскому и славянскому, помешав им исполнить «требования теории» — создать собственные религии. Вероисповедные различия внутри самого христианства также не соответствуют данной теории, ибо «единый» германо-романский мир разделился между католичеством и протестантизмом, а славянский — между католичеством и православием, причем и православие не было выработано самим славянством, а было целиком воспринято от Византии, т.е. совершенно другого культурно-исторического типа.

Вслед за Данилевским Шпенглер отвергал разделение всемирной истории на древнюю, средневековую и новую. Совершенный им, по его собственному выражению, «коперниковский переворот в науке» состоит в том, что история предстает не как единый процесс, а как множество мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования.

«Культуры — это организмы, — пишет Шпенглер, — а мировая история есть коллективная биография». Они рождаются, растут и, выполнив свое назначение, умирают. Каждая культура проходит в своем развитии через стадии, аналогичные стадиям развития живых организмов: детство, юность, зрелость и старость. Каждая культура имеет душу. Рождение культуры есть пробуждение великой души. Когда огонь души затухает, она вступает в свою последнюю стадию — стадию цивилизации. Характерными признаками цивилизации являются космополитизм и города-гиганты, научный атеизм или мертвая метафизика вместо истинной религии, масса вместо народа... Перед смертью цивилизация переживает короткий период второй религиозности, характеризуемой волнами мистицизма и гноститизма.

Шпенглер называет восемь великих культур: египетскую, вавилонскую, индийскую, китайскую, классическую, или аполлоновскую (греко-римскую), арабскую, или магическую, мексиканскую и западную, или фаустовскую (возникшую около 1000 лет назад н.э.). Он указывает на возможность появления русской великой культуры. Из этих культур мексиканская погибла насильственной смертью, арабская и русская претерпели на ранней стадии развития частичное подавление и разрушение.

Каждая великая культура основана на своем прасимволе, который определяет ее основные черты: образ мысли, характер науки и философии, искусства и верований. Прасимволом классической (греко-римской) культуры является «чувственное человеческое тело как идеальный тип протяженности». Прасимволом западной, или фаустовской, культуры является «чистое и безграничное пространство».

Обнаженная статуя, чувственный культ олимпийский богов, города-полисы — это феномены аполлоновской культуры; динамическая теория Галилея, догматы католичества и протестантства — явления фаустовской культуры. Одиночество фаустовской души воплощено в таких героях средневековья, как Зигфрид, Парцифаль, Тристан, Гамлет и сам Фауст...

Шпенглер показывает, как «камень» — прасимвол египетской культуры или «безграничная равнина» — прасимвол русской культуры — находят выражение во всех основных областях культуры: науке, философии, искусстве, этике, праве и политике.

Причины и пути возникновения великих культур и прохождения ими предначертанного жизненного цикла вытекают, по Шпенглеру, из разделения всей реальности на «историю» и «природу» как два способа понимания действительности.

Мир как природа представляет отражение восприятий органами чувств человека великой культуры. Мир как история есть образ, создаваемый человеком интуитивно, инстинктивно и рационально с целью постижения мира, чтобы соотнести этот образ и со своей собственной жизнью. История изображает мир становящимся, природа рассматривает его ставшим. **Поэтому историческое познание в корне** отлично **от** естественного.

Шпенглер не отвечает на вопрос о причинах возникновения великих и движущих факторов развития культур. По его мнению, принцип причинности не применим к истории, и поэтому

рождение великих культур — это всегда необъяснимая тайна, выбор, сделанный космическими силами и лежащий вне сферы причинного понимания. Развитие культуры определяется «исторической логикой судьбы».

Немецкий культурфилософ дает также описание социальных форм и систем, соответствующих отдельным фазам развития великих культур. На предкультуркой стадии развития человек плотояден, ведет кочевнический образ жизни и борется с враждебной ему природой. С развитием земледелия человек переходит к оседлости, становится крестьянином, обнаруживает в природе душу и природа становится для него Матерью-землей. Крестьянин внеисторичен и независим от особенностей культуры. Его благочестие предшествует любой религии; его мораль лежит вне религиозной и духовной истории. На предкультурной стадии нет ни классов, ни масс, ни государства, ни политики. Племена кочевников и оседлых крестьян служат этнографическим материалом для возникновения культуры.

Ранний период становления культуры состоит из двух социальных фаз: феодализма и аристократического государства. Возникновение культуры характеризуется двумя эпохальными феноменами — появлением городов и классов: аристократии и священнослужителей. В условиях феодализма рождается нация и государство. Затем феодализм с его экономикой, политикой и другими ценностями распадается, и на смену ему приходит аристократическое государство. Впоследствии ранняя фаза культуры переходит в позднюю, на которой идея государства и национального правления реализуется в полной форме. Появляется и растет третий класс — буржуазия. Город начинает преобладать над деревней политически, экономически, технически и интеллектуально. Урбанистические ценности заменяют сельские. Растет влияние и авторитет буржуазии. Эта фаза имеет три подфазы: 1) формирование государства и его форм; 2) установление абсолютной монархии, объединение аристократии, духовенства и буржуазии в единую нацию; 3) падение абсолютистского государства и абсолютизма, революция и победа «народа» над привилегированным классом.

На последней стадии культуры, именуемой цивилизацией, народ превращается в бесформенную массу. Государство и нация обнаруживают тенденцию к распаду. Город превращается в ги-

гантское космополитическое образование... Сегодняшний господин мира, западный человек, превращается в раба машины. Устав от машин и цивилизации, человек возвращается к простым формам жизни, к природе. Наступает волна вторичной религиозности.

На смену демократии приходит тирания и режим диктаторов... Массовая пропаганда, массовое образование, массовые газеты и журналы постепенно вытесняют книгу из духовной жизни людей. Люди перестают думать самостоятельно, принимая на веру то, что сообщают им средства массовой информации. Правда в условиях демократии — это то, чего хотят пресса, как думает Шпенглер, и другие средства массовой информации. Они манипулируют правдой по своему усмотрению. Конечно, при демократии существуют свобода слова, однако пресса свободна не замечать того, что говорят граждане. Она обрекает на смерть любую «правду», обходя ее молчанием...

С помощью средств массовой информации элита контролирует массы, их мысли и действия... Парламенты, конгресс и выборы превращаются в игру, своего рода фарс во имя свободы и самоопределения народов.

На смену высоко моральным лидерам периода ранней демократии приходят беспринципные политики. Правительство из народа, осуществляемое народом и ради народа, заменяется правительством из политиков и для политиков. Наступают неспокойные времена. Устав от беспорядков и волнений, люди готовы променять свои иллюзорные неотчуждаемые права на порядок и безопасность, которые обещает им будущий Цезарь. **Цезаризм — последняя стадия цивилизации.** Затем социальные формы культуры дезинтегрируют наступает волна «вторичной религиозности».

Взгляды Шпенглера на взаимопроникновение и преемственность культур схожи со взглядами Н.Я. Данилевского. Каждая культура уникальна и может быть полностью понята теми людьми, которые в ней живут. Если одна культура заимствует элементы из другой, то они служат в качестве материала для самовыражения первой культуры. Так, существующее римское право отличается от римского права, существовавшего у древних римлян. Христианство западного мира после XI в., его ритуал, иерархия и догмы в корне отличаются от раннего христианства и были бы, судя по всему, отвергнуты св. Павлом и св. Августином.

Концепция А. Тойнби

Арнольд Тойнби (1889-1975) — социолог и философ, представитель философии культуры. Его 12-томный труд «Постижение истории» (1934-1936) — это попытка осмыслить огромный исторический материал. Теория цивилизаций А. Тойнби продолжает линию Данилевского и Шпенглера и может считаться кульминационным пунктом в развитии теории локальных цивилизаций. Его монументальное исследование «Постижение истории» представляет собой шедевр исторической и макросоциологической науки.

Тойнби начинает исследование с тезиса о том, что истинной областью исторического анализа должны быть общества, имеющие как во времени, так и в пространстве протяженность, большую, чем национальные государства. Они получили название «локальных цивилизаций». Он рассматривает двадцать три развившихся цивилизации: западную, две православных (русскую и византийскую), иранскую, арабскую, индийскую, две дальневосточных, античную, сирийскую, цивилизацию Инда, китайскую, минойскую, шумерскую, хеттскую, вавилонскую, андскую, мексиканскую, юкатанскую, майя, египетскую; четыре остановившиеся в своем развитии (эскимосскую, номадическую, оттоманскую и спартанскую) и пять мертворожденных. Заметим, что общее число цивилизаций у Тойнби часто не совпадают.

Тойнби рассматривает, во-первых, проблемы, связанные с зарождением цивилизаций, которые происходят при наличии трех условий: присутствия в данном обществе творческого меньшинства и благоприятного окружения. Механизм рождения цивилизации представляет собой взаимодействие вызова и ответа на вызов: окружающая среда непрерывно бросает вызов обществу, и общество через творческое меньшинство успешно отвечает на вызов. Затем следует новый вызов и новый успешный ответ и так далее. Общество находится постоянно в движении, которое приводит его к становлению цивилизации.

Следующий круг проблем связан, во-вторых, с ростом цивилизаций. Наличие остановившихся в росте и мертворожденных цивилизаций объясняется особенностями стадий роста. По мнению Тойнби, рост цивилизации не означает и не вызывается ни географическим распространением общества, ни техническим прогрессом, ни усилением господства человека над внешней физи-

ческой средой. Тойнби не видит связи между техническим прогрессом и прогрессом (ростом) цивилизации. Подлинный рост цивилизации, по Тойнби, — это процесс ее внутреннего самоопределения и самовыражения, так называемая этериализация ее ценностей (изменение от сложности к простоте), упрощение аппарата и технологии.

С точки зрения межсоциальных и межличностных отношений, рост цивилизации — это непрерывный творческий «уход и возвращение» харизматического меньшинства общества, который диктуется новым успешным ответом на новый вызов среды. Растущая цивилизация представляет собой единство... Она разворачивает свои преобладающие возможности, различные для разных цивилизаций: эстетические — в античной, религиозные — в индийской, научно-механические — в западной.

Третий круг проблем, в-третьих, связан с надломом и разложением цивилизаций. Из тридцати цивилизаций только четыре или пять оказались мертворожденными, из двадцати шести остальных не менее шестнадцати прекратили свое существование (египетская, андская, китайская, минойская, шумерская, античная, вавилонская, мексиканская, арабская, юкатанская, спартанская и оттоманская). Из десяти оставшихся полинезийская и номадическая переживают агонию, а семь из восьми оставшихся находятся под угрозой уничтожения или ассимиляции с западной цивилизацией. Разное число цивилизаций у Тойнби как раз и определяется гибелью цивилизаций.

Стадия упадка состоит из надлома, разложения и гибели цивилизации. Между надломом и гибелью цивилизации нередко проходят столетия, а иногда и тысячелетия. Например, надлом египетской цивилизации произошел в XVI в до н.э., а погибла она только в V в. н.э. Период между надломом и гибелью охватывает иногда почти 2000 лет «окаменевшего» существования. Около 100 и 800 лет прошло соответственно между надломом и гибелью шумерской и античной цивилизаций. Большинство цивилизаций, очевидно, обречено на гибель. Что касается западной цивилизации, то, несмотря на все присущие ей симптомы надлома и разложения, Тойнби все еще не теряет надежды на ее выживание.

В IV, V и VI томах «Постижения истории» Тойнби детально анализирует закономерности, симптомы и фазы упадка цивилизаций. Основное отличие стадии разложения от стадии роста цивилизации состоит в том, что на стадии разложения цивилиза-

ция не может дать успешный ответ на вызов среды, т.е. овладеть новыми обстоятельствами. Цивилизации погибают вовсе не вследствие убийства, а скорее самоубийства. Стадия надлома цивилизации характеризуется тремя моментами: недостатком созидательной силы у творческого меньшинства, отказом большинства от подражания меньшинству и утратой обществом социального единства. Для удержания непослушного большинства в повиновении меньшинство вынуждено прибегнуть к силе.

Создаются универсальные государства наподобие Римской империи. Большинство разделяется на внутренний (большинство членов общества) и внешний (соседи-варвары) пролетариат. Внутренний пролетариат (творческое меньшинство), недовольный политикой правителей, создает свою универсальную религию (например, христианство или буддизм). И если универсальное государство обречено на гибель, то универсальная церковь может служить мостом и основой для новой цивилизации.

Внешний пролетариат (так, Тойнби называет представителей внешнего окружения) организуется и начинает нападать на разлагающуюся цивилизацию. Беспорядки и войны ведут к ее гибели. И тело, и душа цивилизации поражены. Вследствие этого меняется менталитет и поведение членов общества и возникает четыре типа «спасителей»: архаичный, футуристический (спаситель с помощью меча), равнодушный стоик и преображенный религиозный спаситель.

Ничто не может остановить процесс распада. Единственный выход — преображение, означающее переход целей и ценностей в сверхчувственное Царство Божье. Это может не остановить распад цивилизации, а послужить семенем для рождения новой, которая будет шагом вперед в вечном процессе восхождения человека к Сверхчеловеку и «Града Человеческого к Граду Божьему». Целью преображения является Царство Божье.

Таким образом, история человечества и весь процесс развития цивилизаций превращается в творческое божественное предназначение. В книге «Цивилизация перед судом истории» Тойнби утверждает, что -развитие цивилизаций представляет собой процесс циклический и повторяющийся в то время как развитие религии происходит по восходящей линии. Христианство изображается как конечная цель человеческой истории и высшая мера человеческого добра на земле.

В 12-м томе «Постижения истории» Тойнби обобщил ряд важных изменений, сделанных им в теории локальных цивилизаций. Так, были внесены существенные изменения в классификацию цивилизаций: количество развившихся цивилизаций сократилось с двадцати трех до тринадцати. Теория одновариантного жизненного цикла цивилизаций была замещена теорией многовариантности. Тойнби признает, что ошибался, полагая, что все цивилизации развиваются по античной модели, и вводит по крайней мере три различных модели: античную, китайскую и еврейскую.

Столкновение цивилизаций

Во всем мире сегодня обсуждается культурологическая концепция профессора Гарвардского университета Самуэля Хантингтона, согласно которой современная мировая политика вступает в новую фазу. По его мнению, в нарождающемся мире источником конфликта станет уже не идеология и не экономика. Он полагает, что важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой...

Означает ли это, что нация-государство перестанет быть главным действующим лицом в международных делах? Нет, Хантингтон так не считает. Но, по его словам, наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. **«Линии разлома между цивилизациями, — считает Хантингтон, — это и есть линии будущих** фронтов» *(Хантингтон С. Столкновение цивилизаций// Полис. 1994, № 1, с. 33).*

Действительно ли грядущий конфликт между цивилизациями — завершающая стадия той эволюции, которую претерпели глобальные конфликты в современном мире? На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, который оформил современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государями-королями, императорами, абсолютными конституционными монархами, стремящимися расширить свой бюрократический аппарат, увеличить армии, укрепить экономическую мощь, а главное — присоединить новые земли к своим владениям. Этот процесс поро-

дил нации — государства. Начиная с Французской революции, основные линии конфликта стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями.

Хантингтон полагает, что данная модель сохранялась в течение всего XIX в. Конец ей положила Первая мировая война. А затем в результате русской революции и ответной реакции на нее конфликт между нациями уступил место конфликту идеологий. Сторонами такого конфликта в соответствии с концепцией Хантингтона были вначале коммунизм, нацизм и либеральная демократия. Во время «холодной войны» этот конфликт вылился в борьбу двух сверхдержав, ни одна из которых не была нацией-государством в классическом европейском смысле. Их самоидентификация формулировалась в идеологических категориях.

Идентичность на уровне цивилизации, по мнению Хантингтона, будет становиться все более важной, и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним относятся западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и, возможно, африканская цивилизация. По мнению оппонентов американского культуролога, если исходить из его критериев выделения цивилизаций (язык, история, обычаи, институты, самоидентификация), то непонятно, почему латиноамериканская и православная (российская) цивилизации выделяются, а не включаются в состав западной. Ведь православная теология и литургия, ленинизм и учение Льва Толстого — все это проявления западной культуры.

Итак, самые значительные конфликты будущего, по мнению Хантингтона, развернутся по линий разлома между цивилизациями. Как он обосновывает свою концепцию? Во-первых, различия между цивилизациями не просто реальны. Они наиболее существенны. Цивилизации не схожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, — религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. **Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами.** Конечно, различия не обязательно предполагают конфликт, а конфликт

не обязательно предполагает насилие. Однако в течение столетий самые затяжные и кровопролитные конфликты порождались именно различиями между цивилизациями.

Во-вторых, мир становится более тесным. Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к тому, что глубоко осознаются различия между цивилизациями и тем, что их объединяет. Североафриканская иммиграция во Францию вызвала у французов враждебное отношение и в то же время укрепила доброжелательность к другим иммигрантам — «добропорядочным католикам и европейцам из Польши». Американцы гораздо болезненнее реагируют на японские капиталовложения, чем на куда более крупные инвестиции из Канады и европейских стран. Взаимодействие между представителями разных цивилизаций укрепляет их цивилизационное самосознание, а это, в свою очередь, обостряет уходящие в глубь истории или, по крайней мере, воспринимаемые таким образом разногласия и враждебность.

В-третьих, процессы экономической модернизации и социальных изменений во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, одновременно ослабевает и роль нации-государства как источника идентификации. Образовавшиеся в результате лакуны по большей части заполнены религией, нередко в форме фундаменталистских движений. Подобные движения сложились не только в исламе, но и в западном христианстве, иудаизме, буддизме, индуизме. В большинстве стран и конфессий фундаментализм поддерживают образованные молодые люди, высококвалифицированные специалисты из средних классов, лига свободных профессий, бизнесмены. Как заметил американский религиовед Г. Вайгель: **«десекуляризация** мира — одно из доминирующих социальных явлений конца XX века». Возрождение религии, или, говоря словами другого теолога, Ж. Кепеля, **«реванш богов»,** создает основу для идентификации и сопричастности с общностью, выходящей за рамки национальных границ, для объединения цивилизаций.

В-четвертых, рост цивилизационного самосознания диктуется раздвоением роли Запада. С одной стороны, Запад находится на вершине своего могущества, а с другой — возможно, как раз поэтому среди незападных цивилизаций происходит возврат к собственным корням. В прошлом элиты незападных стран обычно состояли из людей, в наибольшей степени связанных с Западом, получивших образование в Оксфорде, Сорбонне или Сандхерсте, и ус-

воивших западные ценности и стиль жизни. Население же этих стран, как правило, сохраняло неразрывную связь со своей исконной культурой. Но сейчас все переменилось. Во многих незападных странах идет интенсивный процесс возврата злит к собственным культурным корням. И одновременно с этим западные, главным образом американские, обычаи, стиль жизни и культура приобретают популярность среди широких слоев населения.

В-пятых, культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические, и вследствие этого их сложнее разрешить, либо свести к компромиссу. Таким образом, конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль границ разлома • между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за земли и власть друг над другом. На микроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сферах, борются за контроль над международными организациями и третьими странами, стремясь утвердить собственные политические и религиозные ценности.

С. Хантингтон считает, что если в годы войны основные очаги кризисов и кровопролития сосредоточивались вдоль политических и идеологических границ, то теперь они перемещаются на линию разлома между цивилизациями. Американский культуролог, конечно, не утверждает, что цивилизационная идентичность заменит все другие формы идентичности, что нации-государства исчезнут, каждая цивилизация станет политически единой и целостной, а конфликты и борьба между различными группами внутри цивилизаций прекратятся, но слагаемые его гипотезы таковы: 1) противоречия между цивилизациями важны и реальны; 2) цивилизационное самосознание возрастает; 3) конфликт между цивилизациями придет на смену идеологическим и другим формам конфликтов в качестве преобладающей формы глобального конфликта; 4) международные отношения, исторически являющиеся игрой в рамках западной цивилизации, будут все больше отходить от западной модели и превращаться в игру, где незападные цивилизации станут выступать не как пассивные объекты, а как активные действующие лица.

Своей концепцией «столкновения цивилизаций» С. Хантингтон бросил вызоз многим устоявшимся представлениям о характере происходящих и потенциальных глобальных и региональных противостояний. Он также предложил новую парадигму для теоретического исследования и прогнозирования миропо-

рядка на рубеже XX и XXI веков. Это едва ли не самая крупная из представленных за последние десятилетия культурологическая концепция, в которой дана общая картина мира.

Однако отдельные аспекты концепции Хантингтона вызывают желание поспорить. Цивилизации существуют испокон века. Почему же только сейчас они бросают вызов мировому порядку? Хотя их роль и влияние действительно меняются, но оценка этих изменений зависит от позиции исследователя. Поэтому цель цивилизационной модели — прежде всего привлечь внимание западной общественности к тому, как все это воспринимается в мире.

Методика Хантингтона не нова. Еще в 40-х годах ее использовал А. Тойнби. **На взгляд Хантингтона, нереальной является парадигма единого мира, где существует или в ближайшее время возникнет универсальная цивилизация.** Очевидно, что люди ныне обладают, как и обладали в течение тысячелетий, общими чертами, которые отличают их от других существ. Эти черты всегда были совместимы с существованием множества разных культур. Довод о том, что сейчас появляется универсальная культура или цивилизация, принимает разнообразные формы, но ни одна из них не выдерживает даже беглого анализа, поскольку только всемирная власть способна создать всемирную цивилизацию, как в свое время римское могущество породило почти что универсальную цивилизацию, но только в ограниченных пределах древнего мира.

Заключение

В современной культурологии мы видим сопоставление и борьбу двух основных представлений о том, как будет развиваться история. Первая концепция, которую можно назвать универсалистской, рассматривает социальный прогресс как всеобщий, единый для человечества процесс восходящего развития общества (теории индустриального и постиндустриального общества, популярная концепция «конца истории» Ф. Фукуямы). Вторая концепция, которую можно назвать цивилизационной, противостоит такому истолкованию истории и рассматривает ее как смену уникальных региональных и локальных цивилизаций, как «особый путь» для разных стран и народов. Здесь прослеживается богатая традиция — от Н.Я. Данилевского до С. Хантингтона. Последний рассматривает грядущее столетие как столкновение между цивилизациями.

Вопросы:

1. Можно ли считать слово «цивилизация» многозначным?
2. Как понимали цивилизацию в XVIII в. и почему ее нередко отождествляли с культурой?
3. Какую роль сыграла концепция Л. Моргана в разработке исторического материализма, т.е. марксистской концепции?
4. Какие стадии развития выделял Л. Морган?
5. Кто первым в истории культуры представил историческое развитие в виде различных культурно-исторических типов?
6. В чем смысл концепции О. Шпенглера?
7. Почему Шпенглер считал всемирную историю абстрактным представлением и отрицал понятие «человечество»?
8. В чем специфика культурологического постижения цивилизации у Д. Тойнби?
9. Что такое «вызов» в культурологической концепции А. Тойнби?
10. Каковы основные положения концепции С. Хантингтона о столкновении цивилизаций и в чем ее уязвимые стороны?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. М., 1967.
2. Гуревич П.С. Философия культуры. М., 2001.
3. Сорокин П.А. Социологические теории современности. М., 1992.
4. Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. Т. 2, М., 1998.
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994, № 1.

Темы рефератов:

1. Реальность цивилизаций.
2. Сравнительный анализ цивилизаций.
3. Цивилизация и всемирная история.
4. Органика культуры и мертвящий техницизм цивилизации.
5. Современные разломы межцивилизационных противоречий.

Глава IX
АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА

Понятие аксиологии

Аксиология (от греч. *axios* — ценность и *logos* — слово, понятие) — учение о ценностях, теория общезначимых принципов, определяющих направленность человеческой деятельности, мотивацию поступков. Возникновение понятия ценности в конце XVIII в. было связано с пересмотром традиционного обоснования этики, характерного для античности и средних веков и предполагавшего тождество бытия и блага. Понятие ценности впервые появляется у Канта, который противопоставил сферу нравственности (свободы) сфере природы (необходимости) (*Гайденко П.П. Аксиология // Философский словарь. М., 2001, с. 16).*

Каждую культуру можно представить как набор конкретных, разделяемых большинством ее представителей ценностей, находящихся в определенной иерархии. Говоря о какой-либо культурной эпохе, мы можем сказать, что люди, жившие в ту пору, имели определенные святыни. Изменились эти духовные абсолюты, и наступила другая эпоха.

Возьмем круг ровесников. Они, возможно, читают одни и те же книги, смотрят одни и те же фильмы, обсуждают одни и те же вопросы. Можно подумать, что люди одного возраста — единомышленники. В известной мере это так. Но есть нечто, решительно разделяющее их, и это «нечто» составляют прежде всего их жизненные установки, представления о том, что сердцу дорого. Один, скажем, полагает, что надо быть добрым, отзывчивым. Другой усмехнется: такому добренькому и в автобус не войти... Для одних нравственные заповеди очень значимы, другие, напротив, относятся к ним равнодушно...

Человек сам определяет, что для него свято. Однако многие духовные абсолюты у людей тождественны, одинаковы. О том, что у человека могут быть безмерно дорогие для него жизнен-

ные установки, знали давно, но общепринятого слова, которое отражало и закрепляло бы их, не было. Незыблемую, сокровенную жизненную ориентацию культурологи назвали «ценностью». Это и есть то, без чего человек не мыслит полноценной жизни. Исследователи подразумевают под ценностью то, что свято для конкретного человека, для группы людей и для всего человечества.

Сами ценности родились в истории человеческого рода как некие духовные опоры, помогавшие человеку устоять перед лицом рока, тяжелых жизненных испытаний. Ценности упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочные моменты, придают смысл человеческой жизни.

В двух разных культурах мы можем обнаружить одни и те же ценности. Однако они выстраиваются в определенную иерархию, т.е. то, что в одной культуре занимает высокое положение, в другой — оказывается на ином месте. Поэтому культура — это выстроенность ценностей, их своеобразное соподчинение.

Бурное отвержение традиционных ценностей, нарождение новых ценностных ориентаций усиливают меру человеческой ответственности за свои поступки. «Три фактора характеризуют человеческое существование как таковое: духовность человека, его ответственность, его свобода» (*Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. Санкт-Петербург, 2000, с. 19).* Поляризация ценностей ставит человека перед выбором жизненных установок. Один говорит: «Для меня важно получить знания. Буду учиться, чтобы стать профессионалом, сведущим специалистом. Без знаний в нашу эпоху не проживешь...» Другой возражает: «Пойду работать в зарубежную фирму. Никакие специальные знания мне не нужны. За выполнение секретарских обязанностей мне будут платить столько, сколько не получает сегодня учитель... А может быть, даже и профессор. Для меня звание — это не главное...»

Мы живем в эпоху **коренной ломки вековых ценностных** ориентации. Раннебуржуазная этика рассматривала труд как потребность человека и призвание жизни. Люди той эпохи считали, что человек, который не трудится, достоин презрения. Однако сегодня во многих цивилизованных странах говорят о крушении «этики труда». В раннебуржуазных странах люди работали в полную силу, оставляя лишь несколько часов на отдых. Но постепенно в общественном сознании укреплялось другое представление: труд — не самое насущное для че-

ловека. Нужны деньги, чтобы развлекаться, наслаждаться радостями жизни. А деньги можно получить, и не трудясь в «поте лица своего», а просто если улыбнется удача. Не исключено, скажем, использовать свой шанс в лотерее или принять участие в телевизионной викторине. Да мало ли как богатеют люди, не приложившие особого труда для своего благоденствия. Теперь во всем мире сетуют на отсутствие трудолюбия, размышляют над тем, как вернуть труду статус сверхзначимой жизненной ориентации.

Процесс смены ценностей, как правило, длителен. Но порою он принимает форму неожиданной перестройки всей системы представлений. К тому же ценностные ориентации одной, ушедшей эпохи могут возрождаться, обретать неожиданное звучание в другую эпоху. С этой точки зрения можно сказать: культура обладает некой сокровищницей, набором ценностных ориентаций, которые группируются в зависимости от преобладающей тенденции в обществе. Эту мысль М.М. Бахтин выразил следующим образом: «Человек однажды действительно утвердил все культурные ценности и теперь является связанным ими. Культурные ценности — это самоценности. Живому сознанию надлежит приспособиться к ним, утвердить их для себя...»

Люди по-разному относятся к жизни и даже к самой ее значимости, к труду, к преобразованию бытия, к земным радостям, к нравственным нормам вообще. Иногда возникает иллюзия, будто все ценности имеют вечный, непреходящий, общеисторический характер. Однако это не так. В каждой культуре рождаются, расцветают и умирают свои идеалы.

Но это вовсе не означает, будто вместе с культурой гибнут и ее ценности. Они могут возродиться в другой культуре. Наконец, культуры как бы аукаются, перекликаются между собой; существуют межкультурные ценности, которые не отменяют специфических ценностей каждой культуры.

Ценности связаны с нравами эпохи. И это нередко выглядит впечатляюще, когда мы смотрим на прошлое. «Рабовладелец или феодал, перенесенные из древнего в современный мир, — пишет Э. Тоффлер, — с трудом смогли бы поверить и очень изумились, узнав, что мы меньше бьем рабочих, а производительность труда их — выше. Капитан корабля был бы поражен тем, что к матросам не применяются методы физического наказания, их не увозят в плавание насильно, предварительно опоив.

Даже квалифицированный плотник или дубильщик из XVIII в. был бы поставлен в тупик тем, что он не может запросто дать в зубы своему ученику. Посмотрите — этот пример иллюстрирует вышесказанное — на цветную гравюру В. Хоггарта «Индустрия и лень», напечатанную в Англии в 1796 г. На ней мы видим двух «подмастерий» — один с удовольствием трудится за ткацким станком, другой — дремлет. Справа, размахивая тростью, подходит разъяренный босс колотить бездельника» *(Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М., 2001, с. 65).*

Ценность жизни

Жизнь — уникальный дар. Он уникален и хрупок. Пресечь жизнь — это так просто... Маленькая трагедия Пушкина «Скупой рыцарь» завершается горьким возгласом: «Ужасный век, ужасные сердца!» И в самом деле, есть от чего содрогнуться. Сын поднимает руку на отца. Угодничество заглядывает в чужие очи, вычитывая в них безжалостную волю. Люди готовы служить богатству, как «алжирский раб, как пес цепной». Страшное, не ведающее милосердия корыстолюбие. Сердце, обросшее мохом. Распад человеческого достоинства.

Какой же век оказался ужасным? Тот, средневековый с турнирами? Или последующий, вписавший в историю жуткие страницы первоначального капиталистического накопления? А истребление целых народов — негров, индейцев, арабов, — сопутствующее эпохе колониализма. А может быть, «ужасные сердца» — это про прошлый век. Ведь это в то столетие взметнулось к небу грибовидное облако. Это в тот век люди довели исстрадавшуюся природу до кровоточащих ран. Это нам в глаза смотрела обнаженная женщина из документального фильма кинорежиссера Михаила Ромма «Обыкновенный фашизм» о зверствах нацизма. Святая прошлого столетия, она прикрывала груди руками перед мигом казни...

Отечественный писатель Андрей Платонов рисует образ инженера Вермо, который постоянно воображает «радостную участь человечества». Но он все же размышляет, сколько гвоздей, свечек, меди и минералов можно химически получить от тела умершей женщины. «Зачем строят крематории? — с грустью удивился инженер. — Нужно строить химзаводы для добычи из трупов цветметзолота, различных стройматериалов и оборудования...».

Долгими путями шло человечество к идее ценности жизни. Немецко-французский философ Альберт Швейцер (1875-1965) рассказывает в своих книгах, что когда он был маленьким, ребята позвали его на колокольню стрелять воробьев. Мальчик натянул резину, чтобы послать смертельный груз, но в это время раздался благовест. Это так потрясло мальчика, что он стал пересматривать свои взгляды на жизнь. Это ему принадлежит формула — «благоговение перед жизнью». Он писал: «Неученый, преисполненный при виде цветущего дерева тайной вездесущей воли к жизни, обладает бóльшим знанием, чем ученый, который исследует с помощью микроскопа или физическим и химическим путем тысячи форм проявления воли к жизни, но при всем его знании процесса проявления воли к жизни не испытывает никакого волнения перед тайной вездесущей воли к жизни, напротив, полон тщеславия от того, что точно описал кусочек жизни» *(Швейцер А. Культура и этика. М., 1973, с. 305-306)*.

По словам Швейцера, поистине нравственен человек только тогда, когда он повинуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Он не спрашивает, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она в той или иной степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого. Когда он летом работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол.

И далее: «Если, идя после дождя по улице, он увидит червяка, ползущего по мостовой, то подумает, что червяк погибнет на солнце, если вовремя не доползет до земли, где может спрятаться в щель, и перенесет его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдет время бросить ему для спасения листок или соломинку» *(там же, с. 308)*.

Человек, благоговеющий перед жизнью, не боится, что будет осмеян за сентиментальность. Такова судьбы любой ценности, которая всегда является предметом насмешек до того, как ее признают. По мнению Э.Фромма, любовь к жизни — естественная потребность здорового человека. Здоровый человек любит жизнь, печаль является грехом, а радость — добродете-

лью. Цель человеческой жизни — ощущать влечение ко всему живому и отказываться от всего мертвого, механического. Разумеется, любовь к жизни, трепет перед ней, способность откликаться на чужую боль присущи не всем культурам.

Обратимся еще раз к авторитету архиепископа Иоанна Сан-Францисского, к его статье «О тайне человеческой жизни». В начале 50-х годов американское общество было взволновано поступком одного провинциального доктора. Уколом шприца, из чувства жалости, он прекратил жизнь своей безнадежно-больной пациентки. Нашлись защитники его поступка. Архиепископ отмечает, что идея милосердия и тем более ее чувство, представляются некоторым людям чем-то стоящим выше всех законов. «Если люди вступят на путь оправдания и легализации медицинских убийств из чувства гуманности, они легко перейдут от него к чувству целесообразности такого милосердия, и с этим чувством легко дойдут до умерщвления своих ближних в самых широких, тоталитарных масштабах. Идея экономической целесообразности, расовой чистоты, классовой политики, и тому подобные идеи, как идолы, будут требовать себе человеческих жертв. А уж в определении дефективности живого существа не будет границ горделивому (даже в своей жалости) человеческому утилитаризму, владеющими всеми техническими достижениями цивилизации» *(Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск, 1992,* с. *449)*.

Ценность жизни кажется бесспорной. Ведь если нет земного существования, остальные ценности утрачивают свою непреложность. Человечество **не** сможет **продлить собственное бытие,** если **оно перестанет воспринимать жизнь как высшую ценность.**

И все-таки ценность жизни в различных культурах оказывается неодинаковой. У отечественного поэта Владимира Лифшица есть такие строчки:

Мне как-то приснилось, что я никогда не умру,
И помнится мне, я во сне проклинал эту милость,
. . Как бедная птица, что плачет в сосновом бору ,
Сознаньем бессмертья душа моя тяжко томилась...

Поэтическая интуиция подсказывает: **бессмертие — отнюдь не универсальное благо... У** истоков человечества бесконечность жизни вовсе не оценивалась как безусловная ценность. Ф. Энгельс, например, подчеркивал, что представление о бес-

смертии на определенной стадии развития человечества оборачивалась неотвратимостью судьбы. Довольно часто оно не только не утешало, а напротив, воспринималось как настоящее несчастие...

В древнеиндийской культуре, где господствовала идея многократного воскрешения души, люди часто бросались под священные колесницы или в воды Священного Ганга, чтобы завершить очередное кармическое (судьбой предначертанное) существование и вернуться на Землю в новом телесном обличье...

Воспринимали ли античные греки жизнь как некую ценность? По мнению Ф. Ницше, эллин видел ужасы и скорби мира, и смысл жизни для него терялся. Как только повседневная действительность входит в сознание, она принимается с отвращением. Человек повсюду видит абсурды и ужасы бытия. Стало быть, жизнь утрачивает ценность.

Иначе трактовал мироощущение древнего грека русский писатель Викентий Викентьевич Вересаев (1867–1945): «Вовсе он (древний грек — *П.С.*) не обвивал истины священным покровом поэзии, не населял «пустой Земли» прекрасными образами. Земля для него была полна жизни и красоты, жизнь была прекрасна и божественна — не покров жизни, а жизнь сама». Вывод В.В. Вересаева: неискоренимо было в душе эллина чувствование богатой жизни мира.

Однако если в античности представление о краткосрочности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то позже возникло сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. Идея бессмертия как наказания воплощена в образе персонажа христианской легенды позднего западноевропейского христианства — Агасфера. Во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста персонаж христианской легенды Агасфер отказал ему в просьбе о кратком отдыхе. Он безжалостно повелел ему идти дальше, за что получил Божье наказание. Ему было отказано в покое могилы. Он был обречен из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа. Только Христос мог снять с Агасфера, ставшего Вечным Жидом, божье проклятье.

Этот сюжет и различные его интерпретации вошли в мировое искусство. С XIII в. легенда об Агасфере стала достоянием литературы. По рассказу английского монаха Роджера Уэндоверского, архиепископ, прибывший в Англию из Великой Арме-

нии, рассказывал, что лично знаком с живым современником и оскорбителем Христа. В 1602 г. вышла анонимная народная книга «Краткое описание и рассказ о некоем еврее по имени А.» Хотя эта легенда в XVIII в. вызвала насмешки, тем не менее образ Агасфера оказался предметом творческой фантазии, позволявшим осмыслять бессмертие в контексте новой эпохи. К этому сюжету обращался молодой И.В. Гёте.

Легенда об Агасфере давала романтикам возможность переходить от экзотических картин сменяющихся эпохи и стран к изображению обреченности человека и мировой скорби. Э. Кине превратил Агасфера в символ всего человечества, пережившего свои надежды, но чудесно начинающего свой путь заново. Современный вариант «агасферовского» сюжета о проклятии тяготеющего, безрадостного бессмертия дал аргентинский писатель Х. Борхес в рассказе «Город бессмертных».

По мнению Н.А. Бердяева, проблема бессмертия, прославления жизни как универсальной ценности — самая главная проблема человечества. Все религии, начиная с зачаточных религиозных верований дикарей, строились на отношении к смерти: человек — существо, стоящее перед смертью в течение всей своей жизни, а не только в свой последний час. Он ведет борьбу за жизнь и бессмертие. Сильное страдание всегда заставляет думать о смерти и бессмертии. Но и всякое прославление жизни, считал философ, ставит все тот же вопрос.

В разных философских и религиозных учениях поднимался вопрос о преодолении смерти. Говорилось о бессмертии души, о перевоплощении душ, о воскресении человека. Кошмар смерти всегда преследовал людей. Он порождал специфические представления о трагизме жизни. «Смерть не имеет образа, — говорит байроновский Люцифер, — но все, что носит вид земных существ, поглотит». Конечность человеческого существования неотвратимо ставит вопрос о смысле земного удела, о предназначенности жизни. **Несомненно, проблема жизни и смерти относится к числу фундаментальных, затрагивает предельные основания бытия...**

Различные представления о смерти, как бы они ни различались в разных культурах, только подчеркивают непреходящий, универсальный характер такой ценности, как жизнь. Собственно, все рассуждения о ней — начиная с самых ранних и до современных, рождены пониманием не только конечности человеческого существования, но и ценности человеческой жизни.

Святыня свободы

Издревле человека, который стремился обрести свободу, казнили, подвергали изощренным пыткам, предавали проклятиям. Но никакие кары и преследования не могли погасить свободолюбие. Сладкий миг свободы нередко оценивался дороже жизни... На алтарь свободы брошены бесчисленные жертвы. И вдруг обнаруживается: свобода вовсе не благо, а, скорее, жестокое испытание. И может быть, прав бессмертный Гёте: «Свободен только первый шаг, но мы рабы другого...»

Поразмыслим: правда ли, что свобода во все времена воспринималась как святыня? Увы, история свидетельствует и о другом. **Она полна примеров добровольного закабаления, «бегства от свободы»** (Э. Фромм) **—красноречивых иллюстраций психологии подчинения.** Не вырабатывается ли на протяжении веков инстинктивный импульс, парализующий волю человека, его спонтанные побуждения? Отчего сегодня большинство из нас верны не себе, а политическому лидеру? Почему большинство из нас готово демонстрировать фанатичную приверженность не идеям, а популистским лидерам?

Свободен ли человек? О чем идет речь — о политическом положении или о внутреннем самоощущении? Человек, закованный в кандалы, крайне стеснен в своих поступках. Но его гордый дух, возможно, непреклонен... Российский писатель Варлаам Шаламов рассказывал, что он никогда не чувствовал себя таким внутренне независимым и свободным, как в тюрьме. Другому индивиду никто не чинит препятствий, он волен распоряжаться собой. Однако, вопреки счастливым обстоятельствам, он добровольно закабаляет себя. Психологически ему гораздо уютнее, когда его жизнью, его волей и разумом распоряжается тоталитарный лидер.

У свободы различные лики. Ее связь с моралью крайне разноречива. Независим ли, к примеру, тот, кто обуздывает собственные вожделения? Как совместить радостную идею суверенитета (независимости) индивида с опасностью его своеволия?

Свобода оказалась сложным феноменом. Человек может быть свободен в одном смысле, но не свободен в другом. Я могу отправиться в заграничный вояж, но это практически невозможно из-за денег. Политическая свобода может быть скована экономической несвободой. Человек, свободный экономически, не всегда свободен в проявлении своей политической воли...

Свобода представляется многим чем-то самоочевидным. О чем тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и условиями. Все зависит от его духовных усилий, напряжения воли. Если он захочет, свобода окажется его союзницей. Не проявляются ли в подобном ходе мысли обычные житейские предрассудки? Мы постоянно видим, как человек оказывается заложником собственных шагов, из которых только первый свободен...

Можно ли говорить о свободном выборе со стороны индивида, если, допустим, сторонники психоанализа доказывают, что поведение человека «запрограммировано» впечатлениями детства, вытесненными переживаниями, подавленными вожделениями? Допустим, какая-то девочка пережила сильную психологическую травму в младенческие годы, которая оставила след в ее психике и оказывает воздействие на поведение теперь уже взрослого человека. Любой поступок, самый сокровенный и самый стихийный, если верить фрейдистам, можно предсказать, объяснить заранее, доказать его неотвратимость. Что же остается тогда от человеческой свободы?

Сегодня немало пишут о том, что поведение человека весьма сильно зависит от господствующей культуры. Многое оказывает воздействие на наше сознание. Как же можно проявить собственную уникальность? Возможно, мы только полагаем, будто у нас есть идеалы. А на самом деле они взяты из наличной культуры, некритически восприняты нами. Как же рождается свобода?

Многие современные мыслители с большой тревогой говорят о таком феномене современной культуры, как индустрия сознания. Личность утрачивает свою самобытность, потому что господствующая культура, опираясь на мощные средства массовой коммуникации, буквально впечатывают в сознание человека те или иные мыслительные и нравственные стандарты.

Всегда считалось, например, что предельная свобода индивида находит свое отражение в акте самоубийства. Человек настолько свободен, что может добровольно уйти из жизни. Этот поступок требует внутренней концентрации сил, отчаянной решимости, даже мужества, чтобы сделать последний шаг. Но вот религиозно настроенный французский философ Габриэль Марсель (1889-1979) пришел к выводу, что здесь не все так

просто. В наши дни средства психологического воздействия на личность столь изощренны, тонки, неуловимы и вместе с тем так действенны, что и этот акт вовсе не воплощает теперь свободной воли индивида.

