37
У91

Учебный курс по культурологии

ДЛЯ УЧАЩИХСЯ СРЕДНИХ И ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ

ББК 65.5
У 84

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

Редакционная коллегия: к. ист. н., проф. Ю. С. Борцов, к. ф. н., доц. В. К. Королев, к. ф. н., доц. О. М. Штомпель.

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

Редактор: канд. психол. н. С. В. Никогосов

Авторский коллектив: Г. В. Драч (Предисловие, 1.1, 1.2, 1.3, 2.2, 4.1, 4.4.1), Ю. С. Борцов (2.6.2, 4.2), А. Н. Ерыгин (1.5, 3.1), П. А. Ибалаков (4.4.2), В. А. Кондратов (2.4.3), В. К. Королев (предисловие, 2.3, 4.1, 4.4.3, 4.4.4), Л. И. Корсикова (2.4.2), Л. М, Павкин (3.2), Т. С. Паниотова (2.5), Э. В. Петлюк (4.3), Н. И. Стопченко (3.3.1, 3.4), Г. Б. Хмелевская (3.3.2, 3.3.3, 3.3.4), Е. А. Чичина (1.4, 2.4.1), В. А. Шкуратов (2.1), О. М. Штомпель (2.6.1, 4.2), Л. А. Штомпель (4.2).

У 84 Учебный курс по культурологии. Ростов-н/Д.; Издательство «Феникс», 1999 г., 576 с.

«Учебный курс по культурологии» предназначен для учащихся школ, гимназий, лицеев, колледжей. Поскольку данное пособие является многоуровневым, оно может быть использовано в высших учебных заведениях по курсу «Культурология». Этим пособием могут пользоваться и преподаватели, т. к. в него специально введен раздел, освещающий методические проблемы преподавания Культурологии в средней школе.

Пособие содержит разделы, отвечающие государственному стандарту: теория культуры, история мировой культуры, история отечественной культурологии.

В приложение включены тексты по истории и теории куль-

ББК 65.5

ISBN 5-222-00910-6

Коллектив авторов
Оформление, изд-во «Феникс», 1999 г.

Предисловие

Одним из важнейших направлений реформы высшей и средней школы является гуманитаризация современного образования. В ходе этой работы началось введение дисциплин культурологического цикла (прежде всего — истории культуры в различных ее модификациях, а также истории искусств и др.) в качестве обязательных. Эти дисциплины призваны обеспечить переориентацию обучения на гуманитарные потребности личности, создать необходимый культурный базис для усвоения общеобразовательных и специальных дисциплин.

Культурологическая подготовка призвана готовить молодежь к ориентации в современном научно-техническом мире, к осмыслению его как совокупности культурных достижений человеческого общества, способствовать взаимопониманию и продуктивному общению представителей различных культур, преодолению установки на социальное противостояние и изоляционизм в отношении мировой культуры.

В процессе изучения предметов культурологического цикла предполагается целенаправленное самостоятельное формирование культурных ориентации и установок личности, способностей и потребностей в художественно-эстетических переживаниях и морально-эстетических рефлексиях, т. е. того духовного потенциала личности, который только и позволяет усваивать специальные знания в качестве элемента целостной общественной культуры, имеющей творческую, конструктивную направленность.

В то же время преподавание дисциплин культурологического цикла, как и всякое новое дело, имеет серьезные проблемы. В частности, отсутствует необходимое научно-методическое обеспечение, не разработана концепция культурологической подготовки, нет нормативных программ курсов, сборников методических материалов, учебной литературы.

Значение и неразработанность темы обусловливают актуальность данного пособия, делают его материалы имеющими практическое значение для совершенствования культурологической подготовки студентов и школьников.

В пособии предложены авторские решения ряда концептуальных проблем понимания и преподавания истории и теории культуры, что может иметь самостоятельное культурное и научно-методическое значение. Необходимо отметить, что курсы «Художественная культура древнего мира, средних веков и эпохи Возрождения» и «Мировая художественная культура», рекомендуе-

мые для общеобразовательных учреждений страны, получат в предлагаемом учебном пособии необходимое теоретическое и методическое обоснование. В то же время культурология как научная и учебная дисциплина отличается от истории художественной культуры, истории искусств и т. д. тем, что имеет свой исходный теоретический базис, комплексное, концептуально обоснованное понимание культуры. Суть культурологии состоит в том, что это — понимание, самоосмысление культуры, осуществляемое внутри нее самой. Оно начинается с конца XIX века крупнейшими мировыми мыслителями.

В данном учебном пособии читатель получит возможность ознакомиться с самыми различными направлениями теоретического осмысления культуры, включающего не только теорию, но и историю культуры. Основные аспекты формирования культурологии как научной дисциплины в пособии обозначены достаточно четко: в частности, характеризуется культурантропология, без обращения к которой невозможно уяснение глубинных этнических оснований культуры.

Большое внимание уделяется в пособии европейской культуре, и, в частности, античной как фундаменту современных культурных ориентации на достоинство личности, права человека, правовое государство.

Не меньшее внимание уделяется в пособии и другим разделам европейской культуры: средневековью, Возрождению, новому и новейшему времени. В то же время авторы стремились не упускать из поля зрения многообразную палитру человеческой истории, подчеркивая полифонизм мировой культуры. Многообразие типов древних культур, характеризуемое в пособии, указывает на многовариантность культурного развития, что и нашло свою реализацию в современных мировых культурах, уникальных и неповторимых.

Особое внимание уделяется в пособии отечественной культуре. Обращение к отечественным теориям культуры вводит читателя в мир теоретических рефлексий, размышлений о судьбах России, что облегчает последующее ознакомление с историко-культурной конкретикой России.

Завершает пособие небольшая хрестоматия, которая поможет подготовиться к занятиям как учащимся, так и преподавателям (для преподавателей в пособие введен также специальный методический раздел).

Пособие написано простым языком, доступно для усвоения и прошло предварительную апробацию в качестве базового при чтении курса «История мировой культуры» в 10—11 классах Юридического лицея при Ростовском государственном университете.

Раздел I.
ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

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

Всё, чем мы пользуемся в области культуры (в том числе и само понимание культуры), было когда-то открыто, осмыслено и введено в человеческую повседневность. Другое дело, что существуют разные национальные и истори-

ческие традиции, которые причудливо переплелись в современном облике культуры, определяя содержание наших представлений о культуре, а также, будучи переосмысленными в научных исследованиях, и содержание научных теорий.

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

1.1.1. *Античные представления о культуре*

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

Однако в этом случае контекст (а значит и базовые значения) понятия «культура» невольно искажаются. Не принимается в расчет еще одно важное обстоятельство: «культура» — это поклонение, почитание, почет, культ. И пре-

жде всего религиозный культ. В древности человек постоянно находился в окружении богов: он встречался с ними в поле и в роще, боги жили в зелени деревьев и прятались в тенистых гротах и речных заводях, но боги жили и в доме человека, они жили в городе, оберегали городские законы и безопасность граждан. Не случайно известный эллинист Макс Поленц вообще отождествляет благочестие и полисный патриотизм.

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

Греческий термин «пайдейя» обозначает как непосредственно воспитание, обучение, так и в более широком смысле: образование; образованность; просвещение; культуру. В этих (далеко не всех возможных) значениях выражается не только идея связи образования с воспитанием, но и идея глубокой, интимной взаимосвязи воспитания и обучения, прочного овладения навыком, что особой высоты достигает в искусстве («техне»), где эта связь становится особенно ясной, когда речь идет о «политике *техне*» — гражданском навыке, необходимом каждому полноправному гражданину полиса.

Греки создали уникальную систему образования, в которой формируется не профессионал в определенной области,, а человек как личность, с определившимися ценнос-

гными ориентациями. Несомненно, в этой обращенности к человеку и состоит непреходящая гуманистическая ценность античного понимания культуры, в основе которой лежит идеал человека, выступающий целью культурного процесса. «Без греческой идеи культуры не существовало бы ни античности как исторической эпохи, ни западноевропейского мира культуры» (В. Йегер).

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

В полисе «военные добродетели» дополняются «гражданскими» и путь к ним пролегал через многолетнюю «схолэ». «Конечной целью образовательной работы в многолетней афинской школе являлось прежде всего осознание себя как полноправного члена избранного состоятельного афинского общества» (Г. Е. Жураковский). У грамматика ребенок обучался чтению и письму, знакомился с греческой литературой. Преподавание музыки дополняло школу грамматика, так как многие стихи декламировались под музыку. С 12 лет мальчики посещали палестру, занимались гимнастикой. В гимнасиях мусическое и гимнастическое искусства соединяются в форме состязаний молодежи в том и в другом, причем при стечении зрителей, которыми были свободные граждане, а при обсуждении государственных дел слушателями и зрителями, в свою очередь, становилась молодежь.

Собственно, все это и составляло гуманитарную практику античной «пайдейи», определившую основное содержание античной культуры. Проблема состоит в том, что этот образовательный процесс не сводился к овладению суммой норм и требований, он был подготовкой к общественной жизни в соответствии с достаточно широким набором норм и требований, которые расценивались греками как их «мудрые изобретения» — «номой» (законы). В этом и состояла цель культуры: развить в человеке разумную способность суждений и эстетическое чувство, что и позволяло ему обрести чувство меры и справедливости в делах гражданских и частных. При этом античный человек не терял своего единства с природой. Природа была главной, неотъемлемой частью космоса, который включал в себя также богов и людей. Античный человек не теряет своего единства с природой и чувство сопричастности ей перерастает в «любование космосом» (А. Ф. Лосев), в прямое соприкосновение с ней, в умо-зрение.

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

Но уже в эпоху эллинизма, с потерей античным полисом своей прежней самостоятельности разрушаются идеалы греческой «пайдейи». Прервалась связь времен, общест-

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

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

1.1.2 Понимание Культуры в эпоху средневековья

Средневековая культура — культура христианская, отрицая языческое отношение к миру, тем не менее, сохранила основные достижения античной культуры. «Политеизму она противопоставляет монотеизм; натурализму, интересу к предметному миру — духовность, культивирование интроспекции; гедонизму (культу удовольствий) — аскетический идеал; познанию через наблюдение и логику — книжное знание, опирающееся на Библию и толкование ее авторитетами церкви» (В. А. Шкуратов). Пристально вглядываясь в глубины собственной души, средневековый человек обнаружил неповторимость, уникальность и неисчерпаемость личности. Это вело к признанию субстанциональности божественной личности, делало возможным переход от политеизма к монотеизму.

Если в основе античного понимания культуры лежало признание безличностного абсолюта, которым выступал «божественный строй вещей», то средневековая культура осознает себя в постоянном стремлении к самосовершенствованию и избавлению от греховности. «Чувство неуверенности — вот что влияло на умы и души людей средневековья и определяло их поведение. Неуверенность в материальной обеспеченности и неуверенность духовная... Эта лежавшая в основе всего неуверенность в конечном счете была неуверенностью в будущей жизни, блаженство в которой никому не было обещано наверняка и не гарантировалось в полной мере ни добрыми делами, ни благоразумным поведением. Творимые дьяволом опасности погибели казались столь многочисленными, а шансы на спасение столь ничтожными, что страх неизбежно преобладал над надеждой» (Жак Ле Гофф). Античный человек черкал свою уверенность в созерцании неизменного, вечного космоса, и прежде всего, природы. Это небо и звезды, горы к реки. Бога же составляют часть природы. Это опять те же небо и звезды, горы и реки. Из благоговейного созерцания вырастала уверенность в том, что «из ничего ничего не происхо-

дит». С разрушением уверенности в прочности социо-природного порядка отбрасывается эта основная посылка античного самосознания и утверждается принцип сотворенности мира «из ничего», «по божественной воле». Ликвидируется пантеистическое признание единства природы и бога, обнаруживается их принципиальное различие, дуализм бога и мира. На смену космологизму приходит трансцендентизм и персонализм.

Единый и вездесущий бог как сверхъестественная личность создает мир и от мира не зависит, мир и человек имеют свои основания в боге. Признание сотворенности мира (креационизм) перерастает в концепцию постоянного творения: бог действует на основе собственной воли, и люди не могут понять природы его действий и осознать их результатов. «Полная и непосредственная зависимость природы и человека от бога как сверхприродной личности приводила при таких предпосылках к положениям крайнего фатализма» (В. В. Соколов). Христианский бог, структурируя природу и социальность, сообщал миру его смысловую значимость. Божественная символика, разлитая в мире, заставляла человека вчитываться в «письмена бога». «Природа виделась огромным хранилищем символов. Элементы различных природных классов — деревья в лесу символов. Минералы, растения, животные — всё символично, и традиция довольствовалась тем, что некоторым из них давала преимущество перед другими» (Жак Ле Гофф).

Здесь обнаруживаются радикальные изменения в понимании культуры, отличающие одну эпоху от другой. Античное понимание культуры, основанное на признании рационального поиска как пути к добродетели (совершенству в какой-либо области, в том числе и этической), оказалось совершенно беспомощным, как только окружающий мир, природа потеряли свою суверенность, как только ее чувственно-антропоморфные характеристики потеряли свою значимость, как только человек увидел, что кроме вещественно-телесного мира, его земной родины, есть родина небесная, духовный мир, где человек обретает подлинное

блаженство, поскольку, хотя его тело принадлежит земному миру, душа его бессмертна и принадлежит миру небесному. С удивлением человек обнаружил, что тот социальный беспорядок, который греки лечили с помощью рациональной правовой идеи, не поддается рациональному объяснению. Собственно говоря, за легко обозримые пределы античного полиса античные социальные проекты и не распространялись.

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

Культура вновь предстала перед человеком как необходимость «возделывания» собственных способностей, в том числе и разума, но «естественного разума», от природы неиспорченного и дополненного верой. Перед человеком открылся ранее невидимый мир: Бог единосущий заботится о нем и любит его. Для спасения человека он послал на муки своего сына единосущного (А. Мень). Перед человеком открылась область иного видения мира — через любовь, любовь к ближнему. Рациональность оказывается далеко не главным в человеке, открываются такие измерения человека, как вера, надежда, любовь. Человек открывает свою слабость. Человек — это слабое, беспомощное, достойное жалости и участия существо. Но в своей слабости человек обнаруживает огромную силу. Человек, уповая на Веру, может сказать «да» хаотическому и страшному миру. «И тогда через хаос, через абсурдность, через чудовищность жизни, как солнце через тучи, глянет око Божье. Бога, который имеет личность, и личность, отображенную в каждой человеческой личности» (А. Мень).

Новое понимание культуры позволило человеку осознать свою уникальность: Бог создал человека, его бессмертную душу. Счастье человека не в познании себя, а в познании Бога. Познать себя невозможно, открываются глубины человеческой души, уникальности человека (нет того

универсально-всеобщего, что заполняет все содержание античного человека). Счастье и свобода не в его «автаркии» (независимости), а в осознании того духовного родства, в котором он находится со Всевышним. Тогда человек научится преодолевать себя, достигать недостижимого. Культура начинает осознаваться не как воспитание меры, гармонии и порядка, а как преодоление ограниченности, как культивирование неисчерпаемости, бездонности личности, как ее постоянное духовное совершенствование.

1.1.3. Осмысление культуры в новое время

Новое время (XVII—XIX вв.) демонстрирует целый ряд философских теорий культуры. Понятие культуры разрабатывается в контексте философского рассмотрения вопросов познания и метода, рационального устройства общества и т. д. и постепенно перемещается в центр философских интересов. В философии нового времени переосмысливается античное и средневековое понимание культуры, начиная с **Фрэнсиса Бэкона,** обвинившего средневековую схоластику в болтливости и бесполезности и провозгласившего — «знание — сила». И все же в плане философии культуры наиболее интересные идеи вьщвигаются в философии Просвещения.

Просвещение — особый исторический период, предшествующий буржуазным преобразованиям, в частности, в Англии, Фракции, Германии, **и** который называют самой рационалистической эпохой, сокрушивший всякую веру. Это восемнадцатое столетие (В Англии — **Толанд,** во Франции — **Вольтер** и **Монтескье,** в Германии — **Лессинг, Гете, Шиллер),** которое отнимает у религии монопольное право на истину о мире и человеке и весьма решительно настаивает на суверенности человеческого разума. Человек сам по себе, по своим природным задаткам и способностям, является существом разумным, способным осознать свои собственные возможности и организовать на этой рациональной ос-

нове разумно устроенное (подчиняющееся требованиям разума) общество. Если же этого не происходило ранее, то виной тому человеческое невежество, которое довлело над умами людей, оставляя целые сообщества на протяжении многих веков в оковах темноты.

Нетрудно обнаружить антиклерикальный (антирелигиозный) настрой мыслителей Просвещения. Этот настрой позволил им заново поставить вопросы о природе и предназначении человека, «о естественном свете разума», с помощью которого осуществляется познание природы и совершенствование общества. Совершенно очевидно, что философия Просвещения оперирует с категориями, которые позволяют развивать учение о культуре: природа, общество, человек, разум, познание. Но эти категории одновременно являются и общефилософскими. Они позволили просветителям XVIII века развить идеи исторического прогресса и сформулировать вопросы о целях, движущих силах и смысле исторического развития. Естественно, что и ответ на эти вопросы дедуцировался (т. е. выводился) из принятых общефилософских посылок. Так формируется «классическая модель культуры», которая позволяет рассматривать культуру как результат исторического развития человечества и показатель достигнутого им уровня разумных и гуманных общественных отношений.

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

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

В качестве главного приобретения Просвещения XVIXI века исследователи называют историческое рассмотрение культуры, имея в виду французского философа Жан-Жака **Руссо,** итальянского мыслителя **Джамбаттиста Вико** и немецкого философа **Иоганна Готфрида Гердера.** Этими мыслителями преодолевается установка XVII века на автономного (самостоятельного и независимого от других) познающего субъекта, как и «вытекающая из нее ориентация на «очищение», «совершенствование» человеческого разума». Способствует ли возрождение наук **и** искусств общественному прогрессу? **Руссо** дает на этот вопрос отрицательный ответ. С развитием наук и искусств разрушается «естественное» состояние людей, деградирует нравственность, человек достигает цивилизованного состояния тяжелой ценой общественного неравенства и подавления естественного человеческого чувства свободы: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах» («Об общественном договоре», Книга первая, глава I). Поставленные Руссо непростые вопросы вовсе не означали отказа от благ циви-

лизации и призыва к возвращению «назад, к природе», как поняли его современники и как и поныне воспринимают всякую критику современной цивилизации. Руссо показал, что противоречивость человеческого бытия вытекает из противоречивости исторического движения человека от первобытного к цивилизованному состоянию. Выяснение вопросов о «природе вещей» и «природе человека», возможностей и пределов человеческого разума, как и следующих за ними вопросов об эстетическом воспитании человека отныне могло происходить на историческом поле развития культуры. Наиболее последовательная позиция общественно-исторического рассмотрения человека принадлежит **Джамбаттиста Вико,** обратившемуся к вопросам о порядке человеческой истории, ее законах и нормах. Ему принадлежит идея непрерывного развития человеческого рода («поступательное движение наций»). Он, по сути дела, первым выдвинул идею исторического круговорота: все нации проходят в своем развитии три эпохи — «век богов», «век героев», «век людей».

Идеи Вико во многом предваряют философию истории **Гердера,** но Гердер в отличие от Вико оказывается в центре духовной жизни того времени, каковым была Германия с конца XVIII века, где появление его работ вызывает жаркие споры, а сам он до конца жизни не прекращал скрытой и открытой полемики с «властителем дум» того времени кёнигсбергским профессором Иммануилом Кантом. Чисто просветительская идея «воспитания человечества», берущая свое начало в установках XVII века на очищение «естественного разума» и преодоление свойственных роду человеческому заблуждений, не только приводит Гердера к историко-культурному негативизму, отрицанию существовавших в истории человечества обычаев и традиций, как препятствий на пути культивирования знаний, но сочетается у него с обсуждением того, что такое культура, культурность, способствует ли культура счастью людей. В этом контексте появляется вопрос: «Разве есть на свете народ, совершенно лишенный культуры?». Вопросы эти постав-

лены в самом известном труде И. Гердера «Идеи к философии истории человечества», а ответы на них представляют научную ценность и для нашего времени. Можно сказать, что Гердер одним из первых обратился к проблеме соотношения природы и человеческой истории. На первый план у него выступает вопрос о месте человека в природе, особенностях человека, главной из которых выступает человеческий разум. Но отличие Гердера от многих мыслителей эпохи Просвещения состоит в том, что разум он рассматривает не как прирожденный, а как достигаемый человеком. Великое предназначение человека в том и состоит, чтобы в силу своей разумности быть сыном богов, царем земли.

Животное — раб природы, придавленный к земле, человек —- ее первый вольноотпущенник. Хотя в сравнении с животными, как существо природное, человек слаб и беспомощен, его слабость и есть источник его силы: человек наделен самым тонким органическим строением и его исторический путь нацелен не в прошлое, к огрублению и упрощению, а вперед, по пути совершенствования, обретения духовного царства. Так что человеческая слабость, компенсируемая исключительной человеческой способностью — **«смышленностью»,** позволяет человеку не только выжить, но и занять единственно достойное его место в природе — «царя природы», постоянно развиваясь и совершенствуясь. Идея развития человека позволяет Гердеру поставить вопросы о преемственности в развитии культуры — от поколения к поколению, от народа к народу. Хотя культуру Гердер понимал весьма широко, объединяя в единое целое в качестве ее важнейших частей язык, науку, ремесло, искусство, семью, государство, религию, особую роль в человеческой жизни он отводил языку. Смышленность, потребность в общественных связях, отличающие человека от мира природы, находят свое выражение в языке. По сути дела, разум, общество и язык выступают в своей целостности основанием культуры.

Идея развития позволила Гердеру обосновать мысль о естественном происхождении поэзии, языка и мышления,

в работе «Идеи к философии истории человечества» она распространяется на всю природу и общество. И хотя, по Гердеру, роду человеческому суждено пройти через несколько ступеней культуры в соответствии с естественными законами природы, он не отрицает изначального предназначения человека: «человек создан, чтобы усвоить дух гуманности и религии»; «чтобы чаять бессмертия». Но общность природных законов и божественного предназначения человека не означает, что культурное развитие имеет свою конечную цель (например, в государстве), а культуры разных народов должны быть подчинены в своем развитии этой конечной цели. Нет, есть множество народов, которые не знали государства, но были счастливы. Более того, Гердер замечает, что отсюда и проистекает тот радостный дух, который изумляет европейцев «в самом выражении лиц чужеземных народов». Культуры разных народов последовательно появляются во времени и сосуществуют в пространстве, каждая культура самоценна и уникальна.

Кант оказался умным и язвительным критиком философии истории Гердера, в прошлом его ученика. Можно сказать, что Кант оказался более верен идеалам Просвещения, чем Гердер: он не пытался перенести фундаментальный вопрос о возможностях и пределах человеческого разума в плоскость эмпирической (основанной на фактах) истории. Позиции Гердера, отличаются, по мнению Канта, непродуманностью исходных принципов. Сам же Кант, обратившись к исследованию разума, существенно ограничивает возможности разума теоретического (познание) в пользу разума практического (нравственности). Дело в том, что в критической философии Канта разведены и качественно отличаются два мира: мир «природы», т. е. явлений, «феноменов» и мир «свободы», «вещей в себе», «ноуменов». Человек принадлежит к первому миру — как существо природное, и потому оказывается включенным во внешние по отношению к нему и необходимые цепи причинно-следственных связей, существуя в пространстве и времени наряду со всеми другими предметами возможного опыта (чем,

собственно, и является природа у Канта). Но, одновременно, человек принадлежит к миру свободы, миру морального выбора, где человек как субъект морали, свободен в своих поступках и волеизъявлениях и подчинен лишь нравственному императиву долга (категорическому императиву). Человек как нравственное существо уже не «феномен», то есть не нечто в ряду явлений, протекающих во времени и пространстве, а «ноумен», носитель должного и его творец, создатель того, что никогда еще не происходило.

Как же можно определить место культуры во взаимоотношении этих двух миров? Можно ли культуру отнести к миру природы, ведь это мир необходимости и насилия? Но такова и человеческая жизнь, полная зла и жестокости, и в то же время человеческая личность — это высшая ценность и самоцель, поэтому и высший определитель поступков человека — внутреннее повеление (категорический императив). Напрашивается вывод, что культура должна как бы соединить эти два мира, но Кант не допускает существования специфического объекта, в котором бы соединялись «природа» и «свобода», это соединение возможно лишь в суждении (эстетическом суждении по законам красоты). Чем же реально выступает культура для Канта? Инструментарием, подготовкой человека к осуществлению нравственного долга, культура — это путь из природы в царство свободы. И символическая активность сознания субъекта (в результате чего мир природы получает нравственный смысл) позволяет на этом пути соединить мир природной необходимости и нравственной свободы. Культура как соединение этих двух миров возможна, но не в качестве объекта, а лишь выражая активность субъекта, характеризуя лишь человека, а не объективный мир. Огромное значение учения Канта состоит в том, что он привлекает внимание к свободной, самодостаточной личности, к сфере ценностей и смыслов и культуре как выражению гуманистического предназначения человека.

«Классическая модель культуры» с ее фундаментальными ориентациями на рационализм, историзм и гуманизм по-

лучила важные дополнения в философии **романтизма,** в частности немецкого. Именно романтикам и Шеллингу принадлежит разработка проблемы различия и соотношения отдельных национальных культур (сама идея своеобразия национальных типов культур принадлежит Гердеру) и рассмотрения общечеловеческой культуры как наднационального, надысторического целого. Именно романтики обратились к систематическому изучению культуры прошлых эпох и, в частности, культуры средневековья, которой придавали, в отличие от просветителей, большое значение. По-новому была осмыслена античная культура (Ф. Шлегель), в которой подчеркивались не только разум как способ вхождения человека в космос и вытекающая отсюда нормативность античности для европейской культуры, но и ее орфические (религиозные) основания, на основе чего выдвигалась идея универсального культурного синтеза, гармонии «античного и современного», «классического и романтического».

И все же «классическая модель культуры» не только не исчерпала своих потенций, но и получила фундаментальное обоснование в немецкой классической философии, в частности, в наиболее полном виде в трудах **Г. Гегеля.** В трудах Гегеля основные формообразования культуры (религия, искусство, философия, право) предстают, как и вся духовная культура человечества в целом, закономерными этапами в развитии «духа», «мирового разума». Создается универсальная схема развития «мирового духа», реальными воплощениями которой выступают культуры разных народов, подчиняющиеся всеобщим нормам творческого самопознания мирового духа: та или иная культура воплощает в себе определенный этап самопознания «духа», т. е. каждая культура различается лишь стадиально на пути исторического шествия «духа», «разума».

Гегель практически подменил понятие культуры панлогически осмысленным понятием истории духа: портрет «духа» — его логический каркас — дается в «Науке логики», историческое развитие человечества и общества (включая культуру), представляет собой реализовавшуюся в пред-

метном мире диалектическую схему деятельностной активности духа, который отчуждает себя в мире предметности, осваивает его и по триадичной схеме движется ко все большей полноте и самосознанию. Гегель обосновывает важнейшие черты культуры, ее общественный характер; человек приобщается к миру культуры, лишь входя в сферу всеобщего, включая законы природы и общественного развития. Поскольку же они представляют собой инобытие духа, возможен, по Гегелю, лишь один путь приобщения к культуре — рефлексия в области сознания, т. е. философия. Маркс и Энгельс, во многом следуя за Гегелем в плане панлогаческого понимания истории, на место активности духа ставят предметно-практическую деятельность по преобразованию природы. Культура превращается в форму (инобытие) предметно-практической деятельности людей, в то же время она выступает и относительно самостоятельной, специфической сферой, поскольку человек действует целесообразно, обосновывает свои цели н идеалы, отпечаток которых несут результаты его деятельности.

Контрольные вопросы

1. Как понимали соотношение «природы» и «культуры» Б эпоху античности?
2. Что нового внесла эпоха средневековья в понимание культуры?
3. Назовите авторов философских концепций культуры, относящихся к новому времени.

Литература

1. Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М., 1940.
2. Жак Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М.,
3. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
4. Философия культуры. Становление и развитие / Под ред. М. С. Кагана, Ю. В. Перова и др. СПб., 1995.

1.2. Современные культурологические теории

«Разрывы», «зазоры» между природой и культурой не удалось ликвидировать на почве идеалистического историзма. Этот факт можно рассматривать и как неудачу в построении определенной культурно-философской теории, и как крушение некоего культурного проекта, все еще связанного с эпохой Просвещения. Гегель достраивал свою философию Абсолютного Духа, снимающего в себе все противоречия, когда в Германии, а затем и во всей Европе развивалось движение романтизма. В романтической философии культуры оппозиция «культуры» и «природы» или «культуры» и «жизни» была вновь сформулирована со всей определенностью и резкостью, чтобы остаться впредь одной из основных проблем философии культуры вообще. Другие ее проблемы создали противоречия внутри самой культуры, предопределили последующий распад ее внутреннего единства (основой и целью которого служили Бог, Разум, Абсолютный Дух) и противопоставление прежде единых ценностей и идеалов: ценностей науки, например, ценностям морали и искусства и т. д. Эта все обостряющаяся борьба заставляет говорить о кризисе культуры, ее трагедии, и эта тема входит в философию культуры, доминируя в ней вплоть до второй половины XX века. Разумеется, в расколовшейся культуре возникают самые разные концепции ее кризиса, различные его аспекты выделяются в качестве основных; кризис религиозного сознания (либеральная теология в ницшевское «Бог умер»), кризис социально-экономического строя (марксизм), кризис искусства (декаданс, с одной стороны, я складывающаяся «массовая культура» — с другой), кризис рационалистической философии (позитивизм, «конец философии», иррационализм), и даже кризис науки. В конце XIX—первой половине XX столетия кризис культуры становится одной из

основных тем философствования. Практически невозможно назвать философское течение, которое не ставило и не решало бы эту проблему, строя, таким образом, собственную философию культуры. В этой главе будут охарактеризованы лишь некоторые из пришедших на смену философской классике концепций, оказавшие, по нашему мнению, наибольшее влияние на формирование внутри философии культуры теории культуры (культурологии).

1.2.1. Философия культуры конца XIX века

Постклассическая (послеклассическая) философия знаменуется разрушением классической модели культуры (философия жизни, неокантианство, неогегельянство, позитивизм), что выразилось в разочаровании в возможностях разума на путях исторического сближения общественного и природного, т. е. на путях разумной общественной жизни в соответствии с природными потребностями и задатками человека. Реальная европейская история развеяла в прах иллюзии о возможном преодолении противоречий в общественной жизни и гармоническом развитии человека. Прибежище античных представлений — о мире как разумном строе вещей — «классическая модель культуры», включающая в себя человека, познающего «тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт», начинает разрушаться с дискредитацией разума, отхода философии (а отсюда и философии культуры) на позиции иррационального (т. е. неразумного, находящегося за пределами разума). В противоположность рационалистической гармонизации мира и панлогическому пониманию развития культуры (что наиболее ярко проявлялось у Гегеля, распространявшего логические принципы на область постижения и существования культуры и отождествившего самопознание мирового разума с развитием культуры) следуют апелляции к человеческой

воле, страстям и инстинктам. Они сильнее разума, им, а не мировому разуму, принадлежит роль творца и двигателя истории. Если ранее истину видели в разуме, то теперь ее стали искать в до-сознательном, в под-сознательном и бес-сознательном.

Решительный разрыв с рациональными европейскими ценностями разума, науки и просвещения и традиционной христианской моралью осуществил **Фридрих Ницше** (1844—1900), в философии которого отсутствует строгая система философских понятий, дедуцируемых, выводимых друг из друга. Ницше — философ и поэт, многие его работы построены в форме философских эссе и строятся как система поэтических образов и афоризмов. Одна из наиболее известных — «Так говорил Заратустра». Здесь Ницше от имени Заратустры (древнеиранского мудреца, основателя религии зороастризма) излагает собственное учение о человеке, культуре и жизни:

«Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!

Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: **да будет** сверхчеловек смыслом земли».

Ницше смеется над обыденным, мещанским (обладание привычными удобствами и наслаждениями) пониманием человека и упованием на Бога: «но бог умер... теперь хулить землю — самое ужасное преступление». Но что же такое «земля», «жизнь», «воля к власти»? Это скорее символы, чем понятия, поэтические образы. Они позволяют охарактеризовать человека, общество, бытие как сущностные процессы всего происходящего в мире. Часто изречение сопровождается развернутым поэтическим описанием. В частности, Заратустра говорил:

«Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад, опасны страх и остановка.

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель».

Далее Ницше повествует о том, что в то время, пока

Заратустра обращался к толпе на площади, канатный плясун вышел из маленькой двери и пошел по канату. А далее следует описание трагической гибели канатоходца, олицетворяющего человечество. Маленькая дверца вторично открылась и рослый детина выскочил из нее и пошел вслед первому. «Вперед, хромоногий, — кричал он своим страшным голосом, — ты загораживаешь дорогу тому, кто лучше тебя!». Он испустил дьявольский крик и прыгнул через того, кто загородил ему дорогу». А этот, первый канатоходец, выронил свой шест и сам еще быстрее, чем шест, стал падать вниз. Заратустра оставался на месте, и когда к израненному вернулось сознание, тот сказал: «Я давно знал, что черт подставит мне ногу. Теперь он тащит меня в преисподнюю; не хочешь ли ты помешать ему?». Ответ Заратустры — ответ Ницше всему человечеству: «Нет ни черта, ни преисподней. Твоя душа умрет еще скорее, чем твое тело: не бойся же ничего».

Заключительные фразы диалога содержат оценку человеческой жизни и целую философию культуры:

«Человек посмотрел на него с недоверием. «Если ты говоришь правду, — сказал он, — то, теряя жизнь, я ничего не теряю. Я немного больше животного, которого ударами и впроголодь научили плясать».

«Не совсем так, — сказал Заратустра, — ты из опасности сделал себе ремесло, а за это нельзя презирать. Теперь ты гибнешь от своего ремесла; а за это я хочу похоронить тебя своими руками».

Итак, что же такое человеческая жизнь и культура? У Ницше они рассматриваются неразрывно, собственно, его философия и есть философия культуры, переходящая в культурологию, там где он, как филолог, опирается на конкретный материал: например, при описании эллинской культуры. В данном же случае мы встречаемся с весьма характерным для Ницше описанием пространства культуры: это скрывающаяся во мраке базарная площадь, через которую протянут канат. Человечество — канатоходец, который трудится во имя своего желудка. Культура — это

маски, которые напяливает на себя человечество, само ничего не имеющее» объявляющее себя за достоверность, а на деле прячущееся за суевериями. «Все века и народы пестро выглядывают из-под ваших покровов; все обычаи и все верования пестроязычно глаголят в ваших жестах». Культура — это ремесло, которое присвоило себе человечество во имя выживания в жизни, лишенной всякого смысла. Конечно, у Ницше происходит размежевание с культурой как историческим развитием разума; человечество владеет лишь предрассудками.

В чем же тогда истина? В том, чтобы взглянуть правде в глаза, учит Ницше. И эта правда требует мужества. Ремесло канатоходца требует мужества, это и составляет непреходящее основание культуры. Но не всякой культуры, а «высшей культуры» — культуры «утонченного героизма», культуры осознания трагичности человеческой жизни. Трагичность как основание человеческой жизни описывается Ницше еще в работе «Происхождение трагедии из духа музыки». Тот же, кто хочет «пожинать счастье и довольство», ограничивается «низшей культурой» — религией и наукой. Подлинная культура обретается на тяжком пути познания как освобождения от принятых ценностей (нигилизм), от всякой фальши и иллюзий, которые содержат в себе религия и наука. Ее может достигнуть лишь тот, кто, сбрасывая с жизни «покрывало Майи», не ужасается открывающейся бездне дионисического начала в жизни (Дионис — как символ мощи и переизбытка жизни), а в состоянии осуществить его синтез с аполлоническим (Аполлон — как символ упорядоченности и меры), что и приводит к рождению искусства, эстетического восприятия мира, позволяющего осознать, что «культура — это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом». Прекрасное при этом символизирует не волю к познанию, а волю к жизни. Воля к жизни, а не сухие рассудочные рассуждения ведут людей. Сократ своими суждениями завлек человечество на сухую и скудную почву рационализма.