Можно, например, по словам Г. Марселя, подтолкнуть к трагической грани человека, полного желания жить. Многочисленные сериалы с убийствами и насилием способны вызвать в человеке готовность расстаться с этим миром и даже внушить индивиду, будто он вынес приговор себе обдуманно, самостоятельно, без всякой подсказки. И напротив, изверившегося, отчаявшегося субъекта, задумавшего уйти из жизни, по словам Г. Марселя, нетрудно с помощью тех же манипулятивных приемов уверить в том, что такой поступок невозможен с моральной точки зрения. И в этом случае человеку будет казаться, что он свое решение принял без подсказки, хотя на самом деле и здесь произошло насилие на его личностью.

Может быть, нам только мнится, что у нас есть свободная воля, а в конкретном поведении обнаруживаются лишь общепринятые стандарты? Не случайно психологи считают, что, воздействуя не подсознание человека, можно заставить его выпрыгнуть в окно... Если возможности манипулирования столь безграничны, то какой смысл толковать о свободных идеалах?

Самое поразительное, самое интересное состоит, пожалуй, в том, что у **любого манипуляторского механизма есть пределы.** Можно загипнотизировать человека и заставить его совершать всякие забавные поступки. Он будет рыть яму, играть с куклой, убирать мусор. И все это по внушению гипнотизера. Но вот парадокс: даже в гипнотическом состоянии человек не нарушит те нравственные устои, которые у него есть. Выходит, ценности — это какой-то глубинный, стабильный пласт нашего сознания, нашей психики. Возможно, именно здесь, через выбор абсолютов, святынь реализуется наша свобода?

В древних Афинах Сократ, приговоренный к смертной казни, сам выпил чашу с ядом. Между прочим, у него была возможность бежать из тюрьмы или откупиться от судей. Он мог, наконец, признать, будто его философия на самом деле наносит вред обществу. «Если свести воедино все сведения о процессе, то не может быть никакого сомнения, что большинство (к тому же крайне ничтожное), произнесшее «виновен», совершенно не имело в виду смертного приговора. Если обвинители и требовали его, то они вряд ли надеялись на успех. Изгнание было

высшим наказанием, которого можно было ожидать, судя по прецедентам, а из предположений друзей Сократа видно: все они были твердо уверены, что дело кончится большим или меньшим денежным штрафом», — оценивал этот исторический казус В. Виндельбанд.

Однако древнегреческий мыслитель предпочел не отказываться от своих убеждений, не проявлять трусости и малодушия. В поступке Сократа проявилась такая ценность, как человеческое достоинство. «Но Сократ обманул все ожидания, — продолжал В. Виндельбанд свой анализ. — Мудрец презрел благоразумие. Правдивость, составлявшая основу его жизни, привела его к смерти. Он не осознавал за собой никакой вины; он мог по праву сказать себе и всему свету, что он без всякой личной выгоды и даже, жертвуя своим домашним благополучием, неутомимо трудился **над нравственным воспитанием своих сограждан и упорядочением их хаотических представлений...»**

В. Виндельбанд спрашивает: почему же кончина Сократа так трогает нас? И отвечает: потому что в ней отсутствует всякий пафос. Здесь нет ни трагического ощущения мученичества, ни победоносного упоения гибелью. Нет ни страстного желания умереть, ни проявления привязанности и горечи расставания. Есть лишь спокойствие, ясность и сознание личного достоинства.

«Помню с детства старинную картинку, — писал российский литературный критик Лев Аннинский, — варвар врывается в Сенат и, обнажив короткий меч, бежит к сенатору, который ждет его, сидя в кресле. Меня поразило спокойное величие этого старца. Не спасается, не просит о пощаде, не блажит о «мире и сотрудничестве» — спокойно ждет». Да, в античной культуре мужество и достоинство человека ценились высоко.

Однако в ту же эпоху подданный, например, восточной империи вовсе не считал за благо личную гордость и независимость. Напротив, в соответствии с иными культурными стандартами он почитал за счастье раствориться в величии монарха, целуя пыль, на которую ступила нога владыки. Две разные культуры — античная и азиатская. Различные представления о том, что значимо для человека. Различные, стало быть, ценностные ориентации представителей этих культур.

Свобода не призыв, не благопожелание, не субъективная настроенность и далеко не всегда сознательный выбор. Это, скорее всего, бытийственная проблема. Она, скажем, может ассоции-

роваться с полным своеволием, но она может отождествляться и с сознательным решением, с тончайшим мотивированием человеческих поступков.

Сколько сарказма высказали наши публицисты по поводу лондонского Гайд-парка. Не забавно ли: человек встает на картонный ящик и начинает вещать о вселенских проблемах. Тут же и слушатели — тоже случайные пророки. Но ведь это естественное право: быть для самого себя мудрецом, высказываться по проблемам, которые выходят за узкий горизонт собственного существования. Между тем не бессмысленно предостережение: свобода всегда возникает как ограничение чего-то... **Свобода одного человека кончается там, где обычно начинается свобода другого человека.**

Итак, во многих культурах свобода не воспринимается как ценность. Люди бегут от этого дара, хотят, чтобы бремя свободы не отягощало их. Для конформистски настроенного филистера свобода тоже не является абсолютом. Он готов соблюдать заповеди общества, которое берет на себя обязанность быть его поводырем.

В современном российском правосознании противоборствуют две ценности — свобода и порядок. Строго говоря, они несовместимы. В той же мере как несовместимы свобода и равенство. Если ты выбираешь свободу, это означает, что обнаруживаются твои способности, твои таланты или их отсутствие. Здесь нет места равенству. Если ты выбираешь равенство, то тогда ты невольно выступаешь против свободы. Многие сегодня думают: бог с ней, со свободой, пусть будет порядок. Другие, напротив, считают: жесткий порядок — это всегда пресечение свободы. Либеральная идеология еще не готова точно сформулировать свою позицию по проблеме соотношения равенства и свободы. Речь идет о равенстве возможностей, а не о равенстве способностей и соответственно — благ...

Итак, человек и свобода — значимые ценности, но в некоторых культурах они отвергаются. Их не признают и определенные слои общества конкретной культуры.

Арсенал ценностей

Каждый из нас выбирает ценностные ориентации из наличной культуры. По словам Людвига Витгенштейна, **культура — это как** бы **грандиозная организация,** указывающая каждому,

кто к ней принадлежит, его место, где он может работать во имя общих целей, а его сила с полным правом может измеряться его вкладом в смысл этого целого. «Я понимаю, — отмечал он, — что исчезновение культуры означает исчезновение не человеческих ценностей, а только определенных средств выражения этих ценностей». Потребность в выражении духовных абсолютов неистребима. Ценности не угасают, а возрождаются в новой реальности.

Но это вовсе не означает, будто наши предпочтения жестко сопряжены с тем, что принято в данной культуре. Многие люди обращаются к арсеналу общечеловеческих идеалов, но радикально отвергают ценности, принятые, скажем, сегодня. В истории человечества были эпохи, когда люди следовали заповедям аскетизма. Например, в Древней Греции стоики учили отказываться от призрачных радостей жизни. Так поступали средневековые монахи и индийский отшельники .

В современной культуре, напротив, аскетизм не популярен. И уже тем более никем не рассматривается как ценность. Многие люди хотят иметь множество товаров, различных жизненных благ, приобретать все, что может предложить постиндустриальная цивилизация. Господство таких ценностных ориентаций вызывает тревогу у социальных мыслителей. Как отмечал американский социолог Д. Белл, нынешняя цивилизация вызвала потребительский энтузиазм, спровоцировала различные потребности, которые невозможно удовлетворить, поскольку земные энергетические ресурсы не беспредельны. Между тем люди стремятся потреблять все больше и больше. Эпиграфом к книге «Культурные противоречия капитализма» Белл мог бы взять слова Н.А. Некрасова:

«Идет громадная,
К соблазнам жадная
Толпа...»

Как уже отмечалось, люди не просто выбирают ценности. Они придают им различную значимость, т.е. выстраивают в определенную иерархическую систему. И вот получается, что одни ценности, скажем, правила, записанные в кодексе чести, живут в одной эпохе и умирают в другой. Но есть ценности, которые продолжают существовать в разных культурах, сменяющих друг друга. Наконец, есть такие ценности, которые можно назвать универсальными, или общечеловеческими.

Важнейшая задача культурологии состоит в том, чтобы обосновать абсолютные ценности. Между тем куда бы мы ни обратили свой взор, мы всюду обнаруживаем ценности относительные. Вот что писал по этому поводу русский философ Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965): «Быстрый бег гончей собаки, преследующей зайца, — добро для гончей и зло для зайца; в осажденной крепости, где гарнизон страдает от недостатка съестных припасов, съедание хлеба одним солдатом есть благо для него и бедствие для другого солдата; любовь Анны Карениной и Вронского — счастие для Вронского и несчастие для мужа Карениной; преодоление Карфагена Римом — счастие для Рима и бедствие для Карфагена».

Заключение

Ценность выражает человеческое измерение культуры, воплощает в себе отношение к формам человеческого бытия, человеческого существования. Она как бы стягивает все духовное многообразие к разуму, чувствам и воле человека. Таким образом, ценность — это не только «осознанное», и жизненно прочувствованное бытие. Она характеризует человеческое измерение общественного сознания, поскольку пропущена через личность, через ее внутренний мир. Если идея — это прорыв к постижению отдельных сторон бытия, индивидуальной и общественной жизни, то ценность есть скорее личностно окрашенное отношение к миру, возникающее не только на основе знания и информации, но и собственного жизненного опыта человека, его субъективности.

Вопросы:

1. Что такое аксиология?
2. Почему культуру можно представить себе как набор ценностей?
3. Что такое ценность?
4. **Почему** ценности разные ?
5. В чем проявляется поляризация ценностей?
6. Является ли жизнь универсальной ценностью?
7. Что такое «благоговение перед жизнью»?
8. Допустима ли эвтаназия?
9. Благо ли бессмертие?
10. В чем парадоксы свободы как жизненной установки?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XX столетия. М., 1993
2. Гайденко П.П. Аксиология // Философский словарь. М., 2001, с.17.
3. Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. М., 1990.
4. Гуревич П.С. Гуманизм и вера. М., 1990.
5. Риккерт Г. Естествознание и культуроведение. Спб., 1903.
6. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

Темы рефератов:

1. Зарождение аксиологии.
2. Ценность как жизненная и практическая установка.
3. Жизнь — уникальный дар.
4. «Бегство от свободы» как феномен нашего времени.
5. Сокровищница культурных ценностей.

Глава X

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ В КУЛЬТУРЕ

Труд как ценность в древних религиях

В разные эпохи ценностное отношение к труду было не одинаковым. Были эпохи, когда труд был в почете, но иногда все решительно менялось. Правда, ни одна из религий не исповедовала отрицательного отношения к деятельности. В религиях практический, рациональный элемент всегда представлен достаточно отчетливо. Разумеется, в некоторых из них земной аспект подчеркивался особо. Даже те религиозные системы, которые исповедуют отрешенность от мира с его повседневными заботами и страстями, не отвергают труда. Если верующий настолько отошел от реальности, что погрузился в молитвенное созерцание, то это вовсе не означает, что мирская деятельность отвергается им. Будда, к примеру, наставлял пахаря: «Вспахав эту пашню, ты избавляешься от страданий».

Можно полагать, что среди всех религий буддизм в большей мере отлучен от земного, мирского. При этом ожидание нирваны (блаженного слияния с Абсолютом) — единственное реальное блаженство, которое жизнь может даровать человеку. Однако эта религиозная система не отрицает повседневное, мирское. Буддизм не подвергает гонению материальное, хотя и не культивирует, не внедряет его. К материальному просто не следует стремиться. В то же время обладание им оправдано, хотя и предполагает способность равнодушно наслаждаться благами жизни. Буддист не пытается увеличить объем обладаемого.

Кстати, некоторые исследователи буддизма не без основания полагают, что установка буддизма, направленная на то, чтобы «победить себя», вооружает верующего, раскрепощает его энергию и призывает спокойно принимать любые удары судьбы. Все это благотворно сказывается на вполне земном, даже утилитарном, прагматическом отношении буддиста к жизни, активизирует его труд и энергию.

Буддизм как религия, философия и этика (именно все это и составляет его нерасторжимое единство) может дать ответ (хотя бы частично) на вопрос, почему, например, Япония после Второй мировой войны смогла устоять и столь успешно пройти через такие испытания, как иностранное вторжение, атомные бомбардировки, разрушение хозяйства, землетрясения, тайфуны, энергетические кризисы, эмбарго на продовольствие.

Буддизм учит: нет на земле ничего постоянного, жизнь состоит из вечных преображений, этим она и прекрасна. От дел, добрых или злых, в буддизме зависит качество дальнейшего существования. «Черное, — говорил Будда, — отличается черным. Белое — белым. Дело — начало и причина всякого существования». Этот закон воздаяния обусловливался прежде всего моральным порядком вещей, законом связи причины и следствия. Для облегчения тяжелой участи простых людей Будда давал вполне практические и здравые, с житейской точки зрения, советы, например, предлагал рыть колодцы, разводить рощи и сады плодовых деревьев, рассаживать вдоль дорог целебные травы. На эту сторону буддизма обратил внимание Д.И. Менделеев в «Заветных мыслях», написанных в старости и ставших, по его словам, «всею совокупностью испытанного и узнанного в жизни». Обращение к Будде понадобилось великому химику для того, чтобы доказать, что «трудовое начало положено в основание спасения и внутреннего благополучия» крупнейших мировых религий и что буддизм в данном отношении не был исключением.

Менделеев напоминает, что Будда советовал своим последователям чаще совершать поступки милосердия. Это послужило для ученого основанием сделать вывод, что подобный совет «предполагает лиц, могущих подать милостыню, а потому имеющих избытки, добываемые трудом, т.е. совет, очевидно, относится к немногим и не может быть общим».

Близкий к буддизму индуизм, воспринимающий мир как единое, упорядоченное целое, а не случайное соединение вещей и явлений, считает уделом человеческое возвращение: новое рождение есть странствие души, постоянный жизненный круговорот. Как и буддизм, индуизм нередко трактуется весьма односторонне — как религия, полностью отстраненная от реальной действительности, придающая фантастическое, мистическое, абстрактное направление индийской мысли и, наконец, с пренебреженем, а то и презрением, относящаяся к практической

жизни. Такая искаженная интерпретация ведет к изображению индийцев как народа бездеятельного, склонного к постоянным грезам и фантазиям.

Отвечая исследователям, представлявшим подобным образом эту религию, датский историк Эдвард Леманн писал еще в конце позапрошлого века: «Такое изображение верно только в применении к отдельным слоям этого народа и к некоторым периодам его истории; если же брать в расчет всю совокупность индусского населения и проследить весь ход его истории, то получится существенно иное впечатление». И далее добавляет, что население Индии «не имело недостатка... в способности к практической деятельности».

В «Бхагаватгите», иногда называемой Новым заветом индуизма, достаточно ясно выражен призыв к действию. В ней говорится, что человеку необходимо быть активным, ибо сам Господь действует, совершает поступки. «Не совершая дел, эти миры исчезли бы», — говорит главный герой Бхагаватгиты Кришна. И в другом месте: «Необходимое дело совершай, лучше бездействия дело».

Практически экономическая модель индуизма, как и буддизма, разработана довольно скудно. Редкие вкрапления мирской и хозяйственной этики тонут в основных текстах древних установлений о пагубности всякой привязанности. Видимо, для буддизма и индуизма нужна тонкая интерпретация их отношения к человеческой деятельности. В социальных программах этих религий содержится иной тип экономической рациональности, иные способы оправдания собственности и богатства, к которым невозможно подходить с западными мерками.

Все, что было сказано, в известной мере можно отнести и к некоторым другим восточным религиям, например, к даосизму, воспринявшему некоторые черты философии и культа буддизма в процессе приспособления последнего к китайской жизни. Здесь уже с древнейших времени в силу разных причин религиозное чувство было значительно ослаблено; в китайской традиции религия обернулась этикой, Социальная этика и административная практика всегда играли в Китае более значительную роль, нежели мистика и индивидуалистические поиски спасения.

Даже в даосизме — этой китайской народной мистической практика — по мере того, как он все более становился религией мира, заметно усиливался элемент рациональности. Постепенно

адаптация приводила к тем же следствиям далеко не один лишь даосизм. Что касается последнего, то, казалось бы, далекая от прагматизма мистика даосизма обернулась в конце концов накоплением эмпирического материала в области химии, традиционной медицины (фармакалогия, иглотерапия и т.д.).

Однако характерные черты китайского национального характера в наивысшей степени воплотило конфуцианство, которое при отсутствии метафизики настолько рационально, что находится на границе того, что именуется «религиозной этикой». И вместе с тем оно резко отличается от прагматизма Запада. Превратившись в государственную религию и более чем на две тысячи лет ставшее идеологической основой китайской империи, конфуцианство, не ограничившись Китаем, перешагнуло его границы и благополучно обосновалось в Японии и соседних странах.

Даже самое беглое знакомство с конфуцианством не оставляет сомнений в характере его отношения к труду, собственности, богатству, нищете, производительной деятельности.

Жизнь ставит перед человеком задачи, которые он неукоснительно должен выполнять, если они даже окажутся не по плечу. Конфуций не утверждал, что от людей зависит выполнение всего дела целиком, однако человек должен сделать все возможное для осуществления этого дела. Судьба человека как «путь» (по мысли Конфуция, путь адекватен истине) есть движение к достижению конечного результата. Развитие производства, экономное, бережное расходование средств и устранение злоупотреблений в управлении конфуцианство считало наиболее важными в деятельности человека.

Этико-политические идеи Конфуция обычно характеризуют как теорию управления с помощью добродетели, т.е. то же самое, что производство на основе человеческих отношений, активно внедряемое на современных передовых предприятиях всего мира. Для **основателя конфуцианства ритуал был тем условным видом деятельности, в котором особый акцент делался на гармонии, красоте и святости.**

Конфуцианство является особой разновидностью рационализма. В отличие от западного протестантского, конфуцианский рационализм отстаивал уже в древние времена сложившийся в Китае «обряд» справедливости.

И конфуцианец, и пуританин — люди «здравого смысла», но если трезвость отношения к жизни пуританина предполагает мощный энтузиазм, внутреннюю психологическую напряжен-

ность отдельной личности, то конфуцианец, если не начисто, то преимущественно, всего этого лишен. В противоположность пуританину, жизнь конфуцианца была скована церемониальными оковами, а предприятия, на которых ему приходилось работать, были семейными или родовыми (клановыми), и потому управлялись не по законам рынка, а по правилам ритуала. При всей модернизации современной китайской экономики эта черта нередко в наши дни продолжает давать о себе знать и служит тормозом при решении функциональных производственных задач.

Конфуцианец (в отличие от протестанта) не верил в то, что его добродетельная жизнь на Земле ведет к обретению рая после смерти. За добродетели и усердие, по его представлениям, полагается долгая жизнь, здоровье и богатство в этом мире и добрая память после смерти. Конфуцианство придавало большое значение бережливости — статус «благородного человека» предписывал иметь эту черту.

Отношение к труду

Варвары в Европе выказывали презрение к созидательной деятельности. «Искусство войны проникает в среду варваров быстрее и глубже, чем любая другая отрасль техники» (*Тойнби А. Постижение истории. М., 1977, с. 546).*

К производительному труду в целом варварское общество относилось крайне противоречиво. «Свободный соплеменник, участник народного собрания был вместе с тем и домохозяином, скотоводом и земледельцем. Лишь владевшие значительным количеством рабов были вовсе избавлены от труда и могли вести праздную жизнь, какую описывал Тацит, повествуя о древнегерманских дружинниках и их вождях. Однако вряд ли оценка труда свободным дружинником была высокой. Естественно, что в обществе, которое в немалой степени жило войной, захватами и грабежами, вырабатывались героические идеалы поведения, и наиболее достойным свободного человека занятием, приносящим ему славу и добычу, считалось военное дело. Поскольку же к нему так или иначе были причастны все соплеменники, то, вероятно, рядовые свободные, которым приходилось делить свое время между походами и обработкой полей, не могли одинаково высоко ставить эти занятия. Свободный труд в собственном владе-

нии никогда не унижал, но мог ли он идти в сравнении с дружинными подвигами?» *(Гуревич А.Я. Средневековый мир. М., 1990, с. 37).*

Труд не признавался добродетелью и в античности, где политический человек ценился выше. Позднеантичная цивилизация не признавала высокого достоинства физического труда. К концу античной эпохи и земледельческое занятие не относили к числу гражданских добродетелей, как это было в более патриархальный период, во времена Цинцинната. В период Римской империи стало расхожим в кругах господ представление о природной низости людей, занятых физическим трудом. Правда, киники, Сенека, Эпиктет и некоторые другие мыслители пытались преодолеть отрицательную оценку труда.

В христианстве произошла переоценка рабовладельческой морали. «Если кто не хочет трудиться, то и не ешь» (второе послание Павла к фессалоникийцам). Этот принцип раннего христианства переиначивал сложившиеся приоритеты. Отныне тягчайшим грехом объявлялась праздность. «Христианское учение оценивало земные установления с точки зрения их пригодности как средства приближения к Богу, и в этом смысле определялось и отношение к труду. Трактовка труда, собственности, бедности, богатства в раннехристианской литературе — а эти сюжеты занимают в ней немалое место — может быть правильно понята, только если принять во внимание, что все эти вопросы ставились в плане религиозно-этическом, неизменно спиритуализировались (осмысливались как духовные), отнюдь не составляя некоей системы «экономических взглядов». Собственно экономическая проблематика чужда сознанию евангелистов и отцов церкви, а равно и средневековых теоретиков, она поставлена здесь в совершенно иные понятийные связи и приобретает значение лишь в более широких мировоззренческих рамках» *(Гуревич А.Я. Средневековый мир, И., 1990, с. 36).*

Протестантизм

Если сопоставить эти ценностные ориентации с протестантской этикой, то можно увидеть радикально иное отношение к труду. В XVI в. в Европе началось движение, которое получило название Реформации. В результате этого движения внутри христианства сложилась новое направление — протестантизм. В протестантском этосе (своде моральных принципов) не просто

признается достоинство труда, низость праздности. Труд рассматривается как призвание человека, как его предназначение. Высшее существо, учил Мартин Лютер (1483–1546), вовсе не против деловой сметки, не против богатства. Более того, Лютер считал, что, если человек получает небольшую прибыль при том, что имеет возможность увеличить доход, — то это означает, что он совершает грех перед Богом, ибо проявил леность, отсутствие деловой сметки.

Протестантская этика освятила труд. Более того, она открыла в нем неисчерпаемую поэзию. Мир хозяйства традиционно считался мертвым, косным. Предполагалось, что сфера экономики с ее заботами о насущном ограничивает и стирает вдохновение души. В предшествующей культуре гений выглядел противостоянием ремесленнику, а поэт — торговцу, рыцарь — ростовщику. В эпоху Реформации возвышенность духа укоренилась в области самого хозяйства. Всякий труд, сопряженный с преобразованием жизни, считался поэтичным.

Одновременно была осуждена праздность. В ряде стран приняли законы против бродяг. Хозяйственная профессия оценивалась как ответ на призыв Бога. Следовательно, готовность перестраивать, украшать жизнь воспринималась как моральный долг. Этим же диктовалось желание совершенствовать свое мастерство, свой хозяйственный навык. Однако понимание труда как ценности еще не выражало целиком внутренний мир человека эпохи Реформации.

Труд был соотнесен с аскетизмом, с высокой целью земного существования. Иначе говоря, вовсе не предполагалось, что полученная прибыль должна немедленно обслужить гедонистические (связанные с наслаждением) потребности человека. Напротив, смысл труда усматривался в том, чтобы произвести некое накопление, преодолев искушение всяческих удовольствий. Если католицизм считал заботу о нищих святым и добрым поступком, то протестантизм отверг этот предрассудок. Милосердие понималось как готовность помочь обездоленному освоить профессию и позволить ему продуктивно работать.

Одной из высших добродетелей считалась бережливость. Но речь шла вовсе не о накоплении как таковом. Полученную прибыль человек новой эпохи не пускал в расход. Приращение не оседало мертвым грузом. Напротив, оно требовало от агента хозяйственной жизни еще большего напряжения. Важно было выйти за пределы повседневного наличного опыта и отыскать сферу

малоизвестного, область риска. Эпоха Реформации открыла запредельность там, где она менее всего предполагалась, — в экономическом укладе, в мире хозяйства. Прибыль, следовательно, всегда больше того, что она приносит владельцу. **Приращение богатства — это выход за пределы насущного, нужного, потребляемого, это чистый прирост бытия. Это прыжок в неизвестность, это стихия творчества.**

«Прежние системы хозяйства были построены на потреблении того, что производилось, на некоем балансе вложения и отдачи. Подход к хозяйству был утилитарный: рабовладелец получал от рабов, а феодал от своих крестьян и вассалов все, что нужно было для роскошной жизни. Капитализм стал производить для расширения самого производства. Баланс уступил место авансу: капитализм — это искусство вложения средств, гениальная растрата. Раньше практические люди были заняты в основном отвлечением средств себе на пользу и в удовольствие, а капитализм стал их влагать, разбрасывать, тратить, как в бурной любовной среде» (*Эпштейн М. Поэзия хозяйства // «Независимая газета». 26 июня 1992 г.)*

Не случайно, по мнению некоторых исследователей, ускоренное развитие капитализма в Европе совпало с эпохой романтизма. Романтизм, стало быть, — вовсе не протест против капитализма, против духа чистогана, как это традиционно осмысливалось в марксизме. У капитализма и романтизма — общая метафизическая установка: устремленность в бесконечность. По мнению М. Эпштейна, все античные, «наивные» формы хозяйствования, с их установкой на конечный, потребляемый продукт, были отброшены капитализмом, так же как романтизм устранил все наивные формы классицизма в поэзии с их установкой на наглядный, воплощенный, созерцаемый идеал. Идеал оказался отброшенным в будущее, в прошлое, в невозможное, в никуда. Поэзия стала томлением по недосягаемому идеалу и насмешкой, иронией над всеми конечными формами его воплощения.

Таким образом, **протестантская этика не просто опоэтизировала труд. Она придала ему новое, неведомое измерение, позволяющее переосмыслить человеческую природу, обрести** новые **грани безмерного бытия.** Можно сказать, в эпоху Реформации стал вырабатываться человек — носитель другого характера, нежели в предшествующие эпохи. Он видел свое предназначение в свободе, в дерзновении.

Здесь пролегает глубинное отличие собственно предпринимательского труда от труда машинного, который идеализировался позже в марксизме. Пролетарий или разнорабочий тоже относится к труду как к благу. Однако это занятие выглядит поэтически окрашенным только в сочинениях идеологов коммунизма. На самом деле рутинный, механический труд не **открывает в человеке ни особого достоинства, ни величия, ни творческих граней.**

Предпринимательство же провоцирует в человеке новые, малоизвестные стороны его натуры. Деловой расчет немыслим без напряжения, риска, конкретная выгода — без страха перед банкротством. Понимание труда как божественного призвания — это приглашение к иному существованию, к бесконечной игре возможностей. Человек отыскивает в наличном мире не себя самого, а иного, некий собственный идеал, именно то, кем он может стать. В человеке просыпается множество новых «Я», которые он стремится воплотить в дерзновенном замысле.

Когда немецкий социолог Макс Вебер (1864–1920) поставил вопрос: какое сплетение обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли определенные явления культуры, которые приобрели затем универсальное значение, он имел в виду прежде всего ценностные ориентации. Капиталистические авантюристы существовали во всем мире. Однако именно в Европе эпохи Реформации сложился новый комплекс жизненных ориентации. Экономический рационализм, по мнению Вебера, зависит и от предрасположенности людей к определенным видам практически-рационального жизненного поведения *(См. Вебер М. Избранные произведения. М., 1900, с. 61).*

Капитализм, как подчеркивал Вебер, существовал в Китае, Индии, Вавилоне, в древности, в Средние века. Однако ему недоставало именно своеобразного этоса. У человека эпохи Реформации часто обнаруживается известная сдержанность и скромность. Индивиду докапиталистической эпохи накопление материальных благ благодаря личному аскетизму казалось непонятным и таинственным, грязным и достойным презрения.

Протестантская этика регламентировала образ жизни человека едва ли не во всем. Ее предписания касались не только производственной, но и социальной практики. Она требовала качества труда и дисциплины. Эта этика осуждала также пьян-

ство и разврат, требовала крепить семью, приобщать детей к труду и обучать религиозной вере, т.е. умению читать и понимать Библию.

Крушение этики труда

После Второй мировой войны в западных странах произошла научно-техническая революция. Она решительно преобразила потребительский рынок. На прилавках, на лотках появились разнообразные товары. Однако эти товары никто, по существу, не покупал. Ведь господствовал протестантский этос, который предписывал воздержание, аскетизм. Для того чтобы сбыть товары, нужно было сломать традиции протестантского мировосприятия. Так в западных странах протестантский этос стал помехой на пути развертывания предпринимательства. Возникла другая задача — разрушить те ценности, которые веками ориентировали человеческое поведение. Нужны были массированные, неординарные усилия. Необходимо было прежние установки заменить новыми. Начался долгий период крушения протестантского этоса.

В результате проведенных усилий произошло преображение ценностей. Прежде всего распалась «трудовая этика». Сегодня во многих странах социальные критики отмечают, что труд перестал рассматриваться как важное жизненное устремление. Люди уверены, что обрести богатство можно, вытащив удачный лотерейный билет, поймать свой шанс и, таким образом сохранить свои жизненные позиции. Реклама всячески поддерживает эти установки. Массовая культура рассказывает о том, как, к примеру, провинциальная барышня стала кумиром публики, как некто возглавил крупное общественное движение, а кое-кто преуспел в торговле наркотиками. Понятное дело, все это меняет отношение к труду. Он перестает быть жизненным предназначением.

Наконец, следует сказать и о позиции православной церкви. Мы касались восточных религий, а также католицизма и протестантизма. Однако теперь настало время сказать о том, что православное сознание не приемлет дух стяжания и наживы. Вот почему, в частности, коренные преобразования в нашей стране идут мучительно медленно и сопровождаются тяжелыми противоречиями. Дух православия несовместим с теми ценностями, которые рождаются на пути к капитализму.

Личность или общинность?

Мы осознаем сегодня, что всякое общественное установление, будь то закон, традиция или социальный **институт, должно поверяться интересами личности.** Идеальное человеческое поведение может создаваться, судя по всему, на предельном учете особости каждого индивида, его разума, воли и чувств, всей человеческой субъективности. Пренебрежение к слезе ребенка или даже к голосу, который «тоньше писка», оборачивается драмой или даже трагедией для других. Общество — **это равнодействующая** индивидуальных **устремлений.** Навязывание воли, парализующей «всех прочих», идеологии, безразличной к личности и фанатически отвергающей «чуждые» ценности, неизменно сопряжено в панораме длящейся истории с возмездием.

«Личность» — ключевое, значимое слово. Когда в древности хотели сказать о ком-то, что он социально и духовно развитый человек, использовали латинское слово *«persona»* («маска актера»). Это слово подчеркивало социальность человека, его возвышение над природным миром. Поздняя античность называла человека персоной, чтобы подчеркнуть, что он не является лишь природным организмом, а обнаруживает сугубо человеческие качества.

Европейская культура основана на персоналистской традиции, т.е. на уважении к уникальности и незаместимости человека. Эта традиция родилась в христианстве и затем стала остовом европейской культуры.

Слово со значением «личность» появилось в Западной Европе не ранее XVII в. В России термин был придуман Николаем Михайловичем Карамзиным (1766–1826). Характерно, что в китайском языке нет иероглифа, который выражал бы данный смысл. Карамзин считал человека общественным существом, способным к общению, интеллектуальному и нравственному совершенствованию. **Личность — это хозяин собственной судьбы, собственной жизни.**

Однако в современных условиях личность как ценность культуры ставит множество новых проблем. Персоналистская идея доводится до абсурда, освобождается от нравственных критериев, от размышлений о природе человека и его предназначении. В ряде современных публикаций говорится о личности без малейшей попытки войти в сферы культурологического

анализа. Возникает малопривлекательный образ человека, выпавшего из лона человечества. Маячит угроза диктатуры индивида, готового отстаивать собственное своеволие в толпе внутри человеческого скопища.

Персоналистская культурология, обосновывающая суверенитет личности, не может, я думаю, отвлечься от вопроса о том, каковы собственные пределы человека, в чем он черпает основы нравственности, что питает его волевые импульсы. Если мы решили вернуть нашему культурологическому мышлению антропологическое измерение, то начинать надо, видимо, не с культа индивида, не с безоговорочного признания его самоуправства, а с осмысления полярных ценностей, которые сложились сегодня на Западе и на Востоке.

Возвращая человеку его достоинство, его право строить мир по собственным меркам, нельзя, на наш, взгляд, не видеть опасности скороспелого вывода: «Индивид превыше всего!». Шкала ценностных предпочтений применима к самому человеку. Он вовсе не единственный, а полномочный представитель человеческого рода.

Христианство, которое стало истоком европейской персоналистской традиции, возглашает не эгоистическое, а всечеловеческое. Оно, по выражению Л.П. Карсавина, — «единственная религия личности» *(Карсавин Л. Церковь, личность и государство // Путь (Париж), 1928, № 12, с. 32).*

Христианство утверждает идею живого индивида, наделенного телесностью, разумом, чувствами, страстями. **Однако оно исключает** безмерное **поклонение человеку.** Персоналистски ориентированная культурология менее всего озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. В том-то и дело, что персоналистская культурология, задумавшись над предназначением человека, выдвигает перед ним определенные нравственные императивы, соразмеряет поступки с общечеловеческими целями. Свобода человека трагична. Она ставит его перед выбором, потому что основана на нравственном законе. Личность отнюдь не стремится к диктаторскому самоутверждению и не пытается навязать общественной организации своекорыстные интересы.

Между тем социальные критики с тревогой пишут о том, что в современном западном мире принцип персонализма уже демонстрирует свои издержки. Политики жалуются, что многие не хотят служить в армии и защищать страну. Рождается мно-

жество индивидуальных стилей поведения, многие из которых направлены против общества и его институтов. Может ли и дальше персоналистская традиция развертывать только позитивный потенциал.

Другой тип поведения диктуется восточной культурой. В ней индивид считается частью целого: группы, коллектива, общины, государства. Он старается найти свою нишу в обществе, не выставлять преувеличенных требований.

Так, какой же вариант перспективнее для человечества? Известный французский культуролог Луи Дюмон в книге «Человек иерархический» выступает **против индивидуализма, столь укорененного в европейской культуре.** «Человек иерархический» задуман как итог многолетних полевых исследований, размышлений и дискуссий. В работе европейскому укладу противостоит индийская система каст. С точки зрения обычного европейца, касты — это «институт, отрицающий права человека и представляющий собой препятствие на пути экономического прогресса множества людей». В лучшем случае каста для людей Запада — это некое извращение, аномалия, социальная система, столь же стабильная и мощная, сколь противная западной и непостижимая для нашего разума.

Л. Дюмон видит в системе каст равноправную «форму существования человечества». Эта система может открыть глаза на некоторые наши собственные черты. Принцип иерархии, лежащей, согласно Дюмону, в основе системы каст, не бесполезен для понимания природы, пределов и условий реализации того морального и политического равенства, к которому мы стремимся. Современный человек, для которого собственно «человек» начинается с Декларации прав человека, конечно, не захочет отбросить свои ценностные представления и заменить их другими.

Основное различие между западной и индийской системами ценностей Дюмон видит в подходе к человеку и его месту в обществе. Две системы ценностей противопоставлены друг другу: первая соответствует обществу традиционному, вторая — современному. В первой системе, как, впрочем, и в «Республике» Платона, главный упор деляется на общество в целом, на человека коллективного. Идеал определяется как организация общества с точки зрения его целей (а не с точки зрения индивидуального счастья). Речь идет прежде всего о порядке, об иерархии. Каждый отдельный человек должен функциони-

ровать в определенной точке глобальной системы, и справедливость — это пропорциональное распределение социальных функций относительно целого.

Для современных людей, напротив, человеческое существо — это человек **элементарный, неделимый. Каждый человек воплощает в каком-то смысле все человечество.** Он — мера всех вещей. Сфера целей совпадает с законными целями каждого человека. То, что называется обществом — это средство, жизнь каждого человека — это цель. Дюмон отмечает: чтобы понять индийское общество, мы должны прежде всего понять его идеологию. Центральное понятие этой идеологии — иерархия. Основное значение имеет иерархия «чистого-нечистого», на основе которой все общество организуется в группы. Система каст и есть иерархически организованная совокупность групп, обладающих той или иной степенью чистоты.

Культурологу, видимо, небезынтересно, изложение Дюмоном истории отношения к кастам. Он разделяет ее на три периода. Для первого (до конца XIX в.) характерно стремление объяснить сам факт существования системы каст, института столь удивительного и даже возмутительного для европейца. Во второй период (конец XIX в. — 1945 г.) эта «объяснительная» тенденция сохраняется, но преобладает уже подход описательный. Наконец, современный период, который более полувека характеризуется интенсивными исследованиями социальных антропологов, методы описания уточняются, социологические соображения преобладают и вытесняют исследования историков.

В первый («объяснительный») период было предложено много различных объяснений происхождения системы каст. Аббат Дюбуа, сын века Просвещения, считал систему каст «шедевром индийского законодательства». Он писал, что институт, подобный этому, был; вероятно, единственным средством, которое дальновидная предусмотрительность смогла изобрести для поддержания цивилизации у такого народа, как индийцы.

Джеймс Милль (не Джон Милль), оказавший большое влияние на умы индийских интеллигентов XIX и XX веков, объяснил происхождение каст уже совместным действием внутренних законов развития общества (прежде всего — необходимостью разделения труда) и воли законодателей, причем законодатель имеет здесь вторичную роль: разделение труда возникло само по себе.

Речь идет, замечает Дюмон, о дуализме, который еще встречается в сходных формах и от которого, вообще говоря, мы еще не избавились: перед современным культурологом все еще стоит задача привести в соответствие аспекты технические и экономические, с одной стороны, и религиозные, с другой. Тот же дуализм проявлялся в мышлении европейцев о кастах как противопоставление «религиозного» и «социального». Перед католическими миссионерами издавна стоял вопрос: считать ли касты явлением «религиозным» (и бороться с ним) или «просто социальным» (и приспосабливаться к нему)?

Было выдвинуто также несколько «исторических» теорий, объяснявших касты более или менее уникальным стечением обстоятельств и факторов. Среди исторических объяснений можно различить три типа: теорию индоевропейскую, или дравидийскую, теорию расовую и теорию диффузионистскую. Расовая теория каст (объясняющая их происхождение столкновением различных рас на территории Индии) вплоть до настоящего времени была наиболее распространенной.

Дюмон считает, что система каст устояла перед двухсотлетним напором Запада. Индия может преподать Западу ценный урок, выявив, впрочем, тенденции, существующие подспудно в самой западной традиции *(см. теории Гоббса, Руссо и Гегеля)*.

Однако чем обусловлен такой интенсивный интерес к теории каст, который можно рассматривать как локальный аспект культурологии? Численность людей на земле катастрофически растет. Годятся ли европейские формы совместного существования для будущего? Нет ли в азиатском опыте более эффективных форм коллективной жизни, которые могут оказаться полезными для людей? — Бот смысл данного исследования.

Европейская персоналистская традиция кажется сегодня западному миру непогрешимой, незаменимой. Но ценности меняются... Не придет ли время и для других ценностных ориентаций?

Заключение

Каждая культура, напомним, содержит в себе набор святынь. Их соподчинение составляет внутренне устойчивое ядро культуры. Однако ценности, которые кажутся незыблемыми, со временем преображаются. Только изменение ценностных ориен-

таций порождает социальную динамику. «Подвижные» социальные, культурные условия воздействуют на строй ценностей. Индивид черпает собственные практические и жизненные установки из арсенала человечества. Выбор ценностей для него свободен. Однако господствующие предпочтения составляют в нем стойкий костяк культуры как комплекса ценностей. В то же время культурология отмечает, что на солидном историческом пространстве заметны разительные повороты в ценностном арсенале.

Вопросы:

1. Как оценивали труд древние восточные религии?
2. Почему конфуцианство можно назвать особой разновидностью рационализма?
3. Почему варвары пренебрегали трудом?
4. Что говорится в христианстве о трудолюбии?
5. Что такое протестантский этос?
6. Почему протестантский этос распался?
7. Что такое персоналистская традиция?
8. 6 чем парадоксы **персоналистской** традиции?
9. Почему культурологи изучают социальный опыт древней Индии?
10. Каковы, на ваш взгляд, социальные перспективы человечества?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бродов В.В. Истоки философской мысли Индии. М., 1900.
2. Гуревич А.Я. Средневековый мир. М., 1990.
3. Гуревич П.С. Трансформация ценностей на рубеже тысячелетий // Характер и личность. Многообразие и интеграция культурных ценностей на исходе XX века. Тверь, 1999, с. 11-17.
4. Лапицкий Марк. Труд в традиционных религиях Востока // «НГ — религии» 29 мая 1997, с. б.
5. Мариносян Хачатур. Честность выгодна капиталисту (Протестанстский этос, его генезис // Архетип, 1995, № 1.
6. Христианство и культура сегодня. М., 1995.

Темы рефератов:

1. Труд как ценность.
2. Религиозное истолкование труда.
3. Протестантский этос и крушение «этики труда».
4. Европейская персоналистская традиция.
5. Восточные формы социального общежития.

Глава XI

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ

Что такое универсалии?

Универсалии культуры (от лат. *universalis* — общее) — базовые значения, черты, способы миропостижения, которые обнаруживаются в отдельных культурах. Несмотря на множество различий, в культурах всегда можно найти нечто общее. В культурологию понятие универсалий культуры пришло из средневековой философии. Первоначально словом «универсалии» обозначили общие понятия — «дом», «земля». Возникновение и способ существования общих понятий — проблема, которая обсуждалась еще в античности.

В современной культурологии универсалиями называют такие характеристики, которые прослеживаются в самых разных культурах мира. Современный американский антрополог Джордж Мердок (1897-1985) пытался разработать концепцию универсальной культурной модели. Этот ученый сосредоточился на создании методологии, которую можно было бы использовать в социологии и антропологии и с помощью которой оказалось бы возможным исследовать культурно-детерминированное поведение человека. Чтобы сделать реальным обоснованные кросскультурные (межкультурные) сравнения, он создал специальную группу, а затем привлек к участию многие другие институты.

Классификация огромного количества сведений по различным культурам стимулировала развитие кросскультурных исследований, способствовала формированию целого направления в американской (и не только) антропологии. Все исследуемые элементы культуры были зафиксированы с помощью формализированной записи, которая была разработана Мердоком и положена в основу изучения универсалий. Впервые эти данные были широко опубликованы в виде «Этнографического атласа», изданного в 1967 г. и представлявшего набор табулограмм (специальных моделей) по более чем 600 культурам.

Мердок сформулировал ряд существенных концепций, в том числе концепцию универсальной культурной модели, эволюции систем родства. Он выделил более 60 универсалий, среди которых изготовление орудий труда, совместный труд, украшения тела, запреты кровосмешения, сексуальные ограничения, танцы, спорт, обычай дарить подарки, гостеприимство, язык, образование, религиозные обряды, попытки повлиять на погоду и т.д. Наиболее полно последняя концепция универсалий была изложена Мердоком в книге «Социальная структура». Он считал, что все формы родства связаны экологическими условиями, которые определяют в свою очередь хозяйственный тип и половое разделение труда. Разные типы родственных организаций эволюционируют в разных направлениях в зависимости от изменения окружающих условий. Терминология родства, по Мердоку, полностью обусловлена родственными отношениями. Он проводил полевые исследования в Африке и внес существенный вклад в развитие африканской культуры.

Универсальные категории культуры

Клайд Клакхон, известный американский антрополог, теоретик культуры, сформулировал постановку вопроса, связанного с универсалиями. Он считал, что есть две взаимосвязанные проблемы: существуют ли четко определяемые ограничения внутри каждой культурной вариации, которые регулируются общечеловеческими биологическими факторами, психологическими процессами и процессами социального взаимодействия? Имеют ли эти ограничения, а также вытекающие из них склонности к подобиям в форме и содержании значений для категорий культуры, которые универсальны в смысле их соответствия определенным шаблонным позициям описания и сравнения, и в смысле наличия возможного единообразия явлений культуры (см. *Клакхон Клайд. Универсальные категории культуры // Личность. Культура. Общество. М., 2001, с. 111).*

По его мнению, в современной антропологической мысли существует парадокс. А. Рэдклифф-Браун и некоторые другие британские антропологи характеризуют социальную антропологию как «сравнительную социологию». Современные американские анторопологи делают акцент на кросскультурном подходе, и некоторые из культурологов даже оправдывают призывы сделать эту науку «наукой наук». Это мотивируется

тем, что в своей исследовательской деятельности специалисты выходят за пределы ограничений, накладываемых на ученых категориями их собственных культур. Ибо подлинное сравнение возможно только там, где выделены культурно связанные единицы.

В самом деле, среди антропологических дисциплин лишь в одной лингвистике были открыты элементарные единицы (фонемы, морфемы и т.п.), которые оказались универсальными, объективными и теоретически значимыми. Даже физическая антропология, которая имеет дело с собственно биологическими данными, уже начинает группировать их согласно таким понятиям здравого смысла, как «особь», «молодой человек», «взрослый человек», «старик». История науки показывает, что прогресс в ней зависит от продвижения за пределы «здравого смысла» к абстракциям, которые обнаруживают, по мнению К. Клакхона, неочевидные отношения и свойства доступных изоляции аспектов того или иного феномена. Прежде всего, считает К. Клакхон, это должны осознать антропологи, поскольку «смысл» становится «здравым» только при наличии концепции в науке, в частности, если речь идет о понятных договоренностях внутри собственной (внутренней) культуры.

Культурная антропология следует двумя путями, ни один из которых не предоставляет возможностей для правильного и полного сравнения. Некоторые антропологи организуют свои описания главным образом согласно размерностям только этой культуры. При этом выбираются категории, которые явно присутствуют в языке аборигенов. Этот метод, в случае его предпочтения, дает видение опыта таким, каким он осознается самими исследуемыми народностями и избегает искажений, не генерализуется согласно классификациям, характерным для западного способа мышления.

В то же время, ни один подход, который пренебрегает молчаливыми предпосылками и скрытыми категориями внутренней культуры исследователя, реально не дает возможности видеть уникальный культурный мир в его целостности. Более того — и это имеет прямое отношение к теме универсалий — этот путь представляет собой культурный релятивизм в самом экстремальном виде. Каждая выделяемая культура становится здесь самостоятельной монадой, которая по своей природе может сравниваться с другими только приблизительно, «интуитивно», «образно».

Подавляющее большинство этнографов следует другим путем. Здесь применяются категории, которые присутствуют в хорошо известном «стандартном наборе». Типичными являются: природное окружение, экономические и технологические приемы овладения этой средой, социальная организация, религия, иногда язык, довольно часто встречаются категории «жизненный цикл», анализируются методы воспитания детей и тому подобные. В первую очередь, это понятия здравого смысла, соответствующие западной терминологии XIX в., Они характеризуют всеобщие рамки человеческой жизни. Такие универсалии лишь слегка модифицированы в соответствии, с одной стороны, с эмпирическими обобщениями, которые осуществлены на основании идеи К. Уисслера о существовании «универсального культурного образца» и, с другой стороны, с изменившейся теоретической модой (например, вниманием к обычаям воспитания, способам одеваться).

В целом эти категории, хотя и довольно неуклюже, но обслуживают науку и делают возможным определенные осмысленные сравнения. По форме все они представляют собой огрубленные эмпирические универсалии, в рамках которых можно условно группировать данные описательного характера. Сравнительный же анализ осуществляется с помощью более правильных с научной точки зрения понятий, специально сконструированных антропологами: «отдельный предмет», «черта» и «активность» Р. Линтона; его же — «универсалии», «альтернативы» и «отличия»; три типа образцов А. Крёбера, «темы» Опплера; «фокус» Х. Херсковича. Однако полученные на этом основании данные, призванные служить в качестве эмпирического материала для сравнительного исследования, продолжают быть искаженными — иногда слегка, а иногда и очень существенно — донаучной природой этих базовых категорий.

Что касается самих техник земледелия или ткачества в разных культурах (но не их символических значений), то их можно сравнивать с относительно небольшими искажениями, поскольку они объективны. Применяемые же культурологами понятия «экономика», «религия», «политика», по мнению К. Клакхона, содержат значительный элемент произвольности. Клакхон считает, что в культурной антропологии мы все еще находимся в той фазе, которая была в лингвистике, когда неевропейские языки втискивались в категории латинской грамматики. Мы можем выявлять сходства, возникшие благодаря историческим

связям. Но неисторически производные сходства, исключая наиболее общие и очевидные, ускользают от нас, поскольку наша сетка категорий излишне обусловлена культурой.

История вопроса

Примерно между 1910 и 1940 гг. единственно значительное достижение антропологии в формулировании базовых принципов, на которых покоятся все культуры, было представлено в обсуждении К. Уисслером (1923) универсального культурного образца. В то же время представители других дисциплин также предпринимали попытки выявить регулярности в человеческих реакциях, которые как бы выражали культурные различия. Э. Дюркгейм, М. Мосс и другие французские социологи выдвинули на **обсуждение свои знаменитые** принципы коллективных представлений. Поисками социальных регулярностей занимался известный немецкий социолог Георг Зиммель (1858-1918). Психоаналитики пытались выявить универсальность Эдипова комплекса, детской ревности и определенных типов фантазий и символических процессов. Культурологи Франции, и не только этой страны, отказались от упрощенного «детерминизма географической среды» в пользу взгляда о том, что существует высокая степень зависимости между определенными аспектами культуры, в первую очередь, типами социальной организации, и определенными экологическими ситуациями.

Эти и другие движения оказали большое влияние на антропологию. Возможно, также в профессии культуролога возрастал скептицизм по поводу того, что лишь сама культура определяет ее собственное содержание, и рождалось сомнение в том, что культура целиком и единственно обусловливает все исторические события. В англоязычном мире А. Рэдклифф-Браун направил антропологию на поиск универсальных социальных законов. Гёза Рохейм и другие психоаналитические антропологи сделали теорию 3. Фрейда способом анализа полевых исследований.

Флоренс Клакхон (1950), соединяя социологическое и антропологическое мышление и выводы, разработала каркас для сравнения особенностей различных культур, обусловленных их скрытыми и открытыми основаниями, по отношению к следующим универсальным гуманитарным проблемам: «Каковы

врожденные склонности человека? Каковы взаимоотношения человека и природы?» В чем заключается значение темпорального (связанного с ощущением времени) измерения? Каково направление во времени процесса действия? Какой тип личности наиболее высоко ценен? Какова преобладающая модальность взаимоотношения человека с другими людьми? Поскольку во всех обществах обнаруживается, что присущая им фразеология отражает базовые человеческие проблемы, то многие универсалии вырастают из человеческой ситуации. Их фразеология варьируется, но варьируется только внутри определенных групп, скрепленных общим образом жизни.

Биология человека устанавливает границы и предоставляет определенные потенциальные возможности, которыми культуры или пренебрегают, или развивают их. Такова современная стандартная антропологическая доктрина, и может показаться, что все сводится только к этому. В то же время, если кто-либо узнает, что внедрение электрической иглы в определенную корковую область обезьян одного вида действуют на них таким образом, что они отторгают своих сородичей в то время как раньше отторгали только чужаков, он может задаться вопросом, почему, в конце концов, не существует специфических биологических оснований для определенных социальных привычек.

Во всяком случае, есть общее мнение относительно социальных и культурных обнаружений таких элементарных биологических феноменов, как существование двух полов, обыденных образов жизни человека, закономерностей формирования детской психики (о котором так много говорят психоаналитики). Такие области культур, как, например, семейная жизнь, имеющие аналоги у низших приматов и других млекопитающих, предположительно имеют и общую биологическую основу. Исследования образцов социальной кооперации между животными также представляют широкое поле для размышлений в отношении как биологических, так и социальных факторов, которые связаны с универсальными категориями культуры.

Психологические универсалии

Пути, которыми, например, биологическая зависимость преобразуется в психологическую, обсуждались весьма часто. Мечтание, которое, конечно же, составило основание многих культур-

ных параллелей, одновременно является биологическим и психобиологическим процессом. Биологическая природа человека плюс его психологические способности взаимосвязаны с определенными универсалиями в человеческом социальном взаимодействии и другими чертами окружающей его ситуации.

Как показали М. Бэйтс и другие, характер территориального измерения человеческого существования влияет на культуру. В целом ряде исследований Дж. Стюард обобщил некоторые из них. При данных ограниченных возможностях, считает он, вновь и вновь происходит независимое параллельное развитие культур. В плотно населенных местностях внутренние потребности определяют упорядоченное взаимоотношение окружающей среды, образцов существования, специфических групп, специализации в сфере занятости и общих политических, религиозных и, возможно, военных интегративных факторов.

Люди устроены так, что часто, особенно в условиях стресса, они будут реагировать почти похожими способами на одни и те же воздействия. В последнее время антропологи много занимаются националистическими движениями. Детально эти движения широко варьируют в связи с соответствующими культурами, но общие образцы в значительной степени похожи. Мари Бонапарт показала, что во время падения Франции в 1940 г. повествование на одну общую тему («миф о трупе в машине») почти одновременно передавалось в настолько далеко отстоящих друг от друга областях, что возможность диффузии (распространения) должна быть полностью исключена. Здесь налицо явная очевидность параллелизма в продуктах фантазии, которые формировались в течение долгих периодов времени и при нормальных условиях у людей, о которых нельзя предположить, что они имели прямой или косвенный исторический контакт в соответствующих временных пределах.

Психоаналитик Отто Ранк, например, продемонстрировал удивительные сходства в распространении мифов о героях. Несмотря на то, что многие психоаналитики конкретизировали и тем самым приземлили фрейдистские теории общечеловеческого сексуального символизма, остается впечатляющим сходство между подобными символизмами в исторически разных культурах.

Человеческая анатомия и психология по большому счету во всем мире одна и та же. Существуют два пола с осязаемыми видимыми различиями — внешними гениталиями и вторич-

ными сексуальными характеристиками. Все дети, независимо от культуры, к которой они принадлежат, обладают психологическим опытом беспомощности и зависимости. Универсальность человеческой жизни придают ситуации соперничества с целью завоевания расположения одного из родителей, ибо детская ревность может быть сильной или слабой, но не может быть исключена. Затруднения состоят в том, что из-за целого ряда событий в интеллектуальной и политической истории два поколения антропологов оказались одержимы идеями различий между народами и при этом пренебрегли действительно реальными сходствами, на основании которых, очевидно, строятся как «универсальные культурные образцы», так и психологические идентичности народов.

История никогда себя полностью не повторяет, это обусловливает различия в окружающей среде и возможностях людей. Но эти различия, по-видимому, сообщают нам о том, что существуют определенные тенденции и закономерности как в развитии этой непреодолимой силы, так и в реакции на нее человека. Отсюда задачей дисциплин, объектом которых является человек и его культура, — генетики, истории, археологии, социологии, гуманитарных наук, — является сбор и соотнесение информации, которая позволяет в большей степени понимать эти, пока весьма неопределенно ощущаемые тенденции и взаимоотношения.

Социологи и некоторые психологи справедливо критиковали антропологов за пренебрежение в описании процессов взаимодействия универсалий. Джордж Хоманс изучал отношения в целом ряде бесписьменных обществ между братом матери и сыном сестры, сестрой отца и сыном его брата, самими братьями и сестрами. Хоманс оперирует гипотезой, что имеются доступные исследованию структурные законы социального поведения. Для первых двух типов взаимоотношений выявляются образцы, которые оказываются более общими по отношению к культурным различиям.

В то время как отношениями между братьями и сестрами не были столь регулярными в тех же обществах. В некоторых из них присутствовал строгий запрет на данные отношения, в других — братьям и сестрам позволялось, как это называл французский этнолог К. Леви-Строс (р. 1908), «целомудренно делить кровать». Эти различия, по-видимому, определя-

ются не социальной структурой, но культурными ценностями, в частности, сопоставлением внешнего контроля и моральным поведением.

Так называемые «культурные константы» (постоянности) таких феноменов, как семья, религия, война, коммуникации и им подобных, оказываются биопсихологическими рамками, разнообразно наполненными культурным содержанием настолько, что они являются чем-то существенно большим, чем категориями, отражающие состояние нашей собственной западной логико-вербальной культуры. Что касается процессов диффузии и социализации, то они представляют собой психологическое обучение, имитацию и внушение при определенных условиях. Обычай — это социально развернутая психологическая привычка, несущая культурные ценности.

Трансляция универсалий

Универсалии — это часть культуры в том смысле, что **они оформлены и передаются социально.** Более того, так называемые культурные константы отнюдь не являются только пустыми каркасами. В случае языка, например, присутствует поражающее сходство внутри его каркаса. Каждая фонология является системой, а не случайным собранием однородных классов звуков. Дифференцирующий принцип фонетической системы приложим с определенной долей допущения к звукам, производимым в более чем одной позиции.

В исследовании Р. Якобсона говорится: «Внутренне различающиеся черты, которые мы обнаруживаем в языках мира и которые лежат в основе их внешнего лексического и морфологического объема, сводятся к двенадцати бинарным оппозициям. Во всех языках существуют «гласные» и «согласные». Все языки проявляют высокий уровень гибкости по отношению к значениям, которые необходимо выразить. Во всех языках есть притяжательное местоимение и родительный падеж. Этот перечень, очевидно, может быть продолжен.

Большинство культурологов согласятся с тем, что культурой в целом так и не было создано ни одной устойчивой элементарной единицы, такой как атом, клетка, ген. Многие будут настаивать на том, что внутри одного аспекта культуры, а именно языка, подобные постоянные элементарные единицы все же выделились: это фонемы и морфемы. Спорным является во-

прос, могут ли быть обнаружены в принципе такие единицы в менее автоматизированных секторах культуры, нежели речь, и менее тесно связанных с биологическим фактором.

Крёбер полагает весьма маловероятным, что подобные постоянные элементарные единицы могут быть обнаружены. Их место — в более низких, более фундаментальных уровнях организации феномена культуры. То и дело продолжаются попытки внушить, что такие базовые элементы существуют: культурная черта, например, или небольшое сообщество личных отношений. Но ни один из этих советов так и не был систематически претворен в жизнь тем, кто его вносил, он был оставлен для того, чтобы ему следовали другие. Культурные черты могут с очевидностью быть по желанию разделены для каких-либо целей и неоднократно подразделены. Или же они часто соединяются в более крупные комплексы, которые также могут восприниматься в ситуациях по случаю как элементарные единицы и о которых, действительно, можно говорить как о чертах в данной ситуации. Сообщество личных отношений, конечно, не является в действительности единицей культуры, но, по предположению, оказывается единицей социальной связи, которая может быть названа «минимальной культурой». Как таковая, даже такая социальная единица во многих случаях не имеет четко очерченных очевидных границ.

Проблемы методологии

Известный культуролог Франц Боас (1858-1942) по поводу методологии социальных наук писал: «Нашим главным объектом является анализ феномена. Обобщения будут тем более значимы, чем ближе мы будем придерживаться определенных форм. Попытки редуцировать все социальные феномены к замкнутой системе законов, которую можно приложить к каждому обществу и объяснить его структуру и историю, не представляются многообещающими». Значение обобщения пропорционально определенности форм и концепций, выделенных на основе анализа феномена, —, тем самым, по-видимому, предполагается способ уменьшить теоретическую слабость подобий в культуре, — они неопределяемы.

Противоположную трактовку предлагает Джулиан Стюард в весьма важной статье «Культурная причинность и закон: попытка формулировки концепции развития ранних цивилизации»

(1949): «Нет необходимости в том, чтобы любая формулировка культурных регулярностей предоставляла окончательное объяснение культурного изменения». В психологических и биологических науках формулировки являются просто признанием наблюдаемых регулярностей, и они ценятся именно как рабочие гипотезы, несмотря на их неуспех в концептуализации непосредственных реалий.

Культурные регулярности могут быть осмыслены на различных уровнях в соответствующих терминах. В настоящее время наибольшие возможности лежат в области чисто культурного или надорганического уровня, так как традиционный для антропологии первоочередной интерес к культуре послужил источником многих данных этого плана. Более того, значительная часть культурной истории, мы подозреваем, может быть понята только в надорганических терминах. Как последовательные, или диахронические, так и синхронические (одновременные) способы концептуализации являются надорганическими и могут быть функциональны лишь до тех пор, пока позволяют данные.

Гипотеза Р. Редфилда о том, что городская культура контрастирует с деревенской культурой, будучи индивидуалистичной, секуляризированной, гетерогенной и дезорганизованной, является синхронической, надорганической и функциональной. Эволюционистские схемы Л. Моргана и концепцию отношения энергии и культурного развития Л. Уайта можно считать последовательными и до некоторой степени функциональными. Ни один тип, однако, не может быть полностью отделен от другого. В формулировку Редфилда включено временно'е измерение, а у Уайта присутствуют синхронистические, функциональные отношения.

Если более важные институты культуры могут быть отделены от их уникальных особенностей, так чтобы они могли быть типизированы, классифицированы и соотнесены с повторяющимися предшествующими феноменами или функциональными коррелятивами, то из этого следует, что можно считать эти институты базовыми, или постоянными, в то время как уникальные черты — вторичными и переменными. Например, ранние цивилизации Америки имели земледельческую культуру, социальные классы и институт культа со священнослужителями, храмами и идолами. Как типы эти институты являются абстракциями того, что действительно присутствовало в каждой местности, и они не принимают во внимание специфические обстоятельства выра-

щивания посевных культур, определенные способы существования социальных классов или понимание божества, детали ритуала и другие религиозные черты каждого культурного центра.

По общему признанию, существует несколько настоящих однородностей культурного содержания, если воспринимать содержание в предельно обобщенных формах — т.е. одежда, убежище, инцест, табу и тому подобное. Главным образом, имеется в виду то, что А. Киддер назвал скорее «подобиями, нежели идентичностями». Семьдесят две позиции, перечисленные Дж. Мердоком, имеют место, как думает автор, в любой культуре, известной истории или этнографии; это главным образом обобщенные категории «универсального первоначального плана», хотя некоторые из них, например, обычно воспринимаемые как природные функции, могут быть некоторым образом специфицированы. Этот перечень может быть, вне сомнения, расширен.

Так, И. Хэллоуэлл предложил включить сюда концепцию самопонимания. Даже такой исчерпывающий перечень, однако, должен быть очищен от культурно определенных или частично культурно определенных категорий, прежде чем он может быть полезен более чем для грубых эвристических целей. Как показал Дж. Мердок, нуклеарная семья является универсальной как единственная предваряющая все остальные форма или как базовая единица, из которой составляются затем более сложные семейные формы. Ф. Боас отмечал, что три личных местоимения — я, ты и он — встречаются во всех человеческих языках.

К. Уисслер, Дж. Мердок и другие показали, что существует значительное число категорий и принципов структурирования, обнаруживаемых во всех культурах. К сожалению, антропология не смогла пока удовлетворительно решить проблему описания культур таким образом, чтобы было возможно объективное сравнение. В большинстве работ данные организованы главным образом в рамках категорий нашей, западной, культуры: экономики, технологии, социальной организации. Подобный порядок, конечно, вырывает многие факты из их собственного контекста и искажает анализ.

Все культуры содержат несколько отличающиеся ответы на одни и те же вопросы, поставленные биологией и общностью ситуации человеческого существования. Эти соображения исследованы К. Уисслером под названием «универсального культурного образца» и Дж. Мердоком под рубрикой «последних обыденных обозначений культур». Образцы существования

каждого общества должны предоставлять принятые и санкционированные способы обращения с такими универсальными обстоятельствами, как существование двух полов; беспомощность детей; необходимость удовлетворения таких элементарных биологических потребностей, как потребность в пище, тепле и сексе; наличие индивидов различного возраста и различных физических и других способностей.

Базовые идентичности в биологии человека во всем мире являются гораздо более существенными, чем соответствующие вариации. Точно таким же образом существуют определенные требования социальной жизни людей, невзирая на то, где и в какой культуре живет человек. Кооперация для получения средств к существованию и для других целей требует определенного минимума взаимности, стандартной системы коммуникаций и, конечно, в целом разделяемых ценностей. Поскольку большинство образцов поведения во всех культурах кристаллизуется вокруг одного фокуса, он и является тем значимым соотношением, благодаря которому культура не является полностью изолированной, самодостаточной, несоизмеримой, а, напротив, соотносимой и сравнимой со всеми другими культурами.

По мнению академика В.С. Степина, **мировоззренческие универсалии — это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт,** В их системе человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта. В реальной культуре универсалии выступают не только как формы рационального мышления, но и как схематизмы, определяющие человеческое неприятие мира, его понимание и переживание. (*Степин В.С. Культура// Философский словарь. М., 2001, с. 272).*

Автор выделяет два больших и связанных между собой блока универсалий. К первым относятся категории, которые фиксируют наиболее общие, атрибутивные характеристики объектов, включаемых в человеческую деятельность. Эти категории выступают в качестве базисных структур человеческого сознания и имеют универсальный характер, поскольку любые объекты (природные и социальные), в том числе и знаковые объекты мышления, могут стать предметами деятельности. Их характеристики фиксируются в категориях пространства, времени, движения, вещи, отношения, количества, качества, меры, содержания, причинности, случайности, необходимости и т .д.

Но кроме них в историческом развитии культуры формируются и функционируют особые типы категорий, посредством которых выражены определения человека как субъекта деятельности, структуры его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. Они образуют второй блок универсалий культуры, к которому относятся категории: «человек», «общество», «сознание», «добро»» «зло», «красота», «вера», «надежда», «долг», «совесть», «справедливость», «свобода». Эти категории в наиболее общей форме фиксируют исторически накапливаемый опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникаций *(там же, с. 272)*.

Эти блоки универсалий взаимодействуют между **собой. Вот почему универсалии культуры возникают, развиваются и функционируют как целостная система, где главный элемент прямо или косвенно связан с другими.** В системе универсалий культуры выражены, по словам В.С. Степина, наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности, о месте человека в мире, о социальных отношениях, о духовной жизни и ценностях человеческого мира, о природе и организации ее объектов.

Заключение

Классификация огромного количества культурных сведений стимулировала развитие кросскультурных исследований. Характер универсалий обусловливается не только природными факторами, но и историческими особенностями, присущими развитию этноса. Сравнительные данные, получаемые в результате исследования типов культуры, создают фундамент для конструирования широкой системы измерений. Такой анализ можно проводить с помощью аналитически выделенных элементов на базе устойчивости культурных институтов, фиксируя свойства, общие для всех культур.

В качестве примера можно привести парные категории «мужское-женское» в культуре каменного века. Предназначение универсалий культуры — способствовать удовлетворению основных физиологических, психологических и социальных потребностей человека. В системе универсалий закрепляются взгляды на место человека в мире, на его деятельность и духовное состояние. Вместе с тем важно подчеркнуть, что базисные потребности не могут сами по себе определять специфи-

ку культурных ценностей и норм. Благодаря универсалиям мы можем постигать культуру, искусство и жизненный мир далеких времен, особенности иных национальных стилей, систем и традиций, осмысливать закономерности современного развития культуры. Однако универсалии тоже модифицируются, меняются, поэтому нет оснований рассматривать их как нечто застывшее. Общая социология накапливает все новые обобщения, которые становятся универсалиями.

Вопросы:

1. Что такое универсалии?
2. Как появилось это понятие в культурологии?
3. Что такое «универсальная культурная модель»?
4. Что такое «уникальный культурный мир в его целостности»?
5. Какова в общем история развития знаний о культурных универсалиях?
6. Какие универсалии рождают биологические потребности человека?
7. Как универсалии культуры передаются исторически?
8. Каковы два основных блока культурных универсалий?
9. Как они связаны между собой?
10. Какие культурные универсалии носят психологический характер?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антология исследований культуры. Том первый. Санкт-Петербург, 1997.
2. Гуревич П.С. Универсалии культуры // Философский словарь. М., 2001, с. 588.
3. Мостовая И.В. Социальное расслоение: символический мир и метаигры. М., 1996.
4. Степин В.С. Культура// Философский словарь. М., 2001, с. 271-273.

Темы рефератов

1. Феномен культурных универсалий.
2. Генезис универсалий культуры.
3. Культурные универсалии как целостность.
4. Человек в мире культурных универсалий.

Глава XII

КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ

Историческое сознание

Это и есть социально-культурное измерение истории, когда речь идет о том, как в ходе исторического развития рождались общества, различные социальные институты, как они развивались и сменяли друг друга. Забвение истории — опасно в принципе. Зачем человеку нужно постоянно вглядываться в глубь веков? Нужно ли копаться в событиях прошлого, когда в настоящем столько проблем?

У животных **нет чувства истории,** потому **что** у них нет культуры. Виктор Франкл показывает, что жизнь муравейника, если наблюдать ее со стороны, безусловно, подчинена какой-то цели. **Однако она лишена смысла, ибо** смысл — **это категория культуры.** Когда гибнет муравейник, от него не остается никакой истории. Природная особь ничего не знает о жизни своих предков, поэтому никакой связи с родственным древом у него нет. Другое дело человек: для него обращение к прошлому — глубинная, именно человеческая потребность.

Ощущение собственных родовых корней — естественное состояние для человека. А.С. Пушкин, например, знал всех своих пращуров, начиная с Ратши, который был сподвижником Александра Невского. Писатель И.А. Бунин видел предназначение собственного писательского дара в том, чтобы запечатлеть и выразить в творчестве деяния и жизнь целого сонма своих безвестных предков, имена которых потерялись в глубинах истории.

В современной Японии возник даже культурный феномен, который был назван «бумом родословной». Все бросились изучать предысторию своего появления на свет. Люди стремятся установить, кем были их родители, дедушки и бабушки, далекие предки, основатели рода. Чем дальше в историю — тем лучше. Надо знать, от кого ты произошел и кто был у истоков твоей родословной...

Разумеется, в культуре можно обнаружить и противоположную тенденцию. Писатель Ч. Айтматов приводит страшный исторический факт. У древних киргизских племен существовал обычай: если они брали в плен представителей чужих племен, то стремились вытравить из их памяти воспоминания о собственном прошлом. Голову пленника стягивали так, чтобы волосы прорастали вовнутрь. В мозгу несчастного происходили необратимые процессы. Человек превращался в бессловесное животное, не способное вспомнить, кто он и откуда. Таких называли манкуртами, т.е.людьми, не ощущающими собственных корней. Но ведь и обычные люди часто не интересуются своим прошлым. В русском народе их называют Иванами, не помнящими родства...

Культурология обнаруживает интенсивный и обостренный интерес к историческому опыту. Подходы к историческому измерению культуры оказываются нередко различными. Так, идея множества культурно-цивилизационных миров (Н. Данилевский, 0. Шпенглер) сопоставляется с теоретическими анализами истории как процесса углубления коммуникаций между народами и культурами на базе человеческих ценностей (Н.А. Бердяев, М. Вебер, П.К. Карсавин, В.С. Соловьев, Э. Трёльч, К. Ясперс).

О степени культурности, культурном уровне народа обычно судят по глубине и разносторонности его исторического мышления. Того, кто ценит свою историю, часто обращается к ней, извлекает из нее уроки для настоящего, минуют многие напасти. Мы часто удивляемся тому, как бывают похожи события прошлого на те, которые мы переживаем сейчас. Кажется, люди разыгрывают одну и ту же драму, хотя и в разных исторических условиях.

Лишь история человечества в целом может дать масштаб для осмысления того, что происходит в настоящее время. К. Ясперс сформулировал эту мысль еще острее: «Взор, обращенный в прошлое, погружает нас в тайны человеческого бытия» *(Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994,* с. *29)*. Иначе говоря, **история может помочь нам** понять смысл человеческого **существования.**

Вероятно, это весьма значительный факт — у человечества есть история. Но надо осознать также, что продолжительность его истории, скажем, по сравнению с животным царством (акулы живут уже 400 млн. лет) сравнительно невелика. Однако наличное существование и бытие в культуре — это не одно и то

же. Тем более небезынтересно поразмышлять над тем, что такое история? Каковы ее истоки? Есть ли у нее цель? А если есть, то в чем она состоит?

Человек издавна рисовал себе картины универсума. Историческое сознание генетически связано с мифологическим. Уже в первоначальных теогониях и космогониях обнаруживались начатки исторического знания. Мифологическое сознание стало приобретать черты исторической динамики. Историческое сознание — это культурный феномен. Речь идет не просто о памяти, связях с прошлым. Данный тип сознания оказывается предметом конкретного мыслительного действия, оценки, анализа и разносторонней рефлексии. Историческое сознание само по себе преображается. В нем можно проследить специфический путь от мистических форм к рациональным.

Развитость исторического сознания предполагает ряд признаков, которые ему присуще. Обогащенный исторический опыт может обладать познавательной и прогностической силой. Историческое сознание обладает эстетическим качеством: **история выглядит не просто как сцепление событий: в ней обнаруживается трагизм и величие, геройство и пафос, напряжение сил и страсти.** Она может также иллюстрировать слабость духа, бездействие, карикатурность, изнанку смысла. Историческое сознание обладает этико-дидактическим содержанием. Оно способно выступить в роли учителя жизни. В историческом опыте люди культуры черпают энтузиазм и душевные порывы. Историческое сознание обладает ценностным измерением. Оно задает оценки и смыслы человеческого существования.

Огромная дистанция отделяет миф от исторического сознания, которое является глубинным, последовательным и разносторонним осмыслением исторического процесса. Принципиально иным становится историческое сознание с того момента, когда оно начинает опираться на данные культуры, эмпирические факты, и только на них. Такая попытка проявилась уже в легендах о возникновении культуры из мира природы, которые распространялись повсюду, — от Китая на Востоке до стран Запада. Библейское ограничение во времени (6000-летнее существование мира), как отмечает К. Ясперс, было устранено. Перед человеком и человечеством разверзлась пропасть прошлого и будущего. Исследователи ищут в прошлом следы исторических событий, документы и памятники былых времен.

Эпоха рождает людей. Люди дорисовывают образ времени. Перекраивают его. История из глубины веков тянет свою путеводную нить. Вглядываясь в эпоху, мы можем приблизить к себе человека и постараться понять его...Размышляя о личности, мы способны угадать смысл протекшего, войти в мир истории. Каков век, таковы в целом мысли и чувства людей. Мы разгадываем время по берестяным грамотам, по церковным храмам, по летописным повествованиям, по архитектурным сооружениям.

Человек издавна создавал себе картину целого: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях, где человеку отведено определенное место), затем в картине божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), затем как данное в откровении целостное понимание истории от сотворения мира до грехопадения человека и Страшного Суда (Августин Блаженный). Затем родилась единая обобщающая картина мира в его целостности. Тогда выявилось наличие различных культурных сфер и их развитие.

«Осевое время»

«Осевое время» — резкий поворот в истории, знаменовавшим собой переход от древних культур к духовному историческому прорыву.

Понятие «осевого времени» было введено К. Ясперсом. Он ось мировой истории относил к тому духовному процессу, который наблюдался между 800 и 200 гг. до н.э. и продолжался около 500 лет.

В те полтысячелетия произошел самый резкий поворот в истории, принесший с собой массу необычайного. В Китае тогда жили Конфуций и Лао-цзы и сложились все направления китайской философии. К тому периоду относится творчество философов Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленного множества других мыслителей. В Индии возникли Упанишады, жил Будда. В философии Индии и Китая были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма. В Иране Заратустра создал учение о мире, в котором идет борьба добра со злом. В Палестине выступали пророки Илия, Исайя и Второисайя. В Греции это было время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда.

Новое, возникшее в ту далекую эпоху в трех упомянутых культурах, заключалось в том, что человек осознавал бытие в целом, самого себя и свои границы. Но в этом познании перед ним открывались и ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставил радикальные вопросы, требовал освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он выдвигал для себя высшие цели, познавал абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного (запредельного) мира.

«Любая эпоха расцвета, — отмечает отечественный исследователь Г.С. Померанц, — заканчивается кризисом и поисками главного, способного возвратить смысл существованию общества. Первым таким великим кризисом было «осевое время», время разрушения обособленных культур и создания империй. Империи сначала грубо перемешивали племена, разрушая племенную солидарность, не создавая новой, но постепенно на вызов духовной пустоты родился ответ — мировые религии. Выходом из кризиса «осевого времени» были религии, давшие многим народам одну главную книгу. Главная книга — это Библия, это Коран, это Бхагаватгитта... — можно этих книг не читать, не разбираться в спорах между философами. В Библии, Коране заключалось все главное, придающее жизни смысл. И на основании Главной Книги строилась иерархия средневековой культуры» *(Померанц Г.С. Кризис цивилизации Марфы // Вестник Российской Академии наук. М., 1992, № 10, с. 118-119).*

«Осевое время», по Ясперсу, знаменовало собой исчезновение великих культур древности, существовавших в течение тысячелетий. Оно растворило их, вобрало в себя, предоставляя им гибнуть, независимо от того, был ли носителем нового народ древней культуры или другие народы. Все, что существовало до «осевого времени», пусть даже оно было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культурам, воспринималось как нечто дремлющее, непробудившееся. Впрочем, так оно многими воспринимается и поныне.

Предшествующие древние культуры как бы скрыты под некой своеобразной пеленой, будто человек того времени еще не достиг подлинного самосознания. Данный факт не отменяют даже такие поразительные по своей глубине, но не оказавшие серьезного влияния, свидетельства, которые мы обнаруживаем в Египте («Разговор утомленного жизнью со своей душой»), в вавилонских покаянных псалмах и в эпосе о Гильгамеше.

Монументальность в религии, в религиозном искусстве и соответствующих им огромных авторитарных государственных образованиях древности была для людей «осевого времени» предметом благоговения и восхищения, а подчас воспринималась как образец (например, для Конфуция и Платона). Смысл этих образцов в новом восприятии, однако, совершенно не изменялся.

Так, по мнению К. Ясперса, идея империи, которая к концу «осевого времени» вновь обрела силу и в политическом отношении завершила этот период, была заимствована у великих культур древности. Однако если первоначально эта идея была творческим началом культур, то теперь она становится принципом консервации и стабилизации гибнущей культуры. Создается впечатление, будто принцип, который некогда служил импульсом развития (принцип фактически деспотичный), теперь утверждается вновь, но уже в качестве осознанно деспотического, и, замораживая, ведет к окостенению и застылости.

Вначале «осевое время» было ограничено в пространственном отношении, но исторически оно постепенно становилось всеохватывающим. Народы, не воспринявшие идей «осевого времени», остались на уровне природного существования, их жизнь оказалась неисторичной, подобно жизни множества людей на протяжении десятков и даже сотен тысяч лет. Люди вне сфер, составлявших «осевое время», либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в историю. Так, в орбиту «осевого времени» были втянуты на Западе германские и славянские народы, на Востоке — японцы, малайцы и сиамцы.

Для многих пребывавших на уровне природного существования народов такое соприкосновение означало вымирание. Все жившие после «осевого времени» люди либо оставались на уровне первобытных народов, либо принимали участие в новом, единственно основополагающем ходе событий. Когда началась доподлинная история человечества, первобытные народы являли собой пережиток доистории, сфера которой все время сокращается вплоть до полного ее исчезновения, что и происходит теперь.

Согласно К. Ясперсу, «осевое время», принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию. Предшествую-

щие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы, которые были их носителями, становятся для нас неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению «осевого времени». «Осевое время» ассимилирует все остальное. Если отталкиваться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные устоять во времени (по крайней мере, они устояли до настоящего времени).

Ясперс описывает столь значимые феномены мировой истории, как возникновение языков, изобретение орудий, начало использования огня; возникновение высоких культур в Египте, Месопотамии, Индии и в Китае в 5-3 тыс. до н.э.; духовное основоположение человечества, происшедшее в VHI-II вв. до н.э. одновременно и независимо в Китае, Индии, Персии, Палестине и Греции; подготовленное в Европе с конца средневековья рождение научно-технической эры, которая духовно конституируется в XVII в., приобретает всеохватывающий характер с конца XVIII в. и получает чрезвычайное развитие в XX веке.

Ясперс воссоздает своеобразную «ось мирового времени», этап, на котором возник современный человек с его представлениями о присущих ему возможностях и границах осознания себя как Самости, с теми представлениями об ответственности, которые существуют и в наши дни. На этом этапе происходит становление истории человечества, тогда как до осевого времени имели место лишь локальные истории. К. Ясперс высказал предположение, что не исключено движение человечества к новому «осевому времени», способному заложить основу подлинной человеческой истории.

Был ли «золотой век»?

Люди, наверное, всегда были склонны идеализировать прошлое. В представлениях многих народов возник даже образ «золотого века» — самой ранней поры человеческого существования, когда все оставались вечно молодыми и счастливыми. Одновременно они пытались распознать и будущее. Мистики разных времен с помощью мистического опыта рассчитывали разомкнуть узы времени. Бросая вызов судьбе, смертные пытались предугадать собственный жребий.

На Древнем Востоке элементы исторической науки развивались преимущественно в монументальной форме: в изображениях, наскальных надписях и рельефах, списках владык, храмовых

хрониках, библейских описаниях... Греческие историки собирали и обобщали исторические факты на основе простых записей и сообщений. Начальной ступенью, стадией в описании истории у греков был эпос Гомера, в поэмах которого в поэтических образах отражена целостная картина раннегреческой эпохи. К этой же стадии относятся мифы и легенды, в которых давались определенные толкования исторических событий. С легкой руки Аристотеля под историей стали понимать описания событий. В дальнейшем это понятие приобрело более широкое значение, включившее конкретные истории: говорили, например, о естественной истории.

К истории мы относим все то время, о котором располагаем документальными данными. По замечанию К. Ясперса, когда нас достигает слово, мы как бы начинаем ощущать почву под ногами. Все бессловесные орудия, найденные' при археологических раскопках, остаются для нас немыми, безжизненными.

Доистория и история

История — всегда ясное для человека прошлое, сфера удвоения этого прошлого, сознание своего происхождения. Доистория (иногда ее называют предысторией) — это обоснованное фактически, но не познанное прошлое.

История — великая созидательница. Но она подобна тонкой оболочке над кратером вулкана. Быть может, нам грозит опасность вновь превратиться в людей каменного века (да мы, собственно, никогда не перестаем ими быть). Тогда мы, располагая уже не каменным топором, а самолетами, по существу, вернулись бы к доисторическим временам, а тысячелетия истории были бы забыты, и следы их стерты в памяти. Конец истории мог бы вернуть человека к тому состоянию, в котором он существовал много тысячелетий назад: без знания и сознания того, что от поколения к поколению передавалось ему в жизненном опыте.

Мы ничего не знаем о душе человека, который жил 20 тысяч лет назад. **Доистория — это время, когда происходило становление человеческой истории. Как осуществлялось становление человека доисторической эпохи? Что он пережил, открыл, совершил, изобрел до начала передаваемой истории? Откуда мы пришли? Кем мы были на заре истории? Какие возможности существовали до истории?**

К. Ясперс поставил вопрос о том, имеет ли история единые истоки и единую цель. Мы опять встречаемся со знакомой нам ситуацией. Кому-то мнится, что разгадать секреты истории предельно просто. Известна сказка французского писателя Анатоля Франса. Король сетует на то, что утеряна рукопись, в которой воссоздана история королевства. Придворный историк утешает короля: «История и так понятна... Люди рождаются, живут и умирают...» Да, все очень просто, если окинуть события поверхностным взглядом. Иное понимание истории мы находим у К. Ясперса. История — это тайна. Истоки и цель истории нам неизвестны, во всяком случае, не составляют достоверного знания. Они ощутимы в мерцании многозначных символов. Согласно теологической точке зрения, все мы, люди, происходим от Адама, и значит, все связаны родством; все мы созданы Богом по его образу и подобию. Однако райское бытие человека было безвременьем. Лишь грехопадение положило начало историческому измерению человеческого существования — пути опытов, ошибок, страданий и, может быть, успехов.

Стадии постижения исторического сознания

Первоначальный тип исторического сознания часто называют стихийным, ибо сам исторический процесс, как содержание исторического времени, представлялся античным авторам в качестве некой нецелесообразной данности, смысл которой человек постичь не в состоянии *(см. об этом: Гертнер С.Л. Историческое сознание как тип духовности // Новые пути наук о культуре. Тезисы международной научно-практической конференции. Ч.1, М., 1995, с. 20-23)*. По мнению автора, последующее изменение исторического сознания в античную эпоху связано с усложняющимися условиями общественного производства, углубляющейся дифференциацией социума и природы. В результате человек перестал ощущать себя игрушкой Рока, а стал хозяином своей судьбы.

ь средние века, считает СЛ. Гертнер, историческое сознание приобретает иную структуру существования. «Время по-прежнему не выступает в качестве главенствующей субстанции в жизни человека, но уже по иным причинам. Если в синкретизме мифологического сознания время прошедшее и настоящее сливаются воедино, и событие, произошедшее в далеком прошлом, воспринимается одинаково значимо, как и событие, происходя-

щее сейчас, то незначительность времени средневекового сознания имеет иную природу. Бог выступает не только источником жизни отдельного человека, но и человечества, не только источником конкретного действия, но времени вообще. Время — это Бог, Бог даже больше чем время, он творит его. Нет времени без Бога, нет времени до Бога, может вообще не быть времени, но Бог будет всегда. Поэтому для средневекового человека триада: прошлое — настоящее — • будущее не играет важной роли, не отражается в его сознании как нечто значимое» (*Гертнер СМ. Историческое сознание как феномен культуры. Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата культурологических наук. 14., 1999, с. 10*).

По мнению СЛ. Гертнер, в новое время осознание связи с эпохой происходит через воспоминание истории. Яркое разграничение кежду прошлым, настоящим и будущим, между опытом и ожиданиями, надеждами укореняется в эпоху Возрождения. Настоящее понимается уже как переход от прошлого к будущему. Современность, нейтрализованная христианской исторической традицией, выступает главным в исторической жизни.

Напряженным становится историческое сознание на рубеже XIX — XX веков. Многие мыслители, в том числе А. Шопенгауэр, В.С. Соловьев, 0. Шпенглер, П. Тивлих, Н.А. Бердяев, создают обостренные версии исторического сознания. Историческое сознание приобретает исследовательскую конкретность. Так, В.С. Соловьев, анализируя древнюю историю, подробно рассматривает роль государства и влияние войны на ход событий. *(Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в двух томах, т. 1, М., 1988, с. 467-470).*

Существует ли логика истории? — этот вопрос 0. Шпенглер задает в первом томе «Заката Европы». Не скрывается ли за всеми случайными и не поддающимися учету единичными событиями, так сказать, метафизическая структура исторического человечества, по существу, независимая от бросающихся в глаза поверхностных культурно-политических явлений? Не повторяются ли великие моменты всемирной истории в форме, позволяющей проницательному взгляду делать обобщения? А если так, то как далеко простираются границы такого рода обобщений? *(Шпенглер 0. Закат Европы. Т. 1, М., 1993,* с. 5).

Немецкий культуролог задает вопрос и о том, что быть может, понятия рождения, смерти, юности, старости, продолжительности жизни, лежащие в основе всего органического, имеют в отношении истории еще никем не раскрытый строгий смысл? Не лежат ли, словом, в основе всего исторического всеобщие биографические изначальные формы? *(там же, с.* 5).