В последней трети XIX вена получает развитие еще одно

направление, которое также свидетельствовало о разрушении классического философствования (т. е. построения метафизической картины мира) — неокантианство. За поддержкой к Канту (при условии его обновления, отсюда и название — неокантианство) обратился целый ряд философов. К неокантианству обычно относят две школы: Баденскую (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк) и Марбургскую (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер). Особое значение в развитии культурологии имеет различение методов наук о природе (естествознание) и наук о культуре («наук о духе»), осуществленное В. Виндельбандом и Г. Риккертом, из которого вытекал последующий раскол единой прежде культуры на две: естественнонаучную и гуманитарную. Иногда исследователи отмечают, что Риккерт развивал методологические (методология — обоснование методов) идеи по-иному, чем Кант, и именно от него берет начало деление культуры на две. Необходимо также отметить, что именно в неокантианстве впервые стал разрабатываться ценностный подход к пониманию культуры. Культура — это не только то, что лишь существует (сущее, предметный мир культуры), но и то, что имеет для нас значение, смысл (должное). И те значения, те смыслы, при помощи которых мы определяем значимость окружающего мира, это — ценности, на которые мы ориентируемся. Ценности, таким образом, придают смысл предметному миру, создают наше мировоззрение, но сами находятся за пределами опыта, «по ту сторону субъекта и объекта».

Наибольший интерес представляет обращение к Генриху Риккерту (1863—1936), подвергнувшему критике философию жизни, и как раз с позиций теории ценностей. В частности, Риккерт подвергает критике взгляды Ф. Ницше. По мнению Риккерта, философия Ницше всего лишь модная «биологическая» философия. Правда, Ницше не рассматривает в качестве проявления воли к жизни дарвиновскую борьбу за существование, «настоящая воля к жизни» для него — «воля к власти». В этом, по мнению Риккерта, Ни-

цше видит весь смысл нашей культуры, нашего существования. Выше всех стоит тот, кто осуждает слабость других и заступничество за слабую жизнь (каковым выступало отвергаемое Ницше христианство), «кто может признать жизнь в целом, со всеми ее страхами и ужасами», признать ее «вечный круговорот».

Итак, Ницше критикуется за биологизм, за признание ценностей чисто биологических. Трудно с этим согласиться, наверняка здесь сказывается стремление Риккерта провести различие между ценностями науки и ценностями культуры, позиция же Ницше вытекает из его антиковедческих ориентаций, романтизации греческой культуры. Греческие герои (как мы можем прочитать об этом в поэмах Гомера) презирали слабость и считали ее недостатком, а эллинские боги излучали из себя переизбыток жизни и ничему не учили человека (не несли в себе нравственного начала, каковое содержало христианство).

Но Риккерт, подчеркивая чисто биологическое содержание понятия «жизнь», доказывает, что из него невыводимы те культурные ценности, на которые ориентируется жизнь человека: ценности истины, нравственности и красоты и соответственно этому науки, искусства и социальной жизни. И эти ценности, тут Риккерт прав, не вырастают из жизни как простого биологического прозябания, хотя человек и может иметь радость от такой жизни. Жизнь — это лишь условие всякой культуры, и человек может быть назван культурным, если он оттеснит на задний план простую жизненность. Но как же рождаются ценности? Риккерт, как и Ницше, обращается к Греции. Здесь, по его мнению и произошел культурный переворот: здесь человек впервые накапливал знания не для того, чтобы жить, а жил, чтобы познавать. С биологической точки зрения такая переоценка должна представляться «вырождением». Для развития культуры же она означает вершину. Из поиска истины вырастают теоретические самоценности, те подлинные ценности (нравственные, эстетические, религиозные), без которых невозможна жизнь человека.

Неогегельянство и разрушение классической философии культуры

Последняя треть XIX века ознаменовалась не только возвращением «назад к Канту», но и «назад к Гегелю». Как Кант, так и Гегель были переосмыслены заново. Теперь речь идет не об укорененности человека в мире, в истории как объективном развитии событий, а о человеке как самостоятельном субъекте, укорененном, так сказать, в самом себе, в собственных глубинах бытия. Поворот от абсолютного разума к индивидуальному духу показывает изменяющуюся ориентацию философии на проблемы культуры, в которой индивидуальный дух (разум, сознание) находит свою реализацию. Этот поворот весьма отчетливо вырисовывается в работах видного немецкого неогегельянца Германа Глокнера. Характерно название одной из его работ «Приключение духа» (в противоположность гегелевской работе «Феноменология духа» — описание феноменов духа на пути его самосознания).

Глокнер обращается не ко всеобщему (как проявлению духа), а к единичному. «Постигнуть необходимо то, как человек проявляется как единственный и уникальный». Вот с этим человеком и должен иметь дело философ (от себя заметим, что такой философ превращается в культуролога), переживая первоначально чуждые ему человеческие судьбы. Философ ищет «мир сам по себе» (философия Гегеля и была ответом на кантовскии вопрос «что такое мир сам по себе») там, «где действует творческая сила и совершенный духовный труд... надо смотреть на это основное отношение в целом художественным образом... проникать в его индивидуальность».

Итак Глокнер говорит о творческой свободе индивида - это и есть «приключение духа». Гегелевский панлогизм, поиск всеобщих законов истории отводят момент человеческой индивидуальности на задний план. Но чем же определяется творческая свобода индивида? У Гегеля объективный дух действовал через индивидуальное сознание, но сам индивид этого не осознавал. Эту ситуацию

Глокнер описывает как разрушающую гегелевский панлогизм, цепочка логических связей обрывается на индивидее, творческая свобода которого подвластна только судьбе, иррациональному.

Человек сам выбирает себе судьбу, человек выступает как творец собственной судьбы. Нельзя полагаться на законы исторического развития, которые сами все решают за человека. Глокнер замечает в другой своей работе «Философское введение в историю философии»: «Вера в прогресс человека исчезла». Для Канта и Гегеля, которые в этом смысле были яркими представителями XVIII века, «человечество» было не только абстракцией, но и живой идеей, которую и надо было осуществить. Это мнение установилось, когда в середине XIX века победило мнение, что не существует «человека вообще», так же как «не существует животного вообще». Тем самым на место прогресса человечества заступают рядополагание и историческая последовательность судеб отдельных народов, рас и личностей.

Итак, отказ от панлогизма, распространения логических связей на историю и рассмотрение истории как протекание индивидуальных уникальных событий открывало дуть к культурологическому описанию разных народов, иное понимание человеческой истории. В разных культурах Дух говорит сам с собой. Дух ведет разговоры сам с собой и для этого в качестве ораторов он использует индивидов. Отсюда — познать историю значит вступить в диалог с прошлым, пытаться проникнуть, вчувствоваться в него (здесь заметно влияние «философии жизни» Дильтея), вести диалог с другим миром и другими людьми. В этом случае новое (живое) творчество стремится победить старое (воплощенное, опредмеченное). А результатом будет углубляющееся проникновение человечества в Абсолют, все новые попытки решения бесконечной проблемы мира, т. е. новые миры культуры, которые теперь осознаются не только как лежащие на поверхности рациональные решения и схемы, но и как их иррациональное основание — судьба индивида, устами которого говорит Дух.

Классический позитивизмикультурология

Отчетливое противопоставление ориентациям Просвещения на разум как на средство переустройства общества и обосновывающим его спекулятивно-философскими построениями идеалов «положительного» научного знания об обществе проявляется во французской философии конца XIX века. Это говорит о разрушении классической модели культуры на французской почве и переходе от философии культуры к культурологии. Наиболее показательна в этом отношении философия Огюста Конта (1798—1857). На первый взгляд, он не выходит за пределы классического философствования: он обращается к истории идей, вырабатывая «общий взгляд на последовательное движение человеческого духа». Более того, оставаясь в русле исторического подхода в изучении культуры и общества, Конт считал «вполне убедительным объяснением исторического развития человечества его разум», но дело в том, что саму философию Конт понимает совершенно иначе, чем его предшественники.

Исторический взгляд на «весь ход развития человеческого ума» необходим Конту, чтобы «лучше объяснить истинную природу и особый характер положительной философии», поскольку беспорядок в человеческих умах вызван одновременным применением трех совершенно несовместимых философий: теологической, метафизической и положительной. И замысел Конта состоит в том, чтобы показать историческую ограниченность первых двух и объяснить «истинную природу» последней. Вопрос переносится в область формирования научного знания, «главный основной закон» которого гласит, что «каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или положительное» (Курс положительной философии).

На теологической (от греч. «теос» — бог и «логос» — учение) стадии развития человеческий ум обращен к поиску многочисленных сверхъестественных факторов, которые и

рассматриваются в качестве первопричины явлений природы и общества. Для этой стадии характерно религиозное объяснение мира, господствующее в древности, античности и средневековье — до XIV века. Метафизическая (от греч. — «метафизика» — дословно «то, что после физики» — понятие, обозначающее философию как умозрительное знание о «мире в целом») стадия начинается с XIV века и продолжается до начала XIX века. На этой стадии развития культуры естественные факторы заменены абстрактными силами, сущностями, неразрывно связанными с различными вещами. Предел развития данной стадии состоит в замене многих сущностей одной великой сущностью — «природой». Но подлинное познание природы и общества начинается лишь на позитивной (положительной) ступени развития, когда осознается «невозможность достижения абсолютных знаний» и научный поиск направлен на поиск «неизменных естественных законов».

Философия, таким образом, должна отказаться от своих вечных вопросов (о происхождении и назначении мира и т. д.) и превратиться в «положительное знание», опирающееся на факты и имеющее своим результатом теории, объясняющие эти факты (как, например, ньютоновский закон тяготения). О. Конт демонстрирует наиболее радикальный отказ от прежней философии культуры, но при общей ориентации на методы естественных наук открывались пути реализации специальных эмпирических методов исследования и создания особой науки об обществе, названной Контом «социологией». Изучение культуры получило новую заданность — в русле социологического исследования общества, опирающегося на эмпирические данные, философия культуры отчетливо трансформировалась в культурологию как науку о культуре, имеющую свой эмпирический базис и свои методы исследования. Но это не значит, что социология указала культурологии лишь эмпирический путь исследования. Работы Конта обогатили теоретический арсенал культурологии такими проблемами, как социальная динамика и социальная статика (социальные изменения и стабильность), историческая типоло-

гия культуры, институциональное деление культуры, и выявление функций таких институтов культуры, как религия, мораль и т. д.

1.2.2. Теория культуры и культурантропология

Особая роль в становлении культурантропологии принадлежит исследованию культуры в рамках антропологии (американская культурантропология и английская социальная антропология). Начало в этом плане было положено работой Э. Тайлора «Первобытная культура», в которой на основе изучения большого этнографического материала он дал описание конкретных элементов первобытной культуры (на фоне мировой) и ее целостное видение, обоснованное теорией «анимизма» (веры первобытного человека в одушевление всей природы, связывающей в целостность весь его практический опыт).

Дело в том совокупном эффекте, который был достигнут различными направлениями в изучении различных типов культур (языков, обычаев, типов родства примитивных обществ), эффекте, который лег в основание культурологии как обособившейся области знания: 1. За многочисленными описаниями многообразных языков и обычаев скрывается факт многообразия, уникальности и неповторимости различного типа культур. 2. За многообразными ликами культур, в многообразных проявлениях (духовных и материальных) одной и той же культуры просвечивается некое универсальное начало — способ и тип человеческого общения с природой и себе подобными, целостность, генотип социального опыта. 3. Расцвет полевой антропологии и социальной этнографии не только показал закономерности и жизнеспособность целого ряда культур, но и подтолкнул к осмыслению ситуации сосуществования, диалога культур, на фоне которой европейский путь развития предстал как один из возможных вариантов исторического развития культуры.

Хотя сам термин **«культурантропология»** появился значительно позднее, зарождение и развитие этнографической науки, которое исследователи относят к 60 -70 гг. XIX века, было ознаменовано выходом классических работ по истории культуры, свидетельствующих о появлении общих концепций, основанных на этнографических данных и носящих отчетливо выраженный культурологический характер. Одна из таких первых концепций, эволюционистского плана, принадлежала Эдуарду **Бернетту Тайлору,** воссоздавшему в своих исследованиях широкое полотно культурной жизни первобытного человека. Одна из его основных работ, неоднократно издававшаяся на русском языке — «Первобытная культура». В этой работе Тайлор на основе изучения большого этнографического материала дал описание конкретных элементов первобытной культуры (на фоне мировой) и ее целостное видение, обоснованное теорией «анимизма» (от латинского «анима» — жизненное начало, живое существо, душа, жизнь) — верой первобытного человека в одушевление всей природы, связывающей воедино весь его практический опыт по взаимоотношениям с окружающей средой.

Следует заметить, что уже в первой главе Тайлор предваряет свое исследование первобытной культуры изложением авторской позиции по вопросам определения содержания и методов науки о культуре. Главная цель для Тайлора как эволюциониста (т. е. приверженца рассмотрения культуры в процессе ее постепенного развития и изменения, без резких скачков и потрясений) была — показать культурное единство и единообразное развитие человечества на пути *от* «дикости» к «цивилизации». Но понимание эволюционного процесса во многом определяется так, как он понимает культуру. Культуру, отождествляемую с цивилизацией, Тайлор определяет следующим образом: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых

других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества».

Нет нужды, как это иногда делалось, говорить, что Тайлор сводит всю культуру к культуре духовной, оставив за пределами своего понимания культуру материальную. Ведь Тайлор говорит о культуре как способе жизни, как о норме, правилах, а они распространяются и на практическую область. Важно то обстоятельство, что Тайлор, в целом не отрицая наличия индивидуальных особенностей в культуре отдельных племен и народов, стремился обнаружить общечеловеческое, универсальное на пути развития мировой культуры. В этом смысле можно полагать, что уже с Тайлора начинается становление культурологии как самостоятельной отрасли знания.

Возможность и необходимость построения общей теории культуры как отрасли знания осознавалась неоднократно. Одним из первых исследователей, предпринявших попытку построения «культурологии» (он специально обосновывает необходимость введения в научный оборот данного термина для обозначения им феномена развития мышления о культуре) был известный американский культурантрополог **Лесли Уайт.** Имено он положил начало использованию термина «культурология» в качестве синонима «науки о культуре» (так и называется основной труд Л. Уайта). Понятие же «культура» у него охватывает особый объект действительности, особый класс социальных явлений. Культура, как система, находится над индивидом: «Культура должна объясняться в присущих ей терминах, и, хотя это может показаться парадоксальным, непосредственным объектом изучения человечества оказывается вовсе не человек, а культура. Наиболее реалистическая и научно адекватная интерпретация культуры будет достигнута в том случае, если мы отвлечемся от существования самого человека» (цит. по: Э. С. Маркарян. Теория культуры и современная наука. М., Мысль, 1983. С. 13—14).

Культуру Л. Уайт рассматривает как объективное образование, не зависящее от отдельного человека и челове-

ческого сообщества и подчиняющееся лишь внутренней логике развития, которое и следует рассматривать без обращения к индивидам. В культуре как организованной целостной системе он выделяет три подсистемы. Первая (технологическая) характеризует взаимоотношения человека с природой, использование им технических средств и орудий труда, тип жилищ и т. п.; вторая (социальная) включает в себя общественные отношения и соответствующие им типы поведения, включая системы родства, экономических, военных, этических и т. п. отношений; третья (идеологическая) включает в себя идеи, верования, обычаи, различные виды знания.

Культурантропология Лесли Уайта интересна тем, что она показывает прямую связь становления культурологии как науки о культуре с развитием этнографических (антропологических) исследований и на их основе и в то же время близость теоретического рассмотрения ряда культурологических вопросов их философскому осмыслению. Что достаточно отчетливо показывает амбивалентность (двоякость) путей становления культурологии: культурантропология открывала возможности развития культурологии, и при этом как представляла огромный материал для теоретического осмысления, способствуя развитию культурологии в контексте философии, так в то же время и сама испытывала влияние философских идей и методов. Так, центральным в понимании культуры для Уайта выступает вопрос о роли системы знаков (символов), которыми оперируют люди. Поставив вопрос об отличии человека от обезьяны (ведь обезьяны не обладают даже простейшей культурой — материальной), Уайт обращается (вслед за известным философом-неокантианцем Э. Кассирером) к проблеме символа и символических форм мышления. В этом контексте развивается рассуждение Уайта о роли символа в существовании культуры и об отличии человека от обезьяны: ведь обезьяны тоже изготавливают, хотя и самые простейшие, орудия труда. Дело в том, что они не могут закрепить имеющийся опыт и пере-

дать его от поколения к поколению, поскольку они не могут выработать систему знаков (символов), которые и делали бы возможной связь между поколениями, превращая поведение животных в человеческое.

Под культурологией часто понимают также современные английские антропологические школы, получившие название «британская социальная антропология». Здесь невозможно обойти вниманием такого крупного представителя рассматриваемой школы, как Бронислав Малиновский. Малиновский исследовал роль и значение (функцию) социальных институтов в существовании культуры как целого (структуры). Разрушение одного из институтов культуры ведет к нарушениям в системе социального взаимодействия. У него понятие «культура» становится центральным, а исследование протекает в области анализа форм социальных связей и социального контроля. Культура — это и есть способ социального контроля, который осуществляется в традиционном обществе, своего рода культурный стандарт жизни. Культура складывается на базе основных (естественных) потребностей человека (еда, питье, воспроизводство потомства), к которым примыкают производные потребности. Способы удовлетворения основных и производных потребностей различны для различных типов культур, каждая же культура как социальная система самодовлеюща.

Изучение культурной антропологии столь важно потому, что теория культуры имеет дело с этническими общностями, имеющими свою самобытную культуру. Теория культуры должна опираться на большой этнографический материал (учитывая, что специалисты насчитывают две-три тысячи этнических общностей, можно сказать, что он необъятен) *и* имеет прогностический характер для описания их эволюции, взаимоотношений н развития. Именно культурная антропология выявила такие злободневные проблемы теории культуры, как взаимоотношение различного типа культур, аккультурация (подчинение, подпадание одной культуры в зависимость от другой) и т. д.

1.2.3. Современное понимание культуры

В XX веке культурология конституируется как самостоятельная наука, стоящая вне рамок философии, но все же связанная с ней, и, конечно, через философию культуры. Связь эта имеет характер сложного взаимодействия и взаимовлияния. Ведь сама проблематика теории культуры сформировалась как часть философского знания или, в отдельных культурологических дисциплинах, под сильнейшим воздействием философии. С другой стороны, методы конкретно-культурологических исследований подчас воспринимаются философией и используются при решении чисто философских вопросов, как мы это видим в структуралистских и постструктуралистских течениях последних десятилетий, активно обращающихся к материалам антропологии, литературоведения, лингвистики. Немаловажно и то, что философия и теория культуры весьма часто соприсутствуют и тесно переплетаются в творчестве многих ученых.

Переход от философии культуры к культурологии происходил как осознание кризиса культуры, невозможности гармонии человека и природы (разрыв между природой и культурой, обнаруженный еще романтиками). Происходил отказ от поиска рациональных оснований этой гармонии, что, соответственно, вело к разрушению философской процедуры самосознания и рефлексии как метода реконструкции культурной традиции. Как мы уже видели, формирующееся в недрах философии жизни понимание культуры оказало мощное влияние на развитие культурологической теории. Ф. Ницше открывает за миром аполлоновских образов меры и гармонии хаотический и безмерный дионисийский мир и провозглашает: «Культура — это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом». Кризис культуры осознавался как распад ее внутреннего единства, противопоставление ее прежде единых идей и ценностей (неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт). Открывался широкий спектр видения многообразного типа культур, воз-

можность перехода от рефлексивных форм осознания культуры к дескриптивным, от размышлений об основаниях культуры к проведению конкретных культурологических исследований, обрисовывалось широкое проблемное поле исследований, очерчиваемое первичными возможностями этнографии и культурантропологии, с одной стороны, и уже во многом стоящей вне рамок философии (особый стиль философствования — культурологизирование) теории культуры, с другой.

. Конечно, мы не ставили перед собой задачи рассмотреть, как преломлялась проблематика философии культуры во всех новых и новейших философских учениях. Не до конца были рассмотрены и те кардинальные изменения, которые параллельно эволюции философской мысли совершались в столь важных для культурологии дисциплинах, как этнография, антропология, религиоведение, искусствоведение и т. д. Наша задача состояла лишь в том, чтобы увидеть перемены, обозначившиеся внутри самой философии. Философствование с конца XIX в. осуществляется все чаще в форме философии культуры (хотя и далеко не во всех случаях), которая, в свою очередь, генерирует идеи, из которых возникает теория культуры (культурология). Суть этих изменений — в переходе от рефлексии к описанию, от символики культуры к ее систематике, от критики оснований культуры и размышлений о ее кризисе — к проблемам функционирования культуры, к моделированию культурного процесса, его прогнозированию и проектированию. В отличие от существовавших ранее и продолжавших свое развитие философских теорий культуры появляются конкретные исследования культуры, опирающиеся на этнографический материал и данные так называемой полевой антропологии. Начало такого рода исследованиям, как уже было отмечено, было положено работой Тайлора «Первобытная культура». Однако и философия дала ряд блестящих подходов к осмыслению культуры. Остановимся лишь на некоторых.

Освальду Шпенглеру, автору известной работы «За-

кат Европы» принадлежит идея культурно-исторического круговорота: каждый культурный организм, родившись, проходит естественный круг, достигая своего расцвета и истощаясь, в форме цивилизации приходит к своему естественному концу. Цивилизация, достигшая таких высот в Европе, свидетельствует об истощении жизненного порыва, закате Европы. Можно заметить, что Шпенглер уже опирался на обширный этнографический материал (о котором мы говорили, характеризуя культурную антропологию), когда он развивал учение о множестве равноценных по достигнутой зрелости культур. Таких культур, по Шпенглеру, восемь: египетская; индийская; вавилонская; китайская; античная (греко-римская, «аполлоновская», в терминологии Шпенглера); «магическая» (византийско-арабская); западноевропейская («фаустовская», в отличие от цельной и гармоничной «аполлоновской» культуры, проникнутая скепсисом и рефлексией); южноамериканская культура майя.

Серьезный удар по идее универсального для всех народов пути исторического развития, в основе которого находились европоцентристские, по сути, представления об историческом развитии, нанес **Арнольд Тойнби.** Он пытается выяснить смысл исторического процесса на основе большого фактического материала и приходит к выводу о многообразии форм организации человечества. Исторический процесс во многом определяется географическими условиями, что и создает неповторимый облик каждой цивилизации (так называемые «региональные цивилизации»). Но не всем цивилизациям суждено пройти все фазы исторического существования («возникновение», «рост», «надлом», «упадок», «разложение»), некоторые погибают, не успев расцвести, некоторые останавливаются в своем развитии на одной из фаз на очень длительный исторический период.

Символические свойства культуры выявлены в работах **Э. Кассирера.** Именно символическое значение окружающих человека вещей и символики индивидуальных дейст-

вий репрезентирует мир культуры, т. е. единичный предмет передает символику всего класса явлений, выступает его представителем, тем самым определяя отношения человека к миру.

Для современного понимания культуры весьма важной представляется игровая теория культуры, принадлежащая **Й. Хейзинге,** который считает игру основой и источником культуры. Он отмечает, что игра старше культуры, ведь основные черты игры уже присутствуют в мире животных. И все же игра перешагивает биологические рамки, присутствует во всех формах рациональной деятельности человека: искусстве, философии, праве и т. п.

Наконец, надо остановиться на теории архетипов культуры, принадлежащей К. **Юнгу.** Архетипы культуры заложены в психике человека, в ее наиболее глубоких слоях — коллективном бессознательном. Архетипы, проецируясь на внешний мир, определяют своеобразие культуры. Важнейшей, по нашему мнению, является идея Юнга о сакрализации как действенном способе формирования реальной культуры: ценности и установки того или иного типа культуры освящаются в коллективном сознании, переносятся в него из бессознательного, воспринимаются как священные ценности, не подлежащие критике.

Для нашего соотечественника **Н. Я. Данилевского** проблема исторического разнообразия культур и различия их внутреннего содержания выступает уже в качестве достоверного исходного положения. История как таковая, по его мнению, есть историческое бытие этнических общностей, обособленных, локальных «культурно-исторических» типов («цивилизаций»), которые находятся в постоянной борьбе с природой и друг с другом.

П. А. Сорокин является одним из крупнейших социологов и культурологов XX века. Он создатель теории социальной стратификации (социальной расслоенности общества) и социальной мобильности. Исторический процесс есть циклические колебания культур, каждая из которых есть самостоятельная целостность и имеет в своей

основе несколько главных посылок, определяющих ее тип. Сорокин выделяет три типа культур: чувственный (преобладает непосредственное чувственное восприятие действительности); идеационадьный (преобладает рациональное мышление); идеалистический (преобладает интуитивное познание).

Следует сразу отметить, что приведенная характеристика отдельных школ и концепций весьма условна. Эта условность связана и с «размытостью» границ между подходами, и с тем, что многие основные содержательные моменты и идеи, содержащиеся в одних концепциях, используются или включены в теоретические построения в других, и т. д.

В русской философии исследования культуры развивались под влиянием как русской исторической школы (В. И. Ключевский, С. М. Соловьев, С. Т. Аксаков, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский), так и оригинальных русских философов (Вл. Соловьев, П. А. Флоренский, Н. А, Бердяев, Н. Я. Данилевский, С. Л. Франк, В. В. Розанов, А. Ф. Лосев и др.).

В советский период «философия культуры» развивалась в трудах философов Москвы, Ленинграда (А. И. Арнольдов, С. Н. Артановский, Э. А. Баллер, В. С. Библер, Б. С. Ерасов, Н. С. Злобин, В. В. Иванов, С. Н. Иконникова, М. С. Каган, М. С. Козлова, С. Б. Крымский, В. Л. Рабинович, М. С. Глазман, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон, В. Е, Кемеров, И. А. Майзель, В. М. Межуев, Н. В. Мотрошилова, С. Н. Плотников, В. С. Стеиин, В. Н. Толстых, И. Т. Фролов и др.), Тартусской (Ю. М. Лотман и др.), Ереванской (Э. С. Маркарян, К. А. Свасьян) и Ростовской (М. К. Петров, Ю. А. Жданов, В. Е. Давидович, Е. Я. Режабек и др.) школ.

Контрольные вопросы

1. Как оценивает культуру Ф. Ницше?
2. Что такое «ценности жизни» и «культурные ценности»?

3. В чем состоит значение индивидуальной судьбы для истории, согласно Глокнеру?
4. Почему социология О. Конта вела к развитию культурологии?
5. В чем состоит суть культурантропологической теории Тайлора?
6. Каково понятие культуры в теории культуры Л. Уайта?
7. Каковы главные идеи культурантропологии Б. Малиновского?

Литература

1. Введение в культурологию / Отв. ред. Е. В. Попов. М., 1995.
2. Гуревич П. С. Философия культуры. М., 1995.
3. Современная западная философия. М., 1991.
4. Философия культуры. Становление, развитие. СПб., 1995.

1.3. Сущность и основные функции культуры

Приступая к изучению понятия культуры, следует отметить, что слово «культура» является одним из наиболее употребляемых. Но это говорит скорее о многозначности скрывающихся за ним значений, чем об изученности и осмысленности самого феномена культуры. А без глубокого осмысления всех проявлений культуры невозможна и выработка ее научного понятия. Действительно, чаще всего под культурой мы понимаем те или иные духовные ее разновидности — театр, изобразительное искусство, литературу и т. д., а человека называем культурным, оценивая уровень его компетенции и творческого начала в данных областях. Но ведь данное слово

(пока еще не понятие!) мы используем и для характеристики материального производства: культура земледелия и садоводства, техническая и индустриальная культура, компьютерная культура и т. д. Сейчас же слово «культура» встречается при характеристике развития этносов, путей и особенностей национального развития.

Но какое научное понятие (а понятие предполагает однозначность и обобщенность в понимании всех охватывающих его явлений) скрывается за данным словом? Увы, широте и неоднозначности термина под стать не только определения, но и концепции культуры. Сравнительно недавно американские исследователи А. Кребер и К. Клаккон говорили о 160 определениях этого понятия, А. Моль в работе «Социология культуры» отличает 250 различных определений, что свидетельствует о широте научных подходов к изучению и пониманию культуры, следствием чего и является многообразие понятий и определений, выработанных в процессе изучения этими науками феномена культуры.

Термин «культура» — латинского происхождения, восходит к латинскому cultura, что означает «возделывание», «обрабатывание», «уход». Соответственно, «культура» — это обработка земли, разведение растений или животных и т. п., а cultor — это возделыватель, землепашец, виноградарь, скотовод, т. е. поселянин и земледелец. Однако этот термин уже в римской античности имел другое значение, переносное — воспитатель, наставник. Трансформация данного термина в римской античности свидетельствует о его наполненности антропологическим (общечеловеческим) содержанием, общий контекст этой трансформации — человеческая ученость, образованность, для обозначения которых использовалось как базовое понятие humanitas. Человек (homo), если он человек воспитанный (humanus), достигает этого состояния не только благодаря природному нраву (natura), но и на основе теорийного настроя (ratio) и специального воспитания (disciplina).

1.3.1 *Культурологияигуманитарныетрадиции*

Поиск новых, отвечающих духу времени подходов в изучении общественных процессов выдвигает на первый план дисциплины культурологического цикла. Это обусловлено рядом причин. Во-первых. История мировой культуры, рисуя образ единого человечества, соответствует пафосу возрождения интереса к гуманитарным ценностям. Череда верований, художественных шедевров, философских идей, научных открытий, обычаев свободно компонуется вдоль хронологической оси без противопоставления архаичного и современного, передового и реакционного, развитого и отсталого, демонстрируя поразительное многообразие типов культур как средств и способов человеческой самореализации.

Во-вторых. Современная культурология вынуждена восполнять отсутствующее пока у нас классическое образование, без которого представить себе мировую и, в первую очередь, европейскую культурную традицию невозможно. Едва ли какой-либо другой курс может взять на себя подобную задачу. Роль культурологии как энциклопедии начальных сведений по мифологии, религии, истории искусства сохранится до построения нормальной образовательной вертикали.

В-третьих. Изучение культурологии, истории культуры является фундаментом всего гуманитарного образования. Гуманитаризация трактуется сейчас весьма расплывчато, иногда просто как дополнение существующих знаний сведениями из этики, эстетики, искусствоведения, психологии и других наук о человеке и обществе. Между тем, истинная цель гуманитаризации — в ограничении технократизма и сциентизма гуманистическим мировоззрением, ориентация на человека как самозначущую ценность и основание нового типа культуры.

Опыт показывает, что объединяющее начало мировой культуры нужно искать в богатых традициях гуманизма. Дух гуманитарного единства человечества скорее всего рас-

крывается именно через историю культуры. Это обстоятельство еще раз подчеркивает единство процессов культурологической подготовки и гуманитаризации образования.

Гуманитарная ученость распространяет идеологию единого человечества, поэтому культура является для нее своего рода абсолютом. Культура — не среди биологических, территориальных, производственных, социальных факторов, не в их совокупности, не над и не под ними. Она — ценность, смыслообраз, из которого вырастают все модусы человеческого существования.

Универсалия человека живет в непрерывно сменяющихся культурных ликах человечества; всепланетарное и всевременное единство узнается через трудности переводов, фрагментарность источников, странности образов, символов и костюмов. Культурное состояние требует усвоения гуманитарных традиций прошлого, в котором культура как особая символическая реальность помещена в онтологическое пространство, отличное от природного и социального пространства. Массивный пласт гуманитарной аксиологии содержится в самом категориальном ядре науки о культуре, подтверждая мысль о том, что каждая культура несет в себе оттенок тайного образного мировидения, которое в явном виде никогда не включается в ход рассуждения. Очевидно, что культурология не просто сводит воедино и классифицирует бесчисленные дефиниции своего главного понятия — «культура», но объединяет разнообразные подходы в гуманизации научного поиска. Гуманистическое знание есть культивирование человека. Пожалуй, ни одна другая категория современной науки не охватывает столь широкое разнообразие человеческих проявлений. С помощью этого понятия самые далекие от нас человеческие сообщества легко вводятся в пределы планетарного «мы». Культурологию интересуют все многообразные проявления культуры: в художественно-эстетическом, научном, производственно-техническом, этико-политическом и др. аспектах.

Культуролог, какой бы теоретической позиции он ни придерживался, должен представить историю и место куль-

турной деятельности в мировой цивилизации. Тем самым он введет своего слушателя или читателя в проблематику гуманизма, будет способствовать воссозданию необходимого компонента цивилизованного общежития.

Два фактора имеют в этом решающее значение — интенсивный мировой духовный обмен и представление об общем культурном наследии, единых истоках. Очевидно, что именно содержание образования, и в первую очередь — изучение истории культуры способно «интериоризировать» эти факторы.

Поскольку основными источниками духовного единства европейской культуры, наиболее важнейшей для понимания современной культуры, являются античность и христианство, возникает необходимость возрождения с учетом современных реалий той модели образования, которая выполняла интегративную функцию, основывалась на изучении греко-римской культурной традиции и христианского учения.

Для такой модели образования исключительно важно учитывать важную особенность названной традиции — личностный характер воспроизводства культурных ценностей. Личностно-образующий фактор делает необходимым изучение жизни и творчества конкретных выдающихся творцов культуры, прежде всего — художественной, определяет базисную роль первоисточников для культурологической подготовки в духе европейского гуманизма. В условиях осознания приоритета общечеловеческих ценностей, античность, многие века олицетворяющая эти ценности, должна «возвратиться» в нашу культуру — прежде всего по каналам образования.

В советской литературе до начала 60-х годов в философских работах культура рассматривалась как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человеком. Такой подход нашел отражение во втором издании БЭС, в Философской энциклопедии, в довольно многочисленных публикациях. Обладая большой широтой, этот подход страдает неопределенностью, т. к. отсутствуют точные критерии того, что считать ценностями. С середины

60-х годов появляются работы, в которых проводится деятельностный анализ явления культуры. Эти работы группируются по двум направлениям. Одно рассматривает культуру в основном в контексте личностного становления (Баллер, Злобин, Коган, Межуев и др.), другое характеризует культуру как универсальное свойство общественной жизни (Давидович, Жданов, Каган, Файнбург, Маркарян и др.). Философское осмысление явлений культуры, находящееся за пределами деятельностного подхода, присутствует в работах Бахтина, Мамардашвили, Библера.

Попытку, аналогичную попытке Уайта, создать теорию культуры, способную в одном ключе рассматривать как дописьменные, так и письменные культуры, предпринял М. К. Петров. Одна из его работ, написанная еще в 1974 году, «Язык, знак, культура» вышла в 1991 году. В культурологическом ключе работает и Э. С. Маркарян («Теория культуры и современная наука». М., 1983).