Вот как формулирует Шпенглер свою задачу: «Если мы хотим узнать, каким образом происходит угасание западной культуры, то нам необходимо сперва выяснить, что такое культура, каково ее отношение к видимой истории, к жизни, к душе, к природе, к духу, в каких формах она проявляется и в какой мере эти формы — народы, языки и эпохи, сражения и идеи, государства и боги, искусства и художественные произведения, науки, право, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события — являются символами и должны как таковые истолковываться» *(там же, с. 6)*.

Шпенглер считал, что не только для первобытного человека, но и для человека некоторых высших культур не существовало всемирной истории, не существовало мира как истории. Историческое исследование в широком смысле слова, заключающее в себе все виды психологического анализа чужих народов, эпох и нравов, имеет то же значение для души целых культур, какие дневники, автобиографии и исповеди имеют для отдельного человека.

Что такое всемирная история? — спрашивает Шпенглер. Несомненно, каждый, кого бы ни спросили, убежден, что он ясно и отчетливо созерцает периодическую структуру истории. В действительности образ всемирной истории есть, по Шпенглеру, непроверенное духовное достояние. Культуролог критикует схему: «Древность — Средневековье — Новое время». В пределах очень узких границ, составляющих предпосылку этой значительной концепции, она была, безусловно, правомерной. В круг рассмотрения здесь не входит ни индийская, ни даже египетская история.

Человечество, по мнению Шпенглера, есть пустой звук. Каждая из культур дает собственную форму своему материалу — человечеству. Каждая из них несет собственную идею, собственные страсти, волю, чувство и собственную смерть *(там же, с. 27)*. А вот и общий вывод Шпенглера: способность переживать историю и способ, каким переживается история, и особенно собственное становление, у разных людей различны.

Ритмы истории

Иной вариант исторического сознания находим у Н.А. Бердяева. В работе «Новое средневековье» он пишет: «В истории, как и в природе, существует ритм, ритмическая смена эпох и периодов, смена типов культуры, приливы и отливы, подъемы и спуски. Ритмичность и периодичность свойственны всякой жизни. Говорят об органических и критических эпохах, об эпохах ночных и дневных, сакральных и секулярных. Нам суждено жить в эпоху смены эпох» *(Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994, с. 407).*

Н.А. Бердяев современную ему эпоху условно обозначает как конец новой истории и начало нового средневековья. Духовные начала новой истории изжиты, духовные силы ее истощены. Рациональный день новой истории кончается, солнце его заходит, наступают сумерки, мы приближаемся к ночи. День истории перед сменой ночью всегда кончается, считает Бердяев, великими потрясениями и катастрофами, они давали чувство безвозвратной гибели. Начало новой эпохи сопровождается варваризацией. В исторический космос, образованный античной цивилизацией, ворвались хаотические силы. Й мы должны всегда помнить, что страшные войны и революции, крушения культур и гибель государств не только создаются злой волей людей, но также посылаются Провидением *(см. там же, с. 410).*

Цивилизация XIX и XX веков отрицает священную символику культуры и хочет наиреальнейшей жизни, овладения жизнью и преображения жизни. Для этого она создает могущественную технику. «С другой же стороны, из глубины кризис культуры начинается в обнаружении религиозной воли к реальному преображению жизни, к достижению нового бытия, новой земли и нового неба» *(там же, с. 429).*

Развертывание всемирной истории

В современной культурологии мысль о том, что история нуждается в разного рода альтернативах, весьма популярна. Трудно смириться с мыслью, будто история мчится по заранее проложенным рельсам. Можно ли уйти от «приговоренности»? Выход есть, и он, оказывается, предельно прост: прогнозов долж-

но быть много. Сонм провозвестий трудно воплотить в действительность, и потому — единственная возможность вернуть истории желаемую альтернативность.

Множество противоречащих друг другу «сценариев», «моделей», «прогнозов» создает впечатление, будто история чревата вулканическими сдвигами. Компьютер взял на себя функции «оракула». «Едва ли нужно добавлять, что будущее не «познаваемо», в смысле точного предсказания, — пишет Э. Тоффлер, — Даже самые «жесткие» модели и «твердые» данные часто базируются на «неустойчивых» предположениях, особенно, когда речь идет о делах человеческих. Предмет этих книг (Э. Тоффлер имеет в виду свою трилогию — *П.С.*) — набирающие ход изменения; естественно, что детали быстро устаревают» *(Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М., 2001, с. 19).*

Проигрываются различные варианты «штурма будущего». Культурологи подчас убеждают друг друга: историю можно пригласить в любое приключение идиллического или авантюрного свойства.

Не просматривается ли здесь другая крайность? Нередко исторический процесс описывается как вереница случайностей. Он представляется подобным броуновскому движению. В итоге рождается чувство страха перед диктатом случая, который то и дело грозит вовлечь человечество в катастрофу. Сама история выглядит несчастной, истомившейся жертвой «саморазрушающихся прогнозов».

Идея многообразия социально-исторических путей человечества содержит в себе немало продуктивных и значимых ходов мысли. Развертывание всемирной истории предполагает не стирание цивилизационных и культурных особенностей, а сохранение их своеобразия. Идея открытости истории, ее многовариантности несовместима с жестким представлением о неукоснительном схождении всех культурных матриц в некую усредненную точку, символизирующую магистральный путь развития человечества. Навязывание всем народам единого технического или, скажем, информационного цивилизационного уклада существенно обеднило бы многообразие культур. Разумеется, современный мир движетсяк информационной цивилизации. Но как она будет выглядеть? Не возникнут ли другие проекты будущего? Все ли страны включены в данный процесс? Эти вопросы волнуют едва ли не всех культурологов.

Заключение

Мир перешагнул через порог нового тысячелетия. Люди испытывали на себе воздействие исторического бытия на протяжении веков и тысячелетий. В культурологии сложились разные подходы к членению человеческой истории. Одни мыслители выделяли в истории отдельные формации, другие — специфические стадии, третьи предлагали соотносить историю со своеобразными социальными «волнами». Опыт изучения социальных аспектов истории показал, что в ней нет фатализма. Общество развивается альтернативно, всегда на развилке времен есть возможные варианты движения в ту или иную сторону. На характер общественной динамики влияют многочисленные факторы. Культурология органично включает в себя историческое сознание. Она всесторонне изучает его генезис, становление, оттенки и перспективы.

Вопросы:

1. Что такое историческое сознание?
2. Почему интерес к истории является глубинной потребностью человека?
3. Что такое манкуртизм?
4. Что такое «осевое время»?
5. Есть ли у истории единые истоки и единая цель?
6. Как складывалось историческое сознание в качестве феномена культуры?
7. Как обеспечить разностороннее историческое мышление?
8. Что означает идея ритмов в истории у Н.А. Бердяева?
9. Почему Шпенглер не видит логики истории?
10. Как реализуется в культурологии мысль об альтернативности в истории?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аббаньяно Николо. Мудрость философии. Санкт-Петербург, 1998.
2. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994.
3. Гуревич П.С. Основы философии. М., 2000.
4. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в двух томах, Т. 1, М., 1988.
5. Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.

Темы рефератов:

1. Культура и историческое сознание.
2. Становление исторического сознания.
3. Многообразие форм исторического сознания в культуре.
4. Идея альтернативности истории.
5. Потенциал культуры и грядущее человечества.

Глава XIII
ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР

Как создаются типологии

Когда сравниваются различные культуры, возникает вопрос, по каким признакам они сопоставляются. В мире насчитывается более 2000 языков, и все они, естественно, чем-то отличаются друг от друга. Но культуры рассматриваются не только по этому элементу. Как же их типологизировать?

В современной культурологии нет общепринятого критерия, с помощью которого можно было бы объединять культуры в те или иные типы. Это не означает, конечно, что никто не пытался определить такой критерий. Напротив, попыток было много, но не одна из них не увенчалась успехом.

В каком случае культуру можно оценивать, например, как автономную и самобытную? Прежде чем ответить на этот вопрос, важно установить, что служит единичным культурным фактом (или «артефактом», как называют некоторые современные исследователи культуры) в ткани любой самостоятельной культуры. Помните, многие антропологи сетовали именно на то, что в культуре невозможно выделить что-то вроде атома или гена?

Предмет или поступок становится культурным феноменом, если он обретает смысл. Подразумевается, что такое явление культуры что-то означает. Скажем, Венера Милосская для человека, не понимающего заключенного в ней художественного значения, представляет собой лишь кусом мрамора, обладающий геометрической формой и определенными свойствами. Как писал российский социолог, большую часть жизни проживший в США, П.А. Сорокин (1889–1968), «религиозная ценность превращает маленький кусочек дерева в «чурингу» — священный тотем. Кусок материи на палке, символизирующий национальный флаг, заставляет людей жертвовать своей жизнью. Болезненный человек, провозглашенный монархом или папой, становится могущественным и священным «Величеством» или «Святейшеством». Если же он свергнут, он лишается

своей социокультурной ценности, и его могущество, функции, социальное положение и личность коренным образом изменяются: из величества или святейшества он превращается в презренного и ненавистного изгнанника».

Единичные культурные феномены связаны между собой. Материальные предметы могут лежать на дороге, будучи случайно оброненными прохожими. Единственная связь между ними — пространственная близость. Можно произвольно добавить к ним еще несколько предметов. Однако и тогда мы не обнаружим между ними ни причинной, ни логической связи. По определению П.А. Сорокина, это можно назвать культурным скоплением.

Тем не менее можно указать такие совокупности предметов, феноменов, процессов культуры («артефактов»), которые образуют причинно обусловленные, взаимосвязанные культурные единства, или системы. Простое перечисление разнородных «артефактов» без единого базового основания не позволяет разделить их по «классам», т.е. классифицировать. А вот, скажем, фраза в «эпоху барокко были написаны такие-то и такие-то произведения» уже несет в себе признак (основание) классификации по стилю барокко, и к этим произведениям мы никогда не причислим, например, произведения современного модерна или постмодерна.

Между компонентами (классами) классификации могут складываться связи разной глубины. Они могут формировать логическую систему. Так, основная часть положений, содержащихся в произведениях «Республика» Платона, «Критика чистого разума» И. Канта, образуют последовательные системы. То же самое, как считал П.А. Сорокин, можно сказать и о Символе веры христианства и других великих религий, об этических системах, даже о большинстве кодексов законов. Большая часть их основных положений взаимно согласована и образует смысловые единства, или системы.

Культурные феномены можно просто перечислить, но полученная таким образом совокупность вовсе не является законченной системой. Скажем, американский культуролог Т. Роззак пытался дать классификацию не традиционных религиозных феноменов. Он предложил схему из 13 элементов, однако включил в нее отдельные неравнозначные компоненты, поэтому в его схему можно вводить и другие компоненты, т. е., строго говоря, это еще не классификация.

Музыкальная композиция, в которой отдельные фрагменты музыки взяты из таких разнохарактерных, разностильных произведений, как творения немецкого композитора, автора многих церковных хоралов и ораторий Иоганна Себастьяна Баха (1685–1750), известного также своими фугами (музыкальными произведениями, переносящими на клавишный инструмент многоголосие хора); из музыки русского композитора, развивавшего в своих произведениях чуть ли не все разновидности модернизма Игоря Федоровича Стравинского (1882-1971); из произведений немецкого композитора, создателя жанра музыкальной драмы Рихарда Вагнера (1813-1883) и, наконец, из джазовой музыки, — может служить примером музыкальной какофонии, т.е. сумбурных, хаотических нагромождений звуков.

Уясним, чем классификация отличается от типологии. Классификация, прежде всего, рождается на эмпирическом уровне. Иначе говоря, перед нами ряд конкретных культурных феноменов, которые нужно как-то сгруппировать. Типология же возникает как плод исследовательских усилий, как построение идеальной (абстрактной) модели. Когда мы говорим «культура Возрождения», «культура Просвещения», «культура романтизма» и т.д., то имеем в виду не только нечто вроде фактов и обнаружений культуры, но и определенную условную данность...

Иначе говоря, классификация строится по узкому, а типологизация — по предельно широкому основанию. Классификация — это объединение различных фактов культуры по явным, видимым «невооруженным глазом» признакам; типология же — по сущностным «глубинным признакам», как правило, скрытым от взгляда «непосвященных», не обнаруживаемых на уровне обыденного (не научного) сознания. **Перечисление в типологии обычно исчерпывает себя.** Иначе говоря, в определенном направлении количество признаков культурной системы или каких-то факторов оказывается строго определенным. Скажем, М. Вебер предложил такую типологию способов социального управления — традиционный, научный и харизматический типы, и вряд ли к этой типологизации можно добавить хотя бы еще один тип управленческой культуры, т.е. она действительно в известном смысле выглядит самодостаточной.

Пожалуй, ни об одной типологии нельзя сказать, что она единственно верная. Дело в том, что возможны различные подходы к систематизации культуры и культурных феноменов. Однако

у типологии всегда есть базовое основание. Иначе говоря, у признаков должен быть обнаружен единый фундамент. Таких оснований может быть много, например, связь с религией (культуры религиозные и светские); региональная принадлежность культуры (культуры Востока и Запада, средиземноморская, латиноамериканская и пр.); на основе места в ней традиции («теплые», традиционные культуры и «холодные», модернистские); на основе связи с социальной структурой (культуры в различных обществах) и пр.

Что же мешает создать безупречную типологию культур? В первую очередь — зыбкость самих культурных характеристик, Не так-то просто определить отличие, скажем, европейской культуры от восточной, хотя каждому понятно, что такое различие есть. Одни культуры создают «технологию освоения внешней среды». Это относится, например, к европейской и североамериканской культурам. Другие, допустим, индийская, отдают предпочтение «технологии проникновения во внутренний мир человека». Третьи культуры, скажем, японская, ориентированы на социум. Можно, к примеру, отметить специфику античной культуры, которая не тождественна средневековой. Гораздо сложнее гуманно описать эту непохожесть, четко зафиксировать конкретные признаки, различающие их, выявить их в ходе теоретического анализа.

Существует и другая трудность типологизации. Ведь каждая культура развивается так, что многие различия между теми или иными культурами могут стираться. Не исключено возникновение каких-то новых культурных образований. Так, согласно концепции американского ученого К. Уисслера, характерными ценностями целостной культуры США являются механические изобретения, Библия, милитаризм, Святое Воскресение и коммерческий дух. Можно ли эту классификацию считать исчерпывающей? Какие узы связывают эти черты в систему? На эти вопросы К. Уисслер ответов не дает.

Скажем, разве милитаризм является вечной характеристикой какой-то культуры? Он может утратиться, замениться пацифизмом. Так, сближение восточной культуры Японии с современным индустриальным типом цивилизации породило принципиально новый тип культурного творчества. То же самое относится к культурному множеству буддистских общностей в Европе и Америке.

Далее, в каждой культуре существует определенное идейно-смысловое ядро. Но оно может вызывать неодинаковые социальные последствия. Например, буддизм имеет распространение не

только в Индии, но и в Тибете. Но в Индии он даже не затронул кастовой системы, против которой был направлен всем своим существом; в Тибете же полностью перестроил социальную структуру.

Наконец, каждая культура не только сближается с другой культурой. Внутри нее тоже происходят самые неожиданные процессы. В частности, в лоне господствующей культуры возникают незаметные, альтернативные элементы, которые впоследствии, накапливаясь и усиливая свое воздействие на эту культуру, могут существенно видоизменить ее специфику. Локальные зоны культурного творчества в основном русле культуры тоже приводят к многообразию культурных феноменов.

Объяснить существенные различия в языке, религии, философии и искусстве ссылками на географию, экономику и историю — трудно. Национальные культуры удивительно целостны. Они создают прекрасную мозаичность мировой культуры. История дает нам картину, похожую на расширяющуюся Вселенную: народы все более и более утверждаются в своих национальных началах, все более стремятся к самопознанию и самоутверждению. До периода «интернационального сжатия» еще далеко.

Восток и Запад

Само собой понятно, что культура Европы отличается от культуры Азии, Африки, тех регионов, которые зовутся Востоком. Африка — древняя родина негров, материк прекрасный и горестный. У берегов этого континента впервые лязгнули ржавые цепи кораблей, увозивших невольников в другие части света. Между отдельными государствами материка пролегли пространства пустынь и саванн, вершины гор и тропические джунгли.

Совсем недавно упоминание о древнем африканском континенте вызывало в памяти известные картины: бич, обвившийся вокруг тела черного человека; корабли с невольниками; раб у ног непобедимого владыки. Поэты, слагавшие песни, поэмы, завершали свои произведения традиционным рефреном: «О, скорбный голос Африки моей!» Буйно зеленеющие тропические леса. Знойные ветры Сахары. Белесые туманы, гуляющие утрами по стране.

Английский писатель Редьярд Киплинг (1865-1936) написал такие строчки:

«Запад есть Запад,
Восток есть Восток...»

Он имел в виду, что это разные экзотические миры, и они никогда не сойдутся. Позже в нашем обиходе появилась слетевшая с экрана фраза одного из персонажей кинофильма «Белое солнце пустыни» Сухова: «Восток — дело тонкое...» Мы привыкли к тому, что мир Востока разительно отличается от Запада. Однако чем? Как определить это отличие?

После освобождения Африки от европейского владычества на континенте появились мыслители, культурологи, поэты, которые стали говорить о своеобразии африканской культуры, более того, о ее неисчерпаемом богатстве и будущем призвании. Различие культуры Запада и Востока усматривалось в национальном духе. Предполагалось, что европеец имеет особый психологический склад, который отличает его от африканца. **Возникла теория негритюда, утверждающая** исключительность **исторических судеб Африки.** Один из выдающихся создателей негритюда — государственный деятель Сенегала, философ и поэт Леопольд Седар Сенгор (р. в 1906).

Размышляя над своеобразием Африки, он утверждал, что негр, прежде всего, дитя природы. Африканский негр, будь то крестьянин, рыбак, охотник или пастух, живет на лоне природы, вне земли и в то же время с ней. Он вступает в доверительные отношения с деревьями, животными, подчиняясь суточным и сезонным ритмам природы. Он открывает все свои органы чувств для приема любого импульса, вплоть до глубинных волн природы без всякого посредничества.

Для африканца на первом месте всегда стоит форма и цвет, звук и ритм, запах и прикосновение. Об этом пишет, в частности, поэт негритюда мартиникский писатель Эме Сезер (р. в 1913):

Слава тем, кто ничего не изобрел,
Тем, кто ничего не открыл,
Тем, кто ничего не покорил,
А просто отдался объятию сущности каждой вещи,
Не ведающим о поверхности, но захваченным
Движением каждой вещи,
Заботящимся не о покорении мира, а об участии
В его игре.

Воистину, они — старшие сыновья мира:
Открытый всем ветрам мира
Братский воздух всех ветров мира;
Дно без истока для всех вод мира,
Сверкающих священным огнем мира;
Плоть от плоти мира, пульсирующая сокровенным
Движением мира.

Вчитаемся в эти строчки. Речь, естественно, идет не о внутреннем мире африканца. Косвенно изобличается европеец. Это к нему относятся слова «изобрел», «открыл», «покорил». Отказался от участия «в игре мира». Радикальное отличие европейца от африканца состоит, по Сенгору, в видении, чувствовании мира. Европеец живет разумом, африканец — ритмом; европеец — расчетом, африканец — слиянием, растворением; европеец — потреблением («пожиранием»), африканец — сопереживанием (уподоблением); европеец — земным (заземленным), африканец — космическим (возвышенным); европеец — плотским, африканец — духовным.

Такое противопоставление негра белому, африканца — европейцу можно отыскать не только в стихах Э. Сезера. Французский философ и писатель Ж.П. Сартр в «Черном Орфее» противопоставил черного крестьянина белому инженеру. Получается, что именно отношение к внешнему миру, к другому определяет различие двух культур Запада и Востока.

Белый европеец со времен Аристотеля представляет себя человеком действия, воином, хищником. Он прежде всего четко отделяет себя от любого внешнего предмета, делая его объектом собственного познания: держит его на расстоянии, «обездвиживает» во времени и в некотором смысле в пространстве, «фиксирует» и таким образом «убивает» его душу, лишает самостоятельного существования.

Вооружившись точными инструментами, он безжалостно расчленяет объект, чтобы провести его фактический анализ. Образованный, ко движимый лишь практическими соображениями, «европеец живет разумом», т.е. не сопереживает другому, не участвует в его радостях и бедах, а относится к нему как к любому объекту рационального познания. Белый европеец, «убив» (познав) другого, использует его для практических целей. Он воспринимает его не как самостоятельную ценность, а как средство. Л. Сенгор писал: «Все бе-

лые — людоеды, сказал мне несколько лет назад один мудрый старый соплеменник, — у них нет никакого уважения к жизни».

Сказано это, разумеется, с преувеличением. Однако в глазах африканца европеец не относится к жизни с благоговением. «Только им, белым, невдомек, — добавил мудрый старик, который на своем веку много повидал, слышал и размышлял, — что жизнь не приручишь, а Бога, который есть источник жизни и в котором вся жизнь пребывает, и подавно». А напоследок старик сказал: «Очеловечивает жизнь, а не смерть». Боюсь, что это плохо обернется. Белые, одержимые страстью к разрушению, в конце концов навлекут на себя беду». В этих словах, которые, как это очевидно, отражают стереотипное видение белых, тем не менее выражены определенные особенности европейской культуры, действительно зараженной страстью к разрушению.

По мнению Л. Сенгора, африканский негр, образно выражаясь, заперт в своей черной коже. Он живет в первозданной ночи и не отделяет себя от объекта: от дерева или камня, человека или зверя, явления природы или общества. Он не держит объект на расстоянии, не подвергает его анализу. Получив впечатление, он берет живой объект в ладони, как слепец, не стремясь его зафиксировать или убить. Он вертит его в чутких пальцах так и этак, ощупывает. И в такой момент чувства захватывают его целиком.

Есть еще одно свойство африканской культуры, как ее понимают теоретики негритюда, — чувствительность, восходящая к физиологии. На него может оказать воздействие не только ритм барабана, но и европейское искусство: танец или маска, живопись итальянского художника Джотто ди Бондоне (ок. 1266–1336) или Флорентийское палаццо, торжественная месса или театральный эпизод. Однако впечатление от искусства коренится в чувствительности негра.

«Я мыслю, следовательно, я существую», — писал французский философ Рене Декарт (1596–1650). Африканский же негр мог бы сказать: «Я чувствую, я танцую «другого», значит, я существую». Для осознания того, что он существует, ему не нужны слова. Ему нужно не размышлять о другом, а можно «вжиться» в него (как актеры вживаются в образ), станцевав его. В Черной Африке люди постоянно танцуют, потому что чувствуют обостренно и предельно эмоциональ-

но, причем всегда танцуют кого-то или что-то. Ведь танцевать, по их представлению, значит, отождествлять себя с жизненными силами, жить более полной жизнью, одним словом, чувствовать.

Когда Ж.П. Сартр писал об эмоциональности африканского негра, то определял ее как «некое взволнованное отношение к миру». Вот, скажем, эпизод из повседневной жизни: встреча двух родственников или друзей после долгой разлуки. Поначалу литания (приветствия в форме причитаний) следует привычному ритму:

— У тебя все в порядке?
— В полном порядке.
— У отца в полном порядке?
— В полном порядке.
— У матери все в порядке?
— В полном порядке.
— У домашних в полном порядке?
— В полном порядке.

Затем идет обмен новостями о родных, друзьях или стадах. Потом начинаются воспоминания о былом. Вот в памяти встают какие-то события, воскресают другие лица — и собеседниками овладевают эмоции. Они обнимаются и долго не размыкают рук. Потом возобновляется приветственная литания. Но на этот раз ритм ее более отчетливый, по-настоящему поэтический. Грудь вздымается, дыхание перехватывает. Эмоции заставляют рыдать и лить слезы градом.

Разумеется, все эти сопоставления в известной мере условны. Однако типологические черты культуры все же улавливаются. Африканец действительно считает себя частью Природы, Космоса. Он приспосабливается к космическим пульсациям и ритмам. Он и мысль, и тело свое вписывает в природные вибрации, напряжения, спады. Чувственное выступает для него как единый нерасчленимый ток жизни, космической энергии.

«Дух Африки» рассматривается как принципиально отличный от европейского. Утверждается, что культура Запада тяготеет к рацио, к разуму; культура Африки, как уже отмечалось, гораздо более эмоциональна, интуитивна. Особое развитие получили на африканском континенте музыка и танцы. Так, музыкальная культура Тропической Африки включает музыку государств Бурунди, Кении, Руанды, Танзании, Уганды. Музыка

здесь постоянный компонент религиозных обрядов, магии, празднеств, церемоний (в том числе инициаций, т.е. посвящений во взрослые), а также повседневной жизни.

На формирование музыки Восточной Африки оказали воздействие контакты как с культурами Африканского континента, так и с более отдаленными цивилизациями (греко-романской, арабской, индийской). Разнообразны песни и танцы народов Восточной Африки. Широко распространены танцы, обычно коллективные. Нередко танцоры выступают в масках, добиваясь «вызывания дождя». В другом африканском регионе — Западной Африке — музыка выполняет утилитарные, практические функции. Многие народы приписывают ей магическую роль, рассматривают как средство общения с духами, силами природы и воздействия на них. Отсюда — сакрализация напевов, ритмов, музыкальных инструментов.

Африканская музыка — неизменный компонент всех семейных, календарных и общественных обрядов. Выделяется погребальный ритуал, который может длиться несколько месяцев. Во время этого ритуала с помощью барабанов, погремушек, дудок из дома покойного «изгоняются» злые духи. Женщины поют песни-плачи. Исполняются ритуальные песни. Специальные песни, танцы, а также шествия, соревнования сопровождают обряды инициации. Как правило, песня и действо в обрядах неотделимы друг от друга. Зачастую исполнители надевают маски. У некоторых народов имеются оригинальные акустические маски, искажающие голос. Музыка сопутствует и коллективным трудовым процессам (песни косьбы, гребли, молотьбы, сбора риса и т.д.).

Традиционная музыка Северно-Восточной Африки при всем ее многообразии имеет также прочные африканские корни. Популярны сольные песни во время езды на верблюде. При верховой езде исполняются песни о военных подвигах. Многие песни и танцы связаны с различными ритуалами, отражают анимистические верования народов региона, исполняются с целью воздействия на силы природы. Отсюда — имитация в танце повадок животных, птиц. Танцы-действия исполняются с целью изгнания злых духов из тела больного.

Итак, перед нами действительно богатая и своеобразная культура. **Проблема сравнения культур, их типология осложняется еще и тем, что культура эта изменяется во времени.**

Идеальные типы культур

Каждая эпоха создает собственный культурный космос. Поэтому культуры можно сравнивать по историческому признаку. В принятой периодизации истории можно выделить древний, средневековый период, а также периоды, относящиеся к новому и новейшему времени. Если использовать данную схему, то нетрудно перечислить следующие типы культур: культуру Древнего мира (до V в. н.э.), культуру Средневековья (с V по XIV в.) культуру Нового времени (XIV — начало XX в.), культуру Новейшего времени (с начала XX века или современную).

Надо подчеркнуть, что здесь важна не только отсылка ко времени, но и тот факт, что культура каждой эпохи имеет существенные черты. Что можно сказать, например, о Древней культуре? Она **мифологична.** Это ее главнейший признак. Но только ли в древности миф был важнейшим свойством, атрибутом культуры?

Любая автономная, альтернативная позиция как противовес господствующей, если к ней приглядеться, тоже восходит к сокровищнице мифологии. Неужели современное сознание мифологично во всех своих вариантах? Можно ли обеспечить аналитически достоверное постижение реальности, или сегодня диктат мифа неотвратим? Может ли сознание преодолеть собственные идолы? Способен ли разум разорвать оболочку духовного трафарета?

Разумеется, эти вопросы возникают перед исследовательской мыслью не впервые. В XX в. к мифу как феномену духа, сознания было приковано внимание крупнейших ученых — философов, культурологов, социологов, историков. В обстановке идейных размежеваний родилось немало проницательных интуитивных догадок, «прозрений» о мифе. Возникли принципиально новые трактовки этого духовного феномена. Зафиксирован поразительный факт: миф существует и в современной культуре, высказаны парадоксальные провозвестия о его судьбе.

Американский профессор Джеймс Фейблман (р. в 1904) — один из известных специалистов в области типологии культур древнего мира. Он выделяет пять древних самостоятельных типов культуры: до-первобытный, первобытный, военный, религиозный, цивилизационный; современные типы — научный и постнаучный. Этот перечень, по его словам, не является исчерпыва-

ющим, но включает в себя основные типы культуры, известные сегодня (*Фейлбманн Дж. Типы культуры // Антология исследования культуры. Т. 1, Санкт-Петербург, 1997, с. 203).*

Из названных семи первые четыре обозначены исследователем как «ранние», а следующие три — как «развитые». Одно время бытовало мнение, что существуют лишь два типа культуры, а именно: первобытный и цивилизованный. Предполагалось, что все первобытные народы находились на одном уровне культурного развития, а все иные народы более или менее «цивилизованы» и поэтому в равной степени «развиты». Но это очень далеко от истины. Так называемые первобытные культуры существуют на многих стадиях развития, так же как и цивилизованные. С позиции прогресса предпочтительнее, чтобы этот культурный ряд не прерывался, а качественные различия в этом непрерывном потоке делаются лишь для того, чтобы было удобнее их изучать, хотя для такого разграничения есть все основания.

Для до-первобытного человека типично только то, что он почти полностью находился во власти природы. В качестве орудий труда он использовал подходящие предметы естественного происхождения, не особенно изменяя их; охотился ради пропитания, жил в пещерах, приспосабливая себя и свои привычки к окружающей среде. Убийство животных было проявлением постоянной борьбы, столь же опасной для человека, как и для его жертвы. Социальная организация была неразвита, возможно, даже ограничивалась семьей, стимулов для психологических и социальных контактов почти не было. До-первобытная культура представляла собой перманентную, непрекращающуюся борьбу за простое выживание, исход которой был неясен, а успех зависел от полной самоотдачи каждого представителя данной культуры.

На стадии первобытной культуры возникает первый тип высокорганизованных обществ. Первобытные культуры включали меньшее количество составляющих, чем другие типы общества, например, религиозные, но их структура была намного сложнее, чем предполагалось ранее. Устройство первобытного общества было предельно компактным. Среди институтов первобытной культуры ведущее место занимают кровнородственные группы, которые являются более сложной, расширенной формой семейной организации. Общественным управлением занимается совет старейшин. Изобразительные искусства занимают такое же почетное место, как и религия.

Военный тип культуры является первым, значительным шагом вперед в развитии, по сравнению с первобытной стадией. Во многих отношениях военная культура далеко ушла от первобытного типа, в том числе и в сфере социальной организации. Военная культура проявляется в первую очередь в двух видах деятельности: торговой и военной. Эта культура — хищническая, грабительская и алчная. Появилась письменность; технические изобретения следуют одно за другим, создаются обширные библиотеки, а архитектура становится доминантой искусства. Характерной чертой религии военного типа является поклонение не природным божествам, помогающим в борьбе за существование, не богу грома или богу урожая, а богам войны. Идея выживания сменяется идеей обладания вещами ради них самих, поскольку они могут доставлять, например, приятные ощущения. Почитаются Мардук и Марс.

Религиозный тип культуры отвергает непосредственную и активную деятельность, поскольку ее идеал — **пассивность и неопределенность.** Религиозная культура начинается с откровенного принятия постулата крайнего реализма, гласящего, что только универсалии культуры реальны. Согласно этому постулату, физически существующие материальные предметы нереальны, вводят в заблуждение и, конечно, с точки зрения религиозной культуры, иногда несут зло. К слову сказать, существование зла является огромной проблемой для религиозной культуры. Все подчинено поклонению Богу, и жизнь в этом мире отрицается во имя другой жизни после смерти.

Среди трех развитых типов культуры, прежде всего, выделим цивилизованный тип. Ее можно сравнить с религиозной, поскольку в большинстве случаев она была реакцией на последнюю. Согласно цивилизованной, или урбанической, культуре существуют только отдельные предметы, которые не могут быть познаны как таковые сразу и полностью. Влияние природной среды на цивилизованный тип культуры значительно. Природа не подвергается большим изменениям: ее щадят и боятся.

Научный тип культуры — • самый высокий из известных на сегодня типов культуры. Несмотря на то, что ему недостает некоторых достижений других типов (к примеру, такого, как религиозный), он во многих отношениях продвинулся вперед относительно любого другого типа культуры. В этом типе культуры преобладает теория, согласно которой известные естественнонаучные законы действуют не только на физическом, но практически на

любом уровне бытия. Жизнь управляется идеей, согласно которой открытие естественных законов удовлетворит любознательность в поиске истины и будет способствовать улучшению условий существования. Основным побудительным мотивом деятельности является исследование, а основной целью исследований — открытие законов природы. Исследовательская деятельность становится культурной доминантой, и ее задача состоит в увеличении объема знаний о природе и поиске рентабельности этого знания. Образцом такого рода может служить культура современной Европы и Америки.

Пост-научный тип культуры отличается от научного так же, как до-первобытная культура отличается от первобытной. Основными занятиями пост-научного типа культуры будут наука, философия и искусство. Лидирующая роль останется за исследовательской деятельностью, а главной целью исследований станет знание. Удволетворение и удовольствие будут цениться столь же высоко, как и знание, и сами превратят в способ познания, потому что отношения обладают такой же значимостью, как и ценности.

Выделенные типы культуры являются скорее идеальными и абстрактными, чем существующие в действительности. Реальные культуры представляют собой сочетание различных типов. **Перечисленные типы не составляют хронологической последовательности,** Несмотря на то, что культуры не равноценны, все типы в меру их возможностей реализуются.

Заключение

Проблема типологизации культур, как видно, разнообразна по своим возможностям. В качестве критерия можно взять, к примеру, историко-географическое (региональная принадлежность культуры) и хронологическое основания для различения культур и показать вкратце различия культур Востока и Запада, а также разных культурно-исторических эпох. Но, разумеется, возможности различных типологий этим не исчерпываются. Можно предложить и иную типологию культур по историческому принципу — доклассический, классический, неклассический, постнеклассический. Базовых оснований для сравнения множество. Наиболее распространенный признак для разделения культур — обнаружение «духа культуры», т.е. описание различных внутренних свойств культуры, ее ядра.

Вопросы:

1. Чем классификация отличается от типологии?
2. Есть ли в культуре исходный единичный факт — вроде атома или гена?
3. Как единичные факты складываются в культуры?
4. Что создает трудности для типологии культур?
5. Каковы особенности африканской культуры в трактовке **негритюда?**
6. Чем различаются допервобытная и первобытная культуры?
7. Что такое военная культура как идеальный тип?
8. Каковы признаки религиозной культуры как идеального типа?
9. В чем основной идеал цивилизованной культуры?
10. В чем различие между научной и пост-научной культурами?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антология исследований культуры. Том первый. Санкт-Петербург, 1997.
2. Гриненко Г.В. Хрестоматия по истории мировой культуры. М., 1998.
3. Гуревич П.С. Человек и культура. Основы культуроведения. М., 2001.
4. Иванова М.Г. К проблеме статуса типа культуры // Материалы научной сессии по итогам научно-исследовательской работы МПГУ им. В.И. Ленина за 1991, М., 1992.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Ч. 2, М., 1998.

Темы рефератов:

1. Типология культур как проблема.
2. Подходы к типологизации культур.
3. Признаки различных культур.
4. Идеальные типы культур.

Глава XIV
ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

Традиция как феномен

Какое общество представляется более рентабельным, успешным и благоустроенным? То, которое ориентировано на прогресс, т.е. на радикальные и поспешные преобразования, или те, которые опираются на традицию, т.е. на сохранение накопленного социального опыта?

Американский культуролог Эрик Эриксон **считает, что каждая культура создает свою стратегию выживания.** Ориентация на прогресс чревата войнами, катастрофами, разрывом между поколениями. Та же культура, которая предпочитает сохранить традицию, рискует оказаться обществом патриархальным, отсталым.

Однако в начале нового тысячелетия ответ на поставленный вопрос оказывается открытым. **В западной культурологии прогресс объявлен мифом истории.** В восточном сознании нередко разрушается традиция.

Культуры перестали быть герметически закрытыми ареалами. В результате неслыханной миграции населения экзотические духовные веяния опоясали земной шар. Грандиозные кросс-культурные контакты. Межнациональные браки. Экуменические волны. Поиск межрелигиозного вселенского диалога. Может быть, важно противостоять этим тенденциям? Именно так рассуждают многие культурологи традиционалистской ориентации. Не происходит ли отказ от великих заветов? Не рождается ли бессмысленная мозаика культурных веяний?

Между тем в современном мире продолжают существовать традиционные общества. Речь идет вовсе не о патриархальных социумах. Конкретное общество может быть весьма экономически состоятельным, в нем могут действовать современные политические структуры. Но вместе с тем такие общества сохраняют ориентацию на традицию, которая во многом определяет мышление людей, их образ жизни, жизненный уклад.

Представим себе молодого человека, который, будучи европейцем, хотел бы поступить на работу в модную фирму. Он передает в отдел кадров самохарактеристику, которая называется резюме. Из представленного документа становится очевидным, что молодой человек обладает неуемной энергией, инициативностью, готовностью все преобразовать на порученном ему участке. Надо полагать, менеджеры с пониманием отнесутся к такой саморекламе.

А теперь вообразим японскую девушку, которая тоже озабочена проблемами трудоустройства. В своем резюме она сообщает, что не обладает неумеренной инициативой, напротив, имеет обыкновение пунктуально точно выполнять порученное дело, без всяких изысков и нововведений. Кроме того, девушка обязуется не создавать в коллективе психологических проблем, вообще не «выпячивать» свое «я», найти нужную нишу и трудиться в ней на процветание фирмы. Такую замечательную девушку фирма, надо полагать, с удовольствием примет на службу, будет опекать ее и относиться к ней как к родной даже после того, как со временем она выйдет на пенсию...

Еще пример. Молодой инженер придумал некое усовершенствование. Будучи европейцем, он описывает огромные преимущества, которые имеет его изобретение для фирмы. При этом отмечает свой личный вклад, личное творчество и даже намекает, что в случае признания его таланта предложения такого рода польются потоком... А теперь про китайского инженера. Он воспитан в культуре, из которой очевидно, что все лучшее, все самое достойное хранится в традиции. Только она может помочь Е этой жизни. Про свое изобретение он пишет так, что его собственная персона почти исчезает. Нет, это не он придумал. Так поступалг4 предки, а он нашел в сокровищнице прошлого то, что может пригодиться сегодня.

Какое разное отношение к традиции! Какой пиетет перед прошлым и какое забвение ушедшего. Традиция (от лат. *traditio* — передача) — средство кристаллизации и транслирования совокупного духовного опыта. Как ни странно, это слово имеет тот же корень, что и «предательство»: истинная верность традиции парадоксальным образом уживается с изменой. То, что кажется изменой, по сути дела, оказывается традиционным, и, наоборот, нечто каноническое, под которым понимают воспроизведение старых форм, повтор и имитацию, может обнаружить себя предательством по отношению к истинной тради-

ции. **Смысл традиции — передача культурной информации примером, воспроизведение сущности, живого духа культуры.**

Многие философы, в том числе И.Г. Гердер, 0. Шпенглер, Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев, К. Поппер, так или иначе касались феномена традиции. **Традиция — это исторически сложившиеся и передаваемые из поколения в поколение обычаи, обряды, нормы поведения, взгляды, вкусы, которые обнаруживаются в социально-культурном наследии.** Карл Поппер пытался показать, что традиции могут служить своего рода связующим звеном, посредником и между личностями (и личными решениями) и между институтами.

К. Поппер ссылается на Э. Берна, чье осознание того значения, которое имеет традиция для функционирования социальных институтов, сильно повлияло на немецкое романтическое движение. «След этого влияния можно найти у Г. Гегеля, но только в гипертрофированной и неудовлетворительной форме исторического и эволюционистского релятивизйма — в форме опасной доктрины, согласно которой то, во что верят сегодня, сегодня и истинно. Из этой доктрины вытекает не менее опасное следствие, а именно — то, что было истинно вчера, истинно (а не просто то, во что «верили»), может быть ложным завтра. Разумеется, такая теория вряд ли стимулирует уважение к традиции *(Поппер К. Открытое общество и его враги, Т. 2, с. 73)*.

В современной культурологии проблема традиции рассматривается в рамках общего процесса модернизации. Это собирательное понятие **современного социального** знания, которое характеризует разнородные **процессы и явления, сопровождающие становление индустриального общества западного типа.** Модернизация показывает динамику движения к этой модели многих традиционных обществ. Однако в нашем изложении мы хотим показать традиционное общество как идеальную модель культуры. Поэтому и обратимся для примера к индийской культуре.

Специфика традиционного общества

«Особенность традиционной культуры, — пишет отечественный исследователь В.В. Меликов, — заключалась в том, что она всегда знала ответы на главные человеческие вопросы, в том

числе и на дискурс о бытии и должном. В этом источник ее силы, ее способности выстоять в борьбе со временем. Это сила, противостоящая разрушительному течению времени, проявляла себя в виде культурной деспотии, авторитарности традиционного общества, ограничивающей свободу человека» *(Мелихов В.В. Введение в текстологию традиционных культур. М., 1999, с. 11).* По мнению исследователя, традиционные искусство и философия предполагали и умение правильно воспроизвести нормативный код, максимально сблизить мир образов человека и мир мифометафорических маркировок культуры. И они же рассматривали в качестве своего нравственного долга возможность вывести человека из-под опеки долженствований, предлагали ему полную внутреннюю свободу, полную свободу мысли *(там же).*

Действительно, человек, в отличие, по всей видимости, от всех других живых существ обладает внутренне присущей ему способностью организовать окружающую его среду в разумное и духовное целое. Рассмотрим с этой точки зрения способность культуры создавать целостную духовность на примере индуизма. Так называется совокупность религиозных представлений, обычаев, культовой обрядности и социально-бытовых институтов, которые присущи большинству населения Индии.

Корни индуизма восходят к древнеиндийской религии — брахманизму. Генетическая связь с ним проявляется, например, в том, что к наиболее почитаемым индуистским божествам относится троица брахманизма: Брахма (созидатель), Вишну (хранитель) и Шива (творец, хранитель и разрушитель одновременно. «При отсутствии стройной и обязательной для всех систем вероучения, церковной организации, единого руководящего центра или института для решения связанных с религиозной деятельностью вопросов, при известной терпимости к отклонениям от религиозных догматов, в индуизме чрезвычайно сильны требования общественно-бытовых традиций. Индуизм крайне нетерпим к нарушениям множества ограничений и запретов, предписываемых сферам общественной, семейной и личной жизни...» *(Кочетов А.И. Индуизм. Философский словарь. 2001, с. 207).*

Индуизм имеет огромное число поклонников. Это религия «национальная» в отличие от христианства или ислама, которые следуя наставлениям своих основателей, распространились повсюду в мире. **В самом деле, индуизм — это религия без**

основателя, вера, которая ни на кого не ссылается и не **доверяет истории. В** конце концов, у этой религии нет даже названия. В сущности, индуизмом ее назвали европейцы — вероучением, которое исповедуют на берегах Инда и вокруг них. Лишь в XIX в англоязычные брахманы приняли это название как удобное обозначение системы взглядов, которым они следовали.

Ведическая культура как исторический тип

Индуисты считают свою религию преимущественно традиционным знанием, извечной наукой, непрерывно передаваемой от учителя к ученику/начиная с незапамятных времен. Многообразие духовных форм, присущих индуизму, тем не менее сопряжено с его целостностью. Индуизм отличает непрерывность культурного опыта индийских народов различных эпох и географических областей. «Ведическая культура, — пишет В.Ф. Касаткин, — сохранила свою глубинную архетипическую основу, на которую в большинстве случаев наслаиваются ведические традиции, дошедшие до конца XX столетия и приобретшие в зрелищных мероприятиях новые оттенки и нюансы, подтверждающие высокие духовные идеалы культуры Индии, определяющие ее стойкость и одновременное сочетание своеобразия и универсализма, традиционализма и новаторства. Было бы неверно понимать народные формы зрелищных искусств как искусства, вызванные к жизни только религией и всецело ей подчиненные. Индийские Веды и такие явления художественной культуры, как зрелищные искусства, с древнейших времен представляли жизнь индейцев во всей многогранности, выходя далеко за рамки религиозно-догматического восприятия мира. Индуизм является идеологической основой Вед, однако Веды — это письменные источники, представляющие собой всеобъемлющие обобщения человеческого опыта большинства компонентов культуры» *(Касаткин В.Ф. Ведическая культура как исторический тип. Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ростов-на-Дону, 1999, с. 3).*

Ведическая культура возникла на основе слияния дравидийской и арийской форм, философско-мировоззренческим центром которой являются Веды. Будучи универсальной основой ведической культуры, **Веды** представляют собой не только рели-

гиозный, но и энциклопедический источник знаний по всем областям культуры Древней Индии, в частности, по философии, теории искусства, языкознанию. Идейно-философской основой ведической культуры служит фактор ее исторической непрерывности. Ведическая литература охватывает разнообразный материал, который сочетает религиозные, философские и дидактические цели с эстетическим установками и принципами. По сути дела, **это энциклопедические своды,** которые стремятся осветить все стороны жизни, ответить на любые ее запросы.

Западные историки полагают, что высокоразвитые цивилизации долины Инда и поселения в других частях субконтинента были постепенно захвачены кочевниками, которые вторглись в пределы Индии. Те, чье влияние стало доминирующим, назывались арии (это санскритское слово означало «благородный» или «знающий цену жизни»). Книги, называемые Ведами («свод знаний»), ценятся как тексты, на которых основаны все писания более поздних периодов.

Древнейшая известная нам религии Индии — ведийская, это религия ариев, корни которых уходят в глубину веков — во времена **индоевропейской праобщности. В** ряде ее черт прослеживается сходство с религией не только ираноариев (зороастризм в его древнейших пластах), но и древних греков, славян. Несомненно, что за сотни лет существования и развития на территории Индии она впитала в себя ряд местных верований, которые далеко не всегда можно выявить.

Само слово «ведийская» происходит от названия священных книг — «вед» (тот же корень, что и в русском языке «ведать», т.е. знать). Веды же являются практически единственным источником сведений об этой религии на ее древнейшем этапе: так как жертвоприношения совершались на открытом месте как приношения огню (Агни), который должен был отнести их другим богам, то не существовало ни храмов, ни изображений богов, которые могли бы быть дополнительным источником сведений об этих верованиях. Веды представляют собой сборники гимнов (самхит), древнейшие из которых относятся ко второму тысячелетию до н.э. В течение многих столетий они существовали исключительно в устной форме и должны были заучиваться наизусть, причем изучение их было не только делом жрецов — брахманов, но и всех дваждырожденных, т.е. еще и кшатриев и вайшьи.

Согласно традиции выделяются четыре Веды: **Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа.** В своей канонической форме они сложились, по-видимому, в первой половине первого тысячелетия до н.э. Древнейшей и наиболее почитаемой является Ригведа. Она состоит из десятков книг (мандал — «кругов») и в целом содержит 1028 гимнов. Гимны по своему предназначению — это не рассказы о богах, а обращение к богам с какой-либо просьбой молящихся. Произносящий гимн восхваляет богов — гимны рассказывают или хотя бы упоминают о подвигах этого божества, его могуществе, власти и т.д. (Именно поэтому, чтобы восстановить гимн о каком-либо божестве в целом, приходится обращаться ко всем гимнам, содержащим его упоминание).

Гимн, приносимый человеком, — это дар божеству. Но чтобы он был принят (и бог одарил просителя), он должен быть правильно произнесен — со всеми нужными интонациями, паузами и т.д.

Именно поэтому и возникает Самаведа, в которой повторяются ригведские гимны, но с указаниями на то, как правильно их исполнять. Чтобы произнесение гимна оказалось эффективным, оно должно сопровождаться жертвоприношением, а точнее, включаться в структуру церемонии жертвоприношения. Ведийский ритуал описывается в Яджурведе. Таким образом, первые три веды тесно связаны между собой. Несколько особняком от них стоит Атхарваведа, представляющая собой сборник заговоров и заклинаний. Ее иногда из-за этого включают в число Вед.

Русскоязычный читатель может теперь полностью ознакомиться с содержанием Ригведы. Третий том Ригведы, изданный вместе с двумя первыми томами, уже выходившими ранее, завершает работу выдающегося специалиста по ведийскому санскриту Татьяны Яковлевны Елизаренковой над переводом на русский язык одного из древнейших текстов человечества, сохранившихся до наших дней. В них собраны столь почитаемые индийцами гимны Агни, Индре, Соме и другим богам. Девятая и десятая, заключительная мандалы Ригведы по своему характеру отличаются от других мандал собрания, от так называемых «фамильных» мандал (II–V). Девятая специально посвящена богу Соме, персонифицированному ритуальному напитку, который регулярно потребляли древние арии. Интересно, что в «фамильных» мандалах Сома упоминается редко, и это позволило многим ученым полагать, что гимны, посвященные

этому божеству, были когда-то выбраны из «фамильных» мандал и из них была составлена девятая мандала. Таким образом, авторами гимнов Соме были риши (мудрецы) из тех же семей, что и составители гимнов мандал II-V. Десятая мандала Ригведы, которая считается самой поздней по времени своего создания, является как и девятая, собранием гимнов, не вошедших в «фамильные» мандалы по каким-то причинам, но также созданных мудрецами древних семей. Только в десятой мандале встречаются космогонические гимны, связанные с домашним ритуалом. Мандала играет роль «приложения-дополнения» к девяти предыдущим.

Ведийская религия является **политеистичной.** В ней много богов: основных — 33, но иногда упоминаются 3339 богов. В мире выделяются три основные сферы: небо, воздух и земля, причем самой важной считается воздух. В соответствии со сферой обитания делятся и боги. К важнейшим богам неба относятся Сурья (солнце), Ушас (заря) и Варуна (божество вод и мирового порядка); земли — Агни (жертвенный огонь) и Сома (священный хмельной напиток — аналог зороастрийской хаомы); воздуха — Ваю (ветер), Рудра-Шива (гроза) и Индра (молния, гром). Индра именуется «царем богов» и возвышается над всеми богами ведийского пантеона, он совершает множество подвигов, а самый известный из них — схватка с Вритрой (заградителем небесных вод). Победа над ним позволяет Индре освободить воды и оросить ими землю.

Нельзя не обратить внимания на тот факт, что ведийские боги почти не имеют описанного физического облика и характерных атрибутов. Другая особенность состоит в том, что именно божество, к которому обращен гимн, называется самым могущественным из всех богов. Как предполагают исследователи, это связано с представлением о том, что все боги являются проявлением единого божественного принципа.

Упанишады

Каждая из ведических книг состоит из четырех частей, созданных в разное время. Западные индологи считают, что последними по времени были созданы Упанишады — около 1000-500 гг. до н.э. Уже десятая мандала Ригведы содержит определенные философские идеи, но, как принято считать, зарождение собственно индийской философии связано с упанишадами (древнейшие

относятся к VIII–VI вв. до н.э.). В них разрабатываются понятия Атмана и Брахмана и проблема их тождества, идеи метемпсихоза (переселения душ) и кармы (судьбы, создаваемой для себя человеком, его поведением во всех его рождениях).

Многие считают Упанишады «сливками» индийской мысли, относят их к ряду высших духовных писаний всех времен и народов. Они не были доступны массам, скорее предназначались образованным искателям духовной истины. Слово «Упанишады» включает в себя представление о преданном ученике, сидящем у ног учителя, чтобы получить личное духовное наставление о Высшей Реальности, которое должно было рассеять все сомнения и уничтожить невежество. Главное — не внешние обрядовые действия, как в древней ведической религии, а внутреннее переживание как путь к свершению и бессмертию. Погружаясь в медитацию, риши открыли Брахмана, Непознаваемое: «То, чего не увидит око, не выразит язык, не постигнет мысль».

Из Брахмана проистекает многообразие форм, в том числе люди. Радость открытия риши состояла в том, что они сумели обнаружить Брахма как тонкую сущность (Атман) в самих себе. Существование подобно колесу, с Единым в центре и с индивидуальными существованиями, отходящими от него, как спицы. Осознать Атман — значит испытать «чистое погружение сознания, при котором представление о мире и множественности полностью уничтожаются. Это нерушимый покой».

Реинкарнация и карма

Помимо этих глубоких описаний созерцания Абсолюта Упанишады содержат некоторые доктрины. Одна из них — идея реинкарнации, или переселения душ. В ответ на извечный вопрос: «Что будет после нашей смерти? — риши утверждали, что душа покидает умершее тело и входит в новое: «Как гусеница, достигнув края травинки, цепляется за следующую, так и душа, покинув бесчувственное тело, цепляется за следующее тело».

Важным дополнением к учению о том, как мы переселяемся в новое тело, является идея кармы, которая означает действие и последствия действия. Каждый поступок, который мы совершаем, и даже каждая наша мысль и каждое желание формирует наше будущее существование. Наша жизнь такова,

какой мы ее сделали. И самих нас формируют наши действия: «Как человек поступает, таким он и становится; человек становится чистым через чистые поступки, нечистым через нечистые поступки». Мы не только в этой жизни пожинаем добро и зло, которые мы посеяли; они следуют за нами и после физической смерти, влияя на наши следующие воплощения. **Этически это сильное учение, так как оно утверждает, что** каждое **наше действие влечет за собой далеко идущие последствия.**

Высшая цель, однако, не создание хорошей жизни с помощью добрых поступков, а окончательный выход из управляемого кармой колеса рождений, смерти и перевоплощений, которое называется сансарой. Выйти из сансары — означает достичь мокши, т.е. освобождения от границ пространства, времени и материи через осознание бесконечного Абсолюта. **Требуется множество жизней с перевоплощениями по восходящей, чтобы достичь** этого **ухода от земного существования — такова одна из основ классического индуизма, как и буддизма.**

Рамаяна и Махабхарата

В индийской культуре — две великих эпические поэмы — Рамаяна и Махабхарата.

Они представляют Высшее существо, как правило, в виде Вишну, который появляется на земле в критические периоды космических циклов. Эпические поэмы повествуют об этой вечной борьбе добра и зла, которую символизируют сражения, где участвует Вишну в человеческом воплощении. По ходу действия приводятся поучительные примеры добродетельной жизни. Рамаяну, которая, как предполагается, была написана около 200-100 гг. до н.э. очень любят и каждый год с большой роскошью инсценируют во всей Индии.

Согласно сюжету, Вишну воплощается в добродетельного царевича Раму, чтобы убить Равану, десятиглавого царя-демона Шри Ланки. Рама — наследник отцовского трона, но мать его сводного брата уговаривает отца Рамы изгнать сына в лес на четырнадцать лет. Рама, образец нравственности, охотно уходит, соблюдая обязанность слушаться родителей беспрекословно, даже если их требования ошибочны. В аскетической жизни его сопровождает жена Сита, пример супружеской преданности в патриархальном обществе, которая, возможно,

прежде была самостоятельной богиней. Рама предостерегает ее от излишеств. Она отклоняет его просьбы и продолжает жить в роскоши,

В конце концов Ситу похищает Равана, который безрезультатно добивается ее благосклонности на своем острове, охраняемом всеми видами страшных демонов. Хотя Рама могуществен, ему и его сводного брату Лакшмане требуется помощь обезьян и медведей, чтобы освободить Ситу. Обезьяна Хануман становится героем истории. Она символизирует могущество, веру и преданность, которые преодолевают человеческую слабость. Рама при его любви к богу может все.

Кровавое сражение кончается рукопашной схваткой между Раваной и Рамой. Рама благословляет священную стрелу ведическими мантрами и посылает ее прямо в сердце Раваны. В одной из традиционных версий Рамаяны, когда Рама и Сита воссоединяются, он обвиняет ее в возможной неверности, и, чтобы доказать свою невинность, она успешно проходит испытание огнем, в котором ей помогает Агни. После того как Рама становится царем, он просит Ситу еще несколько раз подтвердить свою чистоту, чтобы защитить честь своего правления от людской молвы. После нескольких испытаний она произносит прощальные слова, обращенные.к Раме и к земле, становится лучистым облаком и исчезает в небе.

Индийское искусство требует нескольких уровней толкования. Один способ интепретации Рамаяны — рассматривать все ее персонажи как свойства человека. Рама, например, это врожденный принцип добра, Равана — наша темная сторона, та, что несет в себе жадность, ревность и эгоизм. Сита означает нашу преданность высшему началу. Если наша добрая сторона потеряет свою Ситу, мы будем вокруг видеть одно зло, подобное демонам, с которыми сражался Рама. Чтобы восстановить нашу связь с Брахманом, мы должны убить в себе свое «я».

Роль Ситы в этой истории раскрывает, кроме того, две духовные черты индуистских женщин. Одна из них — идеал супружества, в котором супруги — духовные союзники. Брак — это средство духовной дисциплины, служения и совершенствования. Мужчина и женщина должны дополнять друг друга, хотя идеал освобождения традиционно предназначался в основном для мужчин.

Во-вторых, женщина высоко почитается в индуизме по сравнению со многими другими религиями. Женщины, которые следуют образцам поведения, подобно Сите, вносят важный вклад

в улучшение жизни. Женщины — магические существа, мифологически связанные с богатством, красотой, роскошью и милосердием. Несмотря на идеализацию женщин, от них не ожидается стремление к освобождению с помощью собственной духовной практики; их роль обычно связана с ролью мужа, который служит для нее наставником, почти богом. Более того, в течение многих столетий от вдовы ожидалось, что она может предпочесть сожжение заживо вместе с умершим мужем, чтобы оставаться вместе с ним после смерти. Это высшее самопожертвование называлось сати, что означает «добрая женщина». Оно совершалось как религиозная церемония, вдова надевала свое свадебное сари, старейшины благословляли ее и склонялись перед ней.

В истории, вероятно, существовали женщины, которые сами выбирали подобную смерть. Но этот крайний идеал долга и преданности в ряде случаев становится страшным исходом, навязываемым насильно. Вдовство ставило женщин в трудное положение: вдова считалась нечистой и ненужной обществу, если не вела аскетический образ жизни. Сати было запрещено в 1829 г., а в 1856 г. вдовам было разрешено выходить замуж повторно.

Другая **знаменитая эпическая поэма — Махабхарата.** Она в пятнадцать раз длиннее Библии и, по всей видимости, полуисторическая. Эта поэма была написана около 300 г. до н.э. В центре сюжета находится борьба между сыновьями царской семьи за владение царством в районе современного города Дели. Поучительные истории, встречающиеся по ходу текста, вращаются вокруг значения сыновей, царского долга, преимуществ аскетического образа жизни, праведных поступков и характеров богов.

Бхагаватгита

Особо важная часть Махабхараты называется Бхагаватгита («Учение, данное в песне превыше всего вознесенного»). Кришна, вознесенный, выступает как возничий Арджуны, который готовится сражаться на стороне добра в битве, где братья выступят против братьев. Сражение становится поводом для теологического трактата о природе веры, которая противостоит земному долгу и нашим душевным устремлениям. Прежде чем устремиться в бой, Кришна наставляет Арджуну

в искусстве выхода за пределы своего «я» и осознания вечности. Наставления о вечности по-прежнему стоят в центре духовной практики индуизма.

Арджуна должен уйти от необузданных чувственных потребностей, пренебречь чувством влечения или отвращения. Это даст ему душевное спокойствие и уравновешенность. Его учат, как совершать культовое служение и приносить предписанные Ведами жертвоприношения, исключительно ради дисциплины, долга и примера другим, но не ради награды, «отречься от притяжения победы или поражения... отказываясь от плодов действий, совершаемых в материальном мире».

Собственно, Господь — Кришна говорит, что те, кто делают все из любви к Высшему, превосходят ведическое понятие долга. Посвящая все свои действия Высшему «без стремления к выгоде, без эгоизма и равнодушия», зная, что их вечная сущность отделена от существования тела, они ощущают покой, свободу от земных пут и несравненное счастье. Йогическая наука выхода «высшего я» за пределы «низшего я» настолько стара, говорит Кришна, что первоначально она была дана солнечному богу, а через его вестников — людям. Но со временем знание было утеряно, и Кришна заново дает теперь наставления в «этой очень древней науке отношений с Высшим». Он снова и снова принимает человеческий образ, чтобы учить истинной религии..

Эта Высшая Божественность непонятна большинству людей. Бога могут познать лишь те, кто любит его, и для них это легко, поскольку они помнят его во все времена: «Чтобы ты ни делал, чтобы ты ни ел, что бы не отдавал и не дарил, как бы аскетически ты ни жил... делай это... как будто приносишь дар Мне», Любой маленький знак поклонения, предложенный из любви к Кришне, становится путем к нему: «Если с любовью и преданностью предложишь Мне лист, цветок, плод или воду, я приму их». Искренний культ прокладывает прямую дорогу к божественности: «Тем, кто постоянно предан мне и с любовью мне поклоняется, я даю понимание, как прийти ко мне».

Толкование традиционного текста

Нельзя обойти вниманием уже упомянутое исследование В.В. Меликова «Введение в текстологию традиционных культур». Автор замечает, что тексты современного (техногенного) общества распределены по областям знания в соответствии с мо-

ментами удержания культурной целостности, в соответствии с моментами своих коммуникативных тактик, по месту и времени своего прочтения. По словам В.В. Меликова, по сравнению с этим текст традиционной культуры «невозможен» и «неуместен». Коммуникативные тактики традиционного текста как бы перемешаны, способ его прочтения вообще не поддается общепринятому истолкованию.

Арджуна начинает углубляться в «дебри» религиозно-философских построений в ситуации, как замечает Ф. Эджертон, «драматического абсурда». Ведь Арджуна внимает наставлениям Кришны в самый неподходящий для этого момент, перед самым началом битвы, когда уже началась перестрелка между лучниками. Каков же вывод исследователя? Он полагает, что подлинный смысл «Гиты», связывающей человека с глубинами бытия, оживляющей древней метафорой религиозные инстинкты, заключается в том, что голос, зовущий нас в отчий дом, принадлежит не только Богу, но и человеку. Кришна в тексте традиционной культуры, т.е. в настоящей символической реальности **традиционном культуры,** существует **как человек. Одновременно посредством** своей **божественной** сущности **он приращивает к себе весь мир.**

«Традиционная культура, — пишет В.В. Меликов, — никогда не стремилась идти против естественного порядка вещей, в этом заключалась справедливость ее социальной модели. Традиционная культура справедлива не потому, что в ней налажено справедливое распределение благ, а потому, что она живет по законам, помогающим ей выжить. Традиционная культура владеет священным текстом, т.е. текстом священного закона, способным удерживать культуру в «месте» культуры. Традиционная культура живет по единому цивилизационно-космическому закону, согласно которому этическая ценность человеческих поступков эквивалентна ценности природных процессов» *(Меликов В.В.. Введение в текстологию традиционных культур. М., 1999, с. 279).*

Заключение

Культурология принципиально **отвергает идею «разноценности»** культур. С позиции западного мировоззрения традиционная культура выглядит странной, эксцентричной, наивной. Но это не позволяет впасть в ошибку, ибо культура отра-

жает глубинные процессы бытия, а не сводится к перечню «памятников культуры» и их прочтению. В современных публикациях главная религия Индии подвергается своеобразной реабилитации, поскольку прежде культурологи и религиоведы определяли ее главным образом через частичку «не». Писалось о том, что это не буддизм, не джайнизм, не ислам. Теперь же в индуизме выделяются и положительные признаки, т.е. такие, которые определяют ее по существу. Многие исследователи **понимают индуизм скорее не как религию, а как совокупность отдельных религий. Действительно, разница между бенгальским кришнаизмом и кашмирским шиваизмом столь велика, что они, пожалуй, более отличаются друг от друга, чем христианство и ислам.**

Нас же интересует глубокий человеческий смысл, который заключает в себе индуизм. Природно-биологические процессы и человеческие поступки связаны между собой, причем последние имеют регулятивный характер. Традиционная культура вполне обоснованно **требует: если вы хотите** получить благо, истину, **красоту, гармонический порядок, вы должны следовать религиозно-этическим заветам.** Индийская **традиционная культура в своем цивилизованном** аспекте дает нам пример этических ограничений, **которые** вели к сохранению **величайшего из всех** достояний — духовной культуры.

Вопросы:

1. **Что такое** традиция?
2. Почему каждая культура выбирает свою стратегию жизненного существования?
3. Отчего важно сближение традиционной и современной культур?
4. Почему свойство культуры состоит в **том,** чтобы организовать окружающую среду в разумное и духовное целое?
5. Что такое **брахманизм?** .
6. В чем специфика индуизма?
7. Что представляет собой ведическая культура как исторический **тип?**
8. В чем священный смысл «Вед»?
9. Каково философское содержание **«Упанишад»?**
10. В **чем** сокровенные уроки и заветы традиционной культуры?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Древо индуизма. Под ред. И.П. Глушковой. М., 1999.
2. Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
3. Меликов В.В. Введение в текстологию традиционных культур. М., 1999.
4. Ригведа. Мандалы IV-X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1999.
5. Упанишады. Перевод с санскрита и комментарии А.Я. Сыркина. М., 2000.

Темы рефератов:

1. Традиционное общество как тип культуры.
2. Индуизм как специфическая религия.
3. Новейшие интепретации индуизма.
4. Проблема истолкования традиционного текста.
5. Сокровенный смысл традиционной духовной культуры.

Глава XV

РЕЛИГИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Что такое религия?

Религия (от пат. *religio* — совестливость, благочестие, набожность, предмет культа; *Religare* — связывать, привязывать; *relegere* — возвращаться, обдумывать, бояться) — мировосприятие, воодушевленное верой в Бога, тип мировоззрения, важнейшая область духовной жизни людей и культуры.

Касаясь происхождения слова, назовем два предположения. В первом случае считается, что религия происходит от лат. *relege* (чтить, почитать) и означает богопочитание. Именно такое объяснение предложил римский поэт и философ Марк Туллий Цицерон (106–43 гг. до н.э.). В трактате «0 природе богов» он определил религию как преклонение и благоговение человека перед бесконечным Началом. Существует и другая версия, которую выдвинул христианский писатель IV в. до н.э. Лактанций. Он полагал, что «религия» происходит от слова *religare* — «связывать».

Противоречат ли данные предположения друг другу? Ни в коей мере? Религия — это и определенная связь между человеком (как конечным существом) и Богом (как бесконечным и абсолютным началом мира) и вытекающие из нее (связи), благоговение перед бесконечным, т.е. богопочитание. **Религия — это не только вера или совокупность взглядов. Религия есть чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной высшей силе, дающей опору и достойной поклонения.** Именно так понимали религию многие мудрецы и философы — Зороастр, Лао-цзи, Конфуций, Будда, Сократ, Христос, Мухаммад. Не расходятся с этим осмыслением религии и то, что предлагают современные мыслители.

Религия глубоко связана с культурой. Культура родилась из культа. Она соприродна духовности, следовательно, религии. Именно в религии коренятся глубинные сокровенные основы

культуры. «Религия не может быть частным делом, — писал Н.А. Бердяев, — как того хотела новая история, она не может быть автономна, и не могут быть автономны все другие сферы культуры. Религия опять делается в высшей степени общим, всеобщим, всеопределяющим делом» (*Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994, с. 412).* Философ считал, что сама наука возвращается к своим магическим истокам, и скоро окончательно выявится магический характер техники, «Религия и знание вновь приходят в соприкосновение, и рождается потребность в религиозном знании» *(там же, с. 436),*

Религия — явление мировой культуры

Культурологи всегда подчеркивали, что **религии** — **это** явление **мировой** культуры. К. Ясперс, рассматривая осевое время, уделил немалое внимание феномену религии. Касаясь этого рубежа человеческой истории, К, Ясперс писал: «Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Греческие, индийские, китайские философы и Будда в своих основных идеях о Боге были далеки от мифа...Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии» (*Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып.1, М,, 1978, с.* 31).

Философия и религия

С религиозной точки зрения появление религии вполне объяснимо: она возникла благодаря живому общению с Богом, Но понять феномен религии пытались и светские мыслители, многие из которых вообще были неверующими. Французский религиозный мыслитель Этьен Жильсон (1884–1978) полагал, что между философией и теологией должна существовать глубинная связь. Быть христианским философом, по мнению Жильсона, значит, прежде всего, быть христианином, человеком, для которого опыт веры, некие от младенчества усвоенные слова и внутренняя религиозная жизнь определяют собой не только все его бытие, но и все существенное мышление... Посвященность в таинства, вместе с которыми содержание религии дается крещаемому и приобщаемому с самого начала и целиком оказывается решающим жизненным фактом» (см, *Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли, М., 1987, с. 110-111).*

Богословие начинается с катехизиса, разъясняющего Символ веры. Эти слова коренятся в религиозном опыте и обоснованы верой в откровенное слово Бога. Этим решаются все вопросы богословского метода, отношения веры и разума, богословия и философии. Слово Бога откровенно, цель его — спасение, а не метафизическое просвещение человека. Дело идет о вере, а не о знании. Вот почему катезихис должен не приспосабливать истины веры к детскому пониманию, а давать их в плотнейшей упаковке, бросать в душу и ум это зерно, которое будет расти и плодоносить всю жизнь» (*там же, с. 170).*

Жильсон считал, что богословие не может обойтись без фмлософии. Богословие само не создает философию, оно должно найти ее, чтобы использовать. Философия может сослужить службу богословию. Именно с ее помощью богословие обретает структуру и дух подлинной науки, т.е. отливается в форму системы заключений, строго выведенных из некоторых положеных в основу принципов.

К. Ясперс высоко оценивал рождение мировых религий. Их появление знаменовало собой фундаментальные перевороты в духовном развитии человечества. Они стали источником новых социокультурных ценностей, идеалов. Воздействие мировых религий определяло развитие культуры огромных регионов. Историю человечества трудно преставить себе без религии. Напомним, Г. Лессинг утверждал, что нравственный прогресс человечества соотносится с чередованием религий.

Древние формы верований

Культурологи и философы с давних времен описывали рождение религии. Особое внимание они уделяли исторически ранним формам верований.

Шаманизм — это религиозные представления и культовые действия, в основе которых лежит вера в возможность шаманов быть посредниками между человеческим сообществом и миром духов. Истоки шаманизма прослеживаются в глубине веков. Судя по всему, ему по меньшей мере от тридцати до сорока тысяч лет. Своими корнями он уходит в эру палеолита. Стены знаменитых пещер в Южной Франции и Северной Испании, такие как Ляско, Фон де Гом, Ле-Труа-Фрер, Альтамира и других, расписаны красивыми изображениями животных. Большинство из них представляют собой виды, которые факти-

чески населяли ландшафты каменного века — бизоны, дикие лошади, каменные козлы, мамонты, волки, носороги и олени. Однако другие животные, такие как, например, «Чудесный зверь» в пещере Ляско, являются мифическими существами и определенно имеют магическое и ритуальное назначение. В нескольких из этих пещер находятся рисунки и рельефы странных фигур, сочетающих в себе черты человека и животного, которые вне всяких сомнений представляли древних шаманов.

Центральное верование шаманизма — существование двух миров, тесно прилегающих друг к другу, которые перекрещиваются, но сохраняют автономию. Это физический мир, в котором мы живем, и духовный мир, населенный силами, которые направляют и контролируют физический мир. Как обитатели «меньшего» мира мы существуем в нем в некотором смысле по милости мира духовного. Его вторжение в наш мир может принести исцеление или болезнь, удачу или невезение. Духовный мир параллелен всей нашей жизни на физическом уровне — так, каждое дерево, животное или камень обладает собственным духом. Причинить им вред или обидеть — значит накликать беду. Таким образом, наше взаимодействие с духовным миром приобретает огромное значение. Именно здесь решающую роль играет шаман. Он способен войти в мир духов и установить контакт с силами духовного мира. Это достигается через состояние транса или через роль медиума (посредника) (*Уолш Роджер. Дух шаманизма. М., 1966).*

Такие люди обладают значительной силой и авторитетом. В шаманских культурах ни одно важное решение не принимается без предварительного обращения с шаману. Когда приходит болезнь или лишения, шаман входит в духовный мир, чтобы найти причину бедствия, а затем сообщает сообществу, каким нарушением или проступком это действие вызвано.

Шаманы были первыми профессионалами в работе с людьми. Во многих смыслах они оказывались первыми психотерапевтами. Им же принадлежала пальма первенства в помощи людям. По сути, **сила шамана лежит в овладении экстатическими техниками с использованием сновидений и трансовых состоянии. Экстаз в своем первоначальном смысле означал альтернативное состояние сознания при осознании единственной мысли — восторга.** Шаман также в совершенстве владел традиционной мифологией, системой верований и тайным языком племени, целительскими методами.

Сила и интенция шаманской культуры к воспроизводству идеальной реальности была предельно героической. Обряды посвящения, характерные для сибирского и центрально-азиатского шаманизма, включают в себя ритуальную последовательность. Сибирские шаманы утверждают, что во время этого ритуала они «умирают» и лежат бездыханными в течение трех или семи дней в чуме или другом изолированном месте. При этом возникают истые галлюцинации того, как тело разрывают на части демоны или духи предков, оголяются кости, очищаясь от плоти, уходят воды, глаза выходят из глазниц.

Эти примеры показывают, что духовное открытие обычно вызывает мощное необычное состояние сознания. Антропологические, исторические и археологические исследования показали, что основные черты шаманизма и его технологий сакрального остались неизменными на протяжении десятков тысяч лет. Они пережили миграцию через половину земного шара, хотя многие аспекты культур претерпели драматические изменения. **Этот факт позволяет предполагать, что шаманизм связан с теми уровнями человеческой психики, которые являются изначальными, временными и универсальными.**

Магия

В чем сущность магии? Является ли она «пережитком», «суеверием» (Э. Тэйлор), «ошибкой мышления и образом неадекватного каузального (причинного) объяснения» (Дж. Фрэзер), обнаружением невроза (З. Фрейд)? А может быть, это фундаментальный элемент культуры. Несмотря на солидную исследовательскую традицию, которая существует в изучении магии, отечественный специалист С.А. Токарев пишет: «Проблема магии до сих пор остается одной из наименее ясных среди проблем истории религии» *(Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1999, с. 407)*.

По мнению Д.И. Чернякова, до сих пор исследователи обращали внимание либо на сакрально-культовый характер магии, останавливаясь лишь на субъективно-психологической стороне магических актов и недооценивая роль социокультурных факторов, — либо на ее практический характер, видя в ней лишь средство для достижения целей, напротив, недооценивая роль идеальных факторов. При анализе феномена магии важно учитывать не только ее социокультурные аспекты, но и соответству-

ющий ей тип менттальности (образа мышления). Итак, **магия** является не только культовой **практикой,** но и эффективной преобразовательной силой общества, представляет собой **не** только **религиозно-мистический,** но и социокультурный феномен. Магия — разновидность мистики, ее оперативная
- форма, практический оккультизм (общее название учений, признающих существование в мире тайных сверхъестественных сил и разрабатывающих способы взаимодействия с этими силами). Магия — это применение практических **знаний на практике.** Характерно, что, **определяя магию как «оперативную мистику» (В.С. Соловьев), либо как «вид ложной мистики» (Н.А. Бердяев), исследователи тем не менее признают изначальную взаимосвязь этих явлений. Магия сыграла существенную роль в становлении и развитии религии и оказывается неотъемлемой частью любой религии.** С другой стороны, магическое сознание содержит в себе религиозные представления. Таким образом, нет оснований противопоставлять магию и религию. Это разные, но родственные явления.

Тотемизм (от слова «ототеман», на языке североамериканских индейцев племени оджибве — род его) — **одна из ранних форм религии, выражающая веру в сверхъестественное родство между человеческими группами (родами) и животным и растительным миром (реже явлениями природы и неодушевленными предметами).** Тотем обычно воспринимается как общий предок рода, дает название тотемной группе. Тотемизм связан с системой табу — запретом убивать и поедать тотемическое животное, нарушавшимся при его ритуальном убийстве.

Под тотемом подразумевалось растение или животное, принимаемое за фактического предка, от которого магическим образом зависели жизнь и благосостояние рода в целом и каждого человека в отдельности. Вместилищем духов тотемных предков были чуринги, хранившиеся в святых местах. Тотемизм включал в себя комплекс верований в возможность постоянного «непорочного» воплощения (инкарнации) тотема в новорожденных членах рода, т.е. в своих живых потомках. Тотемы могут быть покровителями людей, обеспечивая их пищей. Уничтожение тотема грозило гибелью двойника. Тотемизм изучен у племен Австралии, Северной и Южной Америки, Меланезии, Полинезии, Африки. Его компоненты обнаруживаются во всех религиях мира, включая индуизм, буддизм, иудаизм, христианство, ислам.

Бог (слав. — наделяющий богатством; древнеиран. *Ъада* — господин, участь; древнеинд. *bhaga* — удача, счастье, дарующий; греч. *theos;* лат. *deus;* инд. *deva* — светить, сиять) — основное религиозно-богословское понятие, которое означает некую сверхъестественную сущность, своеобразный объект поклонения. **Бог — высшая ценность религиозной** веры, **всегда так или иначе рассматриваемая как** личность. Признается в качестве сущности, наделенной необыкновенными, «сверхъестественными» свойствами и силами. В самом широком смысле Бог есть сущность совершенная. В понятие совершенства верят и преклоняются перед ним как сущим.

В религиях Древнего Китая, Кореи, Японии, Индии, Древнего Востока описывается сонм богов, один из которых всегда наиболее могущественный, например Зевс у древних греков. В индуизме такая иерархия отсутствует. Наряду с «великими богами» здесь нередко почитаются и второстепенные, низшие боги, неотличимые от местных духов, гениев, демонов.

Особенно хорошо развитие представления о Боге можно проследить в индийской мифологии: сначала индийские боги были выдающимися, сильными, победоносными, сведущими и изобретательными людьми, которые знали и могли намного больше, чем все другие. Поэтому они приносили людям нужные им блага, о которых их просили. Позднее их возвели в ранг богов, и боги стали «могущественными», «всезнающими», «добрыми», «жертвователями всех благ». Они оказались «творцами (изобретателями), техниками древности, героями и «королями», родоначальниками и вождями племен. У первобытных народов бога часто называли «праотцем», «предком».

В представлениях о Боге с самого начала фигурировали такие могущественные природные силы и вещи, как ясное дневное небо, солнце, луна, гром, ветер, море и т.д. Перед ними преклонялись еще наивно, как перед явлением невидимых, непонятных сил, стоящих за явлениями или действующих в самых естественных феноменах и управляющих ими, как перед духовными сущностями. Вот почему эти сущности стали одновременно идеальными и желаемыми. Они есть то, чем (и каким) человек не является, но хотел бы быть.

Именно эти сущности вносят ясность и устойчивость в запутанное и неустойчивое человеческое существование. Кто повинуется им, кто следует их заповедям, ублажает их жертвоприношениями, к тому же они милостивы и одаряют сначала материальными, а затем и духовными благами, дают долю своей проницательности, своего могущества, наконец, своего бессмертия в «потустороннем» мире. Они придают жизни высший смысл и являются представителями всеобщего принципа, позволяющего понять мир со всем его злом и страданиями, благодаря которым он находит объяснение и загадки собственной души.

Понятие Бога как Абсолюта включает в себя три основных момента совершенства:

1. Бог как абсолютное, всемогущее и совершенное начало, творец всего сущего;
2. Бог абсолютное духовное начало, которому приписывается атрибут всеведения, всемудрости;
3. Бог как совершенное всеблагое начало, абсолютный источник милости и справедливости.

Представление о Боге как о творце и властелине Вселенной, источнике нравственного закона наиболее определенно обнаруживается в Библии.

Происхождение религии

Уже говорилось о теологической точке зрения. А что писали о происхождении религии светские мыслители? Одни культурологи считали, что религия сложилась как своеобразный ответ на страдания и лишения людей. Они искали утешения в этой многотрудной жизни и мечтали об иной жизни. Именно такие чувства и привели к рождению религии. О таком мирочувствии древнего грека писал, например, Фридрих Ницше (1844-1900). Философ описывал, как глубоко и проникновенно ощущал древний грек трагизм жизни.

Однако русский писатель В.В. Вересаев оспорил эту точку зрения. Он писал: «Несомненно, ужасы, скорби и несправедливости жизни тонко и остро чувствовались гомеровским эллином. Все сильное, прекрасное и героическое обречено у Гомера на печальный конец. Большинство героев Троянской войны гибнет либо под стенами Трои, либо при взятии ее, либо по возвращении домой. Грубо и самовластно вмешиваются боги в че-

ловеческую жизнь, портят ее, уродуют. В бедах людских виноваты не сами люди, а это вмешательство высших сил, мало доступных человеческому воздействию. Не было бы ни странствий Одиссея, ни самой Троянской войны, если бы боги оставили людей в покое и с жестоким равнодушием не пользовались ими для своих целей. А выше беспомощных людей и самовластных богов стоит слепой, могучий и беспощадный Рок, и все совершается так, как он заранее постановит. Понимание жизни — самое черное и безнадежное» *(Вересаев В.В. Живая жизнь. М., 1999, с. 247)*.

По мнению В.В. Вересаева, хотя **греки ощущали трагизм жизни, вряд ли в этом следует искать корни религии.** Мир для эллина был прекрасен и божествен, боги составляли неотрывную его часть. Столь же неотрывную часть этого мира составлял и человек. «Через радость свою эллин приобщался к божеству. Не с покаянными вздохами шел он к своим богам, не с мольбами о помиловании. Он шел к ним в белой одежде, с венком из цветов на голове — символом радости; танцами молился он и хороводами» *(там же, с. 262)*.

Корни религии усматривали также в чувстве страха и бессилия, который был укоренен в сознании первобытного человека. Д. Фейблман, о котором мы говорили в связи с типологией культур, пишет о том, что «на стадии первобытной культуры боги и люди взаимодействуют; человек беспомощен в руках капризных богов. Сами боги — воплощение мифов о природе» *(Антология исследований культуры. Т. 1,. М., с. 210)*. Такая версия происхождения религии была впервые определена Демокритом из Абдеры (V в.до н.э.) Эту концепцию греческого философа в виде афоризма выразил поэт Стаций: «Первых в мире богов создал страх». Человек — песчинка мироздания. Его окружают грозные природные стихии. Небо осыпает людей кометами. Недра Земли извергают огненные лавы. Человек постоянно испытывает на себе предательство земной тверди. Э. Фромм писал, что человек стоит перед страшной опасностью превращения в узника природы, оставаясь одновременно свободным внутри своего сознания, ибо ему предопределено быть частью природы и одновременно быть выделенным из нее, быть ни там, ни здесь. Человеческое самосознание сделало человека странником в этом мире, он отделен, уединен, объят ужасом...

Культурологи часто утверждали, что истинный и высший источник религии — чувство зависимости в человеке. Религия, согласно немецкому романтику Фридриху Шлейермахеру (1768–1834), возникла из «чувства абсолютной зависимости от божества». Этот тезис принимает и Дж. Фрэзер «Золотая ветвь»: «Поначалу религия лишь отчасти небезоговорно признает наличие внешних по отношению к человеку сил, однако с ростом знания она становится глубинным исповеданием полной и абсолютной зависимости от божества; его прежнее свободное поведение сменилось установкой на скромную простертость перед таинственными силами незримого» *(Фрэзер Дж. Золотая ветвь, М., 1980, с. 72).*

Однако, по справедливому комментарию Э. Кассирера, «пассивная установка никак не может передать продуктивную энергию» *(Кассирер Э. Избранное. Опыт о человека. М., 1998, с. 547).*

Другие философы, скажем З. Фрейд и Э. Фромм, искали чисто психологическое объяснение происхождения религии. Они считали, что бессознательное восхищение отцом, поэтизация его облика служат ключом к объяснению тайны Бога. Бог для человечества — это кристаллизация психологических переживаний, связанных с отношением к отцу. Вот почему Бог в религиях милует и карает. Он добрый и суровый...

Многие мыслители, в том числе Б. Рассел, З. Фрейд, Э. Фромм, К.Г. Юнг, выражали неудовлетворенность религиозной картиной мира, искали светские нравственные опоры в обосновании жизнеутверждающего мироощущения. Рассел в работе «Почему я не христианин» утверждал: «... действительная причина того, что люди принимают религию, на мой взгляд, не имеет ничего общего с доводами рассудка. Люди принимают религию из эмоциональных побуждений. Часто нас уверяли, что нападать на религию весьма пагубно, ибо религия делает людей добродетельными».

Оговоримся, однако, что, например, стремление Фромма создать безрелигиозный гуманизм было подсказано нравственными исканиями ученого, а вовсе не желанием сокрушать религию. В той же мере современный христианин или мусульманин воспринимает религию не слепо. **Она для него есть кристаллизация нравственного опыта и опыта многих поколений предков.**

Однако некоторые мыслители рассматривали религию как врожденное свойство человека. Впервые эта позиция была изложена философом-стоиком Посидонием из Апамеи (ок. 135-51 гг. до

н.э.). Эта версия также подвергалась критике: ведь если религия оказывается таким же врожденным свойством человеческой природы, как, например, инстинкты самосохранения и размножения, стало быть, она биологически необходима и основывается на фундаментальных жизненных потребностях человека, вписывается в целесообразное устройство его организма. Но здесь возникает вопрос: отчего врожденная религиозность у людей столь разнообразна?

Структура и функции религии

Любая религия включает в себя несколько составных частей. **Первый — это вера, учение, система представлений о главных богах, о происхождении мира и людей.** Т.е. можно говорить о совокупности идей и образов, которые обосновывают, утверждают и укрепляют религиозную веру. **Второй компонент религии — религиозные** чувства. Упоминавшийся ранее У. Джеймс отвергал бесстрастное, чисто интеллектуальное истолкование религии. Он видел в ней живое, трепетное чувство, невыразимые и многочисленные роптания души. «Красота и безобразие, любовь и жестокость, жизнь и смерть живут рядом друг с другом, в нерасторжимой связи, и мало-помалу взамен прежнего человеколюбимого Божества, склонного к людям, в нас складывается понятие о грозной силе, которая никого не любит и ненавидит, но бессмысленно ведет все к общей погибели» (*Джеймс У. Воля к вере. М., 1997, с. 34)*. Считая такое мировоззрение кошмарным, Джеймс тем не менее полагал, что религия всегда преисполнена различными чувствами. В трудах по психологии и философии религии нередко встречаются попытки точно определить сущность религиозного чувства. Однако религиозных чувств множество. Есть религиозная любовь, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость, религиозное спокойствие, религиозный фанатизм.

Третий компонент религии — обряды, культы. Культ — это совокупность специальных действий и ритуалов, обусловленных верой и регламентированных вероучением. По мнению русского философа Павла Александровича Флоренского (1882-1937), древние культы потрясали и тем самым открывали возможность постижения тайн. Н.А. Бердяев считал, что культура в первоначальный период своего развития была связана с культом.