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

Несомненно, прежде всего культуролог имеет дело с результатами культурной деятельности (предметы, продукты культурного творчества), но и историк музыки, искусствовед лишь тогда станут культурологами, когда они пойдут глубже — к усвоению духа культуры (менталитета, культурной парадигмы), независимо от того, какой теоретической позиции они придерживаются. В данном слу-

чае обнаруживается второй — коммуникативный слой культуры, это уровень общения, институтов образования и воспитания. И, наконец, сама основа культуры, ее ядро, ее архетип — структура деятельности. Разные исследователи идентифицируют ее по-разному — с языком, психическим складом нации и способом сакрализации, принятой системой символики и т. п. Во всех этих случаях неизменным остается пафос культурологического поиска — целостность, интегративная основа общества, рассмотрение истории как пересечения творческого самовыражения «эго» и развития культурной традиции в духовном пространстве этноса.

Культурология, если она выходит из-под «родительской опеки» философии и обретает собственный предмет исследования, обращается к археологии культуры (К. Юнг), выделяет ее генезис, функционирование и развитие, раскрывает способы культурного наследования социального опыта.

На наш взгляд, в концептуальном плане предметом научного (культурологического) исследования культуры, ее истории прежде всего является генезис, функционирование и развитие культуры как специфически-человеческого способа жизни. Этот способ раскрывает себя исторически, как процесс культурного наследования, внешне сходного, но существенно отличного от наследования в мире живой природы.

Задача культурологии — построить «генетику» культуры, которая бы не только объясняла историко-культурный процесс (в мировом и национальном масштабах), но могла бы прогнозировать этот процесс, в перспективе — управлять им.

Поставленная задача предполагает решение как минимум следующих фундаментальных проблем:

1. Открытие «гена» и «генетического кода» культурных феноменов, т. е. тех базисных структур, которые ответственны за сохранение и передачу социального, человеческого опыта.

2. Изучение факторов, оказывающих расшатывающее, мутационное воздействие на «гены» культурно-исторических образований, перестраивающих их «код».

3. Изучение суммарных последствий таких мутаций — а это и есть реальная, раскрываемая теперь в своей сущности, история очеловечивания мира.

Такое понимание предмета, задач и программы культурологических исследований требует вовлечения в научный оборот обширного, разностороннего материала из многих областей и сфер социального творчества (науки и техники, политической деятельности, религии, искусства), но главным полем исследования в этой синтетической области знания должны стать образ мысли, образ жизни, образ деятельности этнических групп, народов как субъектов истории. Палеопсихологическая реконструкция — наряду с дешифровкой знаковых систем, т. е, семиотическим анализом, есть поэтому и метод, и содержание культурологии как теоретической науки, не сводимой к иллюстративности и описательству, предполагающей строго концептуальный тип формулирования, постановки и решения своих проблем.

1.3.2. Основные формы культуры

Культура — это, в первую очередь, мир окружающих нас вещей, несущих на себе отпечаток человеческого труда, ума и таланта. Как мы уже видели, «культура» — это обработанная, «очеловеченная» и в этом смысле «окультивированная» природа. В этом свете окружающие нас вещи предстают как мир «оживших предметов», начиная с бытового окружения и завершая произведениями искусства, бесценными шедеврами, которые созданы, возделаны человеческим трудом. Это то, что отличает наш мир от самой себя воспроизводящей природы. И чем больше мы научаемся видеть этот культурный смысл окружающей нас «второй природы», не оставаясь только на уровне утилитарного поль-

зования вещами, а понимая их значение, их культурную ценность, тем более будет у нас оснований самим стать культурными. Ведь человеку равно необходимы бытовая культура (пользование лифтом, например, или общественным транспортом), и практические навыки в различных областях деятельности (профессиональная культура), и высокая духовная культура.

Духовная культура, так же как и материальная, — это то, что создано человеком. Но будучи созданным в человеческом труде (тяжких духовных и нравственных исканиях художника, писателя, ученого, артиста), произведения духовной культуры не несут утилитарного назначения. Они направлены на формирование в человеке высоких этических и эстетических идеалов, формируют художественный вкус и интеллектуальные потребности. Истина, добро и красота объединяют основные сферы духовной культуры — науку, искусство, нравственность.

Различные определения характеризуют различные сферы культуры: 1. Предметный мир культуры, включающий все произведенное человеком. Главные сферы — материальная культура (все произведенное материальным трудом), духовная культура («высшие» создания человека — произведения науки, искусства, литературы, религия, философия и т. д.). 2. Сам человек и степень его окультуренности, достигнутая индивидом и обществом и характеризующаяся наличием определенных профессиональных слоев, групп, институтов. Жрецы и писцы в древних цивилизациях, ремесленные цеха и гильдии в средневековой Европе и европейские же университеты. И третья сфера, для обозначения которой также используется термин «культура». В этом случае культуру обозначают как «заученное поведение», «комплекс образцов поведения», «совокупность образцов, определяющих жизнь». Здесь мы имеем дело не со статическим, так сказать, описанием человека и не с результатами его деятельности, а с самой деятельностью. Ее институциализированными формами, моделями и институтами. Так, мы говорим в этом случае не об ученом, а о

науке, ее формах. Не средневековый ученый, а средневековый университет.

Следовательно, определяя сущность культуры, можно выделить три основные сферы. Во-первых, в форме завершенных, нашедших свою материализацию в предметах материальной и духовной деятельности человека. Здесь в результатах человеческой деятельности нашли свое воплощение особенности человеческой деятельности в различных типах культуры, типах человеческого общества, на определенных этапах его исторического развития. Во-вторых, в форме субъектов, творцов и носителей культуры. Здесь культурология опирается на этнографические описания, этнологию (учение о народе — этносе), на социологические измерения общества. Однако, в отличие от социально-философского рассмотрения общества, культуролог доводит свое исследование до социально-психологического уровня, выделяя национальный характер народа, менталитет (особенности мышления), проявления нравственности. В-третьих, в форме институциональных связей, институтов, которые переводят субъективную деятельность индивидов в объективный план. Здесь речь идет не только о том, «что» производит этнос, и не только «кто» производит, каково культурное лицо (обычаи, нравы и традиции) этноса, а главное — «как производят». И это «как» характеризует прежде всего способ освоения действительности, технологический опыт, приемы и способы получения информации и передачи их от поколения к поколению.

Следовательно, культура характеризует обновляющееся бытие человека, а поскольку человек — это родовое существо, жизнь человека невозможна вне общества, то культура есть самообновляющееся в процессе человеческой деятельности бытие родового человека. Весь мир человеческой культуры (как материальный, так и духовный) предстает живой и самовозобновляющейся субстанцией (субстанциональность духа, по Гегелю), основания этой субстанции — алгоритм, способы, характеристики трудовой, худо-

жественной и интеллектуальной деятельности человека. Весь вопрос — чем задается этот алгоритм, способ, характерные особенности (культурные особенности) жизнедеятельности народа.

1.3.3. Культура как способ передачи социального опыта

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

Во взаимодействии человека с природой культура играет особую роль, не сводимую к социальной (общественной). Социальная организация (технологический и экономический уровень развития) могут быть одинаковыми у различных народов, но невозможно спутать их художественные вкусы, обычаи, традиции. Национальный мир — это единый космос, в котором слиты человек и исторически окружающая его природа, которая влияет на социальную психологию этноса, формирует национальный характер и детерминирует направленность его практической деятельности. Природа — это, таким образом, не только окружающие человека поля, леса, рощи, это и то, что человек получает при рождении, — от рода. Культура со-

единяет человека с природой, объединяет в единый космос природный ландшафт, жилище, способ добывания пищи и самого человека во всех его этнических особенностях.

Вот в этом изначальном культурном космосе находится человек, здесь формируются его ценностные установки, способы ориентации, формируются его вкусы и жизненные идеалы. Этот культурный фундамент, в котором вызревают архетипы, первоначально не выражен на понятийном уровне, он присутствует в массовой психологии и определяет всю человеческую деятельность, ее цель, средства и результат. Это исходное состояние коллективной (и, естественно, индивидуальной) психологии реализуется и преобразуется в способы освоения действительности. Человек как носитель культуры наследует, таким образом, национальное достояние, опыт взаимодействия человека с природой. Другое дело, что такие особенности происходят в процессе деятельного (а не пассивно-созерцательного) отношения к миру, усвоения определенной роли в семье, в обществе. Сама деятельностная сфера может сохранять национальный колорит или же приобретать массовидный характер, поэтому мы и предложили различать сферу субъекта культуры и деятельностную сферу, а через эту сферу происходят перенесения культуры на результаты материального и духовного труда.

Естественно, что в сохранении присущих этому образцу поведения ценностей, регулирующих прежде всего отношения между людьми в обществе и семье, должна быть определенная устойчивость. Эта устойчивость и есть традиция в существовании и развитии культуры. Традиция и есть один из механизмов сакрализации (освящения) культурных ценностей. Традиция как способ сохранения культуры показывает, что культура — это не только и не столько результат человеческой деятельности, сколько способ этой деятельности, способ человеческой жизни в целом. В этом смысле можно говорить об

«окультуренности» человека в иеторических формах его существования благодаря сохранению традиций и, наоборот, разрыв культурных связей и традиций грозит крахом народной культуры. Традиция конкретизирует социальный опыт и уровень развития, которого достигло общество во взаимоотношениях с природой, что может проявляться в наличии конкретных традиций: в традиционных ремесленных промыслах, в художественном творчестве.

Общество в целом и объединяющую его культуру характеризует не только традиция, но и новация (способ обновления знания). Тип культуры характеризует тот способ обновления и накопления опыта, который принят в данном обществе. В традиционном обществе социальная регламентация, определяющая место человека в обществе, связывает получение знания от единого и достоверного источника, которым и освящается данный порядок. Англичанин Дарт и индиец Прадхан описывают традиционную культуру Непала, где в отличие от (и наряду с) европейской системой образования непальские школьники называют в качестве исходного источника знания мудрых старых людей, а далее они полагают, что те, в свою очередь, получили знания от богов. Нетрадиционного тина культуры основаны на системе образования, науки, когда всеобщий (знаковый) способ получения знания не затрудняется традицией, а всякое знание воспроизводится как чье-то личное изобретение.

1.3.4. Культураиобщество

Если культура — это традиции, нормы и обычаи, которые переносятся на предметный мир из духовной жизни общества, включая и его образование, и тем самым организуют социальный опыт, то чем же культура отличается от общества? Обычно культуру рассматривают как часть общества, наряду с производством, политикой и т. д. Но если

культура — это система, обеспечиваемая способом перенесения духовности человека на весь уклад его жизнедеятельности, то культура определенного типа проявляется в политике, в экономике, в искусстве. Но это не значит, что культура и общество могут быть отождествлены друг с другом. Разбирая ряд подходов к проблеме, В. Межуев справедливо выдвигает понятие культуры в качестве центрального в соотношении человека и общества: содержанием культурного процесса выступает, по сути, развитие самого человека в качестве общественного субъекта деятельности. «Общественные отношения оказываются показателем, критерием развития человека, а значит и его культуры, именно как отношения между индивидами и группами индивидов в качестве субъектов деятельности. В этом смысле данные отношения образуют «субстанцию» культуры постольку, поскольку они реально раскрываются как «человеческие отношения...» (В. М. Межуев. Культура и история. М., 1977. С. 130).

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

Другое дело, что культурная антропология чрезвычайно расширяет понятие культуры, и задача культуро-

логии не в том, чтобы отделить человека от общества, а в том, чтобы показать человеческие основы социального развития, объяснить социальное развитие как культурную эволюцию человечества. Одно из различий между культурой и обществом состоит, по нашему мнению, в том, что социальные институты не требуют рефлексии (осмысления индивидом своего отношения к социальным нормам и институтам), они принимаются как данность, как принятые правила игры, которым необходимо следовать и отступление от которых карается обществом. Достигаемые реальные результаты человеческой деятельности оцениваются по принятой в обществе шкале ценностей — слава, почести, богатство и т. д., в соответствии с принятой в обществе системой ценностей. Если же мы обращаемся не к социальному, а к индивидуальному (культурному) миру человека, то мы обнаруживаем, что достигаемые им результаты обретают ценность не сами по себе, а как собственные внутренние качества *и* условия дальнейшего развития индивида. И личные свойства человека, и достигаемое им материальное положение — это внутренние *физические* и духовные качества человека, характеризующие его способ отношения к миру, т. е. его культуру.

1.3.5. Культура как способ личностной регуляции

Культура, таким образом, позволяет человеку развивать внутренний мир. Оперативно реагируя на социальные требования, осознавая их моральный, политический и эстетический смысл, принимать решение и делать нравственный выбор. Ведь никакие социальные требования не могут полностью (да в этом и нет нужды, ведь человек — это не робот!) регулировать поведение человека. Поступки, выбор человека и говорят о его внутренней, да и внешней культуре, поскольку внутренняя культура реализуется в поведении и действиях человека.

И все же, мотивируя собственное поведение или же опираясь на избранную им культурную традицию осознанно или нет, человек ориентируется на свои потребности (природные и социальные). Природные (биологические) потребности регулируют жизнедеятельность человека, их удовлетворение (еда, питье, жилище) позволяет поддерживать жизнь человеческого рода. Социальные потребности формируются у человека, поскольку он с детства вращается в человеческом обществе, находящемся на определенной стадии своего развития и формирующем у него определенные потребности в обществе, досуге и т. д. Важно здесь отметить, что природные потребности человека опосредованы культурой. Скажем, утоление голода. Без труда мы установим культурный уровень развития общества (собирателей, охотников, скотоводов) и индивида по способу приготовления и употребления пищи. Еще в большей степени о культуре народа (а в индивидуальном случае и отдельного человека) говорит жилье. Юрта скотовода и чум эскимоса, русская изба. Это разные жилища, но это и разные миры, впитавшие в себя своеобразие бескрайней степи в одном случае, заснеженной тундры в другом и могучих русских лесов в третьем.

Важно отметить, что удовлетворение потребностей, даже *самых* простых, поскольку это происходит в обществе, ведет к появлению культуры, поскольку человек опосредованно, руководствуясь социальными табу (запретами) и социальным контролем, удовлетворяет свои потребности. Поэтому, действуя в обществе, человек реализует свои потребности в разных сферах: в труде, в общении, в семье и за ее пределами и т. д. Целесообразно выделить материальные и духовные потребности человека. Материальные потребности удовлетворяют непосредственные жизненные нужды человека, но способ их удовлетворения определяется культурой общества и индивида. Только научно-техническое общество предоставляет возможности электрифицированного быта и соответствующий материальный комфорт. Но конкретный

уровень материальной культуры индивида определяется его социальными возможностями и его сознательным выбором. Ведь человек может отдать предпочтение и духовным ценностям, духовной культуре (эстетическим — т. е. постижению прекрасного, нравственному — самосовершенствованию, интеллектуальным — служа науке и т. д.).

Ценности — это не предметы или вещи, пусть даже духовного содержания. Ценности — это вещи и явления нашего бытия, которые несут для нас определенный смысл, значимость для нашей жизни. Когда человек выбирает ту или иную вещь, отдавая предпочтение добротной вещи, например, или хорошей книге, работая для того, чтобы хорошо одеваться, или для того, чтобы не «иметь, а быть», достигнуть духовного совершенства, человек отдает предпочтение тем или иным ценностям. Так что мы не просто ориентируемся в вещном мире, мы делаем ценностный выбор.

Контрольные вопросы

1. Этимология терминов «культура» и «гуманизм».
2. Как связаны между собой культура и гуманизм?
3. В чем состоят проблемы культурологии как науки?
4. Что такое традиция и новация?
5. В чем отличие культуры от общества?
6. Какова роль культуры в передаче социального опыта?
7. Какова роль культуры в регуляции личностного поведения?

Литература

1. Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов н/Д.; Изд-во РГУ, 1979.
2. Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. М., Наука, 1990.
3. Петров М. К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д.; Изд-во РГУ, 1992.

1.4. Культураиличность

Сделанный ценностный выбор не означает, что человек должен отказываться от материальных ценностей, занимаясь, например, искусством. Но культурный человек, имеющий богатый внутренний мир, осознает материальные ценности лишь как средство. Совершенно не случайно гениальнейшие люди часто были совершенно равнодушны к материальному благополучию, испытывали и взлеты и падения на пути к богатству и благополучию. Таким образом, материальные и духовные ценности в своем соотнесении не автономны и самостоятельны, а определяются чем-то третьим.

Вспомним, что культура — это способ внутренней регуляции, она требует рефлексии. С момента рождения человека она формирует его внутренний мир. Видный отечественный философ Э. Ильенков раскрыл механизмы формирования психики у слепо-глухонемых от рождения детей при овладении ими простейшими формами человеческой культуры (при удовлетворении базовой потребности в еде). Научить ребенка пользоваться ложкой — означало для воспитателя: зажечь огонь сознания, дать толчок развитию внутреннего мира. Культура — не просто всё, что потребляется нами. Научиться понимать потребляемое нами — это расширить свое отношение к миру. Если человек только потребляет, он скатывается к простейшим потребностям, культурно «дичает». Наоборот, умение разнообразить свою жизнь, увидеть способы и возможности творить в материальном и духовном мире зависит от умения соотносить материальные и духовные ценности. Потребительское отношение к культуре — это репродукция, повтор, пользование произведенным. Творческое отношение — это желание самому быть участником создания нового, неуспокоенность духа и муки творчества. Культура в этом смысле ярче всего раскрывает содержание личности, о чем необходимо повести речь самостоятельно.

Каким образом культура формирует личность? Куль-

тура — та жизненная среда, в которой только и может реализовать себя личность. Только в обществе человек получает все, что необходимо для его развития. Культура — это продукт деятельности человека. Она не существует где-то вне человеческих общностей, но всегда доступна этим общностям. Для человека, только что родившегося, культура — уже готовый мир, в который он погружается и который его формирует. За время своего роста человек обучается многим вещам, которые представляют собой результаты предыдущего человеческого опыта. По причине того, что культура действует через людей (иного пути просто не существует), проблемы бытия культуры тесно связаны с проблемами личности. Таким образом, первый путь, каким происходит развитие личности, — это воспитание. Из биологического организма ребенок превращается в разумное существо, способное к труду и творчеству. Устоявшиеся образцы культуры микро- и макрогруппы, в которой человек с детства существует, обусловливают (даже помимо воли) его влечения, его склонности. Процесс формирования личности ребенка и его приспособление к жизни в обществе называется социализацией. Однако это один из первых путей формирования, развития личности.

Одним из важнейших способов, влияющих на формирование личности, является установившаяся в культуре система ценностей. В ситуации выбора между возможными способами удовлетворения своих потребностей люди отдают предпочтение тому *способу,* который в ими принятой шкале ценностей ценится наиболее высоко. Ценности (независимо от того, те пи это ценности, которые всеми признаны, но к которым, однако, не стремятся, или те, к которым стремятся, но не признаются в этом) являются регуляторами человеческих стремлений и поступков, определяют принципы социальных предпочтении.

Опираясь на систему ценностей, человек ведет себя в определенных ситуациях и обстоятельствах, опираясь на

принятые «образцы» действий, «образцы» поведения, установленные опять же в рамках культуры. Знание образцов позволяет предвидеть поведение людей, их реакцию. Существование и следование образцам свидетельствует об определенной устойчивости жизни, ее порядке, регулярности, упорядоченности ее течения.

Одним из важных факторов, влияющих на развитие личности, являются установленные культурой модели поведения. Если образец выступает схемой, позволяющей понять поведение, то модель — символическое представление желаемого положения вещей. Модель — не настоящая, а желаемая схема, связанная с ценностями. Принятые модели могут стать стилем в том или ином виде искусства.

Итак, культура, будучи надстройкой над природой, над экономическими основами, дает людям символы и ценности, отвечает на потребности.

Слагаемые личности, которую формирует культура, следующие: в процессе социализации личности ей передается, как указывалось, ряд ценностей и их систем; среди них — культурный идеал личности (первое слагаемое личности), социальные роли, играемые личностью в различных коллективах (второе слагаемое), субъективное и отраженное «я» — комплекс представлений о себе, созданных из представлений других людей о нас самих. Интеграция этих элементов создает социальную личность индивида.

Культура и творчество — понятия неотделимые. Культура всегда сохраняет творческие находки, потому что творчество — это всегда нечто новое, еще не бывшее, то, что удается охватить и воплотить таланту или гению. О творчестве можно говорить в двух аспектах. Первый, философский, аспект касается собственно природы творчества, того, что, собственно, является его сущностной характеристикой. Второй аспект — психологический, этот аспект предполагает анализ механизма протекания творчества.

Естественно, что творчество может состояться только в определенных социальных условиях.. Для развития научного и художественного творчества необходима культурная обстановка, предполагающая свободу мнений, обмен мнениями, свободу критики, творческих дискуссий, свободы передвижения, способности быстро получать желаемую информацию, способность знакомиться с достижениями мировой культуры. Конечно, творчество в человеческом обществе никогда не умирает, в любой социальной обстановке рождаются и творят одаренные люди, рождаются великие проекты, совершаются значительные открытия. Более того, особым феноменом иного застоя общественной жизни является высокий уровень рефлексии, появление интереснейших образцов философской и художественной жизни. Но это происходит как бы вопреки тем общественным процессам, которые в этот период существуют, к тому же общий паралич мысли касается всего общества в целом и достижения отдельных творческих его членов не влияют значительно на общественную и интеллектуальную жизнь.

В психологическом аспекте интересен анализ художественного творчества. Тем более, что его механизм часто подсказывают сами художники. К тому же существует мощная историко-культурная традиция в истолковании творческого состояния, идущая от Платона, получившая великолепную разработку у великого Канта, анализировавшаяся на примере таких выдающихся художников, как Толстой и Достоевский, у русских философов (Шестов, Бердяев и др.).

Для анализа механизмов творческого процесса, его этапов, можно обратиться к конкретным художественным произведениям. Например, к поэтическому отрывку «Осень» Пушкина (что сделал замечательный исследователь Цейтлин), или к циклу А. Ахматовой «Тайны ремесла». Здесь в каждом из стихотворений проглядывает все то, что помогает или сопутствует поэтическо-

му творчеству. Конечно, предполагается творческая личность в контексте культуры. В стихотворении «Творчество», по сути, описан сам процесс создания стихотворения. Начинается он с неясности, неотчетливости замысла, постепенно что-то одно ясно вырисовывающееся подчиняет себе все остальные звуки и чувства, которые слышит и ощущает поэт. И наконец, приходят слова, они торопятся и ложатся на чистый белый лист. Причем, и Пушкин, и Ахматова подчеркивают легкость, с которой стихотворение на последнем этапе пишется. Помимо самого творческого процесса, А. Ахматова обращает внимание на то, что на создание поэтического произведения могут влиять совершенно посторонние факторы:

Когда б вы знали, из какого сора
Растут стихи, не ведая стыда,
Как желтый одуванчик у забора,
Как лопухи и лебеда.

В цикле подчеркивается мучительный труд поэта, редкость долгожданного прихода Музы, опустошение, которое приходит после вдохновения. Указывается на сложность взаимоотношений с читателем. И самое главное — на невозможнось творческой личности жить без вдохновения, без радости моментов определения нужного, искомого чувства или слова:

И я не знавала жесточе беды.
Ушло, и его протянулись следы
К какому-то крайнему краю,
. А я без него... умираю.

Когда характеризуется культура в различных конкретных формах общественной жизни, то говорится о культуре эстетической, нравственной, профессиональной, политико-правовой, экономической, экологической, бытовой, физической. К каждой из перечисленных видов культур применимо общее определение культуры как специфического способа организации и развития человеческой деятельнос-

ти, представленного в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в отношениях людей к природе, между собой, к себе. Однако каждый из перечисленных видов имеет свою специфику.

Эстетическая культура характеризует состояние общества с точки зрения его способности обеспечивать развитие искусства и эстетических отношений в обществе. Основными элементами в системе эстетической культуры являются: художественные ценности, деятели культуры (профессионалы), технические средства тиражирования, производства и коммуникации художественных ценностей, находящиеся под контролем общества, социальные институты, обеспечивающие функционирование культуры и ее управление (музеи, театры, библиотеки, академии, клубы и т. д.). В отличие от функциональной структуры, состав культуры характеризуется следующим образом: искусство (профессиональное, художественная самодеятельность), фольклор (народное искусство). Особое значение в составе эстетической культуры отводится средствам массовой информации (в особенности радио и телевидению). Одна из важных сфер эстетической культуры — эстетическое воспитание.

Нравственная культура характеризует общество с точки зрения соблюдения им моральных норм и правил. В сферу эстетической культуры включены нормы поведения, обычаи, нравы данного общества, касающиеся главным образом категорий добра и зла — основных категорий этики.

В сфере этической культуры нравственные отношения: любовь, дружба; представления о таких понятиях, как героизм, счастье. Показателем высоты этической культуры общества является желание и возможность гражданина жить в согласии с собственной совестью, не причиняя ущерба другим. Общество, где выбор доброго дела является практически разумным, считается обществом с высокой этической (нравственной) культурой.

Профессиональная культура характеризует уровень и качество профессиональной подготовки. Состояние общества безусловно влияет на качество профессиональной культуры. Поскольку для ее поддержания необходимы соответствующие учебные заведения, дающие квалифицированное образование, институты и лаборатории, студии и мастерские и т. п. Поэтому высокий уровень профессиональной культуры и является показателем развитого общества.

Политико-правовая культура касается сферы деятельности, связанной с отношениями между классами, нациями, другими группами.

Проблемы завоевания, удержания и использования политической власти вовлечены в сферу политико-правовой культуры. Также как и нравственная культура, политико-правовая включает в себя нормы, правила, законы. Отличие между этими культурами в том, что последние состоят в тесной связи с государством. Уважение к закону и праву является одной из черт развитого общества.

Экологическая культура предполагает признание единой системы «человек-природа» или «общество-природа», причем не только в плане признания воздействия на развитие общества географической среды и народонаселения, но и признания обратного (не только положительного, но и отрицательного) воздействия природы на общество. Например, существование в настоящем таких разрешимых только всем земным сообществом и в пределах всего земного шара проблем, как исчерпанность природных ресурсов, нарушение биологического баланса, проблема народонаселения.

О наличии экологической культуры можно говорить, если в обществе вырабатываются и внедряются пути сохранения и восстановления биологического равновесия, проводится анализ географического размещения научно-исследовательских центров, кадров, средств информации, бережного отношения ко всему живому (учение

Швейцера о благоговейном отношении к жизни, например).

Бытовая культура — это налаженный уклад повседневной жизни человека. Вся сфера внепроизводственной социальной жизни составляет систему бытовой культуры. Удовлетворение потребностей людей в пище, одежде, жилище, лечении, профилактике здоровья, а также освоение человеком духовных благ, произведений искусства, общение, отдых, развлечения.

Бытовая культура связана с жизнью общества, так как быт оказывает влияние на труд, общественную деятельность, настроение и поведение людей. Богатое и процветающее общество характеризуется не в последнюю очередь налаженным бытом своих граждан.

Физическая культура — основа здоровья членов общества. Для ее поддержания обществу необходимо субсидировать специальные учреждения, развивающие и прививающие физическую культуру, кадры, осуществляющие внедрение физической культуры в жизнь общества, заботиться о большом спорте, как мощной поддержке физической культуры.

Таким образом, о какой бы форме общественной жизни ни говорилось — каждая из них необходимая составляющая жизни людей.

Контрольные вопросы

1. Что такое личность?
2. Какова взаимосвязь культуры и творчества?
3. Каковы слагаемые культуры личности?

Литература

1. Арнольдов А. И. Введение в культурологию. М., 1993.
2. Волков Ю. Г. Homo humanus. Личность и гуманизм. Челябинск, 1995.
3. Культура чувств. М., 1968.

15. Историческая типология культуры

Современная наука относит начало процесса, в результате которого на Земле появился человек современного типа, к весьма отдаленным временам (примерно 2,5—1,7 млн лет назад). Около 40 тыс. лет назад этот процесс, как и становление, складывание человеческого общества и культуры, подошли к своему завершению. Антропогенез (возникновение человека), социогенез (возникновение общества) и культурогенез (возникновение культуры), являясь тремя сторонами единого процесса, стоят у истоков истории человечества. Долгое время исторический процесс развития человека, общества и культуры протекал локальным образом — отдельными, независимыми друг от друга и часто прерывавшимися «нитями». Это было характерно в особенности для архаической и первобытной эпохи в развитии человеческой культуры. Примерно 5 тыс. лет назад среди огромного моря первобытных обществ и архаических культур появляются первые общества-цивилизации. В последние века до н. э. и первые века н. э. они образуют уже почти сплошную зону древних цивилизаций, простирающуюся от Атлантического океана на Западе (Римская империя) до Тихого океана на Востоке (империя Хань в Китае). В средние века эта зона значительно расширяется (прежде всего за счет Западной и Восточной Европы). В новое время — после великих географических открытий, в результате промышленной и, особенно, научно-технической революции — земной шар превращается в общее место действия людей самых разных обществ и культур. Современная культура — важная составная часть современного глобального мира.

Таковы самые общие внешние условия и рамки существования и развития человеческой культуры. Но есть у культуры и определенные внутренние рамки и условия существования, определяющие ее специфику в различных общес-

твах и цивилизациях и на разных ступенях и этапах развития. Говоря об исторической типологии культуры, будем иметь в виду и постараемся представить более конкретно именно эту ее специфику и своеобразие. Но, для начала, рассмотрим некоторые из наиболее интересных и распространенных культурологических теорий, в которых осмысливается данная проблема.

1.5.1 МыслителиXIX—XXвв.обисторических типахкультуры

Впервые представление о существовании определенных и самостоятельных «культурно-исторических типов» было предложено русским мыслителем XIX в. Н. Я. Данилевским (о его культурологической теории мы расскажем в разделе, посвященном отечественной культуре). Однако, строго говоря, широкое распространение типологические представления о культуре получили лишь в XX в., особенно после второй мировой войны. До этого и наряду с этим господствовали иные представления об историческом своеобразии культуры у разных народов и на разных этапах общественного развития.

Со времени эпохи Просвещения и вплоть до первой мировой войны в Западной Европе, Северной Америке и в России господствующим было умонастроение, связанное с верой в возможности человеческого разума и поступательного, прогрессивного развития общества и цивилизации. Поэтому и в развитии человеческой культуры мыслители этой эпохи стремились увидеть и выделить основные этапы ее прогресса. Такое «линейное» понимание культурно-исторического процесса нашло, например, выражение в знаменитой формуле «закона трех стадий» французского философа и социолога О. Конта. В соответствии с тем, как развивается человеческий разум, интеллект, с помощью которого осуществляется познание мира, развиваются также — считает Конт — общество и культура. На первой стадии господству-

ющими являются религиозно-мифологические представления, на второй — философия (метафизика) и, наконец, на третьей утверждается «позитивное», строго научное, объективное знание о мире и самом человеке.

«Линейная» схема в понимании исторического развития культуры широко утвердилась во второй половине XIX в. в исторической науке, этнографии и археологии. Историки и до настоящего времени пользуются — при выделении основных периодов развития общества и культуры — известной формулой «древний мир — средние века — новое (и новейшее) время». Археологи говорят о «каменном веке» (палеолит — мезолит — неолит) и «веке металлов» (медный век — бронзовый век — железный век). Развитие культуры в рамках эволюционистских социологических теорий (вплоть до появления так называемых теорий «модернизации») укладывалось, как правило, в схему: 1) период родового и общинного строя; 2) период феодализма; 3) период капитализма. В современных теориях «модернизации» основная грань в историческом развитии культуры устанавливается между обществами «традиционного» (доиндустриального) типа и «современными» обществами, в существовании которых основная роль отводится научно-техническому прогрессу, свободному рыночному предпринимательству, конституционно-парламентским учреждениям и личной свободе в духовной сфере.

Более глубоким является понимание исторического своеобразия культуры на разных этапах ее существования и развития в диалектических теориях, например у немецкого философа Гегеля или у русского ученого и мыслителя Б. Н. Чичерина (культурологическая теория последнего также будет рассмотрена в разделе об отечественной культуре). Согласно Гегелю, сущность человека, общества и культуры — в их «духовности». Дух, в отличие от природы, понимается при этом как свобода. Дух, или свобода, обнаруживают себя, представлены в трех основных формах: субъективной (личность), объективной (общество) и абсолютной (культура). Абсолютный дух, в свою очередь,

представлен тремя культурными формами: искусством, религией и философией. На доисторической стадии свободный дух максимально погружен в «естественность» природного существования человека, а потому свобода выступает — в реальной практике человеческих взаимоотношений — как произвол, что приводит к «борьбе всех против всех». Противоречие между разумной свободой (существующей лишь в возможности) и господствующим в действительности произволом разрешается, по Гегелю, во всемирной истории.

Процесс всемирно-исторического развития общества и культуры есть прогресс, поэтапное нарастание свободы — вплоть до достижения идеального состояния ее полноты и осуществленности, что знаменует «конец» истории. Процесс объективного развития духа проходит три ступени, на каждой из которых свобода реализуется благодаря государственной организации общества. Минимальную свободу (свободу «одного» — правителя) дает восточная деспотия (она характеризуется на примере Китая, Индии и Персии). Республика (у греков и римлян) обеспечивает уже свободу каждого человека-гражданина, но в целом базируется на существовании рабства. Народная представительная монархия (в христианско-германском мире, правда, на последнем этапе его существования, в новое время) реализует «свободу всех». Культура восточных, античных и западноевропейских народов находится в полном соответствии с формами их политически-правовой организации. Взятая же в целом, она обнаруживает в своем развитии диалектическую триаду: восточный и античный миры как противоположные полюса культуры находят свое единство в мире европейско-христианской культуры.

Согласно Марксу, полнота духовно-культурного развития человека и человечества и действительная свобода достижимы лишь в таком обществе и на такой ступени, где преодолены противоречия, связанные с эксплуатацией человека человеком и подчиненностью человека природе. Это — всемирное коммунистическое общество. Реальная

всемирная история, начиная с первобытного и кончая капиталистическим обществами, — всего лишь предыстория человечества. Культура и духовная жизнь в эту эпоху самостоятельного значения не имеют, ибо, согласно Марксу, все в жизни человека и общества обусловлено, в конечном счете, способом производства и воспроизводства людьми своей материальной жизни. Развитие материального производства идет при этом по следующему пути: общая всем народам стадия общинной организации производства; азиатский способ производства, характерный для большинства народов Востока (в нем Маркс и Энгельс видели «ключ» даже к «восточному небу», т. е. религии); способ производства мелких производителей-собственников, лежащий в основе всех более развитых форм древнего (рабства), средневекового (крепостничества) и нового (наемный труд) Запада. Капиталистическая ступень, начатая в новое время на Западе, постепенно становится универсальной и наиболее эффективной, но и наиболее противоречивой формой организации материального производства, что и приводит человечество вплотную к переходу («скачку») из доистории в историю, из царства необходимости — в царство свободы.

В различных теориях так называемых «локальных цивилизаций» (Данилевский, Шпенглер, Тойнби) вновь основное внимание уделяется культуре как основе общественно-исторического существования и развития. Однако духовно-культурное развитие в цивилизованное время (в послепервобытную эпоху истории) не структурируется с помощью жестких линейных или диалектических схем. Напротив, постулируется самостоятельное, органическое существование отдельных «замкнутых культур». Поэтому культурно-исторический мир последних пяти тысячелетий, взятый в целом, представляется своего рода «россыпью» локальных цивилизаций, практически никак не связанных между собой и «непроницаемых» друг для друга. Шпенглер насчитывал восемь таких культур, Тойнби увеличил их число до двадцати одной (хотя его взгляды на этот счет не раз меня-

лись). «Локалисты» резко критиковали традиционную для европейской исторической науки схему «древность — средние века — новое время», отвергали противопоставление «Восток — Запад», считали необходимым преодоление европоцентризма в понимании культурно-исторического развития человечества.