В.С. Соловьев писал: какова бы ни была наша уверенность в истине нашей религии, она не дает нам права закрывать глаза на тот факт, что религий существует множество и что каждая приписывает себе исключительную истинность. Обычно аргументы в пользу своей религии касаются нравственности. Сторонники той или иной веры объявляют, что их вера более этична. Но В.С. Соловьев обращает также внимание и на красоту культа. Он пишет: если бы красота греческого богослужения в Софийском соборе не произвела такого сильного впечатления на послов киевского князя Владимира, то, вероятно, Россия не была бы теперь православною. *(Соловьев В.С. Собр. Соч. в двух томах. Т. 1, М., 1988, с. 102).*

Какие же функции выполняет в обществе религия? Прежде всего, она несет людям ценностный, ориентирующий смысл, т.е. отвечает на вопросы: «Зачем? Во имя чего? В *чем* смысл?» Но религия не ограничивается этой функцией. Она также объединяет людей, выполняя интегрирующую функцию. Благодаря религии общество сплачивается. Религия — своеобразная (духовная) скрепа общества, поскольку создает коллективные представления внутри общества, предлагая людям определенные ориентиры поведения. Таким образом, она выполняет свою нормативную функцию.

Религия оказывает огромное воздействие на архитектуру, живопись, музыку. Австрийский искусствовед Ганс Зедльмайр в работе «Утрата середины» отмечает, что на протяжении почти полутора тысячелетий в архитектуре Западной Европы преобладал храм как обитель Бога, а с эпохи Возрождения — замок и дворец как жилище божественного человека. В последовательности архитектурно-художественных задач, сменяющих собою безраздельно главенствующую до XVIII в. задачу (церковь, замок и дворец), Зедльмайр видит нисходящую поступь новых религий, заменяющих для европейского человека сначала христианского личного Бога, а потом одна другую.

Нравственное содержание религии

Будучи феноменом культуры, религия обладает огромным нравственным содержанием. Она представляет собой явление **человеческого духа и есть живое общение с Абсолютом.** Религия относится к философии, как молитва к понятию. Человек на всех ступенях развития с тех пор, как осознал себя

человеком, ищет Бога и возносит к нему свою молитву. Это всемирный факт, который указывал на искони присущую человеку потребность общения с Высшим Существом. Человек находит в религии этическое удовлетворение. Он укрепляется нравственно, приобретает душевное спокойствие и утешение в скорби. В своем стремлении к Богу человек не остается «вечно голодным»; он получает духовную пищу. Источником этого удовлетворения служит внутренняя уверенность, что невидимое Существо, к которому он обращается мысленно, слышит его молитвы и оказывает ему помощь. В этом состоит сущность веры.

Русский философ и политический мыслитель Борис Николаевич Чичерин (1928-1904) задается вопросом: **не есть ли все** это **самообольщение?** Внутреннее отношение людей к Богу не подлежит опытному исследованию. Нет внешних признаков, по которым наука могла бы удостовериться в его реальности. Мы знаем только свое субъективное чувство, но предмет для нас остается скрытым. Вследствие этого многие исследователи видят в религии только плод фантазии. Если мы не в состоянии познавать абсолютное, то тем менее может быть допущена возможность общения с ним.

На понятие Бога, считает русский философ, могут быть перенесены некоторые человеческие черты. Но само понятие взято отнюдь не с человека. Между ними та разница, которая вообще пролегает между физическим и духовным существом, между относительным и абсолютным. Одно представление возникает из опыта, другое — из чистой мысли. Если опыт составляет единственный источник нашего познания, то каким образом человек может воображать в течение уже тысячелетий, что он имеет общение с существом, которое не только никогда никому не являлось, но о котором он не может иметь даже ни малейшего понятия? Что это за безумный бред, охвативший человеческий род, притом не только на низших ступенях развития, во времена первобытного невежества, а равно и на высших, ибо мы знаем из опыта, что к числу религиозных людей принадлежали величайшие умы человечества?

С культурологической точки зрения, напротив, религия представляется необходимым феноменом человеческой жизни. «Если Бог есть Разум, Управляющий вселенною, — пишет Б. Чичерин, — а человек как разумное существо сам является причастником этого Разума и носит в себе сознание его бытия, то он, по

самой своей природе, должен стремиться к общению с Богом. Существо Разума состоит именно в общении. Разобщает телесная ограниченность: разумные же существа, в силу внутреннего закона, стремятся к общению друг с другом. И если это справедливо для отдельных существ, то тем более это должно иметь место в отношении к тому Существу, которое составляет центр и связь всего духовного мира. Как скоро человек имеет понятие о Боге, так он необходимо стремится к единению с ним» *(Чичерин Б.Н. Наука и религия, М., 1999, с. 190-191).*

Религия — провозвестница человеческих ценностей, носительница нравственных императивов. Этим определяется ее место в культуре и в человеческой истории.

Заключение

Мы видели, что религия заключает в себе серьезное культурологическое содержание. Каждая религия представляет известное миросозерцание, определяющее отношение человека к Богу и миру. Если разъять ее на составные части, мы откроем в ней философскую истину, в которой все связано логической нитью. Конечно, религия этим не ограничивается; она соединяет все элементы души в живом общении с Богом. Но само это общение возможно единственно на основании того понятия, которое мы имеем о Боге. **Религия исстари сопровождает культуру, являясь ее стержневым элементом. Она оказывает воздействие на все элементы культуры и выражает огромный нравственный** потенциал.

Вопросы:

1. Как произошло слово «религия»?
2. Противоречат ли друг другу слова, от которых возникло слово «религия»?
3. Кто ввел в философию слово «религия»?
4. Что такое шаманизм?
5. Какие древние формы религии вы знаете?
6. Что такое тотемизм?
7. Каковы признаки Бога как Абсолюта?
8. Что нам известно о происхождении религии?
9. Каковы социальные функции религии?
10. Каково нравственное содержание религии?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Библейские повествования. Из книг Святой Библии. Ветхого и Нового Завета. М., 1986.
2. Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.
3. Гуревич П.С. Философия культуры. М., 2001.
4. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
5. Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999.

Темы рефератов

1. Этимология слова «религия».
2. Структура и функции религии.
3. Идея Бога.
4. Религия как духовный поворот человечества.
5. Религия и ее роль в культуре.

Глава XVI

ИЛИ РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ?

Рациональность

Существует представление о том, что после эпохи Возрождения началось постепенное «отступление» религии в европейской истории. Этот процесс был связан, по мысли М. Вебера, с особым парадоксом в рациональности «западного типа». По мере углубления процесса рационализации, который начался с размышления о религиозной картине мира, стал происходить спад религиозности.

Если спросить европейца, какое главное качество отличает человека от животного, он наверняка ответит: разум, сознание. Такой ответ показался бы странным, например, африканцу. Тот отдал бы предпочтение эмоциям, пластике тела, но отнюдь не уму, не разуму. В античной философии человек был назван *homo sapiens*. **Культ разума — стержень европейской культуры.** В средние века эта тенденция продолжала развиваться. Сравним, для примера, индийского аскета, который, удалившись от светского мира, жил в пещере, сохраняя относительно свободный режим дня. Его действия были во многом спонтанны. Отшельник мог свободно распорядиться своим поведением.

Средневековый отшельник, напротив, располагал множеством неукоснительных требований, которые подчиняли его жизнь строгим регламентациям. «Характерной чертой именно западного монашества, — пишет М. Вебер, — является отношение к труду как к гигиенически-аскетическому средству, и значение труда растет в отличавшемся величайшей простотой уставе цистерцианцев. В отличие от нищенствующих монахов в Индии на Западе нищенствующие монахи вскоре после их появления были поставлены на службу церковной иерархии и рациональным целям: систематической *caritas* (милосердие), ко-

торая на Западе превратилась в рациональное «предприятие», проповеди и суды над еретиками. Наконец, орден иезуитов полностью отказался от негигиенических запретов древней аскезы и установил рациональную дисциплину в деле достижения церкви. *(Работы М. Вебера по социологии религии и культуре. Вып. 2, М., 1991, с. 203).*

Так, в европейской культуре формировался принцип рациональности. Рациональность *(rationalis* — разумный, *ratio* — разум) — • принцип разумности, основанный на разуме, адекватный критериям разума.

По мнению многих культурологов, рациональное **может рассматриваться как универсальная категория, охватывающая чистую логику в** классическом **и современном мышлении, диалектику и даже некоторые формы мистического опыта.** Однако этот тезис о едва ли не всеохватном смысле понятия «рациональность» требует критического рассмотрения, поскольку можно наметить некоторые типологические подходы к раскрытию культурологического содержания данной категории, в известной мере противостоящие друг другу.

Во-первых, **рациональность понимается как метод познания действительности, которая основывается на разуме.** Это центральное значение восходит к латинскому корню *ratio.* Рационализация вообще выступает в тех или иных формах, является общечеловеческим свойством, присущим различным сторонам человеческой активности. Во-вторых, рациональность трактуется многими культурологами **как некая структура, имеющая внутренние особенности и законы. В** этом направлении рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на рациональность. Вероятно, и разум в данном случае перестает быть определяющей характеристикой рационального. Речь идет о специфической упорядоченности, присущей разным формам духовной деятельности, в том числе и ненаучной. Это особая организованность, логичность противостоит уже бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». **Киррационализму при этом может быть отнесен тот духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению.**

В-третьих, **рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации.** Предполагается, что культурные особенности, черты народов, развивающих в процессе своей жизнедеятельности аналити-

ческие и аффектированные начала, способны выработать определенные цивилизационные признаки. К.Г. Юнг разделял цивилизации на «рациональные» и «аффективные». В этом значение многие культурологи для анализа различных типов цивилизаций предлагали такие характеристики, как динамичность и статичность, экстравертированность и интровертированность, оптимизм и фатализм, рационализм и мистицизм как модусы западной и восточной культур.

Понятие «рациональность» является ключевым для М. Вебера, поэтому важно подчеркнуть, что в работах по социологии религии немецкий ученый пытался выявить социокультурные основания и границы рациональности. По его мнению, чем **больше прогрессирует интеллектуальная и прагматическая рационализация мира, тем больше религия по ряду причин оттесняется в область иррационального.**

Секуляризация

Слово «секуляризация» происходит от слова «секулярный», которое является антиподом слова «сакральный» — священный. По мнению Вебера, чем дальше развертывался процесс рационализации в европейской культуре, тем больше происходит «расколдовывание» этого мира. С него был сорван покров «тайны». Стало происходить разрушение религиозной «картины мира», этой фундаментальной предпосылки «западного типа рациональности», что угрожало существованию его самого. Религиозная рационализация ведет к «обезбоживанию мира», прежде всего теоретическому (в рамках «картины мира»), а затем и к «практическому («раскодовыванию» внутримирской деятельности), а это, в свою очередь, ведет к «обессиливанию» самой религии. Возрастание роли науки задает направление рационализации в радикально «расколдованном» мире.

Секуляризация в культуре Запада нашла свое отражение в падении авторитета традиционного христианства. Родилась тенденция к тому, чтобы приспособить религию к мирским, житейским представлением. Это явление может быть названо **«дехристианизацией».** Этот процесс имел в европейской культуре далеко идущие последствия, выходящие за пределы чисто религиозных проблем. Так, в частности, культурологи отмечали нарастание кризиса личности на Западе. Эта тема становится безграничной по своему охвату.

Назовем основные черты секуляризации. **Во-первых, культура стала отдаляться от христианства и становиться более автономной. Что касается христианства, то оно принимало более практические, «обмирщенные» формы.** Проявился и процесс дехристианизации, т.е. преображения христианских догматов и даже отказов от них. Одновременно происходило искажение основных принципов и ценностей христианства. Секуляризация проявилась также в попытках замены веры разумом и в отказе от признания значимости церкви.

Своеобразным проявлением секуляризации оказался **кризис личности.** Человек лишился устойчивой системы ценностных ориентаций, утратил чувство самотождественности. Люди перестали верить в то, во что верили раньше; а так как новые ценности еще не сформировались, сложился ценностный вакуум. Таким образом, личность не может найти себя ни в ценностях нововременной культуры (проект Просвещения), ни в христианстве, что чревато возвратом к языческим формам верований, возвратом в докультурную реальность.

Понятие секуляризации широко используется в социальных и гуманитарных дисциплинах. Его используют также теологи различных конфессий. Очевидно, что существует множество подходов к содержательному пониманию секуляризации как феномена. Определяя секуляризацию, культурологи и теологи, естественно, исходят из собственного положительного или отрицательного отношения к этому процессу, из конкретного понимания специфики христианства, возможностей ее эволюции и приспособления к современной западной культуре.. Само собой понятно, что при этом возникает вопрос о том, каким должно быть христианство в начавшемся столетии.

В православии секуляризация считается богоотступничеством, которое приводит к обмирщению культуры. По этой причине активность человека утрачивает свою связь с Высшим Бытием. Разумеется, отсюда рождается крайне негативное отношение **православия** к секуляризации. Поэтому решительно осуждаются **всякие** попытки осовременивания христианства.

Первоначально католические теологи тоже резко осуждали секуляризацию, связывая ее с распадом культуры, кризисом христианского персонализма. Однако, поскольку разрыв между католицизмом и реальной повседневной жизнью постоянно возрастал, католики на II Ватиканском соборе изменили свое

отношение к секуляризации. Их позицию можно назвать теперь примирительной, поскольку они видят в секуляризации «определенную фазу культурного развития, с которой католическая церковь находится в согласии и которую считает проявлением Божественной воли».

Протестантские теологи занимают сходную позицию, поскольку они заняты реформированием христианства, надеясь на этой основе примирить секуляризацию с христианством. В работах таких протестантских теологов, как Т. Альтицер, Д. Бонхёффер, Р. Бультман, П. Ван-Бурен, Г. Ваханян, В. Гамильтон, Х. Кокс, предпринимаются попытки сократить дистанцию между модифицированным христианством и секуляризированной культурой. Так, по мнению протестантов, может родиться новое христианство, которое будет учитывать реальность наступившего века.

Наиболее ярким обнаружением секуляризации христианства в западной культуре последнего времени оказывается преображение ее в **антропоцентрическую религию.** Это можно проследить, во-первых, в том, что человек пытается подменить богооткровенные истины плодами собственного мышления. **Кроме того, современные католики и протестанты считают, что человека можно рассматривать как автономное суверенное существо, которое не подчиняется Божественной воле.** Наконец, католики и протестанты полагают, что назначение христианства — служить человеку.

Можно провести культурологическое различение между традиционным средневековым христианством и современным его вариантом. Средневековое христианство было основано на традиции, базирующейся на религиозных догматах. Как и любая традиция, эти догматы уходили корнями в прошлое. Индивид принимал их без критической оценки, поскольку они имели надличностный, абсолютный характер.

Современная информационная цивилизация, истоки которой восходят к культуре Возрождения, имеет радикально иные черты. В традиционном обществе неукоснительной ценностью был культ и авторитет обычая, а в современной культуре в ранг ценности возводится все новое, оригинальное, отторгнутое от традиции. В традиционном обществе индивид был членом сословия или корпорации, к которой он принадлежал, в современной культуре утверждается автономия личности.

Попробуем рассмотреть различие традиционной и современной культур на примере исследовательской деятельности Э. Фромма. Он пишет: «Развитие религии и философии после средневековья носит слишком сложный характер... Оно характеризуется борьбой двух принципов: христианской, духовной традиции в теологической и философских формах и языческой традиции идолопоклонства и бесчеловечности, которая принимала множество различных форм в процессе развития того, что можно было бы назвать «религией индустриализма и кибернетической эры» *(Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986, с. 167)*.

Фромм отмечает, что основой индустриальной религии стал новый социальный характер. Суть его составляет страх и подчинение могущественной мужской власти, культивирование чувства вины за непослушание, разрыв уз человеческой солидарности из-за преобладания своекорыстия и взаимного антагонизма. В индустриальной религии священны труд, собственность, прибыль, власть, даже если эта религия и способствует развитию индивидуализма и свободы в рамках своих основных принципов. Превращение христианства в строго патриархальную религию позволило выразить индустриальную религию в терминах христианства *(там же, с. 169)*.

В культуре Возрождения секуляризация выявилась вначале в определенных нововведениях в самой сфере религии. (Эти явления проанализированы в работах отечественных культурологов Л.М. Баткина и А.Ф. Лосева). Л.М. Баткин отмечал, что чем в большей степени возрожденческое сознание стремилось к равновесию человека и Бога, тем все более оно становилось богоборческим, поскольку строилось все же вокруг божественного человека. Поэтому человекобог преобладает в этой культуре над Богочеловеком. Бог приближался к человеку в образе очеловечившегося Спасителя. Храм, уподобляясь небесному своду, озарялся светом, украшался золотом и драгоценными камнями, наполнялся звучанием органа. Христос чаще изображался как земной человек, что подчеркивают на иконах льнущие к нему Богоматерь и святые. В культуре Возрождения не только человек поднимается до вершин Бога, но и Бог опускается до уровня человека.

Оценивая эти же явления, А.Ф. Лосев отмечает, что все предметы религиозного почитания становятся в эту эпоху доступными и психологически близкими человеку. Таким образом, истоки секуляризации в культуре Возрождения надо связывать

не с критикой религии, а с ее переосмыслением, с перестановкой в ней определенных акцентов, ведущих к далеким последствиям. Не случайно в эпоху Реформации, о чем уже говорилось, появился протестантизм. Что же касается обмирщения христианства, т.е. приспособления его к жизненным потребностям, то это явление хорошо раскрыто М. Вебером. Он показал, как потребности хозяйственной жизни вносят изменения в толкование священных заповедей, обходя из посредством изощренной логики или просто устраняя их духовной практики. Так, католическая церковь полностью исключила столь важное решение, как запрещение взимать проценты. Кроме того, религиозная этика просто перенимает общие добродетели мирской жизни (*Вебер М. Социология религии (Типы религиозных обществ) // Работы М. Вебера по социологии религии и культуры. Вып. 2,М., 1991, с. 232-233).*

Радикально переосмыслив присущее традиционному христианству отношение к труду и богатству, выработав позицию активного мирского аскетизма, протестантизм внес существенный вклад в процесс секуляризации, поскольку перенес акцент с мира запредельного на мир земной, превратил в законные формы внешней активности. Протестантизм отрицает значение церкви. Вера для протестанта оказывается его частным делом. Так рождается религиозный индивидуализм, предполагающий отказ от любого авторитета, который выше самой индивидуальности.

В Новое время процесс секуляризации углубляется. Этому способствует развитие естествознания и возникновение на этой основе представления о природе как о целом, упорядоченном естественным образом. Это противоречило религиозной картине мира. Одновременно наука порождает в человеке веру в неограниченные возможности разума.

Религия в постмодернистской культуре

Современная культура нередко называется в культурологии постмодернистской. Эта культура доводит до крайности логику модернизма, а именно культ новизны, свободы, индивидуализм, преувеличенное внимание к телесным потребностям, принцип обладания («иметь»), ничем не ограниченное самоутверждение человека. **Если высшим принципом и главной ценностью средневековой культуры был Бог, то культура**

постмодерна ставит в центр культуры понятие массы/которая свободна от любых авторитетов и иерархии ценностей. Личность утрачивает собственную центричность. Разрушается внутренне устойчивое ядро личности. Самым важным для понимания характера человека и тайной религии оказались те изменения, которые произошли с начала капитализма и до наших дней. Авторитарный человек, одержимый накопительским характером, развитие которого началось еще в XVI в., — подчеркивает Фромм, — уступает место человеку с рыночным характером. Человек ощущает себя как товар. Живое суЩество становится товаром на «рынке личностей». Люди с «рыночным характером» не умеют ни любить, ни ненавидеть. Эти «старомодные» эмоции не соответствуют структуре их характера *(Фромм Э. Иметь или быть? С. 171)*.

Еще одна особенность современной культуры — **размывание очертаний реальной действительности виртуальностью, т.е. созданным миром. В** результате человек часто оказывается в мире иллюзорном, не позволяющим ему сознательно управлять своей жизнью. Происходит наложение различных картин мира, которые существуют одновременно и создают причудливую, эксцентричную смесь в сознании людей. Свобода, как мы уже говорили выше, оказывается бременем для человека.

Проект свободы человека в обезбоженном мире обрисован в сочинениях Ф. Ницше и Н.А. Бердяева. Немецкий философ считал, что в мире, где нет Бога, для человека открываются возможности полной свободы самоутверждения. Человек может сам стать Богом. Что же касается Н.А. Бердяева, то он убедительно показывает, что, отвергнув Бога, человек обрекает себя на различные формы рабства.

Опыт обмирщения теологии

В самой протестантской религии возникает попытка теологического обновления. Каковы типологические черты протестантизма, которые сформировались в процессе его исторического развития? Прежде всего, это обмирщение теологии, т.е. приближение ее к переживаниям и чувствованиям конкретного человека. В этом контексте религия становится «чисто субъективной», вера приобретает глубоко индивидуализированный характер. Протестантская теология раскрывает содержание веры как отношение между человеком и Богом. Непосред-

ственное, личностно окрашенное чувство поэтизируется. Для всей протестантской традиции характерно также различение веры и религии. Первое выступает как нечто, присущее человеческой природе, отражающее субъективность личности, ее богатый, внутренний мир. Религия же оценивается как преходящий, необязательный комплекс идей и ритуалов, нередко подменяющих незамутненную веру. Отсюда возможность христианства без религии.

Известный философ культуры, немецко-американский теолог Пауль Тиллих (1886–1965) критикует процесс рационализации мира. Протестантские теологи пытаются раскрыть значение термина «секуляризация» в соответствии со своей верой. Само это слово, считают они, возникло во времена религиозных войн и означало выведение земли или собственности из-под контроля церковных властей. Оно указывало на отделение церкви от политики, на сокращение влияния институциональной церковной власти, ее вытеснение в сферу частной жизни. Когда священник стал сам отвечать за свой приход, это первоначально и называлось «секуляризацией». Данный процесс, по словам Д. Робинсона, не был сопряжен со снижением влиятельности религии. Напротив, он демонстрировал возросший религиозный энтузиазм.

Досекулярный человек, по мнению Д. Робинсона, жил в заколдованном лесу. Но с появлением христианства началось обмирщение жизни. Ценности сакрального человека лишились покрова священности и уже не могли восприниматься окончательными и совершенными. Секуляризация, как отмечает П. Тиллих, свергла с трона церковь, которая утверждала себя силой угнетения и предрассудка. Она освятила и наполнила смыслом повседневную жизнь и труд. Но постепенно значение термина расширилось и, наконец, стало обозначать вытеснение религиозных смыслов из сферы культуры. Было разрушено чувство неисчерпаемой таинственности жизни, устранено проникновение в конечный смысл существования.

По мнению Тиллиха, таинство мира нельзя устранить. **Если оно изгоняется в божественных формах, то возрождается в демонических образах.** С этих позиций теолог предпринимает тотальную критику современной технической цивилизации как лишенной средоточия жизни и смысла. Другой видный теолог Д. Бонхёффер (погиб в фашистском концлагере в 1945 г.) выдвинул лозунг «безрелигиозного христианства». Хотя сам

Бонхёффер не разработал целостной теологической концепции, он тем не менее стал знаменем тех, кто после его смерти обратился к доктрине «христианского атеизма» («светского атеизма»). Жизненный принцип Д. Бонхёффера — «жить, как будто бы Бога не было» — определяет облик последующих теологических исканий.

До сих пор, подчеркивал немецкий теолог, Церковь основывала свою проповедь Евангелия на обращении к религиозному опыту, потребности в какой-либо форме религии, которую в глубине души ощущает каждый человек. Но что произойдет, если люди почувствуют, что прекрасно могут обойтись без религии, без чувства греховности, вообще без всякой нужды в «этой гипотезе»? По мнению Бонхёффера, Бог намеренно призывает нас к такой форме христианства, которая не зависит от отношения к религии, как апостол Павел призывал людей первого века к форме христианства, не зависящей от отношения к обрезанию.

Бонхёффер полагал, что люди уже не могут быть просто нерелигиозными. «Наши общие христианские возвещение и теология, насчитывающие 1900 лет, — писал он, — опираются на «априорную религиозность» людей. «Христианство» всегда было одной из форм (вероятно, истинной формой) «религии». Если же в один прекрасный день окажется, что этой «априорности» вообще не существует, что это была временная, исторически обусловленная форма самовыражения человека, если, таким образом, люди в самом деле станут радикально безрелигиозными — а я думаю, что в большей или меньшей степени это уже имеет место (по какой, например, причине эта война, в отличие от всех предыдущих, не вызывает «религиозной» реакции? — что это будет значить для «христианства»? *(Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность (Письма и заметки из тюремной камеры). //Вопросы философии. 1989, № 11, с. 111).*

Протестантские теологи считают, что функция богослужения — сделать нас более чувствительными к глубинам жизни, сосредоточить, обострить и углубить наши отношения к миру и другим людям, вывести эти отношения за пределы ближайшей заинтересованности к всеобъемлющему участию. Традиционная духовность, подчеркивал он, придавала первоочередное значение «внутренней жизни», которая рассматривалась как духовное ядро человека.

Нетрадиционная религиозность

Еще в конце 60-х годов прошлого века социологи и культурологи столкнулись с весьма парадоксальным процессом. С одной стороны, многочисленные факты свидетельствовали о симптомах глубокого кризиса господствующей церкви: сокращалось число прихожан, ослабевал интерес к ритуалам, снижался религиозный энтузиазм верующих. Но вместе с тем, по данным социологических исследований, многие, даже порвавшие с традиционными представлениями о Боге, продолжали считать себя причастными к религии.

Можно ли покинуть традиционную церковь и остаться верующим? Оказывается, можно, так как в противовес официальной религии среди населения возникло увлечение неканоническими, нетрадиционными, непривычными культами. Набожные чувства определенной части людей устремились в иное русло. Появились новые религиозные кумиры, провозвестники, т.е. обладающие особой божественной силой, лидеры. Они возвестили миру новые «истины», поведали о мистических «прозрениях». Что касается традиционных способов систематизации религиозных воззрений, привычных религиозных переживаний, то к ним пророки и приверженцы «новых религий» оказались безразличными. Так, нетрадиционная религиозность превратилась в стойкий культурный феномен.

Феномен нетрадиционной религиозности — одно из характерных явлений современной духовной жизни. Суть его состоит в распространении вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями. Спектр этих увлечений довольно широк. Не случайно по-разному обозначаются они и в культурологии: «внеисповедная религиозность», «светский гуманизм», «эзотерическая (т.е. предназначенная для посвященных) культура», «бунтарские духовные искания», «внеконфессиональная (т.е. внеисповедная) религиозность». Эти термины не все точны и удачны. Для обозначения анализируемого культурологического явления мы будем пользоваться понятием «новые религии».

Долгое время американские культурологи, фиксируя снижение канонической религиозности, объясняли этот факт конфессиональным плюрализмом. Они как бы приходили к утешительному для них выводу, что религиозная вера не устраняется, а принимает лишь другие формы. Но вот на прилавках появи-

лась книга «Религия в Америке». Ее авторы попытались дать более целостную картину различных религиозных течений, существующих в США. Они подробно описали 19 наиболее крупных деноминаций, т.е. названий различных церквей. Но при этом обнаружился сенсационный факт. Оказалось, что, хотя церквей в США много, почти 70 млн. американцев не принадлежат ни к одной из многочисленных сект или общин. Они вообще не связаны с церковью. Такое сообщение не могло не поразить умы.

Американский культуролог Дж. Натансон выразил тревогу с предельной ясностью. Во что же они верят? — изумленно спрашивал он. Отход верующих от церкви стал все сильнее волновать специалистов. Модные **веяния** захватили поначалу лишь определенные круги интеллигенции. Однако затем богоискательские тенденции получили широкое распространение. Они проникли в сознание средних слоев населения, завладели умами молодых людей. Поиск новых образно-чувственных, религиозно-практических установок, экзотических верований оказался весьма интенсивным.

Среди «новых религий» можно назвать неохристианские религии. Их сторонники стремятся к предельному опрощению христианской веры. Иисус Христос фигурирует у них в образе молодого человека, облаченного в джинсы и с гитарой в руках. Огромный интерес вызывают восточные религиозные **культы.** Традиционные представления о «тайнах Востока» и вместе с тем динамизм и глубина преобразований, охвативших значительную часть человечества, обусловливают появление идей о рождении нового человека, особого «азиатского» или «африканского» типов личности, о скрытых пружинах истории, механизм которых неожиданно «заработал» в современную эпоху.

Однако «трансплантации» восточных культов на европейскую основу чаще всего не приносят желаемого, не обогащая ни западную, ни восточную традицию и, главное, не придавая им нового жизненного импульса. Возникает не сплав культур, а их примитивная смесь. Ломка привычной социально-культурной среды — процесс длительный и болезненный. Вот как характеризует эту ситуацию герой романа Г. Гессе «Степной волк» **Гарри** Галлер: «У каждой эпохи, у каждой культуры, у каждой совокупности обычаев и традиций есть свой уклад, своя подобающая ей суровость и мягкость, своя красота и своя жестокость, какие-то страдания кажутся ей естественными, какое-

то зло она терпеливо сносит. Настоящим страданием, адом человеческая жизнь становится только там, где пересекаются две эпохи, две культуры и две религии. Если бы человеку античности пришлось жить в средневековье, он бы, бедняга, в нем задохнулся, как задохнулся бы дикарь в нашей цивилизации. Но есть эпохи, когда целое поколение оказывается между двумя эпохами, между двумя укладами жизни в такой степени, что утрачивает всякую естественность, всякую преемственность в обычаях, всякую защищенность и непорочность!» *(Гессе Г. Избранное. М., 1977,* с. *222-223).*

Религиозный ренессанс

Однако в конце прошлого века обнаружилось явление, которое не предвидел ни один культуролог или религиовед. Началось религиозное возрождение. То, о чем писал Н.А. Бердяев: «Опять возможны станут страстные споры о тайнах божественной жизни», судя по всему, становится реальностью. Начавшейся в эпоху Возрождения секуляризации дали отмашку: маятник качнулся в другую сторону. Расколдованный («разволшебствленный», по М. Веберу, мир двинулся в сторону набожности. Начался «реванш богов» — именно так культурологи назвали этот феномен. Усилилась критика рационалистической традиции, возник обостренный интерес к вере. Но религиозный бум вместе с тем установил четкие границы.

Религиозный бум несет **не экуменические волны** (экуме**низм** — диалог **религии, поиск их сближения). Он происходит в форме рехристианизации, реиндуизации и реисламизации мира.** Рождаются мощные фундаменталистские движения. Но природа их оказалась двойственной. С одной стороны, фундаментализм позволяет обращаться к традиции, которая служит основанием для прочищения прогрессистских иллюзий. С другой стороны, он предлагает не столько разматывание назад исторических витков, сколько достижение нового социально-культурного идеала.

Европа затрепетала от исламской угрозы. Восток возвестил кончину белой расы в исторической перспективе. Мощно обозначил себя афроцентризм. Поэтизация расы нашла отражение в стремлении Японии вернуться в Азию, в «индуизации» Индии, реисламизации Ближнего Востока. Уже отмечалось, что Самуэль Хангтингтон предупредил человечество о том, что

в современном мире происходит противоборство различных цивилизаций, вскормленных различными религиями. Углубится противостояние рас и религий. Взаимовлияние культур, которое А. Тойнби называл «радиацией культур», а Н.Я. Данилевский — «почвенным удобрением», исчерпало себя. Теперь — отторжение...

В древнем мире существовало многобожие. Потом возникли мировые религии. Сегодня мы снова можем говорить о многобожии. Наряду с великими религиями, которые объединяли людей независимо от этнических, языковых или политических связей, сегодня существует множество других верований. Порой они эксцентричны, странны. Признание Бога причудливо соединяется в них с высоким предназначением науки. В них подчас сплетены богомольные представления, заимствованные из разных религий.

Вот что пишет об этом американский культуролог Э. Тоффлер в книге «Метаморфозы власти»: «Когда Салман Рушди выпустил роман «Сатанинские стихи», опьяненный кровью аятолла Хомейни, объявил книгу богохульной, призвал правоверных к убийству автора и обратился с историческим посланием к правительствам всех стран мира. Послание это мгновенно было передано по спутниковой связи, оно появилось на телевидении и в печати и при всем том осталось абсолютно непонятым *(Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М., 2001, с. 557).*

В действительности Хомейни объявил, что «суверенные» государства вовсе не суверенны, что они подлежат власти нынешнего сюзерена, шиитской церкви, и границы этой власти определяет он, Хомейни. Что религия или церковь имеет права, стоящие выше прав государств. По мнению Тоффлера, абсолютно иной вариант того же явления — возрастающая глобальная мощь католической церкви. Папская дипломатия последнее время участвовала в основных лолитических подвижках — от Филиппин до Панамы. Эта религиозная активность — часть поднимающегося наступления на светские основы жизни, которые, по мнению Тоффлера, лежат в фундаменте дипломатии индустриальной эпохи и поддерживают разумную власть между церковью и государством. «Если Европа станет христианским, а не светским сообществом, какое место в ней займут неверующие, или индуисты, или евреи, или 11 млн. иммигрантов-мусульман, которые с недавних пор стали в Европе дешевой рабочей силой?» *(там* же, *с. 560).*

Неужели все это призвано разъединить людей и даже спровоцировать их истребление? А ведь религия издревле считалась явлением мировой культуры. Культурологи всегда подчеркивали, что **любая религия — это переворот в духовном развитии человечества.** Неужели культуры, одухотворенные Божьим словом, обречены на конфликт и фатальное разъединение? Действительно ли мировые религии могут расколоть человечество? Попробуем взглянуть на проблему глазами культуролога, чтобы через анализ психологических механизмов понять, откуда берется образ врага, который принял сегодня зловещие формы?

Ни отдельный человек, ни культура в целом не могут существовать без ощущения своей тождественности. Глубинная, трудноутолимая потребность человека — ощутить свои корни, свою почву, прочность уз с другими людьми. Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, оказывается, просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окружающего бытия. Он нуждается в системе ориентации, которая давала бы ему возможность отождествить себя с другим признанным образцом. .

То же самое относится и к культуре. **Каждая из них пытается** выразить **собственное ценностно-смысловое содержание,** осознать **себя как некую особость.** При этом рождается понятная отстраненность от тех, кто иначе воспринимает мир, демонстрирует специфические черты. Как относиться к этому непохожему? Можно принять его в качестве уникального, своеобразного, непостижимого. Не исключено ощутить иное в качестве «гражданина мира» как свидетельство разноообразия мира.

Но можно принять и другой ход мысли. Платон утверждал, что варвары являются естественными врагами греков и что с ними нужно вести борьбу вплоть до полного их порабощения. Аристотель считал, что варваров следует оценивать как рабов по природе. Не доставляло ли язычникам неизъяснимое блаженство, когда первых христиан, завернутых в промасленные ткани, превращали в пылающие факелы? Непохожее надо уничтожить...

Противопоставление, построенное по схеме «мы» и «они» — одно из древнейших. Сталкиваясь с другим жизненным укладом, другими традициями, непонятными нравами, люди культуры сопоставляли их со своими собственными и нередко аг-

рессивно отвергали. Это иное заслуживало осуждения и искоренения. Манихеи учили, что мир изначально разъединен. Свое — это мир света, чужое — мир тьмы. Противостояние фатально...

Прошлый век вошел в историю как столетие концепции диалога, полифонии... Мы пишем сегодня о мире человеческих окликаний. Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос! Далекий, чуждый, и, возможно, неслышный. Выйти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения. Как все это несовместимо с давней традицией вынашивания образа врага, меняющего свои лики, но возрождаемого в плодоносящем лоне!

«Пророки, апостолы, пастыри, ученики Христовы во всех народах, следуя Слову своего Учителя и Господа, возвещают духовную, т.е. самую глубокую революцию человечества. Ведь какие бы социальные реформы ни проводились, какие бы революции в мире не совершались — они ни к чему хорошему человечество не приведут, если сам человек будет оставаться эгоистом и в нем не будет совершаться духовный процесс борьбы за добро, за правду и любовь — то есть та истинная революция мира, истины и любви, правды и добра, которую принес на землю Свет мира — Христос и, по вере человека, совершает ее в человеке» *(Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск, 1992,* с. *477).*

Будущее религиозное возрождение не должно **превратиться в** схватку мировых **религий, в** столкновение цивилизаций. Между тем игра новых глобальных сил в будущих десятилетиях не может быть понята сегодня без учета возрастающей власти ислама, католицизма и других религий — **равно как и глобальных конфликтов, войн за веру.**

Заключение

Каким будет мир будущего — религиозным или безбожным? Эта проблема представляет огромную важность для человечества. **Начиная с эпохи Возрождения, начался мощный процесс секуляризации, который олицетворяет разрыв с традиционным христианством.** Сегодня многие социальные критики показывают отрицательные последствия этого процесса. Секуляризация привела к кризису личности, процессам дегумани-

зации. Она породила псевдохристианские секты. Культура постмодерна по своим основным мировоззренческим принципам является антихристианской культурой. Однако трагизм темы связан с тем, что сегодня во всем мире говорят о религиозном буме. При этом выясняется, что дальнейшее развитие человечества осложняется столкновением мировых религий. Это порождает множество проблем культурологического содержания.

Вопросы:

1. Что такое рациональность?
2. Почему И, Вебер назвал рациональность судьбой европейской культуры?
3. Что такое «расколдование мира»?
4. Когда началась секуляризация?
5. Чем отличается традиционное христианство от культуры постмодерна?
6. Возможно ли христианство без религии?
7. Что такое нетрадиционная религиозность?
8. В чем проявляется современный религиозный ренессанс?
9. Какие серьезные проблемы связаны с религиозным возрождением?
10. Почему мировые культуры оказались препятствием на пути развития человечества?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в культуре постмодерна // Вестник академии. Ростов-на-Дону, 2001.
2. Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1997.
3. Классики мирового религиоведения. М., 1996.
4. Маньковская Надежда. Эстетика постмодернизма. Санкт-Петербург, 2000.
5. Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988.
6. Робинсон Д. Честно перед Богом. М., 1992.
7. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1996.

Темы для рефератов

1. Рациональность как судьба европейской культуры.
2. Секуляризация как процесс.
3. Кризис личности как религиозная проблема.
4. Современное религиозное возрождение и его противоречия.
5. Культура постмодерна и ее религиозные аспекты.

Глава XVII

НАУКА В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Потребность в познании как проявление культуры

Наука (от греч. *epistemе* — знание, лат. *scientia* — знание) — **сфера** культурной **деятельности человека, направленная на** добывание **и осмысление знания. Мощная тяга к** знанию — чисто **человеческая потребность.** Любое живое существо на земле признает мир таким, как он есть, и только человек пытается понять, как этот мир устроен, какие законы им управляют, что определяет его динамику? Зачем человеку нужно это знать? Ответить на данный вопрос непросто. Иногда говорят: знание помогает человеку выжить. Но это совсем не так: ведь именно знание способно повести человечество к гибели... Не случайно сказано: **многознание умножает скорбь.**

Потребность в познании — это чисто человеческое, не заложенное в инстинкте стремление к распознаванию мира. Человек стал задавать отвлеченные вопросы, строго говоря, не имевшие непосредственной практической пользы. Как движутся небесные светила? Почему день сменяется ночью? Отчего бушуют стихии?

Думая об этих, казалось бы, отвлеченных вопросах, люди открывали законы, которые затем помогали им жить, обустраивать свой быт, покорять природные стихии. Но для рождения науки и всей духовной жизни людей появления таких вопросов еще недостаточно. Для этого нужны люди, способные профессионально заниматься познанием. Они выделились в результате разделения труда. Сегодня мы называем их учеными, в древности же это были жрецы, пророки, маги, а позже — естествоиспытатели и философы.

Они по долгу своего предназначения стали обдумывать так называемые общие вопросы: что такое мир, как он возник, куда движется история и т.д. Однако и тогда говорить о рождении науки было еще рано, поскольку к тому времени человечество

накопило очень мало конкретных выводов, которые можно было бы соединить в относительно целостную систему — науку. Но со временем интерес к познанию становится все более разносторонним. Научная деятельность превратилась в науку только тогда, когда люди связали между собой самые различные проблемы, результаты многочисленных наблюдений и попытались создать некое систематизированное знание.

Происхождение науки

Начатки науки появились еще в Древнем Китае и Древней Индии. Почти все естественные науки вышли из мифологии. Прежде чем родилась астрономия, существовала астрология, объектом изучения которой было расположение звезд. Древние астрологи обожествляли планеты и небесные тела. Уже во времена вавилонской астрологии были открыты некоторые закономерности в движении звезд, которые потом вошли в астрономию.

Однако не всякие практические навыки и не любые знания можно назвать наукой. **Наука — это не просто перечень наблюдений за природой. Она возникает только тогда, когда осознаются универсальные связи между явлениями** природы. Наука как область культуры родилась, по мнению многих культурологов, в античной Греции. Что же отличает науку как особый тип постижения реальности от других ее типов? Особенность науки заключается прежде всего в том, что **человек стал задумываться над общими вопросами мироздания, далеко не всегда полезными для повседневной практической жизни.**

Практический навык сопряжен с конкретной жизненной ситуацией, когда, например, нужно проявить сноровку для строительства жилья, организации охоты или проведения какого-нибудь ритуала. Другое дело — наука. Здесь человек далеко не всегда задумывается над тем, что непосредственно связано с сиюминутными потребностями. Скажем, первобытный охотник ударил камнем по другому камню. Неожиданно появились искры, от которых загорелись сухие ветви. Пусть полыхает костер! От него идет тепло, можно согреть пищу, хочется вознести молитву духу-покровителю. Все радуются пламени. Почему, однако, появилась искра? Что такое огонь? Как он возникает и почему угасает, если не бросать в него хворост?

Так незаметно от очень понятных жизненных вопросов люди подошли к общим, абстрактным вопросам. В принципе, не зная ответа на них, они все равно могут насладиться теплом. В течение многих веков они не задумывались над такими проблемами, которые не связаны напрямую с практическими нуждами.

Тем не менее уже древний человек обнаружил в себе могучее желание проникнуть в тайны Вселенной, понять ее секреты, ощутить законы универсума. Это стремление все глубже проникало в человека, все более и более захватывало его. В этом неодолимом стремлении к знанию отразилась человеческая природа. Казалось бы, зачем индивиду, лично мне, ему, знать, есть ли жизнь на других планетах, как развертывается история, можно ли отыскать мельчайшую единицу материи, в чем загадка живого мыслящего вещества. Однако вкусив плодов познания, человек уже не может отказаться от них. Напротив, он готов ради истины взойти на костер.

Наука родилась не сразу. **Начатки науки появились еще в Древнем Китае и Индии.** Почти все естественные науки, как уже отмечалось, прошли через мифологическую стадию. С идеей общих закономерностей в природе мы встречаемся уже в вавилонской астрологии, которая открыла ряд закономерностей в движении небесных светил. Математический язык сочетался в ней с чисто мифологическими концепциями.

По выражению Э. Кассирера, наука — **последняя ступень в умственном развитии человека; ее можно назвать высшим и наиболее специфичным достижением человеческой культуры. Это самый поздний и утонченный продукт мог появиться только при особых условиях** *(Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998, с. 685)*.

Даже само понятие науки в специфическом смысле, подмечает Кассирер, существует лишь со времен великих древнегреческих мыслителей — пифагорейцев и атомистов, Платона и Аристотеля. Но даже и это понятие в последующие века стало туманным и было забыто. В эпоху Возрождения его вновь открыли и восстановили в правах. А после этого нового открытия триумф науки казался полным и несомненным. Ни одна другая сила современного мира не может, отмечает Кассирер, сравниться с силой научной мысли. И она продолжает оставаться последней главой в истории человечества и самым важным предметом философии культуры.

«Отражая мир в его объективности, — пишет В.С. Степин, — наука дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира. Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из ее сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества — моралью, религией, философией, искусством» (*Степин В.С. Наука// Философский словарь. М., 2001, с. 352).*

Первые классификации

Философия человеческой культуры пытается добраться до отдаленных источников знания. Человек жил в объективном мире задолго до того, как подошел к созданию науки. Его опыт уже не был аморфной массой чувственных впечатлений. Это был, по словам Э. Кассирера, организованный и артикулированный опыт, обладающий определенной структурой. Но понятия, которые придают миру его синтетическое единство, — это понятия иного типа и иного уровня, нежели научные понятия. Это мифические и лингвистические понятия. Их анализ показывает, что они не просты и не «примитивны».

Отечественный культуролог Вячеслав Полосин в книге «Миф, религия, государство» пишет: «Если крестьянин обращается к повелителю грома и молнии, полагая его самостоятельным субъектом, способным самопроизвольно вызвать или устранить гром, то для определения мотивации социального поведения этого крестьянина принципиально не важно, как он именует этого сверхъестественного субъекта — языческим Перуном или иудеохристианским Илией, ибо для сознания этого крестьянина функционально они тождественны, а имя в данном случае — лишь знак соотнесения с фольклором. Поэтому такой верующий поддержит на плебисците того политика, который предстанет в имидже «наместника», фольклорно близкого ему по имени Бога: Перуна или Илии и т.д., но в любом случае дружащего с повелителем этой опасной стихии» *(Полосин Вячеслав. Миф, религия, государство. М., 1998, с. 14).*

И мы должны констатировать эту закономерную зависимость явлений независимо от того, как христианские источники относятся к мифологизации образа реального исторического пророка Илии, поднимая его до уровня языческого божества. Чтобы получить общественное признание в каком-либо ка-

честве, человек должен надеть мифическую маску и играть определенную роль в определенном сюжете, который в сжатом виде содержит в себе исторический коллективный опыт общества.

Первые классификации явлений в языке или мифе в некотором смысле более сложны и тонки, чем научные классификации. **Наука начинает с поиска простоты. Простота — признак истины — вот один из ее основных девизов.** Но это конец, а не начало. Человеческая культура начинается с гораздо более сложных и запутанных состояний духа. Здесь нет еще различений стадий становления науки: мифологическая стадия отождествляется с донаучной, а донаучная — с первой стадией становления собственно науки — с пранаукой.

Наука провозглашает: истина не достижима, пока человек ограничивается ближайшей сферой своего непосредственного опыта, наблюдаемыми фактами. Вместо того чтобы описывать отдельные и изолированные факты, наука стремится дать всесторонний взгляд на мир. Но такой взгляд нельзя выработать с помощью одного лишь расширения, разрастания и обогащения обыденного опыта: нужен принцип иного порядка, новая форма интеллектуальной интерпретации.

Однако наука ищет в явлениях не только **одну простоту — она** ищет **порядок.** Первые классификации, которые мы обнаруживаем в речи, не имеют строго практической цели. Имена объектов выполняют свою задачу в том случае, если они дают возможность сообщать наши мысли и согласовывать нашу практическую деятельность. Каждое явное сходство между различными явлениями достаточно для того, чтобы обозначить эти явления общим именем. В некоторых языках бабочек относят к птицам, а кита — к рыбам.

Наука как общезначимое **знание**

По выражению К. Ясперса, «наука — это общезначимое, необходимое знание» (*Ясперс К. Общая психопатология, М., 1973, с. 916*). Оно основывается на осознанных, доступных проверке методах и всегда направлено на отдельные конкретные объекты. Новые результаты, полученные наукой, реально воплощаются в жизнь, причем не просто как дань преходящей моде, а повсеместно и надолго. Любая научно установленная истина может быть наглядно продемонстрирована или доказана так, что разумный че-

ловек, способный понять суть дела, не сможет оспорить ее необходимый характер. Все это абсолютно ясно; но зачастую различного рода ложные толкования затемняют суть дела.

1. Во имя науки мы часто удовлетворяемся простой разработкой понятий, чисто логическими выкладками, стремлением сделать мысль яснее и отчетливее. Все это необходимые условия научности; но сами по себе они не составляют науки, ибо им не хватает фактического опыта. Когда не видят разницы между мышлением как таковым и предметно наполненным знанием, наука теряется в пустых спекуляциях и дурной бесконечности возможного.
2. Понятие «наука» зачастую безосновательно отождествляется с естествознанием. Например, по словам К. Ясперса, некоторые психиатры склонны всячески подчеркивать естественнонаучный характер своих методов, особенно в тех случаях, когда с научностью у них дело не в порядке.

Наука чрезвычайно многолика. Объект и смысл научного познания изменяются в зависимости от применяемых методов. Нельзя требовать от какого-либо одного метода того, что может быть достигнуто только благодаря использованию совершенно иных приемов исследования. При научном подходе приемлем любой способ достижения истины, если он отвечает таким **универсальным критериям научности, как общезначимость, необходимый характер выводов (доказуемость), методологическая ясность и открытость для предметного** обсуждения.

Целью науки **является знание.** Мы хотим знать, как устроен мир, каковы его свойства и структуры. Мы стремимся прежде всего к объективному познанию мира. Следовательно, мы интересуемся не только тем, что нам отвечает мир, когда мы его спрашиваем, каким он нам является, когда наблюдаем, экспериментируем, делаем измерения, но также его объективными структурами, которые имеются в наличии тогда, когда их никто не наблюдает. Поэтому мы не застываем на «данном»: мы выдвигаем гипотезы и теории, с помощью которых мы стремимся ухватить определенные черты мира-в-себе.

Постнаучный тип цивилизации

Дж. Фейблман попытался построить идеальный тип развитой культуры, который он называет постнаучным. Постнаучный, отмечает он, отличается от научного так же, как допервобыт-

ная культура отличается от первобытной. Культуролог подчеркивает, что познание первобытной культуры затруднено отдаленностью прошлого, точно так же и наши краткие замечания, относящиеся к постнаучной культуре, затруднены отдаленностью будущего и являются в высшей степени умозрительными и предположительными *(Литология исследований культуры. Т.1, Санкт-Петербург, 1997, с. 220).*

Основными занятиями постнаучного типа культуры, считает автор, будут наука, философия и искусство. Лидирующая роль останется за исследовательской деятельностью, а главной целью исследований станет знание. Удовольствие и удовлетворение будут цениться столь же высоко, как и знание, и сами будут превращаться в способ познания, потому что отношения обладают такой же значимостью, как и ценности.

-Основной вопрос постнаучной культуры, обращенный к ее носителям, скорее всего будет звучать так: «Насколько ты совершенен?» Идеальной личностью данного культурного типа будет та, которая сможет соединить в себе предельную специализацию со всеобъемлющим интересом и пониманием. Как и в первобытной культуре, индивидуальные отличия будут измеряться степенью включенности в общество, и личность, которая наилучшим образом будет воспринимать общественные ценности, обязательно получит преимущество и признание. Постнаучная культура ближе всего подойдет к созданию совершенного общества, ближе чем до сих пор подходила какая бы то ни была культура. Ее цель — создание рая на земле — не может быть полностью достигнута; к ней можно максимально приблизиться, и то скорее всего только после многих веков социальных катаклизмов, во время которых общество так же часто поворачивает вспять, как и достигает успехов.

Непосредственная физическая и биологическая среда в период постнаучного типа культуры полностью окажется под контролем. Экономические функции будут выполняться механически. На Земле начнется освоение территорий, прежде не включенных в сферу жизнедеятельности человека. Природная среда также будет привлекать к себе пристальное внимание и превратится в область, в значительной степени находящуюся под контролем. В постнаучной культуре всему будет отведено свое место, не будет конфликтов между теорией и практикой; люди поймут, что фундаментальная наука продуктивна и необходима для практической деятельности и что практика является

действительным воплощением фундаментальной теории. Человек постнаучного типа культуры будет жить, непрестанно принося жертву во имя достижения знания. Он поймет, что лишь то, чему предшествует теоретическое обоснование, может быть внедрено в практическую жизнь.

В психологической и социальной областях постнаучная культура найдет способы применения научного метода к решению психологических и социальных проблем. Языки, в том числе общепринятый язык культуры, будут искусственными. Синтаксис будет целенаправленно систематизирован, и возникнет определенная словесная одаренность. Слова будут иметь лишь одно значение, ими будут передаваться лишь точный смысл, в то время как дополнительные, побочные оттенки значения практически отойдут в прошлое. Идеи, так же, как и формы правления, будут исследоваться соответствующей процедурой, основанной на строгом научном методе и идеальных предлагаемых образцах, которым в определенном смысле необходимо следовать. Естественные законы физической и социальной природы будут познаны и в большей мере станут учитываться и применяться на практике. Художники в своей работе будут основываться на предшествующей традиции, а не начинать каждый раз сначала, так что искусство тоже выиграет от того, что будет по своим методам социальным.

Короче говоря, **все институты** культуры постнаучного типа **будут приведены в соответствие с тем, какими они должны быть в их реальной значимости.** Носитель постнаучного типа культуры будет испытывать религиозные чувства, но не станет полагаться на то, что здравый смысл не уведет его дальше целеполагающих философских направлений. Философия будет наиболее рациональной дисциплиной, координирующей другие науки и исследования и их. Частные науки будут заняты поисками истины о природе вещей, прикладные науки будут использовать знания, полученные этими науками, а все прочие институты, располагающиеся на иерархической лестнице ниже прикладных наук, будут эффективно обслуживать всех находящихся выше на иерархической лестнице.

Трудно представить себе религию постнаучного типа культуры. Возможно, люди научатся молиться в уединении, так же как научились сообща вести исследовательскую работу. Человек постнаучного типа культуры, возможно, не будет ощущать желания порочить как относительно нечистое то, что неотдели-

мо от священности, потому что будет уверен, что все созданное Богом в равной степени богоподобно. Так, поскольку наука должна вскоре положить конец теологии, теология постнаучного типа культуры только верой, станет одной из специфических сущностей постнаучной культуры.

Понятие парадигмы

Читатель догадался, что в приведенном описании идеального типа культуры многое выглядит спорным и наивным. Однако наука не может обойтись без создания некоторых идеальных проектов. Со времен промышленной революции наука добилась поразительных успехов и стала мощной силой, формирующей жизни миллионов людей. Ее материалистическая и механистическая ориентация почти полностью заменила теологию и философию в качестве руководящих принципов человеческого существования и весьма радикально изменила мир, в котором мы живем. Технологический триумф был настолько заметен, что только в самое последнее время и лишь немногие засомневались в абсолютном праве науки определять жизненную стратегию.

В теоретической литературе история науки описывается преимущественно как линейное развитие с постепенным накоплением знаний о Вселенной, а кульминацией этого развития представлено современное положение дел. Поэтому важные для обогащения научного мышления фигуры выглядят сотрудниками, работавшими над общим кругом проблем, руководствуясь одним и тем же набором фиксированных правил, которые, кстати, только совсем недавно определены в качестве научных. Каждый период в истории научных идей и методов видится логической ступенью в постепенном приближении ко все более точному описанию Вселенной и к предельной истине о существовании.

Детальный анализ научной истории и философии показал чрезвычайно искаженную, романтизированную картину реального хода событий. Можно весьма убедительно доказать, что история науки далеко не прямолинейна и что, несмотря на технологические успехи, научные дисциплины не обязательно приближают нас к более точному описанию реальности. Самым видным представителем этой теоретической точки зрения является физик и историк науки Томас Кун (1922–1996).

Его интерес к развитию научных теорий и революций в науке вырос из размышлений над некоторыми фундаментальными различиями общественных и естественных наук. Он был потрясен количеством и степенью разногласий среди специалистов по общественным наукам относительно базисной природы вошедших в круг рассмотрения проблем и подходов к ним. Совсем иначе обстоят дела в естественных науках. Хотя занимающиеся астрономией, физикой и химией вряд ли обладают более четкими и точными решениями, чем психологи, антропологи и социологи, они не затевают почему-то споров по фундаментальным проблемам. Исследовав глубже это очевидное несоответствие, Кун начал интенсивно изучать историю науки и спустя пятнадцать лет опубликовал работу «Структура научных революций» (1962), которая потрясла основы старого мировоззрения.

В ходе исследований для него становилось все более очевидным, что в исторической перспективе развитие даже так называемых точных наук далеко от гладкости и однозначности. **История науки ни в коей мере не является** постепенным **накоплением данных и формированием более точных теорий.** Ясно видна ее цикличность со специфическими стадиями и характерной динамикой. Процесс этот закономерен, и происходящие изменения можно понять и даже предсказать. Сделать это позволяет центральная в теории Куна концепция парадигмы.

Парадигма (греч. *paradeigma* — пример, образец) — понятие, которое использовалось в философии для характеристики взаимоотношений духовного и реального мира. Платон усматривал в идеях реально существующие прообразы вещей, обладающих подлинным существованием: демиург создает все существующее, рассматривая неизменно сущее как первообраз («Тимей»). Согласно Шеллингу и Гегелю, духовный идеальный прообраз определяет принципы упорядочивания и рациональной организации природных тел. В современном понимании парадигма — это совокупность предпосылок, определяющих конкретное научное исследование (знание) и признанных на данном этапе. Понятие «парадигма» в философии науки введено позитивистом Г. Бергманом и было широко распространено Куном для обозначения ведущих представлений и методов получения новых знаний в периоды экстенсивного развития знания. Оно часто заменяется понятием «картина мира».

В широком смысле парадигма **может быть определена** как **набор** убеждений, ценностей и техник, разделяемых членами данного научного сообщества. Некоторые из парадигм имеют философскую природу, они общи и всеохватны, другие — руководят научным мышлением в довольно специфических, ограниченных областях исследований. Отдельная парадигма может поэтому стать обязательной для всех естественных наук, другая — лишь для астрономии, физики, биологии или молекулярной биологии, еще одна — для таких высокоспециализированных и эзотерических областей, как вирусология или генная инженерия. Парадигма столь же существенна для науки, как наблюдение и эксперимент; приверженность к специфическим парадигмам есть необходимая предпосылка любого серьезного научного исследования. Реальность чрезвычайно сложна, и обращаться к ней в ее тотальности вообще невозможно. Наука не в состоянии наблюдать и учитывать все разнообразие конкретного явления, не может провести все возможные эксперименты и выполнить все лабораторные и клинические анализы. Ученому приходится сводить проблему до рабочего объема, и его выбор направляется ведущей парадигмой данного времени. Таким образом, он непременно вносит в область изучения определенную систему убеждений.

Научные наблюдения сами по себе не диктуют единственных и однозначных решений, ни одна парадигма никогда не объяснит всех имеющихся фактов, и для теоретического объяснения одних и тех же данных можно использовать многие парадигмы. Какой из аспектов сложного явления будет выбран и какой из возможных экспериментов будет начат или проведен первым, определяется многими факторами. Это — случайности в предварительном исследовании, базовое образование и специальная подготовка персонала, опыт, накопленный в других областях, индивидуальные задатки, экономические и политические факторы, а также другие моменты.

Наблюдения и эксперименты могут и должны значительно сокращать диапазон приемлемых научных решений — без этого наука стала бы научной фантастикой. Тем не менее они не могут сами по себе и сами для себя полностью подтвердить конкретную интерпретацию или систему убеждений. Таким образом, в принципе невозможно заниматься наукой без некоторого набора априорных убеждений, фундаментальных метафизических установок и ответов на вопрос о природе реальности и че-

ловеческого знания. Но следует четко помнить об относительной природе любой парадигмы — какой бы прогрессивной она ни была и как бы убедительно не формулировалась. Не следует смешивать ее с истиной о реальности.

Согласно Куну, парадигмы играют в истории науки решающую, сложную и неоднозначную роль. Из приведенных выше соображений ясно, что они безусловно существенны и необходимы для научного прогресса. Однако на определенных стадиях развития они действуют как концептуальная смирительная рубашка поскольку ограничивают возможности новых открытий в исследовании новых областей реальности. В истории науки прогрессивная и реакционная функции парадигм словно чередуются в некотором предсказуемом ритме.

Допарадигмальные периоды

Ранним стадиям наук, которые Кун описывает как «допарадигмальные периоды», свойственны концептуальный хаос и конкуренция большого числа расходящихся воззрений на природу. Ни одно из них нельзя сразу отбросить как неверное, так как все они приблизительно соответствуют наблюдениям и научным методам своего времени. Простая, элегантная и правдоподобная концептуализация данных, готовая объяснить большую часть имеющихся наблюдений и обещающая служить руководящей линией для будущих исследований, начинает в данной ситуации играть роль доминирующей парадигмы.

Когда парадигму принимает бóльшая часть научного сообщества, она становится обязательной точкой зрения. На этом этапе имеется опасность ошибочно увидеть в ней точное описание реальности, а не вспомогательную карту, удобное приближение и модель для организации существующих данных. Такое смешение карты с территорией, по выражению американского ученого Станислава Грофа, характерно для истории науки. Ограниченное знание о природе, существовавшее на протяжении последовательных исторических периодов, представлялось научным деятелям тех времен исчерпывающей картиной реальности, в которой не хватает лишь деталей. Это наблюдение столь впечатляет, что историк легко может представить развитие науки историей ошибок, а не систематическим накоплением информации и постепенным приближением к истине.

Как **только парадигма принята, она становится мощным катализатором научного прогресса.** Кун называет эту стадию «периодом нормальной науки». Большинство ученых все время занимается нормальной наукой, из-за чего эта отдельная сторона научной деятельности стала в прошлом синонимом науки вообще. Нормальная наука основывается на допущении, что научное сообщество знает, что такое Вселенная. В главенствующей теории определено не только то, чем является мир, но и чем он не является; наряду с тем, что возможно, она определяет и то, что в принципе невозможно. Кук описал научные исследования как «напряженные и всепоглощающие усилия рассовать природу по концептуальным ящикам, заготовленным в профессиональном образовании». Пока существование парадигмы остается само собой разумеющимся, только те проблемы будут считаться достойными, для которых можно предположить решение, — это гарантирует быстрый успех нормальной науки. При таких обстоятельствах научное сообщество сдерживает и подавляет (часто дорогой ценой) всякую новизну, потому что новшества губительны для главного дела, которому оно предано.

Парадигмы, следовательно, несут в себе не только познавательный, но и нормативный смысл; в дополнение к тому, что они являются утверждениями о природе реальности, они определяют разрешенное проблемное поле, устанавливают допустимые методы и набор стандартных решений. Под воздействием парадигмы все научные основания в какой-то отдельной области подвергаются коренному переопределению. Некоторые проблемы, представлявшиеся ранее ключевыми, могут быть объявлены несообразными или ненаучными, а иные — отнесены к другой дисциплине. Или же наоборот, какие-то вопросы, прежде не существовавшие или считавшиеся тривиальными, могут неожиданно оказаться предметом значительного научного интереса. Даже в тех случаях, где старая парадигма сохраняет свою действенность, понимание проблем не остается тем же самым и требует нового обозначения в определении. Нормальная наука, основанная на новой парадигме, не только несоответствует прежней парадигме, но и не совместима с практикой, которой управляла предыдущая парадигма.

Нормальная наука занимается по сути только решением задач; ее результаты в основном предопределены самой парадигмой, она производит мало нового. Главное внимание уделяется

способу достижения результатов, а цель состоит в дальнейшем оттачивании ведущей парадигмы, что способствует расширению сферы ее применения. Следовательно, нормальные (т.е. те, которые не противоречат прежней парадигме) исследования обладают свойством накапливать нужные знания, так как ученые отбирают только те проблемы, которые могут быть решены с помощью уже существующих концептуальных и инструментальных средств.

Наука и ее опасности

В настоящее время мы знаем о начальной стадии истории Греции, об истории Передней Азии и Египта больше, чем древние греки. История Земли и земной цивилизации углубилась для нас в прошлое на тысячелетия и теперь доступна нашему взору, звездное небо уходит в неизмеримую глубину, открывая тайны мельчайших частиц...

Однако в системе культуры наука играет не только положительную роль. Лишенная этического измерения, она может привести человечество к огромным бедам. К. Поппер писал, что наука прогрессирует путем проб и ошибок, но история свидетельствует о том, что в развитии науки бывают истинные прозрения и заблуждения, дни окрыляющих открытий и годы упорного собирания буквально по крохам знаний о неизведанном. Плоды же науки — во благо или во зло — используют другие люди.

Современная наука, увлеченная теорией эволюции, достижениями механики, утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Созерцательные, интуитивные компоненты познания стали рассматриваться как второстепенные.

Но так едка была его пытливость,
Что разум вскрыл такие недра недр,
Что самая материя иссякла,
Истаяла под ощупью руки...
От чувственных реальностей осталась
Сомнительная вечность вещества.

Эти строчки принадлежат поэту Максимилану Волошину. В них говорится о последствиях такого движения мысли, когда запрет накладывается на «откровенье, таинство, экстаз...». Наука пы-

тается все разъять/расчленить. Такой процесс познания становится единственным, оказывается недостаточным и ущербным. Сегодня все чаще говорят о том, что наука обеспечила могущество человека. Но она же вызвала экологический кризис, угрозу ядерного испепеления земли. Воздействие знания на мир крайне противоречиво.

Могущество науки несомненно. Благодаря ей человек раскрывает многие тайны мира. Постигает секреты универсума. Увеличивает свою мощь. Умножает богатство. Но развитие **науки** происходит противоречиво. Она не всегда реагирует на запросы духа, осознает собственную ограниченность в качестве средства постижения мира. Вот почему одна из актуальных задач современного мира — осмысление специфики научного познания и включение этого знания в более широкий спектр человеческой деятельности.

Заключение

Наука — это область культуры, которая связана со специализированной деятельностью по созданию системы знаний о природе, обществе и человеке. Современное научное знание представлено совокупностью естественных, общественных и гуманитарных дисциплин. Но наука — не только отрасль культуры. По словам М. Хайдеггера, **наука — это решающий путь постижения сущего.** Что такое наука? Каковые ее корни и метафизические основания? Чем обусловлена ценность науки? В чем ее величие и ограниченность? Эти вопросы составляют культурологическое содержание науки.

Наука развивается парадигмально. Мы видим вслед за Хайдеггером, что это особенное отношение к миру, нацеленное на сущее как таковое, что в свою очередь поддерживается и направляется определенной свободно избранной установкой человеческой экзистенции. В науке разум не может быть универсальным, и иррациональное нельзя исключить полностью. Не существует единственной интересной теории, которая могла бы объяснить бы все факты в своей области. Ни одна теория не в состоянии воспроизвести количественные результаты. Все они на удивление некомпетентны качественно. Все методологии, даже самые очевидные, ограничены сравнительно узким диапазоном фактов и медленно распространяются на другие области.

Вопросы:

1. Почему человек тянется к знанию?
2. Когда появились начатки науки?
3. Для чего нужно осознать универсальные связи между явлениями природы?
4. Почему Э. Кассирер называет науку последней стадией в умственном развитии человека?
5. Что позволяет применить к науке слова Архимеда: «Дайте мне точку опоры и я переверну мир»?
6. Какую роль играет опыт в науке?
7. Почему наука начинает с поиска простоты?
8. Что такое парадигма?
9. Как происходит смена парадигм?
10. В чем опасные аспекты науки?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Смысл истории, М., 1991.
2. Библер В.С. От научения — к логике культуры: Два философских введения в XXI век. М., 1991.
3. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. Произв., М., 1990.
4. Гроф Станислав. За пределами мозга. М., 1993.
5. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Темы рефератов:

1. Наука как сфера культуры.
2. Горизонты современной науки.
3. Парадигма и ее роль в науке.
4. Нравственные аспекты науки.
5. Идеальный тип общества научной культуры.

Глава XVIII
НРАВСТВЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Происхождение морали

На протяжении многих столетий философы, религиозные мыслители, культурологи пытались понять смысл и назначение нравственности. Что такое добро и зло? Как появилась мораль? Придает ли смысл жизни соблюдение моральных принципов? Возможна ли жизнь общества без морали?

Нравственный человек обычно соотносит свое поведение с ценностями, т.е. с жизненными и практическими установками, которые он воспринимает как святыни. Но как появились эти моральные заповеди? Некоторые философы, например В.С. Соловьев, полагают, что нравственность — это прирожденное человеческое свойство, отличающее его от животных. Другие исследователи, например культуролог Альберт Швейцер, видели истоки нравственности в **кристаллизации исторического опыта человечества.** Люди в процессе совместной жизни все больше и больше осознавали, что безнравственное поведение способно принести много зла, поэтому они стремились к праведной жизни, вырабатывая моральные нормы.

Можно назвать также религиозный взгляд на происхождение морали. Мыслители этой ориентации считают, что нравственные нормы буквально упали с неба на еще не готовое их принять человечество. В первый раз 3500 лет назад через пророка Моисея, во время встречи с которым бог Яхве выжег эти заповеди на скрижалях, второй — более 2000 лет назад (через Иисуса Христа).

Немецкий философ Фридрих Ницше впервые высказал догадку, что многие люди не имеют нравственного чувства от рождения. Стало быть, среди нас есть морально невменяемые люди... Их не переделать, не перевоспитать. Такого рода представления стали Е XX вв. популярными. Культурологи отмеча-

ют, что те, у кого есть совесть, должны, наконец, осознать свое кровное родство и утвердить нравственные принципы в жизни людей.

Нормы культуры

Какова же на самом деле человеческая природа? Можно ли избавиться от зла? Откуда взялись нравственные предписания? Способен ли человек жить по заповедям, которые он провозглашает? Вот неполный круг вопросов, которые осмысливаются в специфической области знаний — этике.

Человеческие **поступки** обусловлены **не** только разумом. У **человека есть совесть** — нравственное чувство, позволяющее определять ценность собственных поступков. Первые представления о совести мы обнаруживаем в Древнем мире. Своеобразная феноменология совести описывается, скажем, в древнекитайских текстах с помощью категорий «долг» и «стыд». Представление о долге в конфуцианстве неразрывно связано с категориями **«жэнь»** и «ли». **«Жэнь»** — **это главная характеристика благородного** человека. «Тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять (качеств), является человеколюбивым... Почтительность, обходительность, правдивость, сметливость, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек сметлив, он добивается успеха. Если человек добр, он не может использовать других».

Долг древнего китайца — следовать ритуалу, который имеет небесное происхождение и является отражением **принципов бытия.** Постоянство китайцы хотели иметь на Земле, а не по ту сторону жизни. Отсюда значительность роли, которая отводится ритуалу (знаменитые китайские церемонии) и чувству долга. Феномен стыда оказывается произвольным: его обнаружение обусловлено человеколюбием и долгом. Человек испытывает стыд, отходя от предписаний ритуала.

Понятие долга существовало и в индийской культуре. Впервые представления о долге сложились в пределах **концепции риты — нравственного порядка мира.** Долг имеет внешний источник, но наши обязанности по отношению к нему открываются благодаря кодане — силе, находящейся внутри нас.

В предфилософии и философии Древней Греции для обозначения совести часто используется слово «стыд». Поэмы Гомера, трагедии Софокла, Еврипида часто рассказывают о том, что герои переживают стыд. Это чувство возникает, когда герой совершает нежелательный поступок, отходит от предписаний богов. В поэме «Труды и дни» Гесиод впервые упоминает совесть, которую он отличает от стыда. В философии Демокрита подчеркивается, что человеку надлежит в большей степени стыдиться себя, нежели окружающих. Так родились первые **внутренние императивы человеческого поведения.** Римская философия указывает на природный характер совести (Сенека, Эпикур). Марк Аврелий считает, что совесть это «божество в тебе». Этот взгляд отражает уже христианские представления о мире.

Способность человека к оценке действий с точки зрения добра и зла — основная его черта, которая, свойственна людям, хотя и изменчива. Они могут испытывать стыд и жалость, осознавать свою вину или недостойность собственных действий. У каждого человека есть нравственный опыт, который помогает ему выбирать между добром и злом. Нравственность — это свод неписаных правил, определяющих благонравное поведение человека.

Нравственность опирается на нравы, т.е. добровольное соглашение людей, которые пытаются соотнести свои чувства, стремления и действия с жизненными установками других людей, с интересами и достоинством всего общества. Человек создал множество миров — миры языка, поэзии, науки. Но, пожалуй, самым важным из них является мир моральных требований — свободы, равенства, милосердия.

На заре человеческой истории

Проблемы нравственности стояли перед человечеством всегда, начиная с истоков истории. Французский философ Жан-Жак Руссо (1712-1778) полагал, что еще до возникновения культуры так называемый естественный человек демонстрировал примеры человеколюбия, жалости, сострадания и доброты. Люди утратили органическую связь с природой, сложилось неравенство, появились лицемерие и обман.

Изучая жизнь племен патриархального уровня развития, еще сохранившихся в Азии, Австралии, Африке и Америке, Фрейд сделал поразительное открытие. Оказалось, что во всех этих

племенах каким-то непостижимым образом действует система нравственных запретов, регламентирующих все стороны жизни. В частности, древние племена отвергали убийство и кровосмешение. Запреты обеспечивали соблюдение брачных норм.

У всех народов, даже самых примитивных, встречаются нравственные заповеди. Древние люди высоко ценили доблесть, самопожертвование, сострадание, милосердие. А вот убийство осуждалось. У племени акикуйю, к примеру, убийца считался носителем какой-то скверны, которой он может заразить других людей при соприкосновении с ним. Этнографы отмечают, что этические ценности у архаических племен поразительно совпадали. Общность этих святынь продиктована, видимо, стратегией выживания, внутренним убеждением людей в том, что социальная совместная жизнь без моральных принципов невозможна.

Фундаментальное правило нравственности

В середине первого тысячелетия до н.э. родилось так называемое **золотое правило нравственности. Оно** знаменовало важный поворот в духовном развитии человечества. Смысл этого правила состоит в том, чтобы каждый человек, обдумывая свои поступки, не совершал таких действий, которые нежелательны по отношению к самому себе. Скажем, если он не хочет, чтобы его убили, он не убивает сам. Чтобы проверить, хороша ли нравственная норма, надо сначала испытать ее на себе. Чего не любишь в другом, не делай этого и сам. Поступай с людьми так, как ты хочешь, чтобы и они поступали с тобой.

Весьма любопытно, что золотое правило (такое название оно получило позже, в XVIII в.) родилось одновременно и независимо друг от друга в различных культурах — древнекитайской (Конфуций), древнеиндийской (Будда), древнегреческой (Семь мудрецов). Семью мудрецами в античной Греции называли мыслителей и государственных деятелей VII и VI вв. до н.э., которые отличались практической жизненной мудростью и глубоким государственным умом. Став признанной нормой, золотое правило вошло не только в повседневную жизнь и культуру, но позже и в философию, в общественное сознание в целом.

Проблемы нравственного воспитания волновали Будду, создателя одной из трех мировых религий, которые возникли в Древней Индии в VI-V вв. до н.э. Уже отмечалось, что древнекитайский мудрец Конфуций, создавший философско-религиозное учение в VI в. до н.э., учил людей уважать нравственные нормы, которые рассматривались как основа человеческого общежития. В Древнем Китае был распространен даосизм, исходивший из того, что жизненный путь человека слит с путем природы. Человек должен подчиняться естественному ходу событий. Лао-цзы (VI-V вв. до н.э.) выдвинул понятие «дао», понимаемое как естественный закон развития природы. **Основное значение иероглифа дао — «дорога, по которой ходят люди». Дао — это путь, по которому идут люди в этой жизни, а не нечто вне ее. Человек, не знающий пути, обречен на заблуждение. Он заблудший...**

Что такое этика?

Этика — практическая философия; наука о морали. Как термин и как особая систематизированная дисциплина этика восходит к Аристотелю. Впервые она встречается в названии всех трех его сочинений («Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика»).

Слово «этика» происходит от греческого слова «этос». Поначалу этим словом обозначали привычку, обычай, душевный склад, характер человека. Предполагалось, что этос меняется, а природа человека остается неизменной. Но какова эта человеческая природа? Одни полагают, что люди — это овцы, другие считают их хищниками, волками. И те и другие могут привести свои доводы, подтверждающие их точку зрения. Тот, кто считает людей овцами, может указать хотя бы на то, что они с легкостью выполняют приказы других, даже в ущерб себе. Но разве мы не сталкиваемся с бесчеловечностью человека, когда речь идет о войне, убийстве или насилии? Нет, вероятно, человек все же хищник, волк.

Впервые слово «этика» употребил древнегреческий философ Аристотель. Этикой он назвал особую область исследований — практическую философию, которая пытается ответить на вопрос — как мы должны жить?

Этика учит оценивать всякую ситуацию так, чтобы можно было поступать нравственно, правильно. Она исследует, *что* в жизни и в мире обладает ценностью, ибо этическое поведение состоит в реализации, осуществлении ценностей.

Моральная норма по природе включает в себя откристаллизовавшийся нравственный опыт. Например, человечество убедилось в том, что убийство, воровство, коварство всегда безнравственны. Однако есть моральные нормы, которые действуют в ограниченном историческом пространстве, в конкретной эпохе или культуре. Например, в аристократическом обществе существовали дуэли. Они отражали господствовавшие представления о чести. Однако подобные нравственные нормы не обеспечили себе долгой жизни и постепенно превратились в моральные предрассудки.

Шопенгауэр едва ли не первым в европейской философии усомнился в том, что существуют обязательные нормы, без которых человеческое поведение невозможно оценивать как нравственное. Он создал иную традицию, которая нашла своих последователей. **Они отвергли нормативность в морали.** Немецкий философ полагал, что в этике нет и не может быть заведомых установлений, законов, предписаний. Нравственный опыт каждого человека настолько уникален, самобытен, что его невозможно подвести под некую общую норму, императив.

Шопенгауэр считал, что в каждой жизненной ситуации человек сам определяет, какому нормативу следовать. Иначе он будет ждать подсказки, а это безнравственно. Допустим, вы надумали прекратить дружбу с вашей девушкой. Однако вас мучит совесть: все-таки она будет страдать. Но тут вам на глаза попадает изречение: «Ничто не вечно под луной...» Вы радостно бросаетесь в объятья столь подходящего афоризма. «Прости, дорогая, ничто не вечно...» Нравственно? Нет, поскольку собственный нравственный опыт здесь не реализован. Вместо борьбы мотивов, страданий и прочего — лишь чужая мудрость, высказанная по совершенно другому поводу.

Попробуем понять мысль Шопенгауэра более основательно. Постараемся уяснить, что же было ненавистно ему в устоявшихся нормах? Как бывает в жизни? Разум вырабатывает некие нравственные нормы, которым человек неукоснительно следует в конкретных жизненных ситуациях. Этот человек знает только одну страсть: соотнести свой выбор с готовым решением, с уже выработанной установкой. Но всегда ли поступки такого человека будут нравственными?

Иметь моральные заповеди хорошо. Но в жизни постоянно складываются запутанные, сложнейшие ситуации. Они не укладываются в простейшие схемы, по которым можно выстроить готовое решение, заимствованное из свода нравственных установок. Выходит, нравственность не нуждается в общезначимых нормах?

Можно ли считать, что, освобождая этику от норм, культурологи отвергли вместе с ней и нравственность? Опыт последних столетий показал, что это далеко не так. Напротив, именно полемически заостренное радикальное отвержение готовых предписаний для нравственного человека произвело настоящую революцию в этике, на многие десятилетия определившую ее развитие.

Такая установка вводила в мир напряженных нравственных исканий. Исходно утверждалось: никаких посторонних опор у человека нет. Он может обращаться к неким общим выводам. Стало быть, надлежит мобилизовать весь человеческий и нравственный опыт для того, чтобы в конкретной ситуации найти верное решение, совершить достойный поступок.

Но дело не только в том, что человеку необходимо брать на себя моральную ответственность. Устранение нормы как обязательной догмы не могло не поставить вопрос о грандиозной переоценке ценностей. То, что прежде оценивалось как нечто безоговорочное, обязательное, сегодня стало по меньшей мере сомнительным, требующим обоснования. Но именно такая критическая работа ума в истории культуры часто вызывает шок и стремление изобличить того, кто подрывает устои.

В каждой культуре есть свои нравственные нормы, но они рискуют превратиться в моральные предрассудки, т.е. в такие представления о нравственности, которые утратили свою ценность, стали лицемерными, не соответствующими жизненной практике людей. Скажем, нравственно ли из-за пустяка вызвать человека на дуэль и убить его? Нравственно ли соблюдать приличие «на людях», но предаваться порокам в уединении? Нравственно ли молиться Богу, не имея или утратив веру в него?

Моральный идеал

Вообще в автоматизме повседневной жизни закрепленные извне (кодексы морали) и изнутри (императивы добра) моральные предписания, неукротимо шепчущие мне, в чем со-

стоит единственно правильное решение, абсолютно необходимы. Но в трагические моменты нашей жизни такие нормы могут дать сбой, обнаружить свою вкенравственнуга природу.

Общие предписания не всегда помогают индивиду найти правильное жизненное решение. Бывает так, что они, напротив, погружают его в трясину господствующих моральных предрассудков. Скажем, Анна Каренина любит Вронского. Это сильное, глубокое чувство. Но дворянское общество следит за тем, чтобы были соблюдены «приличия». Вы можете не любить своего мужа, но обязаны делать вид, что у вас все прекрасно.

Означает ли это, что нравственный антинормативизм предпочтительнее? Разумеется, нет. Воспитание нравственности начинается с усвоения этических правил, которые выработало человечество и которые действенны и истинны для всех стран и народов, для всех эпох. Однако в критических ситуациях не всегда можно спрятаться за готовые решения. Татьяна Ларина отвергает Онегина, когда он, встретив ее, уже зрелой женщиной, пылко выражает свои чувства. Но Татьяна отказывает ему не только потому, что хранит семейный очаг. Она принимает тяжелое для себя решение, руководствуясь собственным нравственным побуждением.

Гамлет возвращается домой и обнаруживает, что в его отсутствие было совершено преступление: дядя убил его отца, законного короля, а родная мать вышла замуж за убийцу. Ситуация такова, что всё взывает о мести. Надо покарать убийцу. Но ведь есть заповедь «не убий!» Есть, впрочем, и другая: «Мне отмщение и аз воздам». Оставить зло ненаказанным? Но ведь это тоже преступление...

Человек сам решает, как поступить в той или иной жизненной ситуации. Он сам определяет, что является нравственным, а что может оказаться лишь этическим предрассудком. Это вовсе не означает, что философия нравственности не ставит общих вопросов. В.С. Соловьев в книге «Оправдание добра» обращается к этим вопросам: «Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл? Если есть, то имеет ли он нравственный характер? Коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое будет ему верное и полное определение?»

Добро и зло

Добро и зло — важнейшие категории этики. Добро — это основная моральная ценность, нравственная ценность сама по себе. Зло — противоположность добру. От понимания зла зависит и определение добра. Многие культурологи искали ответы на вопросы: каким образом зло пришло в мир, можно ли и следует ли его устранить, играет ли зло какую-либо роль, а если играет, то какую?

Представители этической философии полагают, что личность не является ни доброй, ни злой. Человеческая природа такова, что человек одинаково способен и на добро и на зло. В рамках этого направления философской мысли этически ценным (добрым) признается поступок такого человека, который предпочитает злу добро в любой конкретной ситуации, но непременно по свободному выбору.

Поразмыслим в связи с этим над суждениями Л.Н. Толстого, который видел высшее благо в жизни самой по себе. «Жизнь, какая бы она ни была сама, — писал он, — есть благо, выше которого нет никакого. Если мы говорим, что жизнь зло, то мы говорим это только в сравнении с другой, воображаемой, лучшей жизнью, но ведь мы никогда другой лучшей жизни не знаем и не можем знать, и потому жизнь, какая бы она ни была, есть высшее, доступное нам благо» *(Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993, с. 400).*

Однако именно ценность жизни в минувшем столетии оказалась малозначимой. Сначала Первая мировая война принесла неслыханные жертвы, затем Вторая мировая унесла несколько десятков миллионов людей. По всему миру полыхают нескончаемые военные конфликты на национальной, религиозной почве, социальные революции и национально-освободительные войны, и новые жертвы, счет которым уже, наверное, потерян...

«Категорический императив» Канта

Может ли мораль освятить любые поступки, которые продиктованы желанием наслаждения? И. Кант рассуждал так. Человек способен делать добро, утверждал он, не только ради корыстных соображений, а ради самой идеи добра, из одного только уважения к нравственному закону и долгу. Нравственность

возможна только при условии свободного выбора; если человек не обладает свободой, его решение может оказаться вынужденным.

До Канта многие философы полагали, что мотивами человеческих поступков могут быть только душевные аффекты, а не сознание долга. Иначе говоря, человек никогда не действует по совести. Кант заговорил о нравственной необходимости в оценке человеческих поступков. Если человек может преодолеть силу страстей, он обретает разумную свободу. Нравственный закон, следовательно, задается разумом и свидетельствует о разумности закона. Это и должно стать самоочевидной основой поведения всех.

Но ведь человек — не просто разумное существо. Он не совершенен. Человеческая воля может действовать в ложном направлении. Поэтому нравственный закон выступает как принуждение, как императив. Но такое моральное веление может быть условным, гипотетическим. Поступок оценивается с точки зрения его возможных последствий. Скажем, врач советует пациенту беречь свое здоровье. Императив может оказаться обязательным, ибо он хорош сам по себе. В качестве примера можно сослаться на требование честности. Только императив нравственности может быть категорическим.

Итак, **императив — это общезначимое, нравственное предписание в противоположность личному принципу — максиме. Максима — это субъективный, индивидуальный принцип воли.** Древнейшему принципу моральных представлений человечества — золотому правилу, которое играло роль принципа житейского благоразумия, — «если не хочешь, чтобы тебе причиняли зло, не делай им ты зла», — более широкое звучание придал Кант в формулировке категорического императива. Человеку следует поступать так, как он считает правильным, чтобы не ущемить свободы других людей.

У Канта первая формулировка категорического императива, по сути дела, совпадает с «золотым правилом морали». Еще одна заповедь гласит: «Поступай только по такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом...» Наконец, у Канта есть еще одно определение: «Всякое разумное создание существует как цель сама по себе, а не только как средство для применения той или другой воли».

«Цель оправдывает средства»

Мы часто относимся друг к другу прагматически, своекорыстно. Вот Кант и предостерегает: **человек самоценен.** Нельзя строить с ним моральные отношения и в то же время думать только **о** своей выгоде, о расчете... Принцип пользы может оказаться безнравственным, если для достижения своих, порой благородных и весьма полезных целей, человек служит только средством.

Представления о человеке как средстве достижения каких-либо целей можно проследить на одном примере. Часто человек используется в государственной политике как материал. Например, Петр I решил укрепить Российское государство. Он построил город на Неве. Это далось огромной ценой. Тысячи людей погибли. Зато в выигрыше оказались государственные интересы. Здесь выступают свои ценности: империя дороже человека. Последний — только средство для достижения более значимых целей.

В истории революционные вожди обрекали на жертву массы людей. Они увлекали их благородными лозунгами, мечтой о реализации своих целей. Но при этом не возникал вопрос: а стоит ли нести такие человеческие потери? В советские времена юноши и девушки с энтузиазмом ехали в тайгу, где нужно было строить новые города. Это, разумеется, благородная цель. Но мало кто из руководителей заботился **о** том, чтобы эти патриоты не подорвали здоровье. Человек рассматривался лишь как средство для достижения захватывающих планов.

Но разве есть какой-то другой путь исторических свершений? Разумеется, есть. Нужно просто изменить отношение к человеку, рассматривать все возникающие проблемы с точки зрения интересов людей, их ценности и самодостаточности. Тогда многие прожектерские планы утратят привлекательность. Все, что происходит **в мире,** может **быть направлено к одной** цели — развитию потенциала **человека, его способностей, его** возможностей.