Наиболее интересная концепция, позволяющая целостно представить мировую культуру и ее своеобразие у разных народов и на разных этапах исторического развития, была предложена за последнее время немецким философом-экзистенциалистом Карлом Ясперсом. Поддержав и продолжив критику европоцентризма и согласившись со многими идеями теории локальных цивилизаций, он вместе с тем стремился, подобно Гегелю, сохранить идею единства мировой истории и культуры. Но, в отличие от него, он воспринимал то, что образует истоки и цель истории, как тайну, а структурируя доступное человеческому познанию историческое развитие культуры, — искал «ось» мировой истории не на Западе, а во всех трех культурных центрах: в Китае, Индии и на Западе (к которому относил и собственно Запад — в лице греков, прежде всего, и Ближний Восток). «Осевое время» культуры (хронологически: между VIII и II веками до н. э.), по Ясперсу, — это своего рода «центр» истории. До него развитие человека, общества и культуры идет в основном локальным образом. После него открылась возможность универсального, единого развития человечества. Но эта возможность до сих пор не реализовалась, хотя в рамках западноевропейского культурного развития (на его последнем историческом отрезке — в новое время), благодаря науке и технике, создались эмпирические условия для такой реализации. Однако все будет зависеть от самого человека, от его возможностей и желания справиться с теми проблемами, которые пришли в мир вместе с наукой и техникой.

У истоков современных исторически-типологических представлений о культуре стоит Макс Вебер. Это касается и его собственного вклада в построение исторической типо-

логии цивилизаций (Китай, Индия, Ближний Восток, Западная Европа), и влияния, оказанного им, прямо или косвенно, на исследователей послевоенной поры (социологов, историков, культурологов). В нашей стране к их числу принадлежат, прежде всего, Л. С. Васильев, М. К. Петров, Л. А. Седов. Общим пунктом предложенных ими концептуальных представлений по вопросу об исторической типологии культуры является использование антитезы «Восток — Запад», оставленной, как казалось, навсегда культурологической мыслью. Однако эта антитеза оказалась наполненной новым содержанием, подчеркивающим факт принципиальной специфики западной социокультурной традиции, ее как бы «выпадением» из общей цивилизационной «нормы». Эта последняя представлена, прежде всего, цивилизациями Древнего Востока и достаточно прочно объединяет их, несмотря на существенные различия в культурах Китая, Индии и Ближнего Востока, но — лишь при сопоставлении с Западом.

Суммируя то позитивное, что содержится в различных периодизациях и типологиях культуры, выработанных за последние полтора столетия, представим реальные исторические этапы и формы культуры следующим образом:

1. Архаическая культура.
2. Доосевая культура древних локальных цивилизаций.
3. Универсальная культура Востока и Запада в «осевое время».
4. Культура Востока и Запада в христианскую эпоху.

1.52. Исторические типы культуры (общая характеристика)

Архаическая культура. В понятии «архаической культуры» — два основных значения. Чаще всего под культурной архаикой понимается то, что составляет специфику этого типа культуры на фоне последующего культурно-исторического развития, то, что преобразуется или преодолевает-

ся в эпоху обществ-цивилизаций, начавших складываться в условиях перехода к оседлости на фундаменте аграрной экономики и постепенно охвативших все пространство человеческого проживания. Специфика архаической культуры в этом случае воспринимается как бы отрицательно, через «призму» достижений и устоев кажущегося естественным и нормальным цивилизованного способа существования людей.

Когда, например, с «высоты» современной цивилизованности городской житель воспринимает селянина «деревенщиной», «колхозником» или «сибирским валенком», когда рафинированная наука и философия цивилизации трактует вопрос о специфике культурной архаики с помощью понятий «дикости» и «варварства», «доисторичности» и «примитивности» этого первоначального способа человеческого существования, — мы сталкиваемся с одним и тем же фундаментальным ощущением, присущим людям вот уже на протяжении примерно пяти тысяч лет. И наивная, и рациональная формы, в которых выражается данное чувство, — не случайные и действительно существенно важные черты самосознания человека цивилизационной эпохи. В них ухватывается (пусть часто в иллюзорной форме) действительная историческая грань, разделяющая эпоху архаической культуры и эпоху культуры-цивилизации. И все же грань эта имеет относительный характер. Во-первых, современная индустриальная, техническая, городская цивилизация имеет, как уже отмечено, «аграрное» происхождение, а ее аграрные истоки, в свою очередь, уходят глубоко, в «неолитические» пласты архаической эпохи (время существования сельскохозяйственной основы цивилизации по современным представлениям примерно вдвое превышает время самой цивилизации). Во-вторых, — и это еще важнее — архаическая культура лежит в основе существования самого человека и общества.

По этому второму значению культурная архаика есть то, что образует саму сущность культуры, ее «архэ», ее «первоначало» и «первооснование», что господствует в жизни

человека и общества во всех формах и на всех этапах существования и развития. Иными словами, культурная архаика — это то, что навсегда остается в человеческой культуре, будучи впервые приобретенным в начальную историческую эпоху (на ступени первобытного общества). Правда, здесь мы имеем дело с той самой «тайной» антропогенеза, о которой говорил Ясперс: **«То, что сделало человека человеком,** находится за пределами переданной нам истории». И все же попытки найти это «архэ» культуры постоянно предпринимались человеческой мыслью. Просветители считали основным и определяющим в человеческой культуре — разум самого человека. Романтики и иррационалисты — волю к жизни или религиозное чувство. Гегель — духовность, под которой понимал свободный разум. Маркс — трудовую орудийную деятельность. Вл. Соловьев — нравственность. Современная культурология — язык и иные символические культурные формы. Для верующего же христианина все обстоит и «загадочнее», и проще: человек создан Богом по образу и подобию Бога. И действительная проблема в познании культурной архаики заключается лишь в осознании факта грехопадения человека и единственного условия, ведущего к его спасению, данного в Слове Божьем.

С конкретной характеристикой архаической (первобытной) культуры мы познакомимся далее. А пока предлагаем следующую обобщенную формулу-описание «того, что сделало человека человеком», данную Ясперсом: «Орудия в постоянном владении, создание и употребление огня, язык, преодоление половой ревности и мужское товарищество при создании постоянного общества подняли человека над миром животных». Каждая из этих черт чрезвычайно важна при восприятии культурного мира архаической эпохи. От каждой из них тянутся «ниточки» в мир цивилизации и в наш современный культурный мир. Основания первоначальной культуры никуда не исчезают, но, разумеется, изменяют непрерывно свой вид и облик, часто до неузнаваемости. Зафиксировать важнейшие из этих перемен, создавших в

итоге изумительную картину культурно-исторического своеобразия различных «миров» в эпоху цивилизации, — такова наша последняя задача в этом разделе.

Доосевая культура древних локальных цивилизаций. Путь от архаики к цивилизации — последнее, что, говоря словами Ясперса, «находится за пределами переданной нам истории». Но, благодаря археологам, мы сегодня уже знаем (и эта картина все более и более уточняется): в эпоху «неолита» происходит, постепенно расширяясь на новые территории и племена, «аграрная революция» — возникновение земледелия, а затем и скотоводства. Человек, который до этого присваивал (хотя и с помощью орудий) плоды природы, начинает производить такие продукты (например, хлеб), которые она непосредственно не содержит. Присваивающее хозяйство сменяется производящим. С этого времени впервые появляются искусственные центры постоянного человеческого существования. Это — остовы фундамента цивилизации. Она начинается тогда, когда все возможности, вытекающие из нового способа существования, реализованы и когда все эти новые элементы жизни связываются в систему.

Обрисуем финал этой социокультурной революции на примере первых цивилизаций мира, давая, разумеется, обобщенную характеристику. Две первые из них возникли примерно одновременно (на рубеже IV и III тыс. до н. э.) на Ближнем Востоке (Шумер) и в Северной Африке (Древний Египет), третья — в Южной Азии (индийская цивилизация) в Ш тыс. до н. э., четвертый и пятый цивилизационные центры — соответственно в Китае и в бассейне Эгейского моря (во II тыс, до н. э.). Пока шел этот медленный процесс рождения цивилизаций, на сцену истории выступили семиты и арийцы, многое изменившие в судьбах древнейших цивилизаций (аккадская и ассирийская культуры в Двуречье, индоарийская культура в Южной Азии, ахейцы в Эгеиде, культура хеттов, начало истории еврейского народа и т. д. — вплоть до окончательного оформления ближневосточного культурного региона в персидскую эпоху). В

итоге к началу «осевого времени» Восточная Азия (прежде всего, Китай), Южная Азия (прежде всего, арийская Индия), Западная Азия и Средиземноморье, включая Эгейский мир, образуют три или четыре (если Эгеиду как колыбель европейской культуры рассматривать самостоятельно) цивилизационных центра. Во всех культурах, их представляющих, за два с половиной тысячелетия цивилизационно-исторической жизни, много уникального и неповторимого, они живут в основном самобытно, локальным образом. Но есть в них всех нечто общее, что и позволяет говорить абстрактно о некоторой цивилизационной норме. Какова же она, что собой представляет?

В условиях и на прочном фундаменте аграрного производства достигают высокого уровня развития ремесло, торговля и военное дело. Во всех видах деятельности людей виден профессионализм. Родовая организация уступает место, с одной стороны, семье, которая становится везде простейшей ячейкой общественной структуры, а с другой стороны, так называемому «большому обществу», включающему множество сельских общин и возвышающееся над ними государство. Зримыми выражениями его самостоятельности и организующей роли в масштабах социального целого являются города, монументальное строительство (дворцы, храмы), письменность, писаные законы. Общность языка и религии, художественной символики в литературе и искусстве, однородность социально-профессиональной структуры, организующая роль государственного аппарата придают этим обществам характер локальных цивилизаций — организмов, способных (независимо от масштабов социальности) существовать самостоятельно и эффективно, сохраняя преемственность. С этой стороны они могут быть охарактеризованы и обозначены как традиционные цивилизации. Ни культурные контакты и взаимодействия, ни завоевания ничего не могут принципиально изменить в способах существования этих обществ, медленно и уверенно прогрессирующих по пути реализации всех заложенных изначально возможностей. Традиционная культура этих

локальных цивилизаций была серьезно поколеблена (но и до сих пор еще дает о себе знать) лишь с разрушением аграрного основания в процессе модернизации, которую принесло новое и новейшее время. Однако некоторые важные сдвиги, казалось бы совершенно невозможные с этом стабильном и устойчивом культурной мире, все же произошли и до эпохи модернизации.

Универсальная культура Востока и Запада в «осевое время»

Середина I тыс. до н. э. в истории мировой культуры отмечена печатью двоякого рода новаций, которым можно — вслед за Ясперсом и Петровым — придавать характер решающих событий на пути к духовно-культурному универсализму. Можно, однако, вслед за Гегелем, видеть «ось» мировой истории в христианстве. Допустимо и такое представление, в соответствии с которым (что, например, вполне естественно для верующего христианина) идея «оси» имеет надысторический или сверхисторический характер и не должна наполняться конкретным культурно-историческим смыслом. Поэтому, используя ясперсовский термин «осевого времени», будем иметь в виду указанное хронологическое время всемирной истории и те два реальных исторических события в культуре, которые позволяют говорить о важных сдвигах по отношению к ее традиционной цивилизационной форме еще до эпохи тотальной модернизации.

Эти два события — духовный переворот, приведший к появлению «философской веры» и мировых религий, что впервые заложило возможность универсалистского понимания человеческой личности и самого человечества, а с другой стороны — впервые обозначившаяся в культуре противоположность между Западом и Востоком.

«Осевая» культура, созданная указанным духовным переворотом, сложилась в каждом из трех (по схеме Ясперса) цивилизационно-исторических центров «великих культур древности». А именно: в Китае, Индии и на Западе (так именует Ясперс, имея в виду широкое значение термина,

иранский БЛИЖНИЙ ВОСТОК, Палестину и Грецию). «Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, — пишет он, — сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения... Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности». В этом универсализме (столь характерном и для китайских философов Конфуция и Лао-цзы, и для индийских Упанишад и Будды, для иранского Заратустры и иудейских пророков, для философии греков, их трагики, научной и исторической мысли) — ключ к «осевой» культуре.

Духовный переворот в традиционной культуре локальных цивилизаций не затронул, однако, их материального основания и лишь самым незначительным образом сказался на социально-политических структурах (появление универсальных имперских форм государственности). Человек-профессионал остался ключевой фигурой традиционного общества. Его духовно-культурный менталитет мало изменился и после появления универсалистских мировоззрений. «Осевой» дух как бы угас и постепенно растворился в рамках действия традиционной цивилизационной «нормы». Но то, что она — через два тысячелетия — все-таки оказалась прорванной (и прорванной лишь в одном из потоков цивилизационно-исторического развития — на Западе), заставляет более внимательно, чем Ясперс, присмотреться к ответам на им же поставленный вопрос: «Обладал ли Запад уже в осевое время неким своеобразием, следствия которого обнаружились в последующую эпоху?».

О «греческом чуде», об уникальности западного пути в историческом развитии культуры говорилось неоднократ-

но. Сам Ясперс в довоенный период придерживался этой, традиционной для большинства европейцев, точки зрения. Но до последнего времени (если сказать резко — до написания М. К. Петровым работы «Пираты Эгейского моря и личность» в 1966 г. и последующих обобщающих трудов по исторической типологии культуры) и «греческое чудо», и западная уникальность вообще оставались не объясненными в своем генезисе и лишь постоянно констатировавшимися фактами. Применив системный подход в сравнительной характеристике традиционных цивилизаций II—I тыс. до н. э. и опираясь на гипотезу о роли пиратства в процессах распада традиционного общества крито-микенской цивилизации (прежде всего, его социально-политической надстройки), — исследователь показал эту «эгейскую катастрофу» как рубеж, разделяющий «нормальные» цивилизации и цивилизацию-отклонение. Общество людей-государств (типа Одиссея) предстало в этой характеристике как закономерный исторический результат, ко не естественного, а катастрофического происхождения. Общество же и культура, сложившиеся на этой нетрадиционной основе (полисная система), обнаружившие «странное» и «удивительное» сочетание черт профессионализма и универсальности в самой структуре человеческой личности, столь характерные для «классического периода» эллинской цивилизации, предстали как действительный исходный пункт в европейской линии исторического развития. Как тот самый «Запад», которому либо приходится непрерывно «удивляться», ощущать его «чудом», либо приходится объяснять, как это делает Л. С. Васильев, своего рода «социальной мутацией», либо же признать петровское объяснение (хотя бы в качестве радикального осмысления уникальной ситуации, допускающей и иные, чем в его «пиратской гипотезе», аргументы).

Так или иначе, но совершенно очевидно, что «Восток» и «Запад» — не изначальные формы цивилизационно-исторического существования. Традиционное общество многообразно, представлено целым рядом локальных цивилиза-

ций (и в доосевое, и в послеосевое время). Оно допускает множество модификаций изначальной социокультурной «нормы». Однако лишь его катастрофа делает возможной ситуацию, в которой бы появилось социокультурное образование принципиального иного типа, основанное на массово представленной свободной и самостоятельной личности, множественные следы которой сохранила бы и духовная культура этого общества. Западное (европейское) — в географическом смысле — происхождение такой социокультурной новации (в лице эллинской цивилизации) позволяет использование в этом контексте и понятия «Востока» — для обозначения сохранивших свою традиционность, естественный и нормальный способ существования обществ и цивилизаций.

Таким образом, «осевое время» истории знаменуется не только духовным переворотом, существенно обновившим традиционную культуру локальных цивилизаций древности, но и отклонением от традиции в социально-политическом и культурно-мировоззренческом отношении эллинской цивилизации, что приводит к появлению в культуре «восточного» и «западного» потоков ее развития.

1.5.3. Культура Востока и Запада в христианскую эпоху

До выхода христианства на историческую сцену основные мировые центры культуры, обладающие типологическим своеобразием, уже сложились. Кульминационным временем их оформления и была «осевая» эпоха в историческом развитии культуры. Именно в эту эпоху происходит не только духовный переворот и разделение культуры на западную и восточную, но и появление в рамках последней таких модификаций, которые позволяют говорить о трех великих цивилизационно-исторических традициях, сохранивших свое значение до нашего времени. Имеются в виду китайская, индийская и ближневосточная традиции-циви-

лизации, как их называет Л. С. Васильев. В послеосевое время (на рубеже новой эры, когда на Западе — в Палестине, Греции, Риме — зазвучала евангельская проповедь) эти традиции-цивилизации Востока вместе с западным культурным центром и политически оформились в имперские структуры: 1) конфуцианская империя Хань в Китае; 2) буддистское Кушанское царство в Северной Индии и Средней Азии; 3) Парфия на Ближнем Востоке; 4) Римская империя на Западе.

Эти политические рамки развития культуры в новую историческую эпоху не оставались неизменными. Дело в том, что, начиная с середины I тыс. н. э., — с эпохи так называемого «великого переселения народов», — примерно на протяжении тысячелетия старый культурный мир захлестнули волны завоеваний (арабы, германцы и славяне, гунны, монголы, турки). Но еще важнее, что в IV — VII вв. и на политическое, и на культурное развитие оказали влияние два фундаментальных фактора, связанных с духовной жизнью. На Западе (сначала в Римской империи, а затем в государствах, возникших в результате ее завоевания) христианство утверждается в качестве государственной религии. На Востоке — вместе с арабскими завоеваниями (охватившими и африканское побережье Средиземного моря, а также часть европейской территории) — утверждается ислам. Единая христианская церковь на Западе раскалывается на католическую и православную. В новое время от католической церкви отделяется ряд протестантских церквей. Наконец, начиная с нового времени, в Западной Европе и Северной Америке постепенно складывается новый тип культуры, связанный с развитием капитализма, науки и индустриальной революцией.

Оставляя пока это последнее по времени преобразование в мире культуры, кратко охарактеризуем специфику четырех культурных традиций, существовавших и продолжающих существовать в христианскую эпоху (т. е. за последние два тысячелетия). Три из них, как было сказано,

принадлежат Востоку, а четвертая составляет цивилизационно-историческую традицию Запада.

Для всех социокультурных образований Востока, как считает Л. С. Васильев, было характерно стремление к сохранению «веками выработанной жесткой нормы», устойчивого социального порядка и сложившихся религиозных и моральных стандартов поведения. Их основой являлось сращение власти и собственности и преобладающее значение государственного сектора экономики над частнособственническим. В рассматриваемый период Восток был представлен китайско-конфуцианской, индо-буддийской и арабо-исламской культурами-традициями. В точки зрения Л. А. Седова, в первой получила гипертрофированное развитие ценностно-мировоззренческая составляющая культуры, во второй — социально-кастовая структура, в третьей — военно-политическая надстройка общества. По Л. С. Васильеву, для Китая характерен религиозный вакуум при акценте на социальную этику и администрирование, для Индии — религиозная терпимость и слабость политических структур, но мощное влияние религии и кастового деления на индивидуальное сознание, для Ближнего Востока—деспотический и религиозный характер власти, «поголовное рабство» населения перед государством, религиозный догматизм.

На этом фоне европейская культура представляется максимально динамичной и многомерной, с огромным значением в жизни общества, которое она представляет, личностной свободы. Эта свобода проявляется и в гражданской жизни, и в политической сфере, и в области духа. Разумеется, на разных этапах исторического развития западной цивилизационно-исторической традиции, у разных народов и стран ее основная особенность выступает по-разному и выражается с разной степенью интенсивности. Это приводит к необходимости особо выделять целый ряд культурных форм, обладающих своеобразием в рамках единого типа западной культуры. Традиционным и сохранившим свое значение способом ее периодизации является выделение

дохристианской (античной, греко-римской) фазы, христианской культуры эпохи средневековья, культуры Ренессанса и нового времени (они иногда объединяются в одну фазу), а также так называемой модернистской и постмодернистской культуры.

Для общего понимания картины мировой культуры на последних отрезках ее существования необходим учет мощного воздействия западной цивилизации, освоившей достижения научного-технического прогресса, на традиционные культуры Востока. Важно понимание того, что на этой основе создается совершенно новая ситуация в культуре, приобретающей общемировой характер. Наконец, нельзя не отметить, что и сама западная культура на ее современной стадии развития, и создаваемый ею общемировой культурный стандарт оцениваются по-разному: и как возможность для величайших преобразований, и как свидетельство приближающегося культурного краха.

Контрольные вопросы

1. Охарактеризуйте понятия «доосевое» и «послеосевое» время,

2. Назовите основные исторические этапы культуры.

Литература

Ерыгин А. Н. Восток — Запад — Россия. Ростов н/Д, 1993.

Раздел 2. ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. Начало культуры

Хронология каменного века, Нижний и средний палеолит

Когда и где возникла культура? На этот вопрос невозможно ответить однозначно. Первая большая эпоха человеческой истории называется первобытностью, а если иметь в виду ее основной материал — каменным веком. Каменный век (по-гречески — палеолит) разделяется на этапы:

— нижний (ранний) палеолит (3 млн—100 тыс. лет тому назад);

— средний палеолит (100 тыс.—30 тыс. лет тому назад);

— поздний (верхний) палеолит (30—8 тыс. лет тому назад).

От нижнего палеолита до нас дошли однообразные и грубые орудия труда; оббитые гальки и кремневые сколы (ручные рубила). Ими пользовались обезьяноподобные люди — питекантропы, синантропы и другие. Они бродили мелкими группами, занимаясь собирательством

и охотой, освоили огонь. Членораздельной речи, религии, искусства у них не было. Обитатели среднего палеолита, неандертальцы, по телосложению — массивные и угловатые существа — связно изъясняться также не умели. Возможно, они восполняли отсутствие звукового языка обильной жестикуляцией. Это уже — вполне люди, хотя, с нашей точки зрения, примитивные, неразвитые. Их каменные орудия поразнообразнее и получше обработаны, чем в нижнем палеолите. Неандертальцы выделывали из камня остроконечники, видимо, для оснащения копий и рогатин; скребла для резания и скобления кожи. В это время человечество переживало тяжелые времена: с севера на его местообитания надвигался ледник. Пришлось изобрести одежду и обживать пещеры, освоить охоту на крупных животных приледниковой зоны: мамонтов, зубров, пещерных медведей. Неандертальцы уже пытались выразить свои представления о мире не только жестикуляцией. Найдены следы первых художественных опытов наших предков. Правда, следы крайне редкие и нехитрые: углубления в камне, насечки на кости, цветное пятно из красного минерала (охры) — вот и все. Неандертальцы хоронили своих покойников (их предшественники бросали или съедали умерших). Значит, у них возник ритуал, зарождались религиозные верования. Наиболее убедительными признаками проблесков нематериальной культуры у этих ископаемых людей являются т.н. медвежьи пещеры. Сюда неандертальцы стаскивали кости убитых ими медведей — своих конкурентов на пещерную «жилплощадь». Тут же они нагромождали камни, создавая своего рода «палеолитические сейфы». Для чего служили эти примитивные музеи-хранилища? Скорее всего, неандертальцы таким образом выражали свои эмоции и впечатления от опасной охоты и отправляли обряды.

После палеолита следует мезолит (средний каменный век) и неолит (новый каменный век). Эти периоды длились по несколько тысяч лет. Первобытные сообщества

людей, сохранившиеся на Земле до нашего времени, были к моменту встречи с европейцами мезолитическими или неолитическими.

Хронология первобытного прошлого человечества датируется весьма примерно, ее невозможно определять с точностью до лет, десятилетий, даже столетий. До нас не дошло имен, изображений, биографий, свидетельств людей того времени, названий человеческих сообществ, описаний их судеб и взаимоотношений. У первобытных людей не было письменности, а у самых первых — и языка. Наиболее долгая эпоха человеческого прошлого безмолвна. От нее осталось то, что может сохраняться тысячелетиями: камни, кости, зола, изображения на скалах. Первобытность не дает нам того, чем богато менее давнее прошлое: рассказов об исторических событиях. Поэтому первобытную эпоху иногда называют доисторией.

Значение позднего палеолита

Обратите внимание на громадное различие в продолжительности между нижним (ранним) палеолитом и другими этапами первобытности. Чем ближе к нам хронологический период — тем меньше он длится, тем быстрее и чаще изменения в человеческой жизни. Это объясняется тем, что до позднего палеолита человек современного физического типа (homo sapiens) и его культура не сформировались. Иное дело — поздний палеолит. Здесь мы можем определенно говорить о человеческой культуре, как материальной, так и духовной.

Поэтому поздний палеолит занимает ключевое место в каменном веке.

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

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

Наконец, главным социальным новшеством нижнего палеолита была экзогамия. Из брачных отношений исключались ближайшие родственники — родители и дети, родные братья и сестры. Запрет инцеста (кровосмешения) означал появление общественной регуляции брака. Так появились род (объединение по общности происхождения нескольких поколений родственников) и семья (родители и их дети).

Замена биологического, эволюционного развития на историческое, социальное принесла быстрые изменения в довольно сжатые сроки. Результатом этих изменений и стало то единство человечества, которое называется культурой. Что мы включаем в культуру? Орудия труда, жалище и предметы быта, язык, мораль, религию, искусство, знания о мире. Все эти составляющие культуры можно отметить не раньше верхнего палеолита, тогда как в начале антропогенеза (происхождения человека) можно говорить только об отдельных ее элементах, в частности об орудиях труда, которыми культура не исчерпывается.

Культуры верхнего палеолита. Пещерная Живопись

Нам известно о верхнем палеолите на материале археологических раскопок, сделанных на юге Франции и отчасти на севере Испании. Этот уголок Европы был относительно благоприятен для жизни человека при всех сменах климата и ландшафта. Поэтому он имел плотное население на протяжении десятков тысяч лет. Люди, жившие здесь, по долинам рек и на побережье Бискайского залива, оставили богатые следы своего пребывания, но скрыли их в пещерах и гротах. В эти потайные места с прошлого века проникают французские археологи. После неутомимой работы они описали всю последовательность развития культуры в нижнем палеолите, дав его периодам названия мест, в которых были сделаны наиболее важные находки.

Верхний палеолит в этом районе продолжался от 35 до 10 тыс. лет тому назад. Рассмотрим, как изменяется культура в нижнем палеолите по периодам.

1. Перигорд (35—20 тыс. лет). Непосредственно следует за средним палеолитом. Найдены кремневые пластинки с ретушированными краями, костяные шилья, наконечники копий. В раннем перигорде отсутствуют изображения, но изобильны нарезки и насечки на костях, украшения, краски; в позднем появляются барельефы — выцарапанные в камне контуры животных и человека.

2. Ориньяк (30—19 тыс. лет). Кремневые ретушированные пластины, скребки, резцы, костяные наконечники. Многочисленные лампы-светильники, чашечки для приготовления краски. В палеолитических пещерах были найдены баночки с красной губной помадой. Люди знали 17 красок для грима, они раскрашивали себя в ритуальных целях. Изобразительная продукция представлена искусством малых форм: резьбой, мелкой скульптурой, гравюрами на кости и каменных обломках. Ранние художественные опыты ориньякцев скромны: контуры рук, обведенные краской, отпечатки рук на краске, так называемые меандры — борозды, проведенные пальцами по влажной пещерной глине. Медленно, но неуклонно человек приближался к изобретению живописи. Из меандровых линий («макароны») вырисовываются контурные рисунки, сначала их наносят пальцами, затем какими-то орудиями. Появляются маленькие женские статуэтки из бивня мамонта или мягкого камня. Изображения человека редки, но обнаруживается много знаков женского пола.

Конец ориньяка характерен массовым распространением женских статуэток. Эти палеолитические Венеры не очень-то красивы. Статуэтки всячески подчеркивают признаки зрелой женщины-матери, очевидно, так отражается родовое устройство общества и роль женщины-прародительницы в нем.

3. Солютре (18—15 тыс. лет). Временное отступление ледника несколько изменило образ жизни палеолитических людей. Прослеживается самая высокая в палеолите техника обработки кремня. Обработанные в форме ивового и лаврового листа кремни служили наконечниками копий,

дротиков, а также — ножами и кинжалами. Появились кремневые скребки, резцы, проколки, костяные наконечники, иглы, жезлы, многочисленные статуэтки, гравюры на камне и кости.

4. Мадлен (15—8 тыс. лет). Наступает ледник, климат стал суров. Мадленцы охотились на северного оленя и мамонта, жили в пещерах, часто кочевали, преследуя стада оленей. Высокая техника обработки камня исчезает. Зато в изобилии изделия из кости: гарпуны, наконечники копий и дротиков, жезлы, иглы, шила. Из кремня делают резцы, проколки, скребки. В позднем мадлене кремневые изделия начинают миниатюризироваться, превращаясь в т. н. микролиты. Среди изображений много символов: круг, спираль, меандр, свастика. Это значит, что человек научился обобщать, сжато изображать свои представления о вещах.

Вершиной мадленского (и всего палеолитического, даже всего первобытного) искусства является пещерная живопись. Мадленским периодом датируются наиболее известные пещерные галереи: Альтамира, Ласко, Монтеспан. Самую знаменитую из них, Альтамиру, называют Сикстинской капеллой первобытности. Пещера находится в северной Испании, у моря, состоит из ряда подземных зал длиной до 280 метров. Стены пещеры покрыты громадным количеством изображений животных — бизонов, кабанов, лошадей — черной, красной, желтой красками. Пещерный художник не заботился о расположении; рисунка. Он рисовал животных и боком, и вверх ногами, и одно поверх другого. Но рисовал он превосходно. Лошади, мамонты, бизоны пещерных галерей воссозданы точно, притом как в деталях, так и в целом, твердой рукой, которая могла мгновенно прочертить мощную контурную линию. В изобразительной деятельности палеолитического человека мы сталкиваемся скорее с «фотографическим» запечатлением образов, чем с эстетическим обобщением (как в «настоящем» искусстве). К концу мадленского периода пещерная живопись исчезает, уступая место стилю новой эпохи: орнаменту.

Единство и своеобразие культур верхнего палеолита

В верхнем палеолите формируются два основных центра мировой цивилизации: афро-европейский и азиатский. Между двумя этими первичными очагами человечества поддерживаются контакты, а внутри возникают культурные области со своими расовыми, техническими, хозяйственными типами. В позднем палеолите у обитателей приледниковой Европы выражены черты европеоидной расы, в южном Средиземноморье — негроидной, а на востоке — в Азии — монголоидной. Все человечество в нижнем палеолите сохраняет значительное единство, и этим объясняется родство всех современных народов, населяющих Землю. Закладываются основы языка, верований, искусства, семейных отношений, которые являются фундаментом любого человеческого общества.

Культура верхнего палеолита глубоко своеобразна. Основное занятие человека здесь — охота, и оно накладывает отпечаток на общественное устройство, искусство, верования, психику людей. Охотничьи сообщества отличаются от земледельческих (крестьянских) и скотоводческих (кочевых) обществ.

Охотничья магия. Развитие языка

Охотник всем своим существованием связан с животным миром. Вечный преследователь и ловец, своей энергией, выносливостью, отвагой он превосходит людей более спокойных занятий. Свое отношение к миру он выражает в магии. В магии (колдовстве, чародействе) соединяются вера в способность добиться чего-то сверхъестественным способом, через заклинания, другие действия, и сами действия. Магия практична. Ее цель — изгнать болезнь, нанести вред врагу, приворожить любимого человека, поймать добычу. Колдун рассчитывает на свои силы. Этим магия отличается от религии, которая призывает на помощь существо более могущественное, чем человек, — Бога. Охотничья магия репетирует появление добычи и овладение ею. На ос-

нове магии выделяется древнейший охотничий культ — тотемизм. Тотемизм — это вера в животных-прародителей (в меньшей степени в растения и силы природы). Наши знания о нижнепалеолитической культуре основаны на данных археологических раскопок, а также этнографии — науке о современных народах. Наиболее близки нижнепалеолитическим обитателям Европы были коренные жители Австралии к моменту их встречи с европейцами. Австралия — классический пример тотемизма и магии. Следует, однако, учитывать, что коренные жители континента до прихода европейцев уже перешли от палеолита к мезолиту. У обитателей приледниковых пещер Европы культ животных-предков, скорее всего, был более простым, чем у австралийских аборигенов.

Изобилие изображений животных на стенах палеолитических пещер говорит о расцвете магии. Магия разделяется на два типа: симильная (контактная) и парциальная. Симильная магия основана на том, что физическому воздействию подвергается изображение или фигурка того, на кого направлено колдовство. Точность изображения здесь имеет значение. Поэтому рисовать надо тщательно, «правдиво». При так называемой парциальной магии колдун действует по принципу «часть равна целому», изображения не требуется, но необходимо иметь что-то от того, на кого направлено колдовство (клочок одежды, волос, слюну и так далее). В приледниковых пещерах Европы практиковались обряды симильной магии. Для этого создавались пещерные галереи, где разыгрывались пантомимы в масках с волшебными трещетками и прочим ритуальным убранством. В одном из залов Альтамиры потолок разрисован фигурками полулюдей-полуживотных, надо полагать, это колдуны в масках.

У всех известных этнографии первобытных народов ритуал так или иначе слит с мифом. Миф — это рассказ, сценарий ритуального действия. Однако человек нижнего палеолита был еще неважным рассказчиком. Он только-только научился говорить связно и предпочитал действовать.

Способность к построению сюжетов была еще мала. Такое заключение можно сделать, анализируя изображения, обнаруженные в пещерных галереях. Выделить здесь какую-то композицию, за немногими исключениями, не удается. Фигуры размещены хаотично, один рисунок зачастую наносили на другой, не обращая внимания на его положение в пространстве. Древнейшие рисунки и не преследовали задачу построения сюжета, скорее всего, в них указывалось на предмет магического воздействия. Палеолит давал своего рода «заготовки» для последующих эпох.

Говорить о связном мировоззрении первых сапиенсов, если подразумевать под таковым нечто вроде картины с правильным расположением частей, будет опрометчиво. Чернокожие бродячие охотники и собиратели Австралии (отнюдь не первые из разумных людей!) считали, что реальный мир ограничивается кормовой территорией, по которой они передвигаются. Человеческая реальность называется словом, которое обозначает правду и бодрствование. Все, что не относится к текущей жизни, есть сфера духов, чужаков, опасных и чудесных событий. Слово, называющее эту сферу, обозначает одновременно сон, время предков и выдумку. Такое объединение разных явлений под одним словом не случайно. Материал для некоторых своих преданий аборигены берут из сновидений, к которым, как и все первобытные люди, относятся серьезно.

В таких представлениях о мире нет четкой пространственной конфигурации. Люди знают свои угодья и охотничьи маршруты досконально. Каждая заметная деталь ландшафта имеет собственное имя и легенду, связанную с тотемом-прародителем. Находящееся же за пределами кормовой территории представляется весьма смутно.

В позднем палеолите активно развиваются язык я его повествовательные средства. Звуковая сигнализация неандертальцев переходит в членораздельную речь Homo sapiens. Существование древних людей в темных пещерах требовало усовершенствования звуковой коммуникации, преимущественно уточнения сигналов призыва, опасности, по-

буждения. Такой набор призывов и сигналов был уже у поздних неандертальцев. Его сменил язык команд позднепалеолитических охотников. Для людей, добывавших зверя на открытом пространстве, четкая звуковая сигнализация была жизненно необходима. Первоначально существительные и глаголы не расчленены. Первые названия, видимо, получили животные. Появление таких слов, скорее всего, совпало с нанесением изображений на стены пещер, названия других предметов появляются позднее, что касается обозначений человека, то, скорее всего, эта стадия развития языка принадлежит следующей эпохе, мезолиту, и другой цивилизации — уже не охотничьей (во всяком случае — не чисто охотничьей).

Мезолит

В среднем каменном веке, мезолите (8—5 тыс. лет назад для Европы) ледник откатывается к северу, затапливая Европу своими водами. В лабиринтах водных проток больше нельзя странствовать. Люди, если и не вполне оседают, то уходят недалеко, собирая водоросли, ракушки, рыбу на берегах морей и водоемов, а затем изобретают лодку. Охотничья жизнь, неоседлая, опасная, богатая приключениями, сменяется более спокойным существованием.

Мезолитические стоянки располагаются в дюнах и торфяниках. Выкопать временное убежище в мягком грунте нетрудно. Пещера, конечно, надежнее, но где ее отыщешь на равнине? А ставить солидное постоянное жилище человек еще не пытается. Изобретены лук и стрелы, приручена собака (она прибивается к человеку еще в палеолите), одомашнена свинья.

Свинье было чем прокормиться возле человека. Многие из открытых археологами стоянок этого времени представляют собой скопление пищевых отбросов — кухонные кучи. Иногда свалки имеют размеры до 300 метров в длину и до 3 метров в высоту.

Самые внушительные холмы объедков обнаружены в

Дании. Есть в них кости дикого быка, оленя, лося, собаки, рыб, но больше всего — раковин. Съедобный моллюск — пропитание не ахти какое, но надежное. Собирают их на мелководье дети и женщины, пока мужчины охотятся и рыбачат. К концу мезолита женщина изобретает весьма полезный в домашнем хозяйстве глиняный горшок. На влажной глине кончиками пальцев можно нанести волнистые линии и палочкой — черточки. Для красоты и чтобы укрепить гончарное изделие магией. Так возникает орнамент — искусство женское. Могучих же зверей на скалах больше не рисуют: нет условий и надобности. Как писал известный французский археолог, у собирателей съедобных улиток и ракушек не было тех впечатлений, которые необходимы для изобразительного искусства. Они вели иную жизнь.

Охотники и рыболовы неолита

Зрелая и поздняя первобытность представлены неолитом (5—4 тыс. лет тому назад для наиболее развитых областей Средиземноморья). Это расцвет родового устройства, каменной индустрии. Особенно показательны среди орудий неолита прекрасно отшлифованные каменные топоры. С помощью этого шедевра каменного века первобытный человек мог быстро срубить дерево, построить дом, выдолбить лодку.

В неолите по способу хозяйствования человечество разделяется на две части. Одни продолжают заниматься собирательством, охотой и рыболовством. Это — присваивающая экономика. Кое-где она достигает расцвета. Пример — тихоокеанское побережье Северной Америки до прихода европейцев. Море здесь богато лососем, который идет на нерест в пресные воды, запруживая русло рек. Местные индейцы в удачные сезоны заготавливали громадное количество рыбы. Охотились они на морских выдр, тюленей, даже китов. В прибрежных лесах промышляли горных баранов, коз, оленей. Из животных они приручили только

собаку, не знали гончарства и варили пищу в деревянных сосудах, бросая туда раскаленные камни. Зато умели делать хорошие, прочные лодки, зачастую из целого ствола кедра. Зимой жили в больших деревянных домах, без окон, с дымовым отверстием в крыше.

Из шерсти диких баранов и коз ткали плащи-накидки и рубахи. Сражались в панцирях из деревянных пластинок и деревянных шлемах в форме масок. Пленных обращали в рабство (чаще всего рабы были коллективной собственностью общины). Торговали друг с другом: рыбой, рыбьим жиром, мехами, украшениями из камня и кости, рабами. Среди индейцев северо-западного побережья Северной Америки существовал обычай, называемый «потлач» (по-индейски — дар). Он состоял в том, что во время праздника богатые люди раздавали свое имущество. Так они укрепляли репутацию и положение в общине (а розданное частично возвращалось в виде ответных даров и услуг).

Эти промысловики были и необычайно искусными резчиками по кости и дереву. Колоритной приметой их деревень были столбы из целых стволов кедра, иногда высотой более 20-ти метров. Столбы покрывались богатейшей резьбой, изображавшей тотемных предков и персонажей мифа. Возведение резной колонны было большим событием. Сооружение прославляло своего хозяина и увековечивало его память. Церемония сопровождалась потлачем, иногда человеческим жертвоприношением.

Резные изделия индейцев имеют четкую вертикальную композицию. Вот четырехфигурная группа: в основании — кит, на нем стоит мужчина, на голове мужчины стоит женщина, на голове женщины сидит орел. Смысл этой «спортивной пирамиды» ясен. Она символизирует мир и показывает его строение.

Человек сводит все знания в картину мира. Первое законченное представление о мире дает так называемое мировое древо. Это иногда действительно изображение дерева или столб, а иногда условная вертикальная композиция, поделенная на три части: верх (крона, небо) — середина

(ствол, земля) — низ (корни, подземное царство). Верх населяют волшебные птицы, светила и другой «небесный народ»; низ принадлежит обитателям вод, змеям, душам умерших; в срединном царстве живет человек. В эту трехчастную картину мира входят и нижнепалеолитические «заготовки»: копытные животные с палеолитических росписей становятся символами срединного царства, птицы — верхнего, рыбы и змеи — нижнего.

У неолитических охотников и рыболовов образ мирового дерева разработан детально. Ведь их религия, особенно в северных тундрах и лесах — шаманизм. А шаману без мирового дерева не обойтись. Целитель и заклинатель, шаман посредничает между духами и людьми. Доведя себя до экстаза пением, пляской, возбуждающим напитком, он отправляется в воображаемое путешествие за душой больного, унесенной злым духом. По пути ему приходится вступать в поединки с одними духами и заклинать другие. Подразумевается, что шаман лезет по стволу дерева вверх и опускается вниз по корням. Шаманские ритуалы вместе с их объяснениями привязаны к вертикальному разделению мира и составляют своего рода религию мирового древа.

Священное дерево чтили не только охотники-шаманисты. В неолите появляется производящая экономика. Ее отрасли — земледелие и скотоводство. Земледелие появляется тем, где плодородные почвы дают хороший урожай при самой примитивной обработке. Это, преимущественно, речные долины. Достаточно бросить горсть семян в плодородный ил и дождаться урожая. После этого можно перебираться на другое место. Первое земледелие — палочно-мотыжное и кочевое, но довольно скоро оно становится оседлым. В исключительных условиях речных пойм у земледельцев уже при неолитической технике появляются большие, богатые поселения — деревни и городища, общины объединяются в племена, возникают государства. Приме-

ром цивилизации, зародившейся в каменном веке, является Древний Египет. Первое тысячелетие его истории прошло почти без металла.

Но таких территорий на планете мало, они составляют не больше 1 % площади обитания человека. Чтобы освоить под пашню густые леса и засушливые степи — палкой-копалкой и мотыгой не обойдешься. Люди оседают, появляются новые отрасли хозяйства — скотоводство и земледелие. Люди неолита были скотоводами и землепашцами, то есть крестьянами. Признаки крестьянского общества: аграрная экономика, ручной труд, племенная и общинная организация, в верованиях — анимизм. Анимизм означает всеобщее одушевление мира. Человек находил душу не только у животных, но и у растений, камней, природных стихий. Вся природа одушевлена и представляет собой сообщество родичей человека.

Магия и мифология неолитических земледельцев

Практиковали они и магию. Земледельческая магия кое в чем отличается от охотничьей. Благополучие и сама жизнь крестьянина зависят от плодородия почвы. Земля видится ему богиней-матерью. Заклинания и обряды должны поддерживать ее женскую плодовитость. Земледельческий обиход невозможен без сезонных ритуалов, открывающих иолевые работы и знаменующих сбор урожая. Великие богини-матери — Иштар, Кибела, Деметра, Церера — щедры и чадолюбивы, но и требуют страстного поклонения. Поэтому в их культах немало эротических моментов.

В земледельческом культе важны и мужские персонажи. Умирающий и воскресающий бог может оказаться во вражде с демоном или разгневать богиню-мать. Поэтому он погибает. На помощь ему приходит сестра, мать, жена. Они отыскивают его в подземном царстве и выводят наверх, под свет солнца. Иногда воскресший должен оставаться в темноте и, как египетский Осирис, стать властителем загробного царства.

Ритуал, разыгрывающий гибель и воскрешение божественного героя, приурочен к смене хозяйственных сезонов и соответствует ритму жизни земледельческих сообществ.

Можно выделить две особенности в развитии религиозных представлений земледельцев: сонм духов и божков упорядочивается, превращается в пантеон (относительно ограниченный круг божественных персонажей, объединенных, как правило, узами родства) и сверхъестественные существа приобретают человеческий облик (антропоморфизируются). На смену культу животных предков-тотемов и звероподобных демонов приходит религия божественных героев и покровителей различных занятий — политеизм. Появляются «специализированные» божества: покровители ремесел, войны, торговли, скотоводства, брака и так далее.

Сначала человекоподобные существа наделяются пугающим обликом, свирепым нравом или анатомической и физиологической избыточностью. Первочеловек индийских преданий Пуруша тысячеглав, тысяченог, он покрывает всю землю и еще возвышается над ней на десять пальцев. Его китайский аналог Паньгу заполняет- расстояние от земли до неба.

Когда хаос обуздывается, то первотело разбирается как строительный материал.

Боги, совершая жертвоприношение, приносили Пурушу в жертву...
От него, принесенного в жертву, возникли Саманы (1),
Стихотворные размеры возникли от него,
От него возникли лошади и другие животные с верхними и нижними зубами.
Коровы возникли от него, от него возникли козы и овцы.
Когда разделили Пурушу, на сколько частей он был разделен?
Брахманом (2) стали его уста, руки — кшатрием (3),
Его бедра стали вайшьей (4), из ног возник шудра (5).
Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце.

Из уст — Индра (6) и Агни (7), из дыхания возник ветер.
Из пупа возникло воздушное пространство, из головы возникло небо.
Из ног — земля, страны света — из слуха.

1 — гимны; 2, 3, 4, 5, — индийские касты; 6, 7, — индийские боги.

Паньгу используется столь же всесторонне: из дыхания творятся ветер, облака, из голоса — гром, из левого глаза — солнце, из правого — луна, из крови — реки, из жил и вен — дороги, из мяса — почва на полях, из волос — созвездия, из растительности на теле — деревья и трава, из зубов и костей — золото и каменья, из костного мозга — жемчуг и нефрит, из пота — дождь и роса; паразиты же Паньгу превратились в людей.

Первосущество скандинавских мифов Имир отдал свою плоть для земли, кровь для моря, кости для гор, череп для неба, волосы для леса, а из ресниц Имира построили обиталище людей Мидгард.

Постепенно божественные персонажи становились более привлекательными, соразмерными человеку и красивыми. Повествования о божественных существах соединялись в мифологические циклы. Слово «миф» означает повествование, словоречение. Сначала мифы — это короткие рассказы о деяниях предков и происхождении вещей. Отдельные рассказы складываются в систему жизненных представлений народа, то есть мифологию. Ученые-мифологоведы разделили мифы на космогонические (о происхождении космоса из хаоса), антропогонические (о сотворении человека), эсхатологические (о конце света), этиологические (о происхождении разных вещей и явлений). Мифы объясняют ритуал, но существуют мифы и без ритуалов.

Миф заменяет первобытному человеку искусство и науку, он дает полное знание обо всем, что требуется знать взрослому человеку. Первобытный миф обходится без помощи письменности, поэтому он несет в себе способы

передачи знаний, опирающиеся на слово и память. Первобытная память, как и память современного человека, иногда требует высокой точности запоминания, но гораздо чаще эти требования не очень высоки. Коллективный опыт первобытности хранится в памяти живых людей, поэтому он нуждается в постоянном воспроизведении и заучивании. Миф не просто сообщает массу полезных и нужных вещей, он волнует, развлекает, эмоционально включает человека в события, о которых повествует и которые необходимо запомнить. Чем-то исполнение мифа сродни гипнотическому сеансу: произнесение слов неотделимо от импровизации, сопровождается пением, пантомимой, танцем. Слушатели полностью сопереживают рассказчику.

Первобытное сознание создает свои символы не в спокойной обстановке, но в состоянии напряжения. Первобытные мифы быстро поднимаются на опаре первобытных эмоций. И это для магико-мифологического сознания не побочно, это — его суть.

Первобытная картина мира представляет все природные явления результатом чьих-то действий. Каждый человек может вызвать ужасный катаклизм по неведению или по злонамеренному умыслу. Ведь природа состоит не из причин и следствий, но из персонажей, с которыми люди находятся в свойстве. Даже умерев, человек не перестает с ними общаться. Мертвецы остаются в компании людей и духов как покровители, вампиры, оборотни, демоны.

Мифология — мировоззрение общества непосредственного общения. Там, где опыт ограничен личными контактами, а цель —- выживание родственного коллектива, все одушевлено и наделяется человеческими стремлениями. Различия между социальным и природным воспринимаются слабо, и весь мир — большая община родичей и соседей.

Психологическое значение первобытной эпохи заключается в том, что она закладывает основы человеческой культуры. Эти основы: социальная организация, язык, кровно-

родственные отношения, ритуалы, искусство, научные знания, экономика остаются с человечеством навсегда. Они составляют глубинную суть его существования.

Контрольные вопросы

1. В чем состоит культурное значение верхнего палеолита?
2. Охарактеризуйте культурные достижения неолита.

Литература

1. Никольский В. К. Очерки первобытной культуры.. М. — Пг., 1924.
2. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.

2.2. Культура древнего мира

Древний мир отделен от современности тысячелетиями и все же привлекает и завораживает нас своим искусством и архитектурой, своей литературой, религией и философией. Видимо, через тысячелетия мы угадываем в загадочном облике культур далекого прошлого самих себя, усматриваем последующее многообразие путей культурного развития. Из культур древности в настоящем разделе будут рассмотрены четыре: Месопотамия, Египет, Индия, Китай. Это обращение, значимое само по себе, должно помочь осознать многообразие и уникальность современных мировых культур.

2.2.1. Доосевые* культуры Древнего Востока

Одна из древнейших мировых культур — **культура Месопотамии** (междуречья Тигра и Евфрата), культура древних шумерийцев и аккадцев (жителей северной Ме-

* О «доосевых» и «послеосевых» культурах см. главу 1.5.

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

Небольшие по числу жителей города были одновременно государствами с неограниченной властью царя и разработанной правовой регламентацией, как, например, законы Хаммурапи. Правитель города-государства нередко носил титул — «лугаль» («большой человек»), так обычно называли царя. Титул этот жреческого происхождения.

В крупных царских и храмовых хозяйствах сосредоточивалась древняя культура: именно здесь планировалось строительство зданий и ирригационных сооружений, велись необходимые расчеты и все это на основе письменности. Письменность в форме клинописи требовала многолетней особой подготовки, оставаясь специальным навыком узкой социальной группы - писцов.

Письменность, соответственно, служила целям государственного и культового характера. Документы государственного характера (на которые опирался многочисленный штат писцов и чиновников) самым детальным образом регламентировали хозяйственную жизнь (арендные отношения, например), правовое регулирование отношений между мужем и женой, родителями и детьми. Такой же всеобъемлющей властью обладают и боги. Бог Мардук возглавляет борьбу молодого поколения богов со старым при условии, что в награду он получит право определять «судьбу всего сущего на небесах и на земле». Есть основания полагать, что в таком обществе преобла-

дающим остается магическое сознание. Магия как способ воздействия на природу оставалась в арсенале земледельческого населения.

Однако трудно согласиться с мнением, что городская письменная культура, по крайней мере в лице своих носителей — «шумерского чиновника — бюрократа и ученого писца» — преодолевает дорефлексивный уровень развития личности (Древние цивилизации. М., 1989. С. 112—113). Эти «администраторы» и «ученые» действительно осваивали новые виды деятельности, но они осваивали их не как свой личный; а как профессиональный и одновременно социальный навык, где нет места личному выбору и рефлексирующему осознанию собственного предназначения и собственного выбора.

В этом смысле наиболее полной личностью, чья воля запечатлевалась в законе, должна быть личность царя, и примечательно, что размышления царя Гильгамеша (о котором академик Б. А. Тураев пишет: «Итак, герой эпоса уже во второй половине **III** тысячелетия считался древнейшим царем Эреха, близким к богам, полумифическим»), хотя и преломляют характерные для шумерийской литературы вопросы об устройстве человеческой жизни и порядка на земле через призму личного счастья и смысла жизни, не дают ответа на главный вопрос: что же остается человеку в этой жизни, если в ней уже все предопределено богами?

Культура Египта всегда вызывала огромный интерес у соседних народов, «Еще задолго до того, как взошла заря античной цивилизации, в Египте были накоплены важнейшие практические знания в области математики и астрономии (определение площади круга, объема усеченной пирамиды, площади поверхности полушария, солнечный календарь, деление суток на 24 часа, знаки зодиака и др.). Культурное наследие Египта продолжало жить в юлианском календаре и, быть может, в «Геометрии» Герона, в использовании дробей у греческих математиков и в задачах на решение арифметической прогрес-

сии у армянского математика VI в. н. э. Анания Ширакского» (Древние цивилизации. М., 1989. С. 66). Греческие мудрецы, например Пифагор, стремились овладеть знаниями египетских жрецов и, по некоторым сообщениям, проводили много лет у них в ученичестве. Но с той же степенью постоянства, с какой эта культура внушала при ознакомлении с ней изумление своей глубиной и основательностью, она вызывала священный трепет у одних и непонимание, отторжение у других. Уже в греко-римскую эпоху египетская культура, столкнувшаяся с культурой христианской, в своем стремлении сохраниться и выжить воспроизводит ее наиболее архаичные и глубокие пласты. «Магические тексты, заговоры против болезней и т. п. пережили язычество и остались в наследство коптскому христианскому Египту; еще в VIII в. н. э. были в ходу тексты, в которых наряду с именем Иисуса Христа встречаются Исида и Нефтида и языческие мифологические намеки» (Б. А. Тураев. История Древнего Востока. Т. 2. С. 229).

Итак, египетская религия с ее идеей загробного преображения и вечности жизни (поклонение богу Осирису, который вершит в царстве мертвых суд над умершими и определяет их дальнейшую судьбу) открывала потаенные (сакральные) страницы культурной истории Древнего Египта. Осирис — первоначально бог воскресающей и умирающей природы, его сестра и жена Исида, бог солнца Ра символизировали мировой порядок для египтянина. Окружающий мир включал в себя мир земной и заупокойный, солнце (Ра) в равной мере светило живым и мертвым. Обретение вечной жизни египтяне связывали с сохранением тела (отсюда его сохранение путем бальзамирования). В царстве Осириса душа умершего должна была оправдаться перед Осирисом, чтобы обрести вечную и блаженную жизнь. В жизни же земной египтянин поклонялся живому воплощению Ра — фараону. Уже в период Древнего царства, когда Египет стал крупным централизованным государством, власть фараона стала не-

ограниченной. Опираясь на разветвленный бюрократический аппарат, фараон выступал «связующим единством» в мире земледельческих общин, регулируя общие хозяйственные отношения в условиях ирригационного земледелия. Особую роль при этом начинает играть письменность, без которой было бы невозможно вести громоздкое хозяйство.

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

В системе заупокойных представлений все заметней становится этический элемент религиозной культуры египтян. Но он не развился в систему личностных ориентаций: идеалом оставалось не будущее, и высшей ценностью не настоящее, а блаженное прошлое, когда сами боги правили людьми, было и идеалом, и высшей ценностью. В этой системе взглядов содержатся попытки связать воедино этические размышления о праведной жизни на земле и надежду на блаженную жизнь в потустороннем мире («Беседа разочарованного со своей душой»). Земная жизнь полна жестокости и неправды, о загробной никто из смертных ничего не знает. Сомнения, скепсис свидетельствуют о потребности в этической рефлексии, но гарантии существующего миропорядка

находились не в этом мире (лишь в неудавшихся реформах Эхнзтона основная миротворческая роль отводилась Солнцу — Атону), а принадлежали потусторонним силам, на которые можно было воздействовать лишь с помощью магических заклинаний.

222.Послеосевые культурыДревнего Востока

Культура Индии проникнута глубокими значениями **и** смыслами, которые свободно распознает индиец в загадочном облике своих богов и в причудливой архитектуре древних храмов. Особое значение для реконструкции культуры Древней Индии имеют письменные источники, прежде всего совокупность наиболее ранних текстов — «Веды» (ведение, знание). Среди них по своему значению выделяется «Ригведа» — совокупность религиозных гимнов. «Человек и бог, отношения между ними — вот что лежит в основе ранневедийской модели мира. Создатели гимнов — риши, священные поэты, — как бы осуществляли эту связь. Именно им открывалась тайна божественного, именно они, обладая особым вдохновением мудрости и интуиции, сумели разглядеть мир богов, скрытый от простых индийцев. Отсюда гимны — это и священный рассказ о небесной обители, о могуществе небожителей, и просительная молитва, сочиненная и произнесенная так, чтобы помочь жаждущему» (Г. М. Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 21.)

Главным принципом ригведийского видения мира было обожествление природы как целого (сообщество богов-небожителей) и отдельных явлений природной и социальной жизни: Индра — бог грозы, могущественный воин; Варуна — бог мирового порядка и справедливости; Агни — бог огня и домашнего очага; Сома — бог священного напитка. Всего к высшим ведийским божествам принято относить 33 бога. Характерно, что за бо-

гами не закреплялись атрибутивно определенные функции. Этой открытостью, незавершенностью ведийской мифологии Б Н Топоров объясняет ее дальнейшее развитие «в направлении создания больших спекулятивно-религиозных, теологических (включая и тяготеющие к монотеистическим решениям) и натурфилософских концепций».

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

Однако единство древнеиндийской культуры, которое чаще всего декларируется при противопоставлении ее европейской культуре, достаточно условно. Исследователи пред-

почитают говорить о гетерогенности (разнородности) культурной жизни Индии, относя данное обстоятельство, в частности, к индуизму. Индуизм как целостное явление может быть охарактеризован в противопоставлении другим религиям: исламу, христианству или даже родственному ему по духу и культурной устремленности буддизму. Истоки индуизма прослеживаются в ведийских текстах, В то же время в индуизме устанавливается не наблюдаемая в ведийской мифологии строгая иерархия богов: триединство (тримурти) главных божеств Брахмы, Вишну, Шивы. Брахма — создатель и управитель мира, Вишну — охранитель, Шива — разрушитель (хотя их функции могли и совпадать).

Если продолжить мысль об отличительных по отношению к другим религиозным течениям особенностях индуизма, то можно заметить, что в нем «в том или ином виде признают авторитет вед, а также существование Атмана — субстанционального субъекта (его очень приблизительно допустимо сопоставить с духовным началом европейской традиции), закон кармы и идеал «освобождения от перевоплощений (Мокша)» (Г. М. Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 148.) Основных направлений индуизма два— вишнуизм и шиваизм. Для первого характерно учение об аватарах (нисхождениях в мир) Вишну. Канонических аватар 10. Из них наиболее значимы восьмая и девятая аватары: в восьмом нисхождении Вишну принял облик Кришны; в девятом — Будды. Шива, представляющий функцию разрушения, в то же время олицетворяет и творческое начало вечно изменяющегося мира, в котором разрушение предшествует созиданию. Индуизм свидетельствует о важнейших культурных ориентациях в духовной жизни Индии: в нем на второй план отодвигается Брахман (отвлеченное, безличное начало), а подлинное почитание в повседневных обрядах и ритуалах отводится «личным богам» — Вишну и Шиве, покровительствующим основным сферам человеческой жизни

и поддерживающим и помогающим обращающегося к ним за помощью человека.

И все же наиболее отчетливо личностный пафос религиозно-духовной культуры Древней Индии выразил буддизм (в борьбе с которым, в частности, и формировался индуизм), так же как и индуизм, сохранивший основные темы ведийской культуры, но значительно преобразуя, реформируя ведийскую религию, отводя особую роль в иерархии существ человеку и выдвигая в качестве основного вопроса вопрос о жизненном пути человека и избавлении его от страданий. Основателем буддизма признается принц Сиддхартха Гаутама (Шакьямуни — мудрец из рода Шакья), получивший впоследствии имя Будда (просветленный). Проповеди Шакьямуни обосновывают пути достижения нирваны, т. е. того, как избежать страданий вечного перерождения (сансары) и обрести состояние покоя и блаженства. Прежде всего сообщается «святая истина о страдании», согласно которой рождение и смерть, обладание желаемым и недостижение желаемого, короче, вся человеческая жизнь есть страдание. И источник этих страданий — жажда жизни, жажда наслаждений, власти, обладания. И прекращение страданий — уничтожение этой жажды через освобождение от желаний.

Исследователи обращают внимание на то, что ранний буддизм обращается непосредственно к индивиду, от него самого зависит «освобождение», человек поставлен в условия выбора пути, рефлексии, самоуглубления. Предлагаемый путь: праведная вера; праведное решение; праведное слово; праведное дело; праведная жизнь; праведное стремление; праведное воспоминание; праведное самоуглубление. Этот путь формирует особый тип культуры психической деятельности, особого отношения к миру, главным следствием которого выступает терпимость, ненанесение вреда окружающему миру. Рефлексия, личностный выбор, характерные для послеосевых культур, позволяют сформировать в буддизме особый тип культурных ориентации личности, органически включенной в мировой по-

рядок, своей психической деятельностью поддерживающей этот порядок.

С большим основанием, чем о какой-либо древней культуре, можно говорить о культурном единстве, своеобразии и замкнутости культуры, которая сформировалась в **Древнем Китае** и почти без изменений просуществовала вплоть до XVII в. н. э. Правда, это культурное единство обнаружилось не сразу. Хотя культурная история Китая восходит к рубежу III — II тыс. до н. э., межэтническое культурно-политическое единство складывалось постепенно. В эпоху Западного Чжоу ван (царь) был провозглашен сыном Неба и его единственным земным воплощением, тем самым была сохранена преемственность в сакрализации власти правителя, как это было в Шанский период, и создавались основы для этнического самосознания, «к середине I тыс. до н .э. образуется устойчивый этнокультурно-политический комплекс средних царств (чжунго) и возникает представление об их превосходстве над остальной периферией «варваров четырех стран света» (Древние цивилизации. М., 1989. С. 254).

Собственно, период формирования культурного типа (культурных оснований) Древнего Китая охватывает так называемую эпоху «Воюющих царств» V — III в. до н. э. (когда в конгломерате сражающихся между собой государств выделяются «семь могущественнейших»), эпоху Цинь (когда была создана огромная империя, во главе которой в 221 г. до н. э. стал Цинь хуанди — первый император Цинь), эпоху Хань (когда императоры старшей и младшей династий Хань смогли сохранить единство, могущество и целостность Китая вплоть до 220 г. н. э.). Эпоха Хань в полной мере реализовала культурные установки, проявившиеся уже в первую из этих эпох — Чжаньго. Культурная преемственность этих трех эпох позволила создать уникальный, неповторимый культурный тип древней цивилизации, который можно рассматривать как разновидность ирригационной культуры, с единой сис-

темой административно-хозяйственного управления (т. е. централизованной властью и бюрократической системой управления), сакрализацией власти императора Сына Неба.

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

Культ Неба и сакрализация власти правителя шли от культурной архаики, но уже построение административной системы предполагало рациональный принцип ее формирования, а не опору на существующие дворцовые и храмовые хозяйства, как это было в ближневосточных культурах. Китай не создал замкнутой касты жрецов и сановников, хотя и создал тип городской рациональной культуры, но он рационализировал административное управление, создал рациональный тип чиновника-управленца. Государственные чиновники не превратились в замкнутую касту. Уже Шань Ян (середина IV в. до н. э.) занятие административных должностей связал не со знатностью рождения, а с заслугами (в первую очередь, военными) перед государством. В последующем ранги, позволяющие занять административные должности, стали продаваться за деньги (что

также ломало сложившуюся аристократическую иерархию власти), и наконец утвердилась знаменитая экзаменационная система занятия административных должностей (мандаринат). Рационализм как культура управления был неискореним в истории Китая, в определенной степени с ним была связана ритуализация общественного поведения («китайские церемонии»).

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

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

Достижения китайской культуры, сформировавшейся на основе культурного переворота в эпоху осевого времени и получившей исходные импульсы к последующему развитию, поражают воображение: это шелк, бумага, компас, порох и т. д. Но Китаю принадлежат не только куль-

турные достижения, без которых немыслим сегодняшний мир, ему принадлежит честь создания науки, которую известный английский науковед Дж. Нидам называет «организмической», в отличие от европейской «механистической» науки. Видимо, можно подчеркнуть свойственный китайской культуре традиционализм и гилозоизм (видение природы как живого организма, оживотворение природы). Соединение их с рационализмом дает уникальный результат: удивительное чувство природы, способность видеть в ее малейших проявлениях — целое. Человек в этой культурной системе стремится не к подчинению природы, а к жизни во всей ее природной полноте и рациональной устроенности.

223. Культура Древнеи Греции

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

В целом для античной культуры характерен рациональный (теорийный) подход к пониманию мира и в то же время эмоционально-эстетическое его восприятие, стройная логика и индивидуальное своеобразие в решении социально-практических и теоретических проблем. Античная культура представляет собой целостное образование, охватывающее все ее исторические модификации — политику и право, мифологию и религию, науку, философию и искусство. Географические рамки — территория Древней Греции и Рима, хронологические — от истоков крито-микенской культуры (рубеж III — II тыс. до н. э.) до кризиса Римской империи в III в. и. э., положившего начало переходу к христианской культуре. Однако воздействие античной культуры на мировую (прежде всего европейскую) выходит далеко за эти пределы, что говорит об ее специфике — исторической специфике особого типа культуры, обладающей парадигматической функцией. Охарактеризовать античную культуру значило бы показать ее основные черты и особенности, которые, хотя она трансформировалась и модифицировалась на протяжении многих веков, постоянно охранялись и воспроизводились. Главная из них состоит в том, что античная культура вырастает и развивается на основе городской (полисной) социальной и духовной жизни.

У истоков греческой культуры находятся Крит и Микены, чья культура еще не служит водоразделом между Древним Востоком и Западом. Более того, характерная для этой эпохи (II тысячелетие до н. э.) так называемая «дворцовая» культура сближает ее с восточными прототипами: наблюдается та же централизация хозяйственной, религиозной и военно-политической жизни, что и в культуре Египта, наличие жреческого сословия и мощной бюрократии, где ключевой выступает фигура писца и где пирамиду власти венчает царь-жрец. Преобладает хтоническая религиозность (религия земли и плодородия), хотя известны имена греческих богов, позднее вошедших в семью олимпийцев.

Крушение централизованных систем Крита и Микен развязало руки родовой знати — басилеям в их единоборстве и развернувшейся борьбе за славу, доблести и богатство. Подвиги греческих героев-аристократов воспеваются в поэме Гомера «Илиада», возвращение самого «интеллектуального» греческого героя — Одиссея домой, на Итаку — в «Одиссее». Своеобразие гомеровской эпохи (XI — IX вв. до н. э.) состоит в том, что основной вектор развития культуры направлен не на родовые, а на индивидуальные личностные нормы культуры. Поведение героев Гомера резко индивидуализировано, основная ценность — воинская доблесть («арете»), ее достижение регламентируется «героическим кодексом», достижение славы, вслед за которой идет чествование — соответствующее положение в обществе и сопутствующее ему богатство. Основной формой общественного контроля выступает «культура стыда» — непосредственная осуждающая реакция народа на отступление героя от нормы. Формируется рациональная ориентация поведения, его обоснование и соответствующее самосознание. Боги расцениваются как часть природы, человек, поклоняясь богам, может и должен строить с ними отношения рационально. Гомеровская эпоха демонстрирует состязательность («агон») как норму культуротворчества и закладывает агональный фундамент всей европейской культуры.

Последующая, архаическая эпоха (VIII — VI в. до н. э.) демонстрирует результат нового типа общественных связей — закон «номос» как безличную правовую норму, равнообязательную для всех. Формируется полис (город-государство), в котором каждый полноправный гражданин — собственник и политик, выражающий частные интересы через поддержание общественных. Равное положение граждан перед законом вводит механизм ограничения в атональную культуру: на первый план выдвигаются мирные добродетели («справедливость», «рассудительность», «благочестие»), а необходимость поддержания общего блага ставит граждан в позицию принудительного социаль-

ного творчества. Боги охраняют и поддерживают новый социальный и природный порядок («космос»), в котором отношения регулируются принципами космической компенсации и меры, и подлежат рациональному осмыслению в различных натурфилософских системах.

Эпоха классики (V в. до н. э.) — кратковременный взлет греческого гения во всех областях культуры: искусстве, архитектуре, литературе, философии и науке. Эпоха подготовлена накоплением гражданского самосознания (победа греков над персами, осознание преимуществ закона перед произволом и деспотизмом), формируется представление о человеке как самостоятельной (автаркичной) личности, закон приобретает характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению. Воспеваются достижения человека, общественная жизнь служит его саморазвитию (эпоха Перикла). В то же время начинают осознаваться проблемы человеческого индивидуализма (полемика софистов и Сократа), перед греками открывается бездна проблемы бессознательного (иррационального), которую классическая культура Греции пытается компенсировать рациональной системой обоснования онтологической безопасности (Платон, Аристотель). Проблемы атараксии (невозмутимость души) и личного спасения — последнее «прости», послание Древней Греции Европе в эпоху эллинизма, ликвидировавшего самостоятельность греческих полисов. При обращении к классическим темам греческой культуры целесообразно предварительно рассмотреть культуру и социальность Микен как определенную систему регуляции общественного, а тем самым в определенной степени и личного бытия человека.

От Микен к *полису*

Отличительной чертой микенской цивилизации выступает наличие дворцов-цитаделей, мощных архитектурных комплексов, содержавших обширные кладовые, помещения административного и культового назначе-

ния. Такого рода дворец — средоточие сложной экономической и религиозной жизни. «Дворец держал на строжайшем учете реальные и запланированные поступления (в основном продукции ремесла и сельского хозяйства), дворец ведал организацией рабочей силы, военного дела, выдачей продовольствия лицам, выполняющим какую-либо работу...» (Античная Греция. Т. 1. Становление и развитие полиса. М., 1983. С. 90—91). Это говорит о том, что дворец был центром сложной социальной системы.

Документировалась вся многообразная хозяйственная жизнь государства: потребление и распределение сырья (прежде всего металла) в государственных и частных ремесленных мастерских. Все население поселков, подвластных дворцу, облагалось трудовыми повинностями и податями. Для этого требовался большой бюрократический аппарат: целый штат писцов и различного ранга чиновников, что и подтверждается содержанием источников. Во главе бюрократического аппарата находился царь-жрец (ванака), что, в совокупности со свидетельствами о наличии мощного жреческого сословия, позволяет говорить о теократической природе знати.

В то же время следует обратить внимание на относительную самостоятельность общинных поселений и на обособленность отдельных дворцовых комплексов друг от друга (не случайно они были окружены мощными оборонительными стенами).

В микенском государстве не было необходимости ни в проведении грандиозных общественных работ, которые, например, проводились в связи с ирригационным земледелием в Египте, ни в централизованном государстве, монополизировавшем хозяйственные функции, возникшие в связи с этой необходимостью. Однако оставалась общая потребность в обороне, которую не могло обеспечить ни одно взятое само по себе поселение. В состав государственного аппарата входил и многочисленный штат военных чинов, которые руководили прежде всего отрядами боевых колес-

ниц. Государство обладало большими запасами продовольствия, металла и готового оружия, необходимого для содержания войск. Так что полностью монополизирована была лишь военная функция: незащищенные поселения общинников зависели от воинской вилы, сосредоточенной во дворцах-цитаделях. «Надстраивающиеся» над селениями города-цитадели монополизировали не только военную, но и идеологическую функцию. Царь-жрец сам отправлял сложные религиозные обряды, являясь верховным жрецом среди жрецов главных храмов. Основная священная функция царя-жреца заключалась, как позволяют заключить некоторые устойчивые религиозные традиции, в сохранении «священного порядка в природе», с жизнью царя ассоциировалась жизнь природы, ее порядок и отправления.

Человек в такой социальной системе еще не освободился от религиозного (политеистического) мировоззрения. Политеизм при наличии жречества превращался в сложную религиозно-идеологическую систему. Достигнутое к тому времени разделение труда получало идеологическое обоснование в системе богов — создателей и охранителей профессий (имена некоторых из богов гомеровского пантеона встречаются в расшифрованных микенских таблицах). Идея божественного происхождения каждой профессии («техне») надолго сохранится в религиозном арсенале древних греков. У Гомера мы встречаем детальное описание многих ремесел, но в качестве их творцов указываются только Гефест и Дедал. Мифологическое мировоззрение отражает также технологическую зависимость индивида от рода. Обращение к божеству (нестареющему и в то же время древнему) позволяет связать воедино синхронные и диахронные процессы, приобщиться к коллективному опыту. Соответственно, в религиозных представлениях человека большую роль играет мифологема судьбы. Со сознанием «предзаданности» своей судьбы, своей зависимости от богов и с сопутствующим этому осознанию протестом человека, «бунтом» против богов прорываются элемен-

ты рационализма и гуманизма. Развитие таких явлений зафиксировано в некоторых типах ближнеазиатской культуры. Видимо, такие явления были и в развитии микенской культуры.

Мы не будем рассматривать вопрос о причинах гибели микенской цивилизации. Об этом написано достаточно подробно. Вслед за Ж.-П. Вернаном сосредоточим внимание на фигуре царя-жреца (ванака), вернее на отсутствии этой фигуры в гомеровском обществе. Крушение дворцовой системы как бы «развязало руки» противоборствующим силам: родовой аристократии и сельским общинам. Конечно, если идентифицировать микенских «басилеев» и «лавагет» и гомеровских «аристой» (которые также были «басилеями»), то обнаруживается, что крушение дворцовой системы лишило их поддержки мощного государственного аппарата. Однако, на наш взгляд, борьба разворачивается не столько между группировками родовой аристократии и сельскими общинами, сколько внутри самой общины. Исчезновение связующего единства, каким была фигура «ванака», способствовало превращению статических элементов общины в динамические, подвижности и неустойчивости внутриобщинных отношений.

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

«Агонистика» в гомеровском обществе становится мощным социальным фактором. Однако важно отметить, что «агонистика» представляет для нас интерес не сама по себе, а как репрезентация тех отношений, которые развиваются в гомеровском обществе внутри общины. Гомеровские «басилеи» — не просто военные предводители, они цари, радеющие о сохранении своего царского статуса. И военное предводительство, позволяющее достичь славы и богатства, становится одним из способов упрочения и институализации царской власти. По нашему мнению, есть основания считать, что фигура гомеровского «басилея» — это достаточно известная в истории классообразования фигура предводителя, стремящегося к превращению своей персональной власти во власть институализированную и наследственную. Власть басилея, скорее, рассматривается как нечто приобретенное, как «тиме», знаменующее его личные боевые качества, наряду с другими видами его военной добычи и добываемых силой преимуществ. Горе утратившему эту силу и не имеющему поддержки родственников (сыновей). Ахиллес, беспокоясь, спрашивает Одиссея:

Также скажи, Одиссей, не слыхал ли о старце Пелее?
Все ли по-прежнему он повелитель земли мирмидонской?
Иль уж его и в Элладе и Фтии честить перестали,
Дряхлого старца, без рук и без ног, изнуренного в силах?

(Од., XI, 494—497)

Правда, «тиме» может быть обеспечено не только силой оружия, но и таким ценным качеством, как умение быть полезным на совете. Последним отличается, например, «сладкоречивый старец» Нестор. Все это в совокупности говорит об институциональной неопределенности власти басилея. «Умение жить сообща» намечается у «человека атонального», но оно не отлизается в систему социальных норм и институтов. Речь может идти о так на-

зываемых гетериях, все члены которых имеют взаимные обязательства и обеспечиваемые вхождением в «гетерию» преимущества. Женихи Пенелопы — члены такой «гетерии», обязанные в складчину обеспечивать обеды или же поочередно обедать друг у друга. Они же главная защита, цвет войска. Злоупотребления женихов — злоупотребления возможностями гетерии. Однако далеко эти отношения не распространяются.

В «Илиаде» есть некоторые свидетельства о существовании гетерии, в которую входил и Гектор. Но на сына Гектора — Астианакса преимущества членства в гетерии не распространяются. Договорные отношения («гетерия» — это союз, основанный на договоре, соглашении) столь же не развиты, как и общественные. Общество не устанавливает норм, а лишь регулирует отклонение от следования традиционным, обязательным для «лучших», норм и обычаев. Придерживающийся их поступает в соответствии с «айдос». Каждый басилей обязательно характеризуется как «айдойос», таково же и обращение богов друг к другу. Отступление от «айдос» вызывает «немесис» (неодобрение) народа. «Айдос», как и «арете», характеризует сословное чувство чести.

Однако уже у Гомера «арете» — это не сословное достояние, получаемое от бога, а приобретаемая человеком личная добродетель, которая затем стала расцениваться и как общественная, в соответствии с ней устанавливался общественный статус индивида. В формирующемся полисе наряду с дестабилизирующими факторами социального расслоения и политических распрей проявляется общественная консолидация, начинается движение за кодификацию права. Басилеям в истории становящейся греческой государственности выпала роль толкователей родовых нормативных установлений. Вслед за тем как последовали злоупотребления басилеев, участились гражданские столкновения, в практику вошел институт «эсимнетии» (гражданского посредничества), с которым в дальнейшем был связан начавшийся процесс кодификации права.

«Дике» как принятые обществом «справедливые установления» характеризует правосознание становящегося полиса и представляет собой необходимую ступень на пути кодификации права. Рядом с «дике» стоит «эвномия» — благозаконие. «Эвномия» как «благое» устройство общественной жизни включает в себя «дике» и «номос». «Дике» в переходе от случайно встречающейся нормы к формообразованию права характеризует не только личную, но и общественную жизнь всех людей.

Так же, как политическая активность становилась нормой государственной жизни, так и «арете» превращалась в «политике техне» — политическое искусство, подлежащее совершенствованию путем обучения и практики. «Арете» — это уже не столько военные, сколько государственные (приобретаемые) доблести. Добрый муж («анэр агатос») — не по рождению «добрый» (добродетельный), а отличающийся своими личными качествами человек. «Агатос» — это человек, обладающий прежде всего качествами «дике» (справедливости).

Был ли гомеровскийгрек личностью?

По данному вопросу в мировой литературе нет единства мнений. Так, советский исследователь И. С. Кон отвечает на него отрицательно. Основные доводы автора (со ссылкой на В. Н. Ярхо) содержатся в следующем положении: «Особенно расплывчатым выглядит внутренний мир человека. У Гомера вообще нет термина, обозначающего целостность духовной жизни человека; ярко живописуя быстрые ноги и мускулистые руки, он не находит слов для характеристики духа: все свои поступки герои Гомера объясняют прямым вмешательством и волей богов» (И. С. Кон. Открытие «Я». М., 1978. С. 148).

И. С. Кон ссылается также неоднократно на Ж.-П. Вернана, который, однако, не отрицает наличие у древнего грека центра внутренней жизни и не говорит о полном отсутствии у него самосознания. Высказывания Вернана

по этому вопросу приводят И. Г. Белявский и В. А. Шкуратов: «По мнению Ж.-П. Вернана, например, ошибочно на основе нашего опыта устанавливать, была в Греции личность или нет. Вместо этого надо «исследовать, что есть древняя греческая личность, как она отличается от современной личности, какие аспекты к тому времени были более или менее очерчены и в какой форме, какие не выделялись, какие измерения «Я» кажутся уже выраженными в определенных типах творений, институтах или человеческих активностях, и на каком уровне разработки они находятся, каковы линии развития функции и их главные направления, а также поиски, неудачные пробы, каковы, наконец, степень систематизации функции, ее центр, характерные стороны» (И. Г. Белявский, В. А. Шкуратов. Проблемы исторической психологии. Изд. РГУ. 1982. С. 146).

Акцентирование внимания на обозначенном аспекте проблемы оправдывает проводимое далее рассмотрение своеобразного «кодекса чести», которым руководствовались гомеровские герои. Благодаря этому открывается путь к рассмотрению норм этого «кодекса» как своего рода вспомогательных средств на пути обнаружения социальных связей и отношений нового типа, характерной для античной формы собственности, обязательным элементом которых оказывается повышающийся уровень личностного сознания. Что же касается вопроса об отсутствии у Гомера терминологии для выражения целостности духовной жизни, т. е. понятия «души» как духовного центра, то первооткрыватель в этой области Б. Снелль отмечает характерное для Гомера описание внешнего восприятия мира (оптических восприятий), но термин «сома» никогда не распространялся на живого человека, речь шла о членах, т. е. у Гомера не существовало понятия тела как субстанционального единства, поскольку оно представлялось как множественность. У ранних греков также отсутствовало и представление о единстве духовной жизни и соответствующее понятие души («псюхе»), которое обозначает лишь жизненное дыхание,

покидающее мертвое тело. Внутренняя жизнь выражается в терминах «тюмос» и «нус», которые обозначают самостоятельные органы соответственно эмоциональной и интеллектуальной жизни.

Однако точка зрения Б. Снелля оспаривается. Г. Френкель отмечал в частности: «Гомеровский человек есть целое, но не сумма тела и души. Гомеровское слово для обозначения личности, единого целого, частями которой являются отдельные органы, есть «голова». Руки — обязательно орган человека, а не тела, также как и «тюмос» — орган человека, а не души. Весь человек всюду есть одинаково живой, его активность, которую мы называем также духовной, может быть описана в каждом его члене. Телесные и духовные органы просвечиваются друг через друга, в равной степени обозначая «я».

Существенный вклад в изучение проблемы внес видный ученый Р. В. Гордезиани, который обратил внимание на личностность выбора, осуществляемого гомеровскими героями, на индивидуальность мотивации. Известный исследователь К. фон Фритц, исследуя вопрос о мышлении у Гомера, отмечает, что в различных ситуациях объект является только поводом, благодаря которому лицо полностью сознает значение ситуации. «Эта ситуация является собственно объектом умственного действия, которая обозначается глаголом noein».

Конечно, практика объективирования эмоциональных побуждений, трактовка «тюмоса» как самостоятельного органа, по замечанию Доддса, открывало путь к религиозной идее влияния богов на людей посредством его воздействия на «тюмос». Но гораздо интересней, по нашему мнению, другое замечание Доддса, о характерном для Гомера приеме объяснения характера или поведения в терминах знания (Ахилл «как лев, о свирепствах лишь мыслит» — Ил. XIV, 41; Полифем «никакого не ведал закона»— Од. IX, 189). По его мнению, и первое, и второе поясняет веру гомеровского человека в психологическое вмешательство богов. «Если характер есть знание, тогда то, что не является

знанием, не является и частью характера, но приходит к человеку извне. Когда он действует способом, противоположным системе элементов сознания, которые считаются известными ему, то действие является, строго говоря, не его собственным, но продиктованным ему. Другими словами, несистематизированные внерациональные импульсы и проистекающие из них действия имеют тенденцию исключаться из «я» и приписываться происхождению из чего-то отчужденного».

Приведенная цитата в определенной степени опровергает собственные мысли автора. Попытка личности вынести не поддающиеся рациональному обоснованию импульсы во вне свидетельствуют о пробуждении самосознания. Человек открывает самого себя. Рациональная ориентация гомеровского человека проявляется в соотношении замысла и действий, разрыв между поведением человека и его действительными мотивами проявляется в скрытности, хитрости (например, образ «хитроумного» Одиссея). Предварительное осмысление ситуации, попытки дать ей неординарное решение вообще характерны для Одиссея, в мышлении которого сталкивается новое (рациональный поиск) и традиция, и делается выбор в пользу первого. И хотя гомеровский человек связывал «меру правильных дел» с Зевсом, это не исключало мотивацию действий, постановку и обсуждение вопросов о причине и цели действий. Как заметил М. Поленц, гомеровский человек испытывал в отдельные моменты вмешательство богов, однако чувству самосознания и свободе героя этим ущерб ни в коем случае не был нанесен: проблемы свободы воли он не знал. Видимо, «культура стыда» в рамках которой обычно описывается поведение гомеровских героев, допускала возможность воздействия богов на человека. Вопрос о личностном сознании выходит далеко за пределы лингвистических исследований понятий, посредством которых в истории обозначалось «я». Можно согласиться с М. Моссом, что тема «я» — это тема социальной истории.

Одна из ранних форм социальной типологии личнос-

ти — «вхождение в имя». Человек при этом понимается как продукт воплощения размножающихся и постоянно возрождающихся духов племени. Соответственно признавалась возможность непосредственного воздействия (а не опосредованного, через психику человека, как у Гомера) духов и демонов на человека, а личностное поведение состояло в способности сохранить в любой ситуации требуемое достоинство и личные качества. Человек, не выполнивший личных требований, предъявляемых в соответствии с его именем, становился тем, кто оказывался «без имени», «терял лицо». У Гомера же ссылка на богов подразумевала попытку «сохранить лицо». Агамемнон, сваливая вину на Зевса, тем не менее приносит Ахиллу компенсацию за нанесенный ущерб, т. е. сохраняет свое положение «пастыря народов». В конечном счете, как поясняет Нестор, в действия (сражении) можно узнать, в ком заключена причина событий: в богах или людях (Ил. I, 367—368).

«Басилеи», ведущие свою родословную от богов, вкладывают совершенно иное содержание в обожествляемые ими генеалогические связи, чем это было в племенном и профессиональном сознании микенского общества. Обычно о них говорится накануне сражения, для того, чтобы подчеркнуть собственное достоинство и значимость поединка, равно как в поражении, так и в победе. Показателен s этом отношении диалог Диомеда и Главка. Главк подробно говорит о своих генеалогических связях, но они могут быть расценены как его собственное достояние. Характерно, что генеалогические связи накладывают на героя личные обязательства:

> Тщиться других превзойти, непрестанно пылать отличиться,
> Рода отцов не бесчестить, которые славой своею
> Были отличны в Эфире и царстве ликийском пространном.
>
> *(Ил. VI, 208—210)*

Такая ориентация говорит о возвышении человеческого над божественным: да, боги сильнее человека, и не знают быстрогубительной старости, но человек сам ответственен за свою судьбу. Он будет сражаться за свое достоинство и славу несмотря на то, будут ли боги на его стороне или нет, тем более, что среди богов нет единства, и обычно герой Гомера «любезен» тем или другим богам. Но главное, на что рассчитывают герои, — это их собственные силы, которые приносят им славу. Основная норма, в соответствии с которой дается позитивная или негативная оценка героя, — его «доблесть» («арете»). Доблесть эта — военная, она отождествляется с храбростью, воинственностью, Агамемнону, призывающему к отступлению от Трои и к бесславному возвращению на Родину, Диомед

Дар лишь единый тебе даровал хитроумный Крокион:
Скипетром власти славиться дал он тебе перед всеми;
Твердости (доблести — Г. Д.) ж не дал, в которой
верховная власть человека!

(Ил. IX, 37—39)

И наоборот, к Гектору, защите и опоре троянцев, Андромаха обращается со словами: «Муж удивительный, губит тебя твоя храбрость (доблесть — Г. Д.)!» (Ил. VI, 407), Плоды геройской доблести — честь («тиме»), которая имеет не только духовный, но и материальный смысл: зто честь владения определенными благами, это почет и уважение, связанные с высоким общественным положение, и вытекающие отсюда материальные выгоды. Весьма показательны в этом отношении слова, с которыми Сарпедон обращается к Главку:

Сын Гипполохов! За что перед всеми нас отличают
Местом почетным и брашном, и полной на
пиршествах чашей
В царстве ликийском и смотрят на нас, как на
жителей неба?

И за что мы владеем при Ксанфе уделом великим,
Лучшей землей, виноград и пшеницу обильно
плодящей?
Нам, предводителям, между передних героев
ликийских
Должно стоять и в сраженье пылающем первым
сражаться.

(Ил. XII, 310—316)

Не случайно и Ахилл воспринимает обиду, нанесенную ему Агамемноном (похищение Брисеиды), как покушение на его честь. Остаться без награды, добытой в «подвигах тягостных», постыдно, это значит остаться обессиленным. Посылая в бой своего друга Патрокла, Ахилл повелевает ему отразить троянцев от судов, но не поражать их совершенно, чтобы это еще более не унизило чести Ахилла (XIV, 90). Такого рода понимание чести ставит человека в центр общественных связей, обязывая окружающих учитывать ранг героя, его силу и доблесть. «Честь» («тиме») предстает как индивидуальное право — притязание, по справедливости соответствующее индивидуальным заслугам (подвигу), и в условиях борьбы за право, защищаемое при необходимости (встречных притязаниях и споре) непосредственным применением силы со стороны носителя определенного права (или претендента на это право)» (В. С. Нерсесянц. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 13).

Трудно представить себе обезличенным, унифицированным героя Гомера. Сам механизм общественного признания героя — слава толкает его на неповторимость, на новаторство, на «подвиги тягостные». Важно то, что речь идет не о славе царей, монополизирующих право на славу и на память потомков. Слава выступает общечеловеческим достоянием. Герой Гомера совершает подвиг и тем отличается от равных ему и достигает «блестящей славы», «славы до небес». Слава — это признание воинских заслуг (или заслуг на совете), это утверждение личного статуса героя.

слава и честь взаимосвязаны. Ахилл жалуется богине-матери Фетиде:

> Славы не должен ли был присудить мне
> высокогремящий
> Зевс Эгиох? Но меня никакой не сподобил он
> чести!
>
> *(Ил. I, 353—354)*

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

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

Но не бесславно и умереть, защищая отчизну, сохраняя жизнь супруге и детям, оберегая дом и достояние.

На непосредственную (не институализированную) связь человека и общества указывает и другая норма, которой руководствуется гомеровский грек — «стыд» («айдос»). Не имея возможности остановиться на этом вопросе подробно, воспроизведем общие выводы специального исследования, посвященного вопросу об «айдосе» в борьбе: «Итак, мы видим при рассмотрении айдоса в борьбе, что айдос — ни страх только, ни благоговение, ни стыд, ни одно лишь чувство чести, ни особенная сила, отсутствующая для нас в слове. Она произрастает из совместной жизни людей, из общности, так как она обнаруживается только в связях с окружающими» (С. Е. Ф. фон Эрффа). Стыд не позволяет ахейцам бесславно возвратиться домой (Ил.II, 298). Стыдно Агамемнону потерять в бою Менелая, ибо это означало бы начало конца бесславного похода на Трою (Ил. IV, 155—182). Стыдит Посейдон ахейцев, ослабивших сражение за суда

(Ил. XIII, 95—124). Во всех этих случаях «айдос» говорит об ориентации гомеровского человека на непосредственную реакцию окружающих. «Айдос» — наиболее оперативный механизм, позволяющий обществу оценить поступки героя сообразно их общественному значению.

Конечно, такого рода реакции на внешние оценки не могут говорить об отсутствии у гомеровских греков центра внутренней жизни, впрочем, как и об обособлении его от внешнего мира, Нормы гомеровского человека («честь», «слава», «стыд») — одновременно и индивидуальные и общественные, поскольку они коррелируют с индивидуальными возможностями, силой и способностями и однозначно говорят об их общественном признании. Такие нормы, конечно, произрастают из норм родового строя с его единством индивидуального и общественного. Но в то же время гомеровский герой поставлен в условия состязания («агона»), с равными ему героями ищет новых прочных уз дружбы («филии»), полисной общности. Лидер осваивает новые типы социального поведения, которые наряду с остатками родового строя служат строительным материалом складывающихся классовых отношений. При этом и обнаруживаются определенные разновидности личностной ориентации (Ахилл и Гектор), свидетельствующие о новых тенденциях в социальном и духовном развитии.

Ахилл — бесстрашный и безжалостный воитель — и в то же время нежный и заботливый друг. Смерть Патрокла не только потрясает его, но и ставит на грань жизни и смерти. Антихол, сообщивший ему о смерти Патрокла, боится, чтобы он не покончил с собой. Однако со смертью Патрокла Ахилл вступает в состояние, которое должно завершиться его смертью:

> Скоро умрешь ты, о сын мой, судя по тому, что вещаешь!
> Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован!
>
> *(Ил. XVIII, 94-96)*

Причиной слов Фетиды является состояние Ахилла, его желание отомстить за друга, даже если придется умереть. Именно в этом проявляется человечность Ахилла (жалость к другу). Однако не следует забывать, что над Ахиллом тяготеет рок: вернуться домой и достигнуть старости или оставаться у стен Трои и погибнуть. Ахилл делает выбор в разгар ссоры с Агамемноном, заявляя о своем возвращении во Фтию (Ил. I, 147—171). Подтверждает свое решение Ахилл и во время прибытия к нему посольства терпящих поражение ахейцев (Ил. IX, 643—655). При этом сохраняется прежняя аргументация: Агамемнон обесчестил Ахилла перед «целым народом ахейским».

Заметим, что первоначально Ахилл опирается не на внутренний выбор. Он остается у стен Трои, добывая себе бессмертную славу. И как только Агамемнон вместе с Брисеидой отнимает у Ахилла эту славу, он принимает решение об отказе от участия в войне. Но вот погибает Патрокл, и происходит переоценка ценностей. Честь Ахилла восстанавливается тем, что ахейцы терпят «позорные бедствия». Но какая в этом радость, если погиб Патрокл? Ахилл зашел так далеко, что он вообще проклинает вражду и гнев, которые вводят людей в неистовство (Ил. XVIII, 107—109). Он принимает решение мстить за Патрокла, безотносительно к «кодексу чести» гомеровских героев. Им движут простые человеческие чувства. Казалось бы, перед нами впервые приоткрывается внутренний человеческий мир. Но нельзя отрывать этот мир человечности от внешнего мира — героики. Иначе сам внутренний мир Ахилла предстанет извечно человеческим миром, неким «сознанием вообще». Разве гнев — это не человеческое чувство? Обида, которой руководствовался Ахилл, — это также персонификация человеческого чувства. Но в поведении героя они коррелировали с «внешними» ценностями — поиском чести и славы. Видимо, «человечность» Ахилла также имеет «внешние» ориентации. Наряду с общ-

ностью ахейцев, существует другая общность — дом. Каждый герой обладает фактической автономией, социальной единицей выступает дом («ойкос»). В детстве Патрокл попал в дом Пелея и вырос вместе с Ахиллом (Ил. ХХШ, 84—90). В дальнейшем он был его другом и советчиком, помощником и слугою («терапонтом»). Мы видим, как «ойкос» становится ядром нового по сравнению с ахейским войском типа социальных связей. Человечность Ахилла — это человечность личных обязательств перед близкими, преданными ему людьми. Эта человечность не выходит за пределы дома, это — человечность дружбы («филия»).

Иного типа человечность Гектора. Попытки придать человечности Гектора внесоциальный характер, содержащиеся в статье А. Шмитца «Полярность противоположностей во встрече Гектора с Андромахой (Ил. VI-, 369—502)», справедливо подвергла критике И. В. Шталь. А. Шмитц драматизирует личность Гектора, считает основным ее содержанием осознание бессмысленности человеческого бытия и безысходности человеческого существования. При этом он обращается к диалогу Гектора и Андромахи. Андромаха советует Гектору остаться на башне и приступить к обороне стен, не принимая боя за их пределами. Просьба Андромахи понятна: ее родители и братья уже погибли от рук Ахилла. Для нее Гектор — это и «отец и любящая матерь», и «единственный брат», и «прекрасный супруг». Она молит не только о себе, но и сыне их Астианаксе. Гектор же ссылается на «кодекс чести» героя: на стыд перед троянцами, в случае непринятия им боя. Однако, ссылаясь на необходимость сражения, он сам вслед за Андромахой повторяет ее опасения:

Твердо я ведаю сам, убеждаюсь и мыслью и
сердцем,
Будет некогда день, и погибнет священная Троя...

(Ил. VI, 447—443)

Выбор Гектора в пользу войны перед семьей, смерти перед жизнью и позволяет А. Шмитцу говорить о «трагическом сознании» Гектора, о проявлении им «ясной воли экзистенции».

Более сдержанно комментирует ситуацию В. Шадевальдт: «Героическая миссия Гектора не разрушается им, скорее обосновывается с новой точки зрения. Как бы ни возвышало гордеца чувство чести, его слава тускнеет: своей судьбы, выделенной ему участи избежать он не может. Мысль расширяется до религиозного в той степени, в какой Гомер знает религиозное: как утверждение неизбежного». Можно было бы оспаривать и эту оценку встречи Гектора и Андромахи. Но есть одно замечание В. Шадевальдта, которое следует рассмотреть в первую очередь. Когда Гектор говорит о своей обязанности быть перед гражданами лучшим, никакие внутренние струны его души, по мнению В. Шадевальдта, не тронуты. Боязнь же за жизнь близких людей заставляет его пророчить близкую гибель Трои. Его трогают и тревожат возможные страдания близких. В первом случае мы имеем дело с внешним «я», во втором — с «я» внутренним.

Можно согласиться, что при свидании с близкими Гектору людьми, прежде всего с матерью, женой и сыном, раскрываются его внутренние чувства. Гектор — хороший сын, ласковый супруг, заботливый отец. Раскрывается и еще одна черта Гектора: он уже отказывался от осторожных советов. Теперь же предостережения и пророчества Андромахи вызывают у него трагическую картину гибели Трои. Но он остается верным «кодексу чести», в этом проявляется его социальное «я». Но не вступает ли его социальное «я» в противоречие с личными устремлениями, не намечается ли здесь противоречие личного и общественного?

Уходя в сражение, Гектор прощается с сыном и обращается к богам с просьбой:

Зевс и бессмертные боги! О, сотворите, да будет
Сей мой возлюбленный сын, как и я, знаменит

среди граждан:
Так же и силою крепок, и в Трое да царствует мощно.

(Ил. VI, 476—478)

Нельзя сказать, чтобы эта просьба-мольба не трогала душу Гектора. Но в этих словах он остается прежним непреклонным Гектором, следующим требованиям славы и чести, радеющим об интересах граждан. Внутренние переживания, любовь к родным возвышают и усиливают Гектора. Делая выбор в пользу сражения, Гектор не отказывается от семьи. Наоборот, в нем просыпается то чувство полисного патриотизма, которое позволило ставить безопасность близких в прямую связь с безопасностью полиса. В сыне Астианаксе видит Гектор свое будущее и будущее города. В чувствах к сыну проявляются и чувства к согражданам, «я» внутреннее и «я» внешнее. Углубление, усложнение внутреннего мира человека в соотношении с общей направленностью взглядов на полисные интересы характеризует зарождение «полисной личностности», на фоне которого «ойкосная личностность» Ахилла представляется более узкой и односторонней.

Аполлоновское и дионисийское в античной культуре

Об аполлоновском (светлом, гармоничном, олицетворяемом богом Аполлоном, покровителем музыки и гармонии) и дионисийском (темном, безмерном, хаотичном, олицетворяемом богом Дионисом, покровителем виноделия и неуемной жизненной силы и природного оживления) началах в античной культуре написано много. Одна из последних трактовок этого вопроса в советской литературе принадлежит А. Ф. Лосеву, показавшему «темные», «хтонические» основания религии Аполлона и светлые начала в дионисизме. Но все же чаще наблюдается противопоставление этих двух взаимопроникающих начал античной культуры. Та, Карл Юнг настойчиво противопоставляет дионисийско-

му началу (как экстраверсии чувства) аполлоновское начало (как интроверсию разума).

Первооткрывателем данной проблемы является Ф. Ницше. Именно он доказывал, что под светлыми аполлоновскими образами античности скрывается хаос стихийных жизненных сил. В античной культуре есть два начала — аполлоновское и дионисийское, и более глубоким, питающим собой светлые образы греков, выступает темное, жизненное, дионисийское начало. В этом контексте Ницше и перенес акцент с Сократа на досократиков, утверждая, что Сократ, этот человек из народа, заманив западную цивилизацию на сухую почву рационализма, расправился с духовным аристократизмом, отомстив за поругание Ферсита. Представителями интеллектуального аристократизма и были досократики. Именно Ницше, опираясь на немецкий романтизм XIX в. (его предшественником и учителем в иррационалистическом истолковании античности выступил также Я. Буркхардт), смог по достоинству оценить афористический стиль философствования досократиков и символическую емкость их философем и фрагментов. Но именно Ницше поднял знамя антисциентизма и, как следствие этого, развенчал классический рационалистический образ античности как родины европейского разума и науки.

Надо сказать, что ранняя философия, обращением к которой нередко (например, в работах Карла Йоля) иллюстрируют дионисийские черты античной культуры, развивается в русле глубокой эпической традиции. Греческая эпика, прежде всего, естественно, эпос Гомера, открывает возможности к пониманию античного рационализма (аполлоновского качала), но ведь боги Гомера имеют немало хтонических (дионисийских) черт. Перенесем в эту плоскость обсуждение вопроса о дионисийском и аполлоновском в греческой культуре. Тема эта продолжает также предыдущую (о человеке и личности) и концентрирует внимание на человеке и богах.

Взаимоотношение человека и богов — одна из наибо-

лее спорных и широко обсуждаемых проблем греческой культуры. Уж слишком необычно свойственное грекам изображение богов-олимпийцев, которые мало чем отличаются от людей, а в своих отрицательных поступках с точки зрения морали даже «превосходят» их. Поэтому Ксенофан имел все основания сказать: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман». Возникает вопрос: а как же могли быть столь «несерьезные» боги объектом религиозного поклонения, какое отношение они имеют к народным религиозным культурам? Описание этой проблемы и анализ современной литературы содержится в исследовании А. Ф. Лосева. Мы же пойдем к нему с другой стороны, которая, на наш взгляд, в наибольшей степени характеризует личностный авторский стиль Гомера в изображении богов: непозволительно вольное обращение с ними, насмешки, иронические изображения и непристойные истории. Действительно, так ли уж «легкомысленны» гомеровские боги? С какой целью Гомер дает повод посмеяться над ними (неудачное любовное приключение Ареса и Афродиты, например)? Распространено восходящее к Ксенофану объяснение: Гомер списал богов, так сказать, с натуры, перенеся на них все, что свойственно человеку, а именно: способность есть и пить, любить и ненавидеть, обманывать и прелюбодействовать. Но это объяснение уязвимо для критики. Ведь герои Гомера — люди — не отличаются той распущенностью и испорченностью нравов, какие характерны для богов. Достаточно сравнить женские образы Пенелопы и даже Елены с образом Афродиты.

Откуда же черпал Гомер материал для подобного рода описаний? Афродита напоминает восточную богиню Иштар (кровавую богиню сладострастия), но это — «просветленный образ». Афродита — древняя богиня, она родилась из крови оскопленного Кроном Урана, хотя у Гомера она занимает почетное место в сонме богов-олимпийцев на правах дочери Зевса. Нельзя согласиться с мнением А. Ф. Ло-

сева: «Афродита у Гомера наименее хтонична. Она даже несет на себе черты не просто героизма, но уже позднего героизма, т. е. периода разложения. Может быть, единственной хтонической чертой является ее ранение, полученное от смертного героя Диомеда. Но, как часто это бывает у Гомера, хтонизм в данном случае в стиле бурлеска, так что это уже не хтонизм в собственном смысле слова» (А. Ф. Лосев. Гомер. М, 1960. С.296). Хтонизм Афродиты проявляется и в «любовном поясе», с помощью которого Гера соблазняет Зевса, и в самой персонифицированной этим образом области человеческой жизни — «продолжении рода человеческого».

Но образ Афродиты вводит нас в мир иных богов (очертания которых смутно и с трудом поддаются реконструкции), страшных, грозных хтонических сил. О таких богах мы уже говорили, когда обращались к космологическим описаниям, содержащимся в «Илиаде», и сравнивали Зевса с богом Мардуком. Были ли известны Гомеру древние хтонические божества? Очень многое говорит в пользу этого предположения. Более того, в изображении богов-олимпийцев проглядывают древнейшие хтонические черты: их «звероподобие» (Гера — «волоокая», Афина — «совоокая»), яростное насылание на людей болезней и безумия, прямая борьба друг с другом и людьми. Об Аресе А. Ф. Лосев пишет как о «диком существе, несомненно негреческого происхождения» (А. Ф. Лосев. Цит. соч. С. 294). Содержатся в поэмах Гомера намеки и на кровавые человеческие жертвоприношения. Но как отличаются гомеровские боги от страшных богов «Энума Элиш», они «просветлены», с них сброшен покров ужасного. «Просветление» греческих богов, приближение их скульптурных изображений к пластике и гармонии подтверждается и археологическими исследованиями.

Боги у Гомера не противостоят вселенной, они живут в ней, области и сферы их влияния поделены и строго регламентированы. Споров у богов по этому поводу нет, споры возникают лишь по вопросу о личном превосходстве богов

друг над другом и Зевса надо всеми. Жизнь богов как существ с индивидуальным своеобразием, мощью начинается с природных сфер. Не будем обсуждать вопрос — изначально ли термин «теос» употребляется как субъект, или он носил первоначально предикативный характер. Скорее всего действия богов и сам действующий бог составляют единое целое. Однако перед нами возникает все же индивидуальный облик богов. Хтонизм в его наиболее отчетливых формах — религии земли и полевых культах остался где-то за пределами гомеровской религии. Незначительны упоминания о Гее, Деметре, Персефоне. Боги-олимпийцы живут не в поле, не в роще, не в лесу, хотя они и имеют излюбленные места приема жертвоприношений и отправляются к людям на пир. Олимпийцы имеют светлые дома на Олимпе, где нет природных в собственном смысле явлений: там нет земли и растений, там не произрастают деревья и злаки. Боги питаются нектаром и амброзией. Правда, нектар носят богам голуби, но это особые голуби. Соответственно, там нет дождей, ветра и т. п. Там всегда ясно, тепло и светло.

Являются ли эти боги вымыслом Гомера? Видимо, какая-то доля художественного вымысла в их изображении была. Во всяком случае, в поэмах Гомера боги встречаются как завершенное художественное целое. Если признать, что Гомер знал хтонических богов (гневных, страшных, жестоких), но сознательно противопоставил им светлые образы богов-олимпийцев, то придется говорить и «о конструктивной теологии» у Гомера. Смех, бурлеск использовался у Гомера для «очеловечивания» и «гармонизации» страшных образов хтонических богов. Смех завершал процедуру общения с богами-созидателями мира и человеческих судеб и выступал (как в дионисизме) в качестве расслабляющего комплекса. С расшифровкой «линейного письма В» и обнаружением языковой преемственности микенской и гомеровской Греции по-другому рассматривается вопрос о корнях религиозных верований у Гомера. Обнаруживаются амбивалентные связи между микенскими и гомеровскими

образами: в таблицах, найденных в Пилосе и Микенах, встречаются имена некоторых богов-олимпийцев. В то же время сами религиозные отправления на Крите и в Микенах (например, ритуальные игры с быками; религиозные действия царя-жреца) говорят о страшных, кровавых божествах плодоношения и смерти, близких скорее к восточным религиям. Гомер же находится у истоков собственно греческого обновления религии.

Бурлеск, смех составляли основу деструктивной теологии Гомера: высмеивается кровожадность (Арес), похотливость (Афродита) прежних богов и т. д. Многие прежние магические процедуры в общении с богами потеряли смысл. Смех был направлен на прежних богов, но «деструктивное» и «конструктивное» в теологии Гомера не было разъединено, составляло единый сплав, из которого и отливались образы «светлых» богов-олимпийцев. В связи с этим надо заметить, что боги-олимпийцы не представляли ЕЗ себя искусственное изобретение и продукт рациональных построений, как полагают некоторые исследователи. Боги-олимпийцы, несмотря на ряд уже достаточно абстрактных образов-персонификаций, представляли из себя культовых богов. Но это были боги не государственного, а домашнего культа. Каждая область в Древней Греции сохраняла религиозную партикулярность, что впоследствии и сохранилось в полисной религии. В полисах не было специальной касты жрецов, несложные религиозные обязанности выполнял жрец — официальное выборное лицо из числа граждан.

Проведенная Гомером секуляризация древней хтонической религиозности в полной мере показывает изменение отношений между людьми и богами. Боги Гомера, поскольку они не создают мир, сами действуют в сфере природной и природным же способом. Боги не создают мир, но и не позволяют его разрушить. Созидательная деятельность богов не простирается далее сооружения оборонительных стен или изготовления вооружения. Но из-

готовление щита Ахиллеса превращается в своего рода создание мира в миниатюре: мир создается в пространстве воображения, создание мира переосмысливается как акт, возможный лишь в художественном творчестве. Конечно, Посейдон может, например, вызвать бурю на море, превратить корабль «веслолюбивых» феаков в скалу. Зевс идет дождем, посылает гром и молнии. Однако подобного рода действия не затрагивают основ мироздания, не меняют присущего природе порядка.

В отношениях к человеку боги выступают не как стихийные природные силы (в мире Гомера они уже упорядочены и подчинены богам-олимпийцам), а как существа, значительно превосходящие человека по своим возможностям и потенциям. Боги — дарователи благ. Особенно превосходят боги человека в определенной области действий. Музыка, поэзия, танцы — привилегия богов. Невозможно состязаться с богами. Но человек, прославившийся в том или ином деле («техне»), конечно же, был избран богами. В той или иной ситуации — перед началом сражения, при осуществлении любого задуманного дела — люди обращаются к богам за помощью и поддержкой. Чаще всего при этом приносятся жертвоприношения. Обычно обращаются к Зевсу, но у разных героев есть и разные боги-покровители, к которым они и обращаются в критические моменты.

Как же помогают боги своим избранникам? Чисто человеческим способом. Боги не совершают чудо и не предопределяют (без непосредственного вмешательства в действия людей) событий. Для того, чтобы боги могли оказать влияние на человеческие дела, они должны принять в них чисто человеческое участие. Чаще всего они помогают своим любимцам послать копье в цель или отклоняют его. Стрела, выпущенная из лука, попадает в цель с помощью Аполлона. Гомер допускает, что человек может обойтись без помощи бога (Одиссей убивает из лука толпы женихов, о поддержке Аполлона, который, как известно, был на стороне троянцев, а не греков, при этом умалчивается) и даже

превзойти его (Диомед ранит в сражении бога войны — Ареса).

Но в целом вмешательство богов в человеческий мир всегда протекает через сферу человеческих дел: боги влияют на человека, побуждая его к действиям, вкладывая в него силу, отвагу, мысль, или наоборот — ослепляя и вселяя в него страх. Важно отметить, что вмешательство богов как бы продолжает во втором, «сверхчеловеческом» плане человеческое действие, сообщая ему особенное значение, подчеркивая его неординарность. Ахилл — этот мужественный сильный воин, конечно же, должен был быть рожденным богиней. И как же хитроумный Одиссей мог бы обойтись без поддержки богини мудрости — Афины. Как отмечает Макс Поленц, природно-человеческие дела и божественное вмешательство не стоят в противоположности одно к другому, но находятся в полном созвучии.

Боги Гомера не изменяют по своему произволу жизнь человека, они не сотворят человека и не властны над его судьбой (здесь, пожалуй, содержится коренное отличие богов «Энума Элит» от богов Гомера), Боги сами по себе подвластны судьбе. Они не могут избавить любимого ими смертного от предназначенного ему судьбой и от смерти. Даже Зевс должен примириться со смертью на поле сражения его сына Сарпедона. Боги Гомера не всеведущи и не всемогущи. Даже жертву им надо приносить в такое время, когда боги находятся на Олимпе и могут услышать смертного, да и чаще всего — в определенном месте. Но поскольку боги не предопределяют события, с ними рядом (а иногда и над ними) и находится судьба. «С самого начала в политеизме не могла идти речь о всемогуществе единого бога; оно ликвидировано конкуренцией богов между собой, и кроме того судьба (Мойра. — Г. Д.) стоит надо всеми, от ее решений боги являются зависимыми всяким образом» (М. Поленц).

Можно допустить, что гомеровский человек воспринимал богов иногда и как хтоиические природные силы.

Но не эта сторона выступает на первый план во взаимоотношениях человека с богами. Хтоническому божеству, представляющему собой естественное природное явление, не присущи рациональные действия. Однако, когда боги очеловечиваются, их действия приобретают рациональный характер, человек ожидает от них человеческого разумного поведения. Во взаимоотношениях людей и богов ведущая роль начинает принадлежать человеку. Хотя боги и следят за предначертаниями судьбы, человек сам поступает в соответствии с судьбой или «судьбе вопреки», всегда сознательно осуществляет выбор. Человек сам отвечает за свои поступки (проблема мотивации и результата человеческих действий приобретает при этом самостоятельное значение). Человек счастлив не потому, что его любят боги, а наоборот, боги его любят, потому, что он счастлив. Боги любят счастливых людей и преследуют несчастных. Человек не просил у богов невозможного. Единственное, с чем он связывал все их преимущества, заключалось в вечной молодости и бессмертии богов. Но это пролагало между богами и людьми непроходимую грань. Гомеровский человек имеет дело с богами, не изменяющими мироздание, не властными над судьбой человека, ко так от него отличными. Жизнь богов протекает в ином измерении. Они не знают ни «быстрогубительной» смерти, ни «печальной» старости и находятся в состоянии вечного блаженства — «эвдемонии». Хотя боги постоянно вмешиваются в человеческую жизнь, любят, ненавидят, сражаются, вступают со смертными в брак, имеют в этом браке детей, они руководствуются при этом своими собственными соображениями, главное из которых заключается в том, что боги никогда не захотят нарушить из-за людей присущее им состояние «эвдемонии».

Обратимся к эпизоду с оттеснением Гектора от кораблей. Аполлон, повинуясь Зевсу, устремляется на поле сражения, находит Гектора, «унылого духом», и вдыхает в него «ужасную силу» (Ил. XV, 235—269). Во всем эпизоде

речь идет о явлениях психического характера. Аполлон воздействует на «тюмос» Гектора (аффективная часть души), «вдыхает» в него «менос» («менос» характеризует не физическую силу, а состояние сознания, порыв, духовный подъем). Состояние Гектора, только что «томно дышащего», чуть оправившегося после удара камнем в грудь, нанесенного Аяксом Теламонидом, после «вдыхания» в пего «меноса» отличается небывалым приливом энергии. Как «вдыхание» в него «меноса», так и прямое участие Аполлона в сражении преследуют одну и ту же цель — оттеснить ахейцев к кораблям. Эти цели соответствуют горячему желанию Гектора защитить Трою, его замыслам оттеснить ахейцев к кораблям и, добившись победы, сжечь корабли, лишив греков возможности возвращения на родину. Но замыслы Гектора и замыслы Зевса, которые реализует Аполлон, совпадают лишь на определенное время. Божественный замысел превосходит человеческий и в конечном счете разрушает его. Гектору не дано знать, что оттеснение ахейцев к кораблям вызовет лишь вступление в бой Патрокла, которого ему и предстоит убить, а затем самому пасть от руки Ахилла.

В соответствии с собственным замыслом боги определенным образом подготавливают человека к задуманным ими событиям (Зевс вынашивает свой замысел отмщения за поругание Ахилла), подталкивают человека к принятию выгодного им решения, т. е. отвечающего в данный момент их глобальному замыслу. Достигается это посылкой знамений и посредством основанных на них пророчеств. Особое место отводится снам. Существуют привилегированные свидетели снов, сок «простого смертного» почли бы за ложь, сон же «владыки народов» Агамемнона, которому Зевс обещает близкую победу над Троей, принимают за руководство к действию. Этот сон выступает прологом событий, собирается собрание, принимается решение воевать до разрушения Трои, войска устремляются на битву. Но, оказывается, сон был обманчив. Пообещав быструю победу ахейцам, Зевс дарует ее троян-

цам. Боги вмешиваются и в поединок Париса и Менелая, расстраивая человеческие замыслы.

Боги, вообще, неоднократно вводят человека в заблуждение, принимая обманчивый вид, вселяя в человека напрасные надежды, посылая ему двусмысленные знамения, лишая его разума как раз в тот момент, когда человек принимает решение. Боги неоднократно «забирают», «разрушают», «околдовывают» человеческий разум. В этих случаях употребляется термин «атэ». «Но такое понятие как «атэ» у Гомера не является само по себе личностным агентом... Это слово никогда, по крайней мере в «Илиаде», не означает объективного несчастья, как это обычно бывает в трагедии. Всегда, или практически всегда «атэ» является состоянием сознания — временным помутнением или помешательством нормального сознания». Создается впечатление, что если у людей и были основания жаловаться на богов, то это зависело от беспрестанных попыток богов расстроить человеческий замысел, вторгнуться во внутреннюю (духовную) жизнь человека. Но эти внутренние вторжения составляли часть общего «внешнего» воздействия на человека со стороны демона или бога. Действующие извне на психику человека боги менее *всего* представляли собой «легкую буффонаду», «внешний прием», не имеющий ничего общего с религиозностью гомеровских героев. Наоборот, боги (и прежде всего Зевс) именно в столкновении с замыслом людей предстают наиболее «полнокровными», наиболее жизненными. Однако, в отличие от хтонических восточных богов, гомеровские боги живут «эфирной» жизнью мысли и замысла, несравненно превосходящего человеческий. Общий рационалистический контекст характеризует действия богов и людей и выглядит следующим образом: для людей наиболее ощутимо вмешательство богов в их сознание, боги же поражают человека, вызывают религиозное поклонение как неподвластные индивидуальному человеческому разуму силы.

С другой стороны, нет оснований говорить о гомеров-

ских богах и как о всесильных и всемогущих деспотах, полностью подчинявших себе людей. Потеряв власть над судьбой, боги помогают ей, но чисто по-человечески размышляя, как это сделать, и воплощая свой замысел в действие с помощью различного рода хитростей и уловок. К историческому рассмотрению антитезы «дионисийское» — «аполлоновское», «боги — человек» (в противоположность односторонней абсолютизации одного из ее членов) возвращает нас феномен «греческого пессимизма». Одна его сторона — вера в зависть богов, боязнь неведомых сил, способных разрушить человеческий замысел; другая — вера в собственный разум и его способность разобраться в природе вещей.

Античный полис Hah феномен культуры

Античный полис издавна вызывал восторженное отношение как «идеальная форма государственной жизни», с присущими ей порядком, свободой и справедливостью. Немецкие просветители, начиная с В. Винкельмана, видели в Древней Греции образец свободы и гуманизма. В определенной степени эти иллюзии сохранял и Г. Гегель. К концу XIX в. романтически-восторженное отношение к античности стало оспариваться, в особенности в работах Я. Буркхардта, подчеркивавшего в ней иррациональное начало. Однако сегодня ясно, что многие элементы античной полисной культуры, носящие гуманистическую ориентацию, достойны изучения. Другое дело, что интерес к античному полису не должен ограничиваться рациональной оценкой даже политико-правовых институтов. Хотя в древнегреческих демократических полисах умственная жизнь концентрировалась, в основном, в сфере политической.*

Для античности «политическое» — синоним «гражданского». Гражданин («политес») демократического города-го-

* Мы обращаемся к характеристике политической жизни Афин, поскольку эта характеристика может быть отнесена и к политической жизни других демократических полисов Древней Греции, а также потому, что это проливает свет на межполисные отношения.

сударства — полноправный участник в решении всех государственных дел как внутреннего, так и внешнеполитического значения. Прежде всего бросается в глаза важность и значимость вопросов, решаемых в общественной (гражданской, политической) сфере, по отношению к частной жизни граждан: это вопросы войны и мира; хлебной и торговой политики; организации празднеств и театральных представлений; распределение пошлин среди торговых, ростовщических и вообще имущественных кругов; раздача денег малоимущим гражданам; организация общественных работ и т. д. Это далеко не полный перечень тех вопросов, которыми занималось каждое из демократических греческих государств. Надо сказать, что все важнейшие вопросы частной жизни (вопросы о наследовании имущества и другие, требующие судебного разбирательства) находились в ведении государства. Частных судов и всякого рода посреднических организаций в древнегреческих государствах не существовало. Отношения граждан с государством — прямые и непосредственные. Они основываются на том, что в государственной жизни демократического полиса участвует каждый взрослый мужчина, пользующийся правами гражданства. Предполагается, что он — хозяин дома, ойкоса — определенного частного хозяйства. Он одновременно выступает и как организатор хозяйства («ойконом»), и как гражданин («политес»). Нормальным является совмещение в деятельности гражданина этих двух функций. Перед лицом закона граждане полиса выступают полноправными собственниками — ойкономами. Хотя в самой гражданской практике Афин распространено невмешательство в дела домашние, хорошим гражданином считается не только тот, кто отличается активностью, но и тот, кто сумел сохранить отцовское наследство, не отличается мотовством и расточительностью. Хороший хозяин ойкоса расценивается как хороший гражданин, и, наоборот, плохой ойконом не может быть хорошим политиком. Управление домом и участие в общественных делах расценивается как однопорядковые способности.

Профессиональные занятия (земледельческие или ремесленные) наряду с гражданскими, как норма деятельности члена полиса, открывают другой аспект полисной жизни: производства и торговли. Гражданин — это двуликий Янус, обращенный к этим противопоставленным в классовой структуре полиса сферам. В ойкосе гражданин управляет трудом рабов или трудится сам. В сфере ойкоса рабовладелец, как его рисует Ксенофонт Афинский, наблюдает надо всеми производимыми работами. Его задача — распределить технологические операции между рабами, обеспечить целостность технологического процесса. В соответствии с этой задачей и распределяются рабы различного уровня: рабы, привлеченные к управлению трудом (управляющий, ключница), рабы-искусники, рабы — исполнители черной работы.

Сама обработка земли не вызывает у греков затруднений с ведением частного хозяйства. Препятствия возникают в связи с внешними причинами — необходимостью обороны от соседних общин. Община, организованная как государство, оказывается предпосылкой присвоения земли, условием ведения частного хозяйства: «Община (как государство), с одной стороны, есть взаимное отношение между этими свободными и равными частными собственниками, их объединение против внешнего мира и в то же время их гарантия (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 466.). Условия жизнедеятельности самостоятельно обеспечивающих свое существование индивидов перемещаются во взаимные отношения между ними как членами государства. При этом индивид — член государства — имеет право на пользование особой общинной землей (ager publicus) и является собственником своего участка.

Организованная по-военному община имеет самостоятельное существование (как таковая она и может быть гарантией частных хозяйств). Пашня оказывается городской территорией. Все земли делят — одна часть сохраняется в распоряжении общины как таковой, другая разделена меж-

ду членами полиса. Чтобы такая община существовала, необходима развитая государственная жизнь города: наличие военного ополчения, должностных лиц, свободные собственники земли должны сходиться на собрания, то есть необходимо использование для этих нужд прибавочного труда членов общины. Поэтому К. Маркс и делает вывод: «Член общины воспроизводит себя как члена общины не кооперацией в труде, создающем богатство, а кооперацией в труде для общих интересов (воображаемых и действительных), обеспечивающих сохранность союза вовне и внутри* (Там же. С.467.) Эти выводы не устарели и подтверждаются современными исследователями.

Таким образом, участие в гражданских делах, личная политическая активность граждан полиса является исторически необходимой формой их жизнедеятельности и вытекает из зависимости частных хозяйств от наличия развитой государственной жизни, обеспечивающей их существование (экономическую и военную безопасность). Естественно, что разветвленная, многоаспектная государственная жизнь требовала определенной подготовки граждан, в частности их грамотности. Ведь целый ряд вопросов экономического, дипломатического, религиозного (незначительная часть), судебного и т. д. характера, которыми в древневосточных государствах занималась каста жрецов, управителей, военачальников и масса чиновников, находится теперь в ведении демократического государства, причем политическая сфера требовала не только навыков грамотности (письма), не только военных навыков или ораторской подготовки, но и определенного их сочетания в личности гражданина, то есть она требовала подготовленных и сформировавшихся личностей.

Продолжение исторической типологии личности, уяснение личностных отличий гражданина полиса от героев гомеровской эпохи и эпохи Гесиода, по нашему мнению, позволяет обнаружить и новый тип социальной ориентации. Прежде всего можно зафиксировать изменения в понимании добродетели. Добродетель (доблесть) — это при-

вилегия гражданина полиса. Общность граждан полиса — достаточно замкнутая общность, и даже в самых критических ситуациях Афины, например, не шли на распространение гражданских привилегий на рабов и иностранцев, хотя иногда, как это было в битве при Аргенусских островах, рабы привлекались к участию в сражении, а затем получали свободу. В этом отношении полисная культура пошла так далеко, что признаваемое у Гомера различие в совещательной и военной функции почти стирается: все граждане до 60-летнего возраста должны были защищать отечество, и нередко демагог (первоначальный смысл слова — руководитель народа, пользующийся его симпатиями оратор) становился стратегом.

«Военные добродетели» получили не только права гражданства в полисе, но и некоторые ограничения (прежде всего с экономической стороны). Уже Солон выполнение воинских обязанностей ставит в зависимость от денежного дохода граждан. Так что не исконные военные доблести «аристократии» влияли на ее материальное положение, а сами оказывались зависимыми от него. Уже эта сторона вопроса позволяет сказать, что вопросы экономического характера необходимым образом перемещались в центр гражданских интересов, поскольку полноправные граждане — воины и участники народного собрания — использовали государство как экономический механизм для эксплуатации рабов, вольноотпущенников, иностранцев и союзников. Обоснованна, на наш взгляд, обнаружившаяся в последнее время тенденция рассматривать полис как своего рода корпорацию, понимая ее, разумеется, не по аналогии с современным капиталистическим обществом, а по аналогии со средневековой корпоративной сословной организацией.

В то же время в связи с перемещением центра общественной жизни в народное собрание (у Гесиода и Гомера оно не имело особого значения) важным компонентом полисных добродетелей наряду с «военными» становятся добродетели разума, умеренности и рассудительности, Аргу-

мент, на который опирались гомеровские герои — сила, перестает быть главным. Требовалось уметь заставить себя слушать, убедить, заставить же кого-либо из граждан замолчать силой, как поступил Одиссей с Терситом, было невозможно. И, разумеется, среди всех гражданских добродетелей на первый план выступала справедливость. Однако теперь басилеи перестали быть охранителями справедливости, а идея равной политической одаренности всех людей нашла свою реализацию в правоохранительных функциях полиса — наличии различного рода государственных органов, к которым граждане получили прямой и непосредственный доступ.

Изменилось также представление о славе — важнейшей социальной ориентации гомеровского и гесиодовского грека. Важно было не только одержать победу, но и убедить в ней свидетелей как в случае большой военной победы (народное собрание принимало по этому поводу специальное решение), так и в любом небольшом, скажем, спортивном состязании (Перикл, например, по мнению современников, даже если бы был положен в борьбе на лопатки, сумел бы доказать зрителям, что он не был побежден). Кроме того, слава перестает быть привилегией воина. Она распространяется не только на атлетов-олимпиоников, ее добиваются поэты, драматурги, философы. Сократ не без основания доказывал, что он достоин не наказания, а высоких почестей.

Главное в том, что изменился механизм общественного признания. Он осуществлялся теперь благодаря посредствующей роли государственных органов и прежде всего народного собрания. Это было не простое пространственное перемещение. В народном собрании деятельность граждан регламентируется законом. Басилеи, которые вели свое происхождение от богов и, как считалось, получали от Зевса скипетр (власть) и законы («фемистес»), не могли создать устойчивых политических связей. Власть их была ограничена народным собранием. С окончательным переходом власти от басилеев к собранию и законы потеряли бо-

жественный характер, они стали человеческими установлениями, приняли характер рациональной правовой идеи, подлежащей обсуждению. «Заповеди, которые раньше исходили из божественных и царских уст как принадлежащие Фемиде, достигли теперь силы закона, соизмеряемого с дике и ею подтверждаемого».

По нашему мнению, в таких условиях социальный механизм славы предусматривал иную структуру личности. Правовой нормативности соответствовала личностная нормативность, когда человек переставал ориентироваться на готовые образцы смелости, героизма, правового и, одновременно, этического поведения. Уже Одиссею, хитроумному и вероломному, приходится брать на себя ответственность Б создании неведомых до этого образцов поведения. В условиях же полиса, с его идеей «дике» («айдос» оказывается лишь дополнением к «дике»), требующей обсуждения каждой правовой нормы, при возможности изменения одной и утверждения, более современной, требовалась ориентация не на готовые образцы нормы, а способность ответить на вопрос: «Что такое справедливость, какая норма истинна?». Слава, общественное признание требовали социального новаторства, мобилизации всех внутренних ресурсов. Область общественного признания не только вне человека, но и внутри него. В этом смысле «есть все основания считать, что сама идея гражданства как некая политическая, — точнее морально-политическая категория (даже как некая общечеловеческая ценность!) передана последующим поколениям именно античным полисом (С. Л. Утченко. Политические учения Древнего Рима. М., 1977. С. 37).

Позже, в период начавшегося упадка полиса, Сократ будет удивляться: «И вот я вижу, что когда соберемся мы в народное собрание, то если нужно городу что-нибудь делать по части строений, мы призываем зодчих в советники по делам строек, а если по части корабельной, то корабельщиков, и таким образом во всем прочем, чему, как афиняне думают, можно учиться и учиться... Когда же понадо-

бится совещаться о чем-нибудь касательно управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, все равно будь то плотник, будь то медик, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедный, благородный, безродный...» (Платон, Протагор, 319, С-Д). Искусство управления государством (politike techne) подразумевало превращение целого ряда профессиональных навыков, каковыми они существовали при кастовом строе древневосточного общества, в личные (из отечественных исследователей первым обратил на это внимание М. К. Петров).

Прежде всего письменность из профессионального навыка с изобретением алфавитного письма становится личным навыком. Каждый гражданин должен был быть воином, знать древние мифы и сказания (в основном, по Гомеру и Гесиоду), то есть в определенной мере быть и жрецом. Причем употребление уже одних этих навыков в общественной сфере показывает, что гражданин свою общественную активность воспринимал как свое личное достижение. Солон, например, для того, чтобы убедить афинян возобновить войну из-за Саламина, сочиняет стихи, содержащие призыв к возобновлению войны, выучивает их и бросает на площадь «с шапочкой на голове» (Плутарх, Солон, VIII). Важно здесь то социальное творчество, которое отмечал М. К. Петров: письменность используется по личному усмотрению и сочетается с изобретательностью Солона. «Шапочка на голове» — признак умопомешательства, надев ее, Солон обходит закон, запрещающий афинянам поднимать вопрос о возобновлении войны за овладение Саламином. Любопытно, что все греческое образование построено на передаче будущему гражданину ряда навыков, которые ему понадобятся опять же для личного участия в общественных делах. Эти навыки подразумевают воспитание не профессионала в какой-либо области, а личности. Показательно, что часть навыков передается ребенку рабом, то есть заранее не программируется их употребление по определенному образцу (ведь раб не мог быть образцом жизни для гражданина). В качестве

важнейшего фактора общественной жизни личные способности граждан выделяет в своей речи Перикл. Солон проведенные им реформы оценивает опять же как свое личное достижение.

Важность личностного начала в общественно-исторической жизни Древней Греции отмечает В. В. Соколов, связывая данное явление с динамической политической жизнью и наличием дифференцированной социальной структуры в древнегреческих полисах. Учет личностного фактора при рассмотрении гражданской жизни позволяет зафиксировать важные ее особенности. Сама гражданская сфера деятельности довольно четко была очерчена Аристотелем в его определении гражданина как полноправного участника суда и управления государством (Политика, III, 1275а, 6—39). Воспользуемся этим определением Аристотеля в характеристике гражданской деятельности как судебной и государственной (в народном собрании) активности. Основным определителем обозначенной деятельности оказывается закон — номос. Закон в полисе носит безличный и довольно абстрактный характер. Он не обращается ни к кому конкретно и в то же время — ко всем. По сравнению, скажем, с родовыми обязательствами, ориентирующимися на конкретного их исполнителя, номос выступает абстрактной, обезличенной силой, равнообязательной для каждого полноправного члена полиса. Такой человек, «нашедший свое завершение в государстве, —- совершеннейшее из творений и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, занимает жалчайшее место в мире» — так резюмирует ситуацию Аристотель (Политика, I, I, 12).

Определяющей по отношению к частному хозяйству выступает сфера общественная. Добиваться успеха в полисе можно было прежде всего в сфере гражданской. Блестящее ведение хозяйственных дел отступает перед значимостью политической активности. Имущественный ценз, вводимый при вступлении в некоторые государственные должности, не имел большого значения при повышении роли народного собрания (после реформы Эфиальта, в осо-

бенности). Имущественное положение, богатство и знатность отступали перед силой народного собрания. В данной ситуации укрепить свои жизненные позиции, добиться стабильности собственного положения можно было только путем личной политической активности. Иначе можно было и остракизму подвергнуться, и имущество потерять, да и саму жизнь (см.: Платон. «Апология Сократа»).

Способность защитить собственные интересы в суде, в народном собрании античностью ценилось очень высоко. В период расцвета полиса в деятельности софистов довольно отчетливо проявилась ориентация граждан на политическое положение, сопряженное с этими способностями. Но никогда античностью не признавалось, что целью политической деятельности граждан могут быть интересы дома, а не полиса. Гибель полиса лишала граждан всего, полис — конечная цель устремлений граждан. Законодательство Солона, по свидетельству Плутарха, направлено было на благоустройство государства тем способом, когда справедливость оказывается целью гражданской активности и «необиженные преследуют судом и наказывают обидчиков не менее, чем обиженные» (Солон, XVIII). Чтобы защитить свои интересы, члену полиса приходится считаться с многоплановостью условий гражданской деятельности. Необходимо было творчество, а не репродукция. Солон следующим образом, по Плутарху, констатирует состояние гражданской активности: «Из остальных законов Солона особенно характерен и странен закон, требующий отнятия гражданских прав у гражданина, во время междоусобия не примкнувшего ни к той, ни к другой партии. Но Солон, по-видимому, хочет, чтобы гражданин не относился равнодушно и безучастно к общему делу, оградив от опасности свое состояние и хвастаясь тем, что он не участвовал в горе и бедствиях отечества» (Солон, XX).

Перед лицом закона все граждане выступают в равном положении, в частные же дела государство не вмешивалось. Защитить собственные интересы, не участвуя в политической борьбе, не представлялось возможным. Сама же

политическая борьба проходила на фоне единых полисных установлений, выражающих интересы всех граждан, объединенных законом. Закон как гарантия полисной целостности не может быть произвольно изменен. А вот собственную пользу государству можно доказывать только перед лицом закона. Унифицированное перед лицом закона положение полноправных членов полиса ставит их в позицию принудительного социального творчества. Идеалом гражданина оказываются полисные, социальные интересы, активное обсуждение государственных дел, личное участие в их осуществлении. Этим в большей степени объясняется высокая культурная подготовка члена полиса, концентрация духовной жизни в политической сфере.

Политические идеалы начинают разрушаться вместе с крушением полисной общности и с «вымыванием» средних слоев полиса, подтачивающим основы политической равноодаренности и «умения жить сообща», и индивидуализм становится нормой политической жизни (индивидуальное слово в суде, в народном собрании могло быть использовано с той или иной субъективной целью). Но каковы бы не были судьбы античного политического идеала, его реализация всегда была связана с развитием ораторского искусства, грамотности (на основе алфавитной письменности, пришедшей на смену письму крито-микенского типа, доступного лишь писцам-профессионалам), тесно связанных с авторством на продукт мысли и запретом на плагиат. Полисная социально-политическая практика наглядно демонстрировала, что знание, индивидуальная сознательность вообще, позволяющая человеку жить в обществе, — это достижение культуры, отличающее эллина от варвара. Такое знание делает гражданина уважаемым и почитаемым. Другое дело, в какой мере «культура» соответствует «природе». Здесь есть масса факторов (экономических и политических), не позволяющих предвидеть однозначное их соотнесение. Человек для древнего грека лишь тогда суверенен и свободен в своих сознанием контролируемых волеизъявлениях и поступках, когда его действия направлены

на достижение общественно значимых, позволяющих быть хорошим гражданином, целей. Закон в античности воспринимается как единственно достойная (наряду с заветами отцов) форма человеческого общежития. Люди же по своей природе изначально делятся на эллинов, живущих по закону, и варваров, закона не знающих. Хотя полисная община сама является продуктом исторического развития, отношение членов полиса она опосредует, будучи выраженной в конкретной форме — государства и потому приобретающей значение предпосылки внеисторической, божественной. Позже Аристотель, обобщая представления античности о государстве и человеке, даст известное определение человека как «животного политического». К. Маркс раскрывает конкретно-историческое содержание подобных представлений: «Аристотелевское определение утверждает, строго говоря, что человек по своей природе есть гражданин городской республики. Для классической древности это столь же характерно, как для века янки определение Франклина, что человек есть созидатель орудий» (К. Маркс, *Ф.* Энгельс. Соч. Т. 23. С. 338).

В рамках полиса его член не просто осознает свое место в обществе, перед законом, добродетельность своих действий. Но при этом данные конкретно-исторические формы деятельности человека воспринимаются как вечные, истинно сущностные. Сознательность, индивидуальное знание для античности предстают составным элементом культурной активности и как таковые «естественным», «природным» состоянием человека. Таким образом, сама общественно-политическая практика античного полиса делает необходимым для ее участника отождествление собственной интеллектуальной активности с ее культурными проявлениями. Такие представления, несмотря на их исторически обусловленный характер, позволяют члену полиса вести активную политическую жизнь. Но и сама культурная жизнь граждан полиса, и вырабатываемые в ней представления возможны на основе определенного уровня развития полиса.

Две противоречивые тенденции, начало которым положили реформы Солона, характеризуют социальное развитие полиса. Законодательство Солона отменило долговые обязательства и заимствование денег «под залог тела», т. е. пресекался путь развития эндогенного рабства. Солон вводит имущественный ценз граждан, но и граждане низшего сословия могли присутствовать в народном собрании и быть судьями. И этот факт имел важнейшие последствия в двух аспектах. Во-первых, изменился способ внутренней жизни полиса. Гражданская активность направляется теперь прежде всего в общественную сферу (участие в народном собрании и суде): «Последнее казалось вначале ничего не значащим правом, но впоследствии стало в высшей степени важным, потому что большая часть важных дел попадала к судьям» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Солон, XVIII). Историческое развитие шло по линии укрепления роли народного собрания. Во времена Перикла грозную силу приобретает институт остракизма, посредством которого любой, не угодный народному собранию, мог быть изгнан за пределы государства.

Не менее важным является и второй аспект законодательства Солона, который касался стороны внешнеполитической. Взамен развития внутреннего (долгового) рабства открывались пути развития рабству внешнему. В Афинах и других демократических полисах Древней Греции долговое рабство было уничтожено. Тем самым проводится основная грань: рабы и свободные граждане. Теперь свободный — это синоним гражданина. Даже проданные за долги были возвращены Солоном в Афины. Исследователь античного рабства Й. А. Шишова пишет: «Нам представляется несомненным, что во всех греческих государствах борьба против господства родовых отношений была связана так или иначе с ограничением долгового права. Интересы рабовладельческого государства требовали создания прочного гражданского ополчения... Отмена долгового рабства пролагала непроходимую грань

между свободным бедняком и рабом» (И. А. Шишова. Воззрение древних греков на порабощение эллинов // Рабство на периферии античного мира. Л., 1968. С.47). Есть основания полагать, что вообще рабы греческого происхождения не применялись в самой Греции, их продавали на Восток. Рабы-греки были опасны. Правда, Соболевский отмечает, что рабы, использовавшиеся в домашнем хозяйстве, говорят чисто по-гречески и нет оснований полагать, что они — варвары и не знают языка. Но, делает он вывод, — это не греки, скорее всего, это рабы, рожденные в доме (С. И. Соболевский. Аристофан и его время. М., 1957. С. 304—306). Как запрещение долгового рабства, так и дальнейшее развитие демократии создавали благоприятные условия для сохранения частных хозяйств граждан, затормаживали процесс имущественного расслоения и разорения граждан. Прямая кабала становилась невозможна, гражданство начинает по мере укрепления афинского государства приносить немалые экономические выгоды (оплата за участие в суде и отправление других общественных обязанностей, раздачи хлеба, и т. д.).

Но в то же время развитие демократии, увеличение экономического могущества Афин (приток значительной суммы денег от союзнических взносов) имели своим последствием и нечто противоположное. Уже реформы Солона способствовали дальнейшему развитию ремесла, а благодаря упорядочению денежной системы, системы мер и весов и развитию торговли. Победа греков в войне с персами и образование Афинского морского союза способствовали как увеличению числа рабов (плененных персов обратили в рабов), так и притоку в Афины большого числа ремесленников и торговцев из числа метеков и вольноотпущенных. Конечно, нельзя представить себе дело так, что граждане Афин жили только за счет обложений торговых слоев, а сами презирали труд и не работали. На неправомерность приписывания античности презрения к труду справедливо

указывают А. Ф. Лосев и Ф. Х. Кессиди. Но как могли конкурировать небольшие хозяйства, рассчитанные на личное потребление, с довольно развитыми хозяйствами метеков и вольноотпущенников, использовавших труд рабов? Уже Сократ подает советы, как прокормить свободному своих домочадцев: распределить между ними работу, а продукты продавать на рынке. Симптом знаменательный — ведь даже должность управляющего чужим имением в этот же период воспринимается как достойная раба. В своем влиянии на ойкосное хозяйство товарные связи, торговая конкуренция и межполисные войны сливаются в единый комплекс.

Противоречивость обозначенных выше тенденций социального развития полиса вытекает опять же из исторических особенностей античной формы собственности. Собственность гражданина, как мы уже выяснили, обеспечивается тем, что он в состоянии выполнять военные и политические обязанности. Последнее же возможно лишь в том случае, когда, во-первых, личное хозяйство гражданина обеспечивает возможность этой формы траты прибавочного времени; во-вторых, когда не создается экономической угрозы существованию самостоятельных хозяйств всех участвующих в политической деятельности граждан.

Личный труд политически активных граждан выступает основой античного полиса. «Мелкое сельское хозяйство, производящее для непосредственного потребления, промышленность как побочное занятие членов семьи» — такие экономические формы могут обеспечить сохранение равенства между свободными собственниками. Между тем, воспроизводство таких ограниченных экономических форм неизбежно становится их разрушением. Оно становится разрушением по той причине, что развитие рабства, товарно-денежных отношений становится фактором, делающим невозможным воспроизводство отношений между членами полиса как полноправными и равными собственниками и, соответственно, как политически активными гражданами.

В изменении политической сферы (в эволюции положения членов полиса как собственников и, одновременно, граждан) проявляется, таким образом, развитие экономических основ полиса. Изменение политической сферы (ее разрушение с потерей полисами своей самостоятельности в эпоху эллинизма) должно было привести к разрушению представлений о естественности культурного существования человека, к выдвижению других (по сравнению с характерными для классического полиса) идеалов и ценностей культуры: не обоснование социальных норм поведения, подразумевающее их политическую активность, а обоснование путей достижения «атараксии» (невозмутимости) выдвигается на первый план.

Контрольные вопросы

1. Что такое античный полис?
2. Древнегреческая демократия.
3. Древнегреческая личность.
4. Античный политеизм.
5. В чем состоит агональный характер античной культуры?

Литература

1. Андреев Ю.В. Раннегреческий полис. Л., 1976.
2. Античная культура и современная наука. М., 1985.
3. Античность как тип культуры / Отв. ред. А. Ф. Лосев. М., 1978.
4. Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976.
5. Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.
6. Вернан Ж.-П, Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
7. Волков Г.Н. У колыбели науки. М., 1971.
8. Гесиод. Теология. Работы и дни // Эллинские поэты. Пер. В. Вересаева. М., 1963.
9. Гомер. Илиада. Одиссея. М., 1960.

10. Джохаязе Д.В. Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
11. Древние цивилизации / Под. общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина. М., 1989.
12. Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. ДО Н. Э. Л., 1985.
13. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972.
14. Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки. М., 1989.
15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I. М., 1963.
16. Нерсесянц В.С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
17. Соколов В.В. Философия древности и средневековья // Антология мировой философии. Т. I. Ч. 1. М., 1969.
18. Соколов В.В. Исторические условия формирования античной философии и диалектики // История античной диалектики. М., 1972.
19. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

23. Культура западноевропейского средневековья

В основе средневековой культуры лежит взаимодействие двух начал: собственной культуры «варварских» народов Западной Европы (германское начало) и культурных традиций Западной Римской империи — права, науки и искусства, христианства (романское начало). Эти традиции усваивались во время завоевания Рима «варварами», влияли на собственную культуру языческой родоплеменной жизни галлов, готтов, саксов, ютов и других племен Западной Европы. Взаимодействие этих начал дало мощный импульс становлению собственно западноевропейской средневековой культуры.

Средневековая культура формируется на основе натурального хозяйства замкнутого мира сельского поместья, неразвитости товарно-денежных отношений. В дальнейшем основой культуры все более становится и городская среда, бюргерство, ремесленное цеховое производство, торговля, денежное хозяйство.

Социальная культура средневековья выступает прежде всего как строго определенное взаимодействие социальных групп, основанное на сочетании прав на землю с местом в обществе (иерархия). Отношения сеньора и вассала строятся на основе договоров, семейных связей, личной верности, преданности и покровительства. Эти отношения и образуют общество. С образованием централизованных государств оформляются сословия, составляющие структуру средневекового общества — духовенство, дворянство и остальные жители, позднее названные «третьим сословием», «народом». Духовенство заботится о душе человека, дворянство (рыцарство) занимается государственными делами, народ — трудится.

Сущность культуры любой эпохи прежде всего выражается в представлениях человека о себе самом, своих целях, возможностях, интересах. В средневековой культуре эти представления во многом формировали деятели церкви. Они стремились общественные отношения объяснять по образцу отношений человека и бога. Подчинение, смирение, покорность становятся главными ценностями общественной жизни, которые проповедует христианское духовенство. Оно идейно оправдывает сословную организацию жизни общества, его иерархичность, когда каждый человек знает свое место в мире и живет в строгом соответствии с этим порядком расположения социальных групп от высших (духовенство, дворянство) к низшим (крестьянство, ремесленники и др.).

Важным элементом социальной культуры является монашество. Оно олицетворяет переход от общинного ожидания царства Божия на земле к достижению индивидуального спасения путем аскетической совместной «святой»

жизнедеятельности. Одним из первых орденов Западной церкви является Бенедиктинский (VI в.). Он представлял собой объединение монастырей с единым Уставом. Характерной особенностью бенедиктинцев было практическое милосердие, высокая оценка труда, активное участие в экономической жизни общества. Главной целью Доминиканского ордена (XIII в.) была борьба с еретиками. Монахи францисканского ордена (XIII в.) стремились подражать нищенской жизни Иисуса Христа на земле.

Для второй сословной группы — дворянства характерны иные представления о человеке и его месте в мире. Рыцарский идеал предполагает знатность происхождения, такие качества, как храбрость, забота о славе, чести, стремление к подвигам, благородство, верность Богу, своему сеньору, прекрасной даме, слову, что, впрочем, предполагалось только в отношениях с равными себе, но не с простым народом. В этих условиях личная свобода человека не идет дальше свободы выбора господина. Если в античном мире гражданин полиса ощущал свою связь, единство с государством в повседневной жизни, то средневековое общество резко отличается от полисной своей иерархичностью. Средневековый человек свою связь с целым ощущает лишь духовно, через Бога. Тем самым в средние века осуществляется переход от рабовладельческого сообщества равных, свободных граждан — к феодальной иерархии сеньоров и вассалов, от служения обществу, государству — к личному служению своему господину.

Вместе с тем, в этих условиях важнейшим достижением средневековой культуры является поворот к осмыслению проблемы становления человека как личности. До XIII века преобладала тяга к общему, принципиальный отказ от индивидуального, главным для человека была типичность. Европеец жил в обществе, в котором человек стремился быть «как все», что преподносилось как воплощение христианской добродетели. Средневековый человек выступал как жестко определенная в своей жизни лич-

ность, олицетворяющая подчинение личного всеобщему, общепринятому, освященному религией.

После XIII века намечается мировоззренческий поворот, все более осознаются притязания отдельной личности на признание. Этот процесс идет постепенно, поэтапно, начинается с осознания принадлежности человека не только к христианскому миру, но и к своему сословию, где личные характеристики возможны постольку, поскольку они приняты и одобрены своим коллективом. Человек становится сословной личностью (в отличие от родовой личности античного мира).

Следующий этап — выполнение человеком своих социальных ролей. Собственно говоря, в зрелом средневековье человек выступал не столько как личность, сколько как ее социальная роль (купец, рыцарь, ремесленник), когда жизнь человека есть выполнение своей социальной роли, которая воплощается в профессии. Человек был тождественен со своей профессией, а не занимался той или иной профессиональной деятельностью.

Такой тип личности начинает разрушаться в процессе становления буржуазных отношений. Чувствуя свою растущую самостоятельность в экономической сфере, личность все более осознает свое несовпадение с коллективом, стремится к личной свободе.

В духовной культуре средневековья главная роль принадлежит христианской религии. Ее мировоззренческой основой является связь единоверцев, их духовно-нравственных исканий. В этих условиях природу нравственного идеала христианской идеологии можно представить единством Веры, Надежды и Любви. В этой «триаде» Вера выступает как особое состояние духа, как ведущая к Богу святая простота. Надежда олицетворяет идею спасения от греха с помощью Бога через загробное воздаяние, путь к которому — смирение, следование образцам освященного церковью поведения. Любовь понимается как любовь к Богу, как связь, устремление человека к Богу.

Итак, главной чертой духовной культуры средневековья

является ее религиозность. Она выступает как новая мировоззренческая опора сознания человека, выражение запроса на святую, чистую жизнь, возникающего у человека, утомленного грубостью поздней римской античности. Языческие религии не были готовы к этому, но и большие массы людей тоже не были способны стать аскетами, практически полностью отказаться от радостей земной жизни. Христианство явилось своего рода «золотой серединой», компромиссом духа и плоти, ибо. при всей своей духовности, Христос воскресает как телесное существо, имеющее плоть и кровь, которое можно пощупать (Фома Неверующий). Кроме того, один Бог лучше понятен человеку, имеющему одного хозяина (сеньора).

Второй чертой является традиционализм, обращенность в прошлое. «Чем древнее, тем подлиннее» — вот принцип связи нового и старого в духовной жизни. Новаторство считали проявлением «гордыни», отступление от старины рассматривалось как отступление от истины. Отсюда анонимность произведений, ограничение свободы творчества рамками сложившегося религиозного мировоззрения.

Третья черта — каноничность, то есть опора на определенные труды отцов церкви, их некритическое восприятие, на твердо установленные, ставшие общепринятыми нормами принципы духовной жизни человека и общества, правила религиозной деятельности.

Четвертой чертой является символизм: текст Библии дает возможность для толкований ее содержания, для самостоятельных размышлений. Вся духовная культура средневековья основана на различном комментировании Библии, трудов теологов. Такое комментирование осуществлялось на трех уровнях. Первый заключался в выявлении как бы зашифрованного смысла конкретных слов Библии, их разъяснении верующим. Второй уровень расшифровывал идеи, заложенные в Библии. На третьем, высшем уровне допускалось развитие этих идей собственными размышлениями, вытекающими из глубокого понимания первоисточника автором.

Пятая черта — дидактизм, учительство. Деятели средневековой культуры — прежде всего проповедники, преподаватели богословия. Главное в их деятельности — не просто уяснить себе величие божественного замысла, но передать это другим людям. Отсюда особое внимание таким формам интеллектуальной деятельности как дискуссия, проповеди, обучение духовным связям учителей и учеников.

Для средневековой культуры характерна также универсальность, энциклопедичность знания, когда главным достоинством мыслителя является его эрудиция. Отсюда — создание компиляций, «сумм».

Седьмой чертой является психологическая самоуглубленность средневековой духовной жизни. Она проявляется в огромной роли исповеди в духовной жизни человека, очищения, искренности для его душевного спасения.

Наконец, следует отметить историзм духовной жизни средневековья, обусловленный христианской идеей неповторимости событий, их единичности, вызванной уникальностью факта явления Христа как начала истории. В отличие от античной цикличности, повторяемости событий во времени, средневековье проникнуто ожиданием страшного суда, размышлениями о конечной цели судьбы человека, мира в целом.

Религиозность как главная особенность духовной жизни средневековья обусловливает роль церкви как важнейшей организации культуры. Церковь выступает и как светская сила, в лице папства стремящаяся к господству над христианским миром. Задача церкви была исключительно сложна: проводить свою культуру в жизнь церковь могла лишь «погружаясь» в мирские дела, а развивать эту культуру можно было только путем углубления ее религиозности, т. е. отвлекаясь от греховного мира. Развивая свою «небесную» жизнь в высших формах религиозности, церковь должна была спуститься в мир и преображать его, но в то же время жить «земной» жизнью. Эта противоречивость была высказана знаменитым христианским теологом Ав-

релием Августином в его трактате «О Граде Божием» (413—426 гг.), где он показал историю человечества как извечную борьбу двух градов — Града Земного (общности, основанной на мирской государственности, на любви к себе, доведенной до презрения к Богу) и Града Божьего (духовной общности, основанной на любви к Богу, доведенной до презрения к себе).

Вся история средневековой культуры — это история борьбы церкви и государства, их слияния, уподобление церкви (папства) государству и реализации божественных целей государством. Возвышение государственности было необходимо не только светской власти, но и церкви как доказательство реальности мощи христианства по строительству Града Божьего на Земле. Главным орудием возвышения церкви было рыцарство, что позволяет выделить рыцарскую культуру как важнейшее явление средневековой культурной жизни. Ярким проявлением этих притязаний явились крестовые походы — попытка мечом объединить и расширить христианский мир под властью папства. В ее основе лежала раздробленность феодальной Европы, когда именно церковь была скрепляющей христианский мир силой, опорой в борьбе с мусульманским Востоком. Идея европейской империи и папства вырастают из одного корня — из идеи необходимости религиозно-общественного единства Европы.

Но реализация идеи двух Градов, как отмечалось, встречает неразрешимые трудности: религиозное вынуждено воспринимать в себе мирское, отвергая его принципиально, а мирское преображается религиозным, противопоставляя его себе как идеал. Спасение «в миру» становится все менее реальным, и религиозная мысль от попытки воплотить Град Божий на Земле все более обращается к советам Христа о спасении на небе. Эти настроения усиливаются и становлением национальной церкви, отрицающей практику подчинения Ватикану. С укреплением национальных государств господство религиозного понимания жизни все более начинает сменяться «мирским». На

смену вековым попыткам создать религиозное единство мира через его духовное преображение приходят поиски единства мирского, чтобы через него уже осознать воплощаемое в мире высокое религиозное единство, и, тем самым, все же приблизиться к воротам Града Божьего. Трагическое величие средневековой духовной культуры состоит в неосуществимом стремлении к единству Бога и человека, что не получается ни на Земле, ни на Небе. С XIV века начинается победоносный путь мирской, прежде всего — городской жизни, в которой быстро развиваются торгово-промышленные отношения, разрушающие стремление к только религиозному освоению всего мира, рождающие настроения самостоятельности, отдельности, индивидуализма, «заземленности» жизни человека.

Это остро ставит проблему отношения знания и веры. Первая попытка примирить веру с разумом («верую, чтобы понимать»), логически доказать бытие Бога была сделана в XI веке английским епископом Ансельмом Кентерберийским. Чуть позже поднять роль разума в обосновании религиозных догм («понимаю, чтобы верить») стремился французский богослов Пьер Абеляр. Наконец, в XIII веке итальянский философ и теолог Фома Аквинский соглашается, что возможно частичное обоснование веры с помощью разума.

С творчества английского философа и естествоиспытателя Роджера Бэкона, считавшего, что объединение веры и знания не удается ни со стороны веры, не желающей подчиняться разуму, ни со стороны знания, сторонящегося мистической природы веры, начинается относительно самостоятельное существование веры и знания. Становление буржуазных экономических отношений, рост влияния земных, практических интересов человека дают мощный импульс развитию знаний, называемых научными. Средневековая наука выступала как осмысление авторитетных данных Библии. По мнению церковных идеологов, греховным является всякое знание, если оно не имеет своей целью познание Бога. В идеале средневековый разум нацелен на понима-

ние Божественного замысла относительно мира, его предметов. В понимаемой таким образом науке открытия как бы и не предполагались, потому что истина в принципе была дана Богом в Библии, разъяснялась в трудах отцов церкви. Поэтому средневековая наука разделяется на низшую, основанную на познавательных способностях человека, и высшую — хранительницу Божественного откровения. Главным методом познания в этих условиях является постижение смысла Божественных символов. Мир в средневековье рассматривался как книга, написанная Богом, которую надо воспринять.

Второй важнейшей особенностью средневековой науки является ориентация не на причинно-следственные связи между вещами, а иерархические, когда идет поиск небесных образцов земных вещей. Познание выступает как обнаружение связи между вещью и стоящей за ней идеей, а не между вещами самими по себе. Мир не нуждался в особом объяснении — он воспринимался непосредственно, логика и мистика не противоречили друг другу, ибо первая служила мистическому восприятию «тайны божией», сокрытой в вещах.

Единство средневекового мира олицетворялось Богом, он определял судьбу вещей, а не их отношения с другими предметами мира. В самом мире не находили объединяющего начала, и Бог выступал своего рода его объяснением. В средневековой науке не было представлений о самостоятельности мира, не было почвы для идеи о законах природы; чисто вещные, не одухотворенные Богом связи не обладали авторитетом истины. Бог стоял за вещами природы как мастер за созданной им вещью. Отсюда книжное изучение мира, комментирование трудов известных теологов, античных мудрецов в отрыве от жизни (так, например, обсуждение вопроса о наличии пятен на Солнце осуществлялось как изучение трудов Аристотеля, а не самой звезды). В этих условиях ведущими науками были, естественно, богословие и философия, а главным авторитетом (после, разумеется, Бога) — Аристотель.

Но потребности хозяйствования побуждали изучать почвы, металлы, наблюдать природу, делать физические и химические опыты и т. п. В этих условиях растет роль экспериментального отношения к миру. Развитие естественных наук постепенно выдвигает эксперимент на место авторитета. Противоречивость этой ситуации ярко проявляется в одной из ведущих наук средневековья — алхимии. Будучи неистовыми экспериментаторами, алхимики видели выход к новому знанию только через откровение в процессе особого состояния сознания. Задача такого ученого — «расколдовывание» мира, поиск способностей «видеть» открытия, а собственно химические опыты являлись как бы реализацией, демонстрацией увиденного в мистическом озарении. Настоящий алхимик стремился получить не золото, а принцип его получения.

Несмотря на такую идеологию научного поиска, в эпоху средневековья в Европе были изобретены часы, технология производства бумаги, зеркало, очки, проводились медицинские опыты, вплоть до анатомических. По мере развития практики, хозяйствования, накопления опытных знаний принцип «Верую, чтобы понимать» неуклонно вытеснялся новым — «Понимаю, чтобы верить». Это готовило почву для скачка в развитии экспериментальных наук, новой идеологии научного познания, опирающегося на мир сам по себе.

Рассмотренное научное мировоззрение реализовалось и в системе **образования.** Прежде всего оно выступало как образование религиозное — в соборных (приходских) монастырских школах, где ученики читали и комментировали Библию, труды отцов церкви. Богословские знания преобладали и в светском образовании (городские школы), а также в университетах, появившихся в XI веке. Однако к XV веку, когда в Европе насчитывалось уже 65 университетов, в них, кроме богословия, изучали право, медицину, искусство, а в дальнейшем — и естественные науки.

В духовной культуре средневековой Европы достаточно сложным и противоречивым было положение и роль ис-

кусства. Это вызвано его взаимоотношениями с христианской идеологией. Христианство отвергло идеалы, воодушевлявшие античных художников (радость бытия, чувственность, телесность, правдивость, воспевание человека, осознающего себя как прекрасный элемент мира), разрушило античную гармонию тела и духа, человека и земного мира. Главное внимание художники средневековья уделяли миру потустороннему, Божественному, их искусство рассматривалось как Библия для неграмотных, как средство приобщения человека к Богу.

Переход от внешнего мира к внутреннему, духовному миру человека — вот главная цель искусства. Она выражена знаменитой фразой Августина: «Не блуждай вне, но войди вовнутрь себя». Этот переход нагляден в храмовом зодчестве. Если античный храм был местом для бога, а грек молился рядом, то средневековый собор принимал в себя верующего, воздействовал на него не столько внешним обликом, сколько внутренним убранством.

Б начале второго тысячелетия преобладает объединение романского художественного наследия и христианских основ европейского искусства. Его ведущим видом стало зодчество, вершиной которого был католический собор, воплощающий идею римской, а точнее, греческой базилики (царского дома). По словам французского ваятеля XIX в. О. Родена, романская архитектура «ставит человека на колени», воспринимается как тяжелое, давящее, великое молчание, олицетворяющее устойчивость жизни человека.

С конца XIII века ведущим становится рожденный городской европейской жизнью готический стиль. Его за легкость и ажурность называли застывшей или безмолвной музыкой, «симфонией в камне». Б отличие от суровых, монолитных, внушительных романских храмов, готические соборы изукрашены декором (резьбой, множеством скульптур), полны света, красивы, устремлены в небо, их башни возвышались до 150 метров. Шедевры этого стиля — соборы Парижской богоматери, Реймский, Кельнский.

В эпоху, когда подавляющему большинству было недоступно чтение Библии (ее перевод с латинского появился лишь в XVI в.), главным языком христианства являлись изобразительные виды искусства, в наглядной, образной форме дающие представления о красоте божественного: живопись рассматривалась как немая проповедь. Главным жанром была иконопись. Иконы выступали средством эмоциональной связи с богом, доступным неграмотным массам. Но иконы, изображающие Бога, святых, мадонн, были глубоко символичны, чтобы притупить их чувственный, телесный образ. Изображения должны были восприниматься как воплощение Божественного, не будить земных переживаний, показывать мировую скорбь Бога о своих грешных и страдающих детях. Главным в изображении являются глаза (зеркало души), фигуры часто оторваны от земли. Художники пренебрегают фоном, из живописи на долгие годы исчезает пейзаж (христианство не уделяет природе внимания, в Библии она упоминается очень редко). Кроме икон изобразительное искусство средневековья представлено также росписями, мозаиками, миниатюрами, витражами.

Средневековая литература носит религиозный характер, преобладают произведения, построенные на библейских мифах, посвященные Богу, жития святых; их пишут на латинском языке. Светская литература выступает не отражением действительности, а воплощением идеальных представлений о человеке, типизацией его жизни. Основные жанры — эпос, лирика, романы. Поэты создавали поэмы о военных подвигах и делах феодалов. В немецкой героической эпической поэме «Песнь о Нибелунгах» герой Зигфрид побеждает темные силы, ценой великих жертв торжествует над мраком.

Особым явлением была рыцарская литература, воспевающая дух войны, вассального служения, поклонения прекрасной даме. Трубадуры говорили о приключениях, любви, победах, эти произведения использовали разговорный живой язык. Французская поэма XII в. «Песнь о Роланде»

воспевает ПОДВИГИ рыцаря, благородного и отважного, отдавшего жизнь за христианскую веру и своего короля.

При всей устремленности искусства к потустороннему миру, постепенно набирает силу обращение к земной жизни. Поэты собирали народные песни, сказания. В высокой литературе растущее внимание к человеку блестяще выражено Данте. В «Божественной комедии» он показывает грешников как людей, тоскующих о земной жизни, проявляет интерес к человеку, его страстям: «Вы созданы не для животной доли, но к доблести и знанью рождены».

Основу музыкальной культуры составляло литургическое песнопение, воспевающее Бога в напевах, гимнах, гармонично соединяющих стихотворный текст с мелодией. Канонизированная музыка — григорианский хорал — представляла собой хоровые религиозные песнопения на латинском языке, главным образом предназначенные для служб церковного календаря. Кроме чисто религиозных, другие произведения музыкальной культуры выражают идеологию рыцарства (изысканная лирика трубадуров, воспевающая рыцарскую любовь и радости жизни), а также представлены творчеством профессиональных певцов и музыкантов — *менестрелей*, по заказу сеньора лирически воспевающих рыцарские подвиги и достоинства дам, а в позднем средневековье — скитавшихся по городам и селам.

В целом для средневекового искусства характерны искреннее почитание Божественного, типизация, абсолютная противоположность добра и зла, глубокий символизм, подчинение искусства религиозным идеалам, воплощение идей иерархии. В произведениях искусства средневековья, прежде всего зодчестве и скульптуре, отразилось изменение самой культуры человечества. Первоначальный хаос в материальной и духовной культурах сменился стройностью в мыслях и представлениях об окружающем мире, основанной на жизни и специфике труда крестьянина-землепашца. При этом иерархия в общественной жизни переносится на представления о мире вообще. Искусство средневековья характеризуется верностью традициям, не-

развитостью личного начала, но, вместе с тем, это искусство показывает, что средневековая культура выражает не застывшее навсегда состояние человека и его мира, но их движение, развитие.

В средневековье намечается разделение культуры на сословной основе. Официальной, церковной культуре духовенства и дворянства во многом противостоит культура народная. Для нее характерны фольклорные традиции, неприятие христианского аскетизма, опора на земную жизнь. Сущность этой культуры (иногда ее называют «смеховой») ярко проявляется в карнавалах с их нарушением путем использования масок, костюмов привычных иерархических представлений о «верхе» и «низе», мирском и божественном. Взаимодействие этих культур во многом определяет культурное развитие средневековья.

Подводя итоги всему сказанному, важно подчеркнуть, что средневековая культура обладала несомненной целостностью, обеспечиваемой феодализмом и христианским богословием. Ее основу составляли принципы сотворенности мира Богом, его центральная роль в жизни человека и общества, их полная зависимость от божьей воли. Господствующий принцип типизации был произведен от христианской идеи Бога как носителя всеобщего, универсального начала. Для культуры средних веков характерно также некритическое отношение к традициям, существующим ценностям, идейная нетерпимость.

Средневековая культура глубоко противоречива. В ней сочетаются феодальная раздробленность бытия, когда каждый народ живет своей жизнью — и тяга к единству (Град Божий на земле); прикрепленность человека к земле, своей общине, поместью — и христианская свобода человека от национально-сословной ограниченности; страдальческое отречение от мира — и тяга к насильственному всемирному преобразованию мира (крестовые походы), культ силы. Эта противоречивость выступала движущей силой развития культуры, в ходе которого человек постепенно начинает обращаться к самому себе, а не только к Богу. Однако для

того, чтобы это действительно произошло, нужен был переворот в мироощущении людей, величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством — переворот Возрождения.

Литература

1. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
2. Дюби Ж. Европа в средние века. М., 1994.
3. Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1980.

Контрольные вопросы

1. Как относились к труду в средневековом обществе?
2. Что такое социальная иерархия?
3. В чем особенности средневековых представлений о чело-

4. Каковы основные принципы христианства?
5. Как решалась проблема соотношения знания и веры?
6. Можно ли считать алхимиков учеными?
7. Каковы цели и главные черты средневекового искусства?
8. Чем отличается «народная» культура от «официальной»?

2.4. Культура эпохи Возрождения и Реформации

Слово «Возрождение» вызывает в памяти образ сказочной птицы Феникс, которая всегда олицетворяла процесс вечного неизменного воскрешения. А словосочетание «эпоха Возрождения» даже у недостаточно знающего историю человека ассоциируется с ярким и самобытным периодом истории. Эти ассоциации в целом верны. Эпоха

Возрождения — время с XIV по XVI века в Италии (переходная эпоха от средневековья к новому времени) насыщено неординарными событиями и представлено гениальными творцами.

Термин «Renissance» (Возрождение) был введен Дж. Вазари — известным живописцем, архитектором и историком искусства для обозначения периода итальянского искусства с 1250 по 1550 гг., как времени возрождения античности, хотя понятие возрождения еще с античности входило в обиход историко-философского мышления. Идея обращения к античности сложилась еще в позднем средневековье. Деятели той эпохи не думали о слепом подражании эпохе античности, а считали себя продолжателями искусственно прерванной античной истории. К XVI в. содержание понятия сузилось и воплотилось в термине, предложенном Вазари. С этих пор Возрождение означало возрождение античности как идеального образца.

В дальнейшем содержание термина Возрождение эволюционировало. Под Возрождением понималось эмансипация науки и искусства от богословия, постепенное охлаждение к христианской этике, зарождение национальных литератур, стремление человека к свободе от ограничений католической церкви. Эпоха Возрождения фактически отождествилась с началом эпохи гуманизма.

2.4./. *Итальянское Возрождение*

Почему в культуре Возрождения присутствует такая четкая ориентация на человека (антропоцентризм)? С социологической точки зрения причиной независимости человека, его растущего самоутверждения, нарождающегося свободомыслия явилась городская культура. Под воздействием этой культуры человек постоянно расширял сферу своего влияния на политическую, экономическую и культурную жизнь; постепенно открывал достоинство нормальной, обычной деятельности.

Не подлежит сомнению, что интенсивное развитие городской культуры было связано с социально-экономическим фактором, развитием простого товарно-денежного производства. Но ранний расцвет итальянских городов связан также и с активным участием итальянских городов в транзитной торговле. Одной из причин раздробленности Италии выступало как раз соперничество конкурирующих на внешнем рынке городов. В VIII — IX веках Средиземное море становится местом сосредоточения торговых путей (как это было раньше). Все прибрежные жители получают от этого выгоду. Заниматься морской торговлей прибрежные города заставляло отсутствие достаточных природных ресурсов, благодатных земель. А связывая между собой богатые приморские страны эти города имели немалую выгоду. Особую роль в обогащении городов сыграли крестовые походы (перевозка огромного числа людей со снаряжением и конями оказалась очень выгодной).

Ясно, что именно города являются местом сосредоточения с одной стороны мастеров своего дела, умельцев, мастеров, покинувших крестьянское хозяйство и полностью решивших прожить своим ремесленным мастерством; с другой стороны — людей предприимчивых, смышленых, знающих, как лучше извлечь выгоду. Именно городская культура создала новых людей, сформировала новое отношение к жизни, создала ту атмосферу, в которой, в конечном итоге, рождались выдающиеся идеи и выдающиеся произведения.

Вот это новое мироощущение человека нуждалось в мировоззренческой опоре. Именно античность такой опорой и выступила. «Самое обращение к классической древности объясняется не чем иным, как необходимостью найти опору для новых потребностей ума и новых жизненных устремлений», — писал русский историк Н. Кареев в начале XX в. Однако наследие античного мира усваивалось не полностью, не слепо. Итальянцы подступали к античности с предвзятым взглядом: они видели в ней то, что хотели. Совсем не случайно особой интеллектуальной разработке в эту эпоху

подвергся неоплатонизм. А. Ф. Лосев блестяще вскрывает причины особой распространенности этой философской концепции в эпоху итальянского Возрождения. Античный (космологический) неоплатонизм привлек внимание возрожденцев идеей эманации (исхождения) божественного смысла, идеей насыщенности мира (космоса) божественным смыслом, идеей Единого как максимально конкретного оформления жизни и бытия. Бог становится ближе человеку. Он слит с миром. Мир влечет человека, поскольку он одухотворен Богом. Постижение человеком мира, наполненного божественной красотой, становится одной из мировоззренческих задач эпохи Возрождения.

Что лучше собственных чувств может помочь человеку в познании мира? Отсюда такой пристальный интерес к визуальному восприятию. Отсюда же расцвет живописи, других пространственных искусств. Именно эти искусства, по убеждению деятелей Возрождения, позволяют более точно запечатлеть божественную красоту, разлитую в мире. Потому в эпоху Возрождения особое внимание уделяется канонам искусства, а художники ближе других стоят к решению мировоззренческих задач. Именно поэтому культура Возрождения носит отчетливо выраженный художественный характер.

Тенденция переосмысления античности в эпоху итальянского Возрождения сильна, но она сочетается с культурными ценностями иного происхождения, в частности с христианской (католической) традицией. Именно это сочетание придает культуре Италии XIV — XVI вв. уникальность и неповторимость. Не потеряв Бога и Веру, деятели эпохи Возрождения по-новому взглянули на самих себя. Они уже начали осознавать себя значимыми, ответственными за свою судьбу, но они не перестали быть людьми средневековья.

Наличие в культуре итальянского Возрождения этих Двух одинаково значимых тенденций определило противоречивость этой культуры. С одной стороны, она смело может быть охарактеризована как эпоха радостного самоут-

верждения человека, а с другой, как эпоха постижения человеком всей трагичности своего существования. Столкновение античных и христианских начал послужило причиной глубокого раздвоения человека, считал русский философ Н. Бердяев. Великие художники Возрождения, считал он, были одержимы прорывом в иной трансцендентный мир, мечта о нем была дана им Христом; они были ориентированы на создание иного бытия, ощущали в себе силы, подобные силам творца; ставили перед собой по существу онтологические задачи. Однако эти задачи были заведомо невыполнимыми в земной жизни (в мире культуры, по Бердяеву). Художественное творчество, отличающееся не онтологической, но психологической природой, таких задач не решает. Опора художников на достижения эпохи античности и их устремленность в высший мир, открытый Христом, не совпадают. Это и приводит к трагическому мироощущению, к возрожденческой тоске. Бердяев пишет: «Тайна Возрождения — в том, что оно не удалось. Никогда еще не было послано в мир таких творческих сил, и никогда еще не была так обнаружена трагедия творчества».

Характеризуя культуру итальянского Возрождения, нельзя забывать, что гуманистическая образованность стала уделом небольшого высшего слоя общества, приобрела аристократический характер. Ее влияние на широкие слои народа сказалось значительно позднее. Широкой массе итальянского народа была чужда и древняя угасшая культура Рима, и новая, искавшая себе опоры в старой. Оторванность духовной элиты от народа определялась еще и тем, что признанные во всем мире гуманисты в самой Италии нередко служили тиранам, подавлявшим свободу страны, не проявляли особого патриотизма во время вторжения иноземцев, часто высказывали взгляды, носившие космополитический характер. В мировом же масштабе гуманисты предстают новым общественным слоем, где отсутствует сословный признак, где каждый занимает место лишь в силу своего личного образования и таланта.

Характеризуя итальянское Возрождение, необходимо указать, что оно представляет собой не одно общеитальянское движение, а ряд либо одновременных, либо чередующихся движений в разных центрах Италии. Во многих причиной этому служила печально известная политическая раздробленность Италии. Наиболее полно проявились указанные черты Возрождения во Флоренции, немного позже в Риме. Милан, Неаполь и Венеция также пережили эту эпоху, но не столь интенсивно, как Флоренция. Возрождение в Западной Европе хронологически смыкается с движением Реформации и поэтому обладает особыми чертами, отличающими его от итальянского. Постепенное затихание возрожденческих идей связано как раз с успехами немецкой Реформации, католическая церковь попыталась взять реванш. Однако идеи Возрождения пустили корни и не пропали даром.

Из-за переходного характера эпохи итальянского Возрождения хронологические рамки его установить довольно трудно. Эта эпоха отличается и от средневековья, и от нового времени, но в то же время имеет много общего с этими периодами истории. Если основываться на выявленных чертах культуры итальянского Возрождения (гуманизм, антропоцентризм, модификация христианской традиции, возрождение античности), то хронология итальянского Возрождения предстанет такой. Время, в которое указанные черты только проявляются, характеризуется как Предвозрождение (Проторенессанс) или в обозначении названиями столетий — дученто (двухсотые годы— XIII в.) и треченто (трехсотые годы, считая от тысячного — XIV в.). Время, когда культурная традиция, отвечающая этим чертам, прослеживается четко, получило название Раннего Возрождения (кватроченто — четырехсотые годы — XV в.). Время, ставшее расцветом идей и принципов итальянской возрожденческой культуры, а также кануном ее кризиса, принято называть Высоким Возрождением (чинквеченто — пятисотые годы, XVI в.).

Культура итальянского Возрождения дала миру поэта Данте Алигьери (1265—1321), живописца Джотто ди Бондоне (1266—1337), поэта, гуманиста Франческо Петрарку (1304—1374), поэта, писателя, гуманиста Джованни Бокаччо (1313—1375), архитектора Филиппо Брунеллески (1377—1446), скульптора Донателло (Донато ди Никколо ди Бетто Барди (1386—1466), живописца Мазаччо (Томмазо ди Джованни ди Симоне Гвиди (1401—1428), гуманиста, писателя Лоренцо Баллу (1407—1457), гуманиста, писателя Пико делла Мирандолу (1463—1494), философа, гуманиста Марсилио Фичино (1433—1499), живописца Сандро Боттичелли (1445—1510), живописца, ученого Леонардо да Винчи (1452—1519), живописца, скульптура, архитектора Микеланджело Буонарроти (1475—1564), живописца Джорджоне (1477—1510), живописца Тициана (Тициано Вечеллио ди Кадоре (1477—1556), живописца Рафаэля Санти (1483—1520), живописца Якопо Тинторетто (1518—1594) и многих других выдающихся личностей.

Среди представителей культуры Возрождения есть личности, наиболее полно выразившие черты того или иного периода этой эпохи. Крупнейший представитель периода Проторенессанса Данте Алигьери — легендарная фигура, человек, в творчестве которого проявились тенденции развития итальянской литературы и культуры в целом на века вперед. Перу Данте принадлежат оригинальная лирическая автобиография «Новая жизнь», философский трактат «Пир» (оба произведения написаны на итальянском языке), трактат «О народном языке», сонеты, канцоны и другие произведения. Конечно, Данте более всего известен как автор «Илиады средних веков» (по выражению В. Г. Белинского) — «Комедии», названной потомками Божественной. В ней великий поэт использует привычный для средневековья сюжет — изображает себя путешествующим по Аду, Чистилищу и Раю, в сопровождении давно умершего римского поэта Вергилия. Несмотря на далекий от повседневности сюжет, произведение полно картин жизни современной ему Италии и насыщено символическими образами и иносказаниями.

Данте был убежден в высшей обусловленности творческого акта. Если природа лишь в незначительной степени отражает божественное совершенство, то художник, по мысли поэта, призван уловить божественную идею, «гений чистой красоты», и максимально точно выразить ее в своем произведении. Задача приближения к миру вечных сущностей, к божественной идее стоит перед всеми художниками Возрождения. И тот факт, что Данте тяготеет к символизму (знаменитый его трактат «Пир» посвящен учению о символе, о четырех смыслах толкования текстов), подчеркивает это стремление. Для того, чтобы раскрыть божественную идею, необходимо понять символический смысл произведения:

О, вы, разумные, взгляните сами,
И всякий наставленье да поймет,
Сокрытое под странными стихами.

В то же время у Данте в «Божественной комедии» личностное отношение к грешникам расходится с принятыми нормами божественного правосудия. Великий поэт практически переосмысливает средневековую систему грехов и наказания за них. Данте обращается к аристотелевской классификации пороков и преступлений, согласно которой поступок объявляется греховным не по смыслу, а по действию