Последние столетия отличаются возрождением этической мысли. Чем оно вызвано? Прежде всего, реакцией на господство науки, которая в известной мере сужала представление о нравственности, подменяя ее пользой. Например, позитивисты уделяли пристальное внимание «позитивному», т.е. научному факту. В «Этике» английского философа Герберта

Спенсера (1820-1903) дано одно из всесторонних и систематических изложений принципа удовольствия. Ключом к пониманию этого принципа служило понятие эволюции. Спенсер **считал, что удовольствие и страдание имеют биологическую функцию.** Они побуждают человека к действию в соответствии с тем, что выгодно ему, — причем это справедливо как в отношении одного человека, так и всего человечества. Тем самым **удовольствие и страдание выступают как необходимые факторы эволюционного процесса.** Итак, субъективное переживание удовольствия само по себе не является критерием оценки состояния человека. Далее, счастье связано с Богом, и это дает возможность установить объективный критерий и для оценки удовольствия, т.е. определить, насколько оно всеобще.

Стремление «онаучить» мораль, конечно, сужало поле нравственных исканий. Спенсер допускает, что в современном обществе имеют место многочисленные случаи «извращенного» удовольствия или страдания, которые он объясняет существующими в обществе противоречиями и его несовершенством. Спенсер проводил параллель между своей теорией биологической функции удовольствия и социологической теорией. Он выдвинул идею: формирование человека должно соотноситься с требованиями общественной жизни. Это увеличивает шансы на получение удовлетворения. И далее: удовольствие, сопровождающее применение средств для достижения цели, рискует само стать только целью.

Проблема средств и целей четко сформулирована Спенсером. Он предполагал,что удовольствие, связанное с целью, необходимо делает и средства достижения поставленнной цели приятными. Он допускает, что при совершенном общественном устройстве любые совершаемые человеком действия будут правильными только тогда, когда они, помимо содействия достижению счастья в будущем, в общем и в частности, будут доставлять немедленное и непосредственное удовольствие, а страдания, не в отдаленном будущем, а в ближайшем, всегда будут сопутствовать действиям неправильным.

На первый взгляд допущение Спенсера кажется логичным. К примеру, если человек собирается приятно провести время в путешествии, то приготовления к нему будут приятными. Но очевидно, что последнее не всегда верно. Так, если больной вынужден продолжать малоприятные процедуры, то благая цель

— его здоровье — не означает, что сами процедуры ему приятны. Но очевидно, что последнее не всегда верно. **Так, если больной вынужден продолжать малоприятные процедуры, то благая цель — его здоровье — не означает, что сами процедуры ему нравятся.** Так же не доставляют удовольствия и страдания и боли, например, во время родов. Чтобы привести дело к желаемой цели, мы совершаем много неприятных вещей и вынуждены делать это лишь потому, что наш разум подсказывает нам такой способ действий. В лучшем случае неприятности могут быть скрашены предвосхищением удовольствия от ожидаемого результата; предчувствие удовольствия в итоге может даже полностью перевесить дискомфорт, сопутствующий применяемым средствам.

Но проблема средств и целей на этом не кончается. Самый главный аспект этой проблемы мы сможем понять только тогда, когда познакомимся с ролью бессознательной мотивации. Мы можем воспользоваться той иллюстрацией проблемы взаимоотношения средств и целей, которую предложил Спенсер. Он описывает бизнесмена, который испытывает удовольствие от того, что всякий раз, когда он подводит баланс своих расходов и доходов, результат оказывается точным до единого пенни. «Если вы спросите, — пишет Спенсер, — почему этот столь кропотливый процесс и столь далекий от собственно предпринимательской деятельности и еще более далекий от жизненных наслаждений, приносит удовлетворение, то ответ будет заключаться в том, что ведение точного счета есть условие предпринимательской деятельности и, таким образом, само по себе становится ближайшей целью — долгом, который должен быть выполнен, чтобы, в свою очередь, мог быть выполнен долг обеспечения собственного существования, существования своей жены и детей».

Неопозитивизм

Неопозитивизм — одно из философских направлений XX века. Его сторонники продолжают размышлять над объективными, научными критериями моральных предписаний. Однако вместе с тем становится ясным, что для оценки трагических событий прошлого века, его коллизий такой взгляд недостаточен. Как следствие возникает широкий спектр нравственных теорий. Этики размышляют над человеческой природой, над

опытом тоталитарных режимов, над нравственными устоями общества. Мировые войны обостряют опыт этических исканий, заставляя думать о вселенской катастрофе и возможностях ее устранения.

Итак, в истории этики, с одной стороны, утверждается ценность вероучительных правил, требований государства, следование традициям. С другой стороны, исповедуется свободное, ничем не ограниченное отношение к нравственным идеалам. Как помочь человеку, который считается с моралью в конкретной обычной жизни? Прагматики полагают, что философия должна заниматься не абстрактными проблемами. Она призвана помочь человеку в различных жизненных («проблематичных») ситуациях, в процессе его практической деятельности, которая протекает в непрерывно меняющемся мире.

Американский философ Джон Дьюи (1859-1952) считал, что нравственность — что-то вроде социального инженерного искусства. Акцент, сделанный Дьюи на взаимосвязи средств и целей, — несомненно, важный момент в развитии этики, которая предостерегает нас от бессмысленных и бесполезных теорий, полностью отделяющих цели от средств. Однако откуда берутся цели? Всегда ли ясно, с помощью каких средств можно достичь поставленных целей?

По мнению Дьюи, обособление целей, их отрыв от средств может иметь обратный эффект: пока цель поддерживается идеологически, она просто служит ширмой для отвлечения внимания от тех действий, которые якобы должны служить в качестве средств достижения этой цели. Лозунг, оправдывающий эту подмену, звучит так: «Цель оправдывает средства». Приверженцы этого принципа не способны понять, что использование разрушительных средств приводит к преображению и самой цели, даже если она и поддерживается идеологически.

Космическая этика

Человек связан с космосом, он является космопланетарным созданием. Эволюция на Земле продолжается, рождая новые формы существования жизни. Следовательно, человеческая мораль должна обрести космическое измерение. Сам термин «космизм» получил распространение в отечественной литературе 80-х годов прошлого столетия в связи с возрождением

интереса к трудам К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского и других ученых. Французский антрополог Пьер Тейяр де Шарден считал, что **появление человека не является завершением** эволюции. Это лишь ключ к возрастающему совершенствованию мира. **Современный мир несовершенен.** Но с появлением человека Земля «меняет кожу» и обретает душу. **Дальнейшее развитие человеческой культуры придает ей планетарное и космическое значение.** Культура закрепляет все духовные искания и умственные достижения человечества. Но важно вывести нравственность на новый виток. Мы — дети величественного космоса, эволюция вступает в последнюю, завершающую стадию. Это рождает новые нравственные искания и новый масштаб этического сознания.

Идея ноосферы родилась у П. Тейяра де Шардена при осмыслении такого взаимодействия между природой и обществом, когда рождается новая этика. Над мертвой материей и следующей за ней жизнью возник еще один пласт — сфера мысли. Огромные духовные богатства, созданные человечеством, как бы опоясали земной шар. Эта живая пленка одухотворенной мысли, величественные манифестации человеческого ума. Иначе говоря, можно утверждать, что над геологической и биологической сферами надстроилась еще одна — сфера мысли, сфера разума. На ней отпечатались ментальные знаки, культурные шифры, художественные образы. Таким образом, ноосфера — это новая, высшая стадия биосферы. Она была бы невозможна без человека и человечества.

Раскрывая сущность идеи «ноосферы», Владимир Иванович Вернадский (1863–1945) считал, что человек становится могучей, все растущей силой. Вместе с тем В.И. Вернадский отмечал, что человечество, осознавая собственную мощь, должно выработать нравственные и духовные качества, которые соответствовали бы ее роли планетарной геологической силы. Ученый предостерегал от того, чтобы усилия науки и труд не обернулись злом и самоистреблением.

Этика ненасилия

Вся известная нам история человечества во многом выглядит как летопись насилия, Люди вели войны, завоевывали другие народы, культивировали рабство. Однако постепенно в их сознании стала укрепляться уверенность в том, что насилие

нельзя победить насилием. Издревле складывались такие воззрения, авторы которых видели свою цель в том, чтобы прервать цепь насилия. Разумеется, эти взгляды не были преобладающими. Однако человечество, можно сказать, последовательно продумывало указанную цель.

Философские учения и религии Востока, такие как индуизм, буддизм, даосизм, видели спасение прежде всего во внутреннем освобождении от цепей эгоизма и насилия. В индийской философии существовало такое понятие, как **ахимса,** которым **обозначался характерный этический принцип индийской философии и религии.** Он заключается в проповеди воздержания от нанесении вреда всему живому, без какого-либо ограничения и выбора. В этом воззрении отражена идея родства всех живых существ, неотделимости человека от природы.

В текстах Ветхого Завета насилие **рассматривается как отрицательное, жизнеразрушительное начало.** Народ Израиля осуждал агрессию извне и не призывал к ответным действиям, которые могли бы быть возмездием. Однако в культурах того времени, на протяжении тысячи лет до н.э. господствовал принцип, который назывался талионом, или принципом воздающей справедливости, и звучал так: «Око за око, зуб за зуб!» Иначе говоря, можно было применить только ответное насилие, но в определенных дозах — не более того!

Наверное, не менее странной оказалась в прошлом столетии позиция видного политического деятеля Индии Махатмы Ганди (1869–1948). Он возглавил движение за независимость своей страны от иноземных колонизаторов. Однако он призывал не к революции, не к войне. Ганди заложил основы политики ненасилия, продемонстрировал ее открытые возможности на опыте борьбы за независимость Индии от колониального господства англичан. Британская корона была вынуждена по достоинству оценить такую последовательно проведенную позицию и предоставить Индии свободу. Проповедь ненасилия признается наиболее жизнеспособной как в современных условиях, так и в перспективе.

Заключение

Итак, этика — **сложный и противоречивый феномен.** Она затрагивает нравственные проблемы не только на **бытовом уровне, но и на уровне философского обоснования.** Исто-

рия **этики — это история решения насущных, жизненно важных вопросов: как сохранить человеческую природу и социальное общежитие,** обеспечить нравственный рост личности, как уберечь мир от зла и растления, как не утратить специфически человеческое и обрести свободу, сделать нравственные святыни неотторжимыми от повседневной жизни людей.

Почему этика выступает как важное измерение культуры? Те вопросы, которые волновали людей много веков назад, снова и снова возникают перед нами. Повседневность неотступно предлагает нам ситуацию выбора и властно требует ответа. Можно ли представить себе культуру без морали? История человечества показывает, что во многих случаях нравственное измерение культуры оказалось сниженным: отсутствие милосердия (Спарта), расовая непримиримость (Германия), тоталитарное насилие и геноцид народа (СССР). Такие культуры обречены, их историческое время ограничено.

Вопросы:

1. Что такое совесть как нравственное чувство?
2. Каков генезис морали?
3. Почему совесть — специфическое качество человека?
4. Что такое «золотое правило нравственности»?
5. Почему этику называют практической философией?
6. Что такое «этика пользы»?
7. Оправдывает ли цель средства?
8. Что такое этика ненасилия?
9. Что такое «космическая этика»?
10. Каков культурологический смысл идеи «ноосферы»?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Горелов А.А. Древо духовной жизни. М., 1994.
2. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
3. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990.
4. Фромм Э. Этика и психоанализ. М., 1998.
5. Этика. Энциклопедический словарь (под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова) М., 2001.

Темы рефератов

1. Нравственное измерение культуры.
2. Нормативная и ненормативная этика.
3. Совесть как человеческое качестсво.
4. Происхождение морали.
5. Этика ненасилия в наши дни.

Глава XIX
ИСКУССТВО КАК ФОРМА КУЛЬТУРЫ

Красота

В далекие времена на острове Кипр жил царь Пигмалион. Ему претило безнравственное поведение женщин, и он решил никогда не жениться, жить уединенно и посвятить себя искусству. Однако и в своем одиночестве он мечтал об идеальной женщине, воплотив свою грезу в статуе из слоновой кости. Ни одна женщина не могла сравниться красотой с нею. Пигмалион часто любовался своим творением и наконец влюбился в запечатленный в статуе образ женщины. Он дал ей имя Галатея, приносил ей дары, украшал ее драгоценностями, одевал, словно она была живой. Однажды в праздник богини Афродиты Пигмалион принес богатую жертву на алтарь ее храма, высказав робкую просьбу: «Если это возможно, сделай прекрасную статую моей супругой». И тут произошло чудо: когда Пигмалион вернулся домой, его Галатея ожила...

Что является истоком культуры? Разум, человеческая страсть, молитвенная настроенность или неукротимое жизненное побуждение? Пигмалион сознательно принял одиночество. Но в уединении нельзя победить биологические потребности. Он молился богине, и она вняла его страсти. Любовь раскрыла в куске мрамора пленительное очарование. Она оживила статую...

Первый вопрос, который рождает осмысление искусства, — это явление красоты. **Красота — одно из наиболее известных человеческих свойств. Она — неотъемлемая часть человеческого мировосприятия, поскольку ощутима, осязаема и очевидна.** Однако в истории искусства и культурологии это простое слово вызывало множество споров и противоречивых постижений самого понятия. Мы говорим о необыкновенной красоте Галатеи, египетской Нефертити, Клеопатры. Мы говорим о чарующей красоте природы. Один исследователь рас-

сказывал, как он разглядывал ярко-розовый цветок наподобие сирени. Ученый осторожно коснулся ветви, цветок рассыпался и переместился на другую ветку. Как выяснилось, это были насекомые, образовавшие цветок, который не существовал в природе. Они располагались на ветви так, что составляли соцветие с зеленой верхушкой. Мир природы затейлив и изобретателен.

Когда мы видим перед собой ширь океана, мы не можем оставаться безучастными. Нас очаровывает радуга. Радуют закаты. Восхищают кружащие высоко в небе птицы, в ветреный день хорошо заметно, как они играют там друг с другом и ветром.

Мы говорим о красоте произведений искусства...

Экспедиция медленно двигалась по полузасыпанным песком улицам Города мертвых. Входы в гробницу частью провалились, частью были занесены песком и угадывались скорее интуитивно, чем по каким-то ориентирам. Надписи и изображения на камнях гробниц и входных блоках были сильно попорчены, местами непоправимо. И вдруг после очередного поворота как чудо, как мираж в пустыне нашим взорам предстала базальтовая стена с изображением какого-то вельможи.

От ветра из пустыни стелу прикрывал край циклопического сооружения, от которого осталась лишь груда камней. Однако эти камни и стали защитным барьером для небольшого по размерам, но очень выразительного камня. В лучших традициях древнейшего искусства изображение сочетало в себе жизненную выразительность с какой-то непередаваемой одухотворенностью, пронизанной тонкой, как шелест ветра, печалью.

Голова фигуры была повернута в профиль, а грудь и руки — в фас. Взгляд был устремлен куда-то вдаль, может быть, даже и не в этот мир, а руки с развернутыми ладонями чем-то напоминали крылья птицы, готовой улететь вслед за взглядом, за зовом души. По краю стелы шла иероглифическая надпись с именем изображенного. «Хенену» — разобрали мы прихотливые знаки — имя изображенного. Это было священное имя.

Искусство

Понятием «искусство» обозначают художественное творчество в целом. К **искусству** относятся литература, архитектура, скульптура, живопись, графика, декоративно-прикладное

искусство, музыка, **танец,** театр, кино и другие разновидности человеческой деятельности, которые отражают мир в образах. Образ — это сгусток художественного видения и **переживания,** которому искусство придает выразительность и художественную ценность.

Феномен прекрасного, который раскрывает искусство, представляется одной из самых ясных и очевидных сторон человеческого опыта. Он не окутан таким туманом таинственности, как религия или мифология, не требует такого же уровня специальных знаний, как наука. Мы живем в мире красоты, и нам это кажется вполне естественным. Нас окружают великолепные архитектурные сооружения, мы любуемся живописными полотнами, для нас звучат аккорды музыки.

И все же в течение многих веков феномен прекрасного представлял собой загадку. Русский поэт Николай Заболоцкий увидел однажды некрасивую девочку. У нее не было выразительных глаз, красивого лица. Но она излучала внутренний свет доброты. И вот у поэта родились строчки:«... что такое красота / И почему ее обожествляют люди? / Сосуд она, в котором пустота, / Или огонь, мерцающий в сосуде?».

Тем не менее в течение многих веков феномен прекрасного представлял собой загадку. Поначалу культурологи считали, что искусство рождается потребностью в подражании. Первобытный художник рисовал мамонта, потому что хотел закрепить в своем сознании образ животного. Однако художник не только воспроизводил знакомое, похожее. Он вносил в свое произведение фантазию. Вот неандерталец нарисовал птицу. Однако у нее человеческое лицо. Разве можно считать это только подражанием?

Легко заметить, однако, что даже самые радикальные теории подражания не были нацелены на то, что бы свести произведения искусства лишь к механическому воспроизведению реальности. Все они в той или иной степени должны были допустить творческую способность художника. Оба эти требования нелегко согласовать друг с другом: если подражание — истинная цель искусства, то ясно, что творческая сила художника — скорее разрушительный, чем созидательный фактор.

Чтобы достичь высшей красоты, важно не только воспроизвести природу, но и отойти, отдалиться от нее. Определить меру, правильные пропорции этого отдаления или уклонения —

одна из важнейших задач теории искусства. Аристотель писал о том, что для создания поэзии предпочтительней убедительная невозможность, нежели неубедительная возможность. **Художник обязан создать нечто лучшее, чем сам образец.**

Выражение человеческих страстей

Совсем другое понимание искусства сложилось во второй половине XVIII в. в европейской культуре в связи с именем Жан-Жака Руссо и особенно его произведением «Новая Элоиза». Руссо полностью отбросил классическую традицию в описании и осмыслении искусства. Для французского философа **искусство — это не описание внешнего мира, а прежде всего выражение человеческих страстей и эмоций.** Вскоре последователями Руссо в Германии стали философ Иоганн Гердер и поэт Иоганн Гёте. Главной целью искусства они считали уже не воспроизведение красоты и показ внешней реальности, а изображение внутренней жизни человека.

Искусство долго формируется, прежде чем соответствовать меркам красоты, и все равно это подлинное, великое искусство, часто более подлинное и великое, чем искусство красивое. Ведь человек по природе своей созидатель, и этот врожденный дар пробуждается в нем, коль скоро его существование обеспечено… Так дикарь расписывает фантастическими красками кокосовые орехи, перья и свое тело. И пусть формы таких изображений совершенно произвольны, искусство обойдется без знания и соблюдения пропорций, ибо наитие придаст ему характерную цельность.

Верно ли, что искусство выражает только эмоции? Нет, ибо даже в лирической поэзии эмоция не единственная и не решающая черта. Конечно, великие лирические поэты способны на глубочайшие эмоции, художник, не наделенный сильными чувствами, никогда ничего не сможет создать, кроме поверхностного и легкомысленного искусства. Из этого, однако, не следует, что функция лирической поэзии и искусства вообще может быть адекватно описана как способность художника освободить душу от чувств.

По мнению Э. Кассирера, подобно всем другим символическим формам, искусство не есть лишь воспроизведение готовой, данной реальности. Это один из путей, ведущих к объективной точке зрения на вещи и человеческую жизнь. Это

не подражание реальности, а ее открытие. Однако искусство открывает природу не в том смысле, в каком ученый использует термин «природа». Художник открывает формы природы, тогда как ученый открывает факты или законы природы. Великие художники всех времен хорошо знали эту особую задачу и особый дар искусства, выражающий его специфику.

Художественный дар

Говоря о роли искусства в культуре, важно подчеркнуть, что художественный дар присущ не каждому человеку. Миллионы людей имеют музыкальный слух, но только один из них оказывается композитором такой мощи, как Бетховен. Но это понятно только самому художнику. Когда известного скульптора Родена спросили, как он создает свои произведения, он ответил: это очень просто, я беру камень и отсекаю от него все лишнее... Вопрос лишь в том, *что* является лишним в камне. Это может решить только сам художник.

В прошлом году я побывал в селе Бояна, которое находится в Болгарии, недалеко от Софии. В ослепительный солнечный день вошел в церковь и попал в мир обворожительной стенной росписи. Нет, не сцены и не сюжеты средневекового искусства поразили меня. Их символика оказалась довольно традиционной, типичной для далекого XIII века. Но сквозь привычные каноны, отвлеченные зрелищные формы неожиданно проступил лик живого человека. Характерный прищур глаз. Клиновидная бородка. Узнаваемый образ человеческого достоинства. Выражение глубочайшей, безмерной скорби... В каждой композиции безвестный художник отразил яркую и сложную индивидуальность. Какой захватывающий диалог через частокол веков!

Боянский живописец проявил интерес к переживаниям сильным, драматическим. Разрушая трафареты, он отрешился от подробностей бытового плана, передавая движение острой ломаной линией. И вот странный эффект: с одной стороны, аллегории, обезличенные символы. Но в них же — с другой стороны — предельное обострение чувств, такая индивидуализация, что, наблюдая за игрой световых ликов, я вдруг поразился догадке: да ведь это портрет!.. Сомнений нет — прекраснейший памятник средневековой Болгарии отражает судьбу ре-

ального человека. В каждом случае — иного. И его рок, разгаданный безымянным автором, превращается з концентрированный образ.

Художник и скульптор — великие учителя в области видимого мира. Ведь познание чистых форм вещей — отнюдь не инстинктивная способность, не дар природы. Можно тысячу раз сталкиваться с данными предметами в жизни, «не видя» их формы. Но однажды обрести столь захватывающее впечатление!

Эстетика

Эстетика (от греч. *aesthesis* — ощущение, чувство; *aesthetes* — чувствующий) — отрасль философского знания, теоретически исследующая такое ценностное мироощущение, которое прежде всего характеризуется категорией «прекрасного» и наиболее полно выражается в такой форме человеческого сознания и культурной деятельности, как искусство (см. *Столович Л.Н. Эстетика// Философский словарь. М., 2001, с. 698)*. Сам термин «эстетика» был введен в 1735 г. Александром Баумгартеном (1714–1762). В работе «Философские размышления о некоторых вопросах, касающихся поэтического произведения» он обозначил «эстетику» как науку о чувственном познании, постигающем и создающем прекрасное и выражающемся в образах искусства, в противоположность логике — науке о рассудочном познании

Баумгартен стал «крестным отцом» эстетики. Однако проблемы красоты и прекрасного разрабатывались, начиная с глубокой древности. Поэтому правомерно говорить о существовании античной эстетики, эстетики средневековой, эстетики эпохи Возрождения, составляющих историю эстетической мысли. В разных философско-эстетических системах эстетическое как предмет науки трактовалось по-разному в зависимости от состояния культуры чувств, особенностей художественного освоения мира в ту или иную эпоху. Эстетика изучает такие формы человеческого сознания, как эстетическое восприятие и переживание, эстетический вкус и идеал.

Специфика художественного творчества

Художник открывает не новые факты, как историк, и не новые законы, как ученый, — он творит новые художественные формы. Это понимал, например, итальянский художник Леонардо да Вин-

чи (1452-1519), который называл живопись и скульптуру «мудростью видения». Художник открывает многообразные формы, в которых он может отразить мир, раскрыть глубину его восприятия человеком.

Человек искусства мыслит образами. Это специфическая, присущая искусству форма отражения действительности. В искусстве рождаются обобщенные художественные образы. Например, французский писатель Оноре де Бальзак создал образ Гобсека — олицетворение жадности, жестокосердия и жажды накопления денег. Писательница Э.Л. Войнич сумела нарисовать героический образ Овода — пылкого и целеустремленного революционера. **Литературные типы — весьма впечатляющие примеры огромного воздействия художественного образа на людей.**

Некоторые мыслители полагали, что красота заключается в самой природе. Дар художника состоит только в том, чтобы отобразить все прекрасное. Но были и такие исследователи, которые отрицали всякую связь между красотой искусства и красотой природы. Красота какого-нибудь ландшафта в реальности отличается от той красоты, которая запечатлена на полотне художником. **Искусство — это средство, позволяющее творить мир по законам красоты.** Реалисты XIX в., стремившиеся дать правдивое художественное отражение действительности, обладали более глубоким пониманием целей искусства. Они доказали, что художественный уровень произведения искусства не зависит от величия или ничтожества самого изображаемого предмета. Французский писатель Эмиль Золя (1840-1902) показал, что описания железной дороги, магазина мод или парижского рынка могут стать подлинно художественными произведениями.

Описание природы у художника и географа совершенно различны. Искусство, конечно, помогает познавать мир. Но это познание обладает спецификой: оно дает более богатый, более живой и красочный образ реальности. Человек от природы создает различные способы постижения реальности. В искусстве он выражает собственную фантазию и глубины человеческих переживаний. Для природы человека как раз и характерно то, что он не ограничивается одним-единственным подходом к реальности, а может выбрать разные точки зрения и перейти от одного аспекта реальности к другим.

Искусство как эстетическая деятельность

От Платона до Толстого искусство обвиняли в возбуждении эмоций и в нарушении тем самым порядка и гармонии нравственной жизни. Поэтическое воображение, согласно Платону, питает наш опыт печали и наслаждения, любовные утехи и гнев, орошая то, чему без фантазии надлежало бы засохнуть. Толстой видел в эмоциональном воздействии искусства источник заразительности. **Но ведь эстетический опыт — это опыт созерцания.** Это достижение такого состояния духа, которое отличается от холодных, взвешенных теоретических рассуждений.

Существует множество естественных красот, у которых нет специфически эстетического характера. Органическая красота пейзажа — не то же самое, что мы чувствуем в произведении великого пейзажиста. Да, мы, зрители, знаем эту разницу. Я могу прогуливаться по прекрасной местности и чувствовать ее очарование: радоваться мягкости воздуха, свежести лугов, разнообразию и яркости красок, тонкому благоуханию цветов. Но я могу увидеть этот ландшафт глазами художника, способного создать картину. Я живу отныне не в непосредственной реальности вещей, а в ритме пространственных форм, в гармонии и контрастах цветов, в равновесии света и тени.

Катарсис

Катарсис — целебный психологический взрыв, очищение души. Первоначально — это термин, выражавший глубину воздействия искусства на человека; в древнегреческом словоупотреблении: освобождение души от «скверны», тела — от вредных веществ. Пифагорейцы, последователи древнегреческого философа и математика Пифагора (ок. 570 — ок. 498 гг. до н.э.) полагали, что душа страдает от вредных примесей, от пагубных страстей. К таковым они относили гнев, вожделение, властолюбие, фанатизм, страх, ревность. Очистить душу от этих аффектов способна, по мнению пифагорейцев, специально подобранная музыка/Пифагор, согласно легенде, исцелял мелодиями не только душевные, но и телесные недуги.

В отличие от Пифагора, Платон не рассчитывал на помощь искусства в исцелении души, но полагал, что можно очистить душу от чувственных вожделений, от всего телесного, от того,

что может исказить красоту идеи. Он утверждал, что идеи пребывают в природе как бы в виде образцов. Вещи же сходны с ними и представляют собой их подобия.

Платоновское истолкование катарсиса было развито затем древнегреческим философом Плотином (205-270), основателем неоплатонизма, позже приверженцами патристики (совокупности теологических, философских и политических доктрин христианских мыслителей II–VIII вв., которых называют «отцами церкви» и представителями эстетики).

Катарсис — важнейший момент развития действия античной трагедии, предполагавшей эмоциональную разрядку. У Аристотеля находим эстетическое определение катарсиса. В «Политике» он писал, что под влиянием музыки и песнопений психика человека начинает преображаться. В ней рождаются сильные чувства — жалость, страх, энтузиазм, сочувствие. Так слушатели получают некое очищение и облегчение, связанное с удовольствием. В «Поэтике» Аристотель показал катарсическое действие трагедии, определив трагедию как особого рода подражания посредством не рассказа, а действия, в котором благодаря состраданию и страху происходит смещение подобных аффектов.

Цель трагедии — обеспечивать катарсис души, «очищение от страстей». Трагедии великих древнегреческих мыслителей (V-IV вв. до н.э.) — Еврипида, Эсхила и Софокла заканчиваются гибелью героев и самым, казалось бы, безнадежным отрицанием жизни. Однако трагедия не вселяет в нас отчаяние, а, напротив, очищает душу и примиряет с жизнью. Как, каким образом безобразное и дисгармоничное, составляющее содержание трагического мифа, может примирять с жизнью? Достигается это той таинственной силой, которая скрывается в искусстве, — силой, претворяющей в красоту жизненный ужас и делающий его предметом нашего эстетического наслаждения. По Аристотелю («Поэтика», гл. VII), зритель, следя за событиями трагедии, испытывает душевное волнение: сострадание к герою, страх за его судьбу. Это приводит зрителя к катарсису — очищает его душу, возвышает, воспитывает его.

Древние мистерии

Итак, понятие «катарсис» впервые использовалось в древнегреческой культуре для характеристики некоторых элементов мистерий и религиозных праздников. В Древнем Египте оргии

входили в высший культ скоптического (скопец — это кастрат) служения Изиде. Мистерия как раз и воспроизводила тайный смысл происходящего. Вот десять жрецов в белых одеждах, испещренных красными пятнами, вышли на середину алтаря. Двое других, одетых в женское платье, изображают Нефтис и Изиду, оплакивающих Осириса. Мистерия также рассказывала об обряде скоптической жертвенности. Вернейшие поклонники Изиды соглашались на оскопление, ибо эта кровавая жертва напоминала о расчлененном трупе бога.

Многие культурологи пытались распознать ускользающий смысл древних мистерий. Какие реальные события человеческой истории нашли отражение в культовых действиях? Отчего они вновь и вновь разыгрывались на протяжении веков? Почему священная жертва отрекалась от страсти во имя божественного плодородия? Наконец, какие стороны человеческой природы проявляются в культовых действиях?

Разгадать смысл священных историй — значит, проникнуть в тайну человеческой природы. Раскрыть тайну любви — по существу распознать феномен человека. Какие чувства испытывал человек после и благодаря мистерии? Возвращаясь к общинной жизни, он не мог забыть о своих глубинных переживаниях. Человек испытывал необыкновенное потрясение, завораживающее все его существо. В сравнении с этим очарованием рутинная жизнь казалась малопривлекательной. Она воспринималась как пролог к новой мистериальной реальности.

Вот, предположим, мистерии, которые воспроизводили историю убийства бога Загрея. В переводе с греческого это имя означает «великий ловчий», «великий охотник». Сказание о его убийстве и последующем воскресении в новом облике — образе священного козла — сопровождалось ритуальными действиями. Разыгрывался акт кровавой оргиастической драмы. Людипревращались в исступленных богоубийц, жестоких сладострастников. Эрос обнажал свою природную стихию. Темные слепые страсти приводили к злодеянию. Но вместе с тем несли в себе символический смысл. Этим достигался эффект катарсиса.

Ужаснувшись разверзшейся бездне, участники мистерии завершали драму глубочайшим раскаянием. Они оплакивали жертву, рвали на себе одежды, покрывали собственное тело ранами, посыпали пеплом головы. Однако наступал третий

акт этой истории — возвращение в мир обновленного Бога. Он сопровождался всеобщим примирением и ликованием. Эрос увлекал не только «недр души помраченьем» (М. Цветаева), он просветлял душу, пробуждал совесть. «Не позволяйте себе превратить этот ужас в повседневность. Оказавшись действующим лицом этой драмы, опомнитесь, проклятые разрушительные страсти», — таков урок древних мистерий...

«Несомненно одно: важнейшая функция этой грозной мистерии, ее благая цель, — пишет отечественный философ Ю.М. Бородай, — тот примиряющий человека с самим собой, очищающий душу эффект (катарсис), который достигался путем предельного напряжения и реального воспроизведения (изживания) прямо противоположных, страшных и разрушительных сил. Загадка трагедии, таким образом, состоит в том, что цель (нравственное просветление) и средства достижения этой цели прямо противоположны. И тем не менее необходимый эффект — катарсис — здесь налицо» *(Бородай Ю.М. Эротика, смерть, табу. М., 1996, с. 134-135).*

Понятие «катарсис» было унаследовано европейской культурой. Оно употреблялось в различных значениях (магическом, мистериальном, религиозном, физиологическом, медицинском, этическом и пр.)

В культурологической литературе понятие «катарсис» имеет более полутора тысяч различных толкований. В эстетике Возрождения преобладало как этическое понимание катарсиса, так и гедонистическое (то есть как получение удовольствия). У теоретиков классицизма (направление в европейской литературе или искусстве XVII — начале XVIII в.) катарсис связывался уже не столько со страстями, сколько с разумом человека. У французского драматурга П. Корнеля (1606–1684) трагедия, демонстрируя, как страсти приводят людей к несчастьям, заставляет разум человека проявлять сдержанность.

В христианской концепции эпохи Просвещения (XVIII в.) находим осуждение катарсиса. Так, Руссо осуждал театр, ставя в упрек катарсису то, что он «лишь пустое мимолетное чувство, которое исчезает тотчас же вслед за иллюзией» (иллюзия — искаженное восприятие реальности, ее важно отличать от заблуждения: не все заблуждения можно считать иллюзией), породившей его, это остаток естественного чувства, сразу же

загубленный страстями, бесплодная жалость, которая удовлетворяется несколькими слезами, но не подвигла никого на малейшие проявления человеколюбия».

По мнению Г. Лессинга, возбуждение страстей повышает социальную активность человека. Трагедия в конечном счете оказывается «поэмой, возбуждающей сострадание». Она призывает зрителя найти золотую середину между крайностями сострадания и страха. И. Гёте считал, что катарсис восстанавливает с помощью искусства разрушенную гармонию мирачеловека.

Нет нужды входить здесь во все трудности трактовки этого термина у Аристотеля или во все бесконечные усилия комментаторов прояснить эти трудности. Ясно и общепринято то, что катарсический процесс, описанный Аристотелем, предполагает не очищение или изменение характера и качества самих страстей, а изменение в человеческой душе. Через трагическую поэзию душа обретает новое отношение к своим эмоциям. Душа испытывает эмоции жалости и страха, но вместо того чтобы взволноваться или обеспокоиться, она находит состояние мира и покоя.

На первый взгляд, это кажется противоречием. Ибо эффект трагедии, как показал Аристотель — синтез двух моментов, которые в нашей реальной жизни и практическом опыте исключают друг друга. Высшее напряжение нашей эмоциональной жизни осознается в то же время как то, что дает успокоение. Мы переживаем страсти, чувствуя весь их диапазон и высшее напряжение. Однако попадая в сферу искусства, мы оставляем позади как раз гнет, сильное давление наших эмоций. Трагический поэт не раб, а хозяин своих эмоций, и притом он способен наделить этим умением зрителя. При восприятии его произведений наши эмоции не властвуют над нами, мы им не поддаемся.

Эстетическая свобода — это не отсутствие страстей, не стоическая апатия, а как раз пояная ее противоположность. Наша эмоциональная жизнь обретает здесь величайшую силу, и именно эта сила меняет форму эмоциональной жизни. Ибо здесь мы живем уже не в непосредственной реальности вещей, а в мире чистых чувственных форм. В этом мире наши чувства преображаются. Сами страсти перестают быть бременем телесности. Мы чувствуем их форму и их жизнь, но не их тяготы.

Модернизм

Модернизм (от фр. *moderne* — новейший, современный) — тенденция к осовремениванию, контрреакция на традицию и консерватизм.

Модернизм — художественная эстетическая система, возникшая в 20-х годах прошлого столетия. Существует во множестве самостоятельных художественных направлений (экспрессионизм, кубизм, футуризм, конструктивизм, имажинизм, сюрреализм, абстракционизм, поп-арт). Модернизм был вызван к жизни отвержением канонизированных форм и стилей, представленных предшествующей реалистической и романтической традициями. Он противостоит также натурализму. Принципиальный антитрадиционализм, отказ от правдоподобных, реалистических тенденций в искусстве, поиск индивидуализированных стилевых решений — вот основные признаки модернизма. В сфере философии модернизм вырос и соотносился с идеями А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, Э. Гуссерля. З. Фрейда, К.Г. Юнга, М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра, А. Камю.

В художественных произведениях модернизма реальность оказывается жестокой и абсурдной, человек в этом мире — одиноким и заброшенным, а обстоятельства, в которых развертывается его существование, — мрачными и фатальными. В рамках модернизма были открыты и разработаны новые художественные методы и средства: поток сознания, коллаж, ассоциативный монтаж. Эти стилевые приемы оказали огромное воздействие на развитие искусства прошлого века.

Модернизмом в западной культурологии называется современный этап развития культуры, противопоставленный раннебуржуазному, протестантскому. Термин в этом значении употреблен американским социологом Д. Беллом в работе «Культурные противоречия капитализма». В культуре, по мнению Белла, произошло движение от протестантизма, толкуемого фундаменталистски, к модернизму. Старые духовные опоры общества уже не существуют, а новые, основанные на вере в исторический прогресс, утратили свою утопичность. Духовный кризис усиливает тенденцию к нигилизму, но в отличие от прогрессивного нигилизма «базаровского» (имеется в виду герой И. Тургенева Базаров) типа он бесперспективен, ибо в современных условиях нет ни прошлого, подлежащего разрушению, ни надежды на будущее.

Столь же бесперспективна и присущая модернизму попытка найти утерянный смысл существования в литературе и искусстве, заменить ими религию. Высшей ценностью в модернизме провозглашается эстетический эксперимент, ничем не ограниченный поиск самовыражения и чувственного восприятия, воля и необузданность желания, торжествующая над разумом и моралью. Прослеживая историческую эволюцию модернизма, Д. Белл отмечал, что в своих «классических», традиционных формах он настаивал на замене религии и морали эстетическим восприятием жизни, рассматривал художественное творчество как единственно возможный способ самовосприятия и самопознания. Пафос современного модернизма, по Беллу, направлен против ценностей и мотивации «обычного поведения» во имя эротизма, свободы импульсов и т.п. Значение модернистской доктрины в современной общественной жизни определяется прежде всего именно этим поворотом от элитарно-эстетических к более массовым формам человеческой жизнедеятельности.

Постмодернизм

Постмодернизмом обозначаются новые тенденции, которые наметились в культурном самосознании развитых стран Запада. Общая направленность новых настроений — борьба против канонов и классических приемов. «Некоторые из свидетельств нонклассики в постмодернистской теории и художественной практике — придание ряду понятий обыденного сознания (тоска, тошнота, тревога и т.д.) статуса философско-эстетических категорий; тенденции к эстетизации философии; диссонанс, дисгармония в музыке; нефигуративность, ассиметрия в живописи; абсурд, безобразное в литературе, театре, кинематографе. И в то же время очевидно, что высокий модернизм — классика XX века» (*Маньковская Н.Б. Эстетика модернизма. М., 2000, с. 8).*

Главная тенденция постмодернистской установки — принципиальная несистематичность, умышленный эклектизм. Ее канон — отсутствие канона... Постмодернистское умонастроение, по словам Н.Б. Маньковской, несет на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих

возможностей. Новизна постмодернистской установки состоит в том, что ее сторонники пытаются включить в свою установку весь опыт мировой художественной культуры, но вовсе не для целей просвещения. Главный умысел — подвергнуть иронии этот опыт.

Постмодернизм обязан во многом своим существованием развитию новейших средств массовой коммуникации. Он возник сначала как культура визуальная, постмодернизм в архитектуре, живописи, кинематографе, рекламе, затем обратился не к отражению реальности, а к конструированию искусственного мира. «Эти принципы работы со «второй действительностью», теми знаками культуры, которые покрыли мир панцирем слов, постепенно просочились и в другие сферы, захватив в свою орбиту литературу, музыку, балет» (*Маньковская Н.Б. там же, с. 11-12).*

Воспользуемся некоторыми оценками, данными автором данному явлению. Постмодернистскую культуру нередко сравнивают с культурой поздней античности. Настроения «конца истории», когда все уже высказано до конца, исчезла почва для новых, оригинальных идей, кристаллизовались в эстетической сфере. Однако некоторые философы и культурологи, например, Д. Барт, приписывают постмодернизму не столько истощение, сколько новое художественное наполнение. Вместе с тем можно отметить некоторые черты постмодернизма, имеющие отношение к теме. Во-первых, пристальный интерес к безобразному выливается в его постепенное приручение посредством эстетизации. Возвышенное замещается удивительным, трагическое — парадоксальным. Центральное место занимает комическое в своей ипостаси: иронизм становится смыслообразующим принципом мозаичного постмодернистского искусства.

Постмодернистские эксперименты вызвали к жизни стирание граней между традиционными видами и жанрами искусства. Еще одна особенность постмодернизма — эстетизация истории и науки. Постмодернисты отказываются от европоцентризма и проявляют повышенный интерес к эстетике стран Востока, Полинезии и Океании, отчасти Африки и Латинской Америки. Вместо эстетики рождается множество эстетик, которые дополняют друг друга.

Заключение

Искусство — важный аспект культуры. Это особый вид творческой деятельности, который создает образные и символические структуры. Искусство обладает художественными, познавательными и коммуникативными функциями. Являясь важной частью духовной культуры, искусство с первых страниц истории человечества явилось исключительным средством осознания мира и духовного развития личности. Каждая историческая эпоха характеризуется своим пониманием искусства и его места в культуре. Современные культурологические исследования пытаются истолковать искусство в системе других феноменов культуры. Так возникают характерные оппозиции национальной и глобальной культур, высокой и низкой, массовой и элитарной. В современной культуре наметилась тенденция снижения эстетических стандартов.

Вопросы:

1. Что такое красота и почему ее обожествляют люди?
2. Как расшифровать строчки поэта Е. Заболоцкого: «огонь, мерцающий в сосуде...»?
3. Почему искусство считали плодом подражания природе?
4. Когда появилась «эстетика»?
5. Что такое катарсис?
6. В чем специфика художественного творчества?
7. Что такое модернизм в культуре?
8. Чем привлекателен феномен древних мистерий?
9. Как возник постмодернизм ?
10. Каковы общие тенденции современного постмодернизма?

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Николай. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994.
2. Гуревич П.С. Современный гуманитарный словарь-справочник. М., 1999.
3. Козловски Петер. Миф о модерне. М., 2002.
4. Маньковская Надежда. Эстетика постмодернизма. Санкт-Петербург, 2000.
5. Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995.

Темы рефератов

1. Искусство — как антропологический феномен.
2. Роль образа в искусстве.
3. Эстетика как философская наука.
4. От модернизма к постмодернизму.

Глава XX

ТЕХНИКА И СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ

Техника

Техника (от греч. слова искусство, мастерство) — **способ добиваться какой-либо цели; система механизмов; совокупность средств человеческой деятельности, предназначенная изменить окружающий мир для человеческих потребностей и желаний.**

Вопрос о судьбе техники стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры. По выражению Н.А. Бердяева, который в своем творчестве много внимания уделял этим проблемам, утверждая, что техника — это последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви. Все, что с миром, питает эту новую веру человека *(Бердяев Н.А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники // Вопросы философии, 2).*

Технику можно понимать в широком и более узком Греческое слово означает и «индустрия», и «искусство». Мы говорим не только о технике экономической, промышленной, военной, технике, связанной комфортом жизни, но и о технике мышления, стихосложения, живописи, танца, права, даже технике духовной жизни мистического пути. Так, например, йога есть своеобразная духовная техника. Техника помогает достигать наибольшего результата при наименьшей затрате сил. Такова, в частности, техника нашего экономического века.

В современной технике количественные достижения преобладают над качественными, которые были свойственны технику-мастеру культур. 0. в книге «Человек и машина» определил технику как борьбу, а не орудие. Бесспорно, техника всегда есть средство, орудие, а не цель. Не может быть технических целей жизни, цели жизни всегда лежат в другой области, в области духа. Средства жизни очень часто подменяют цели жизни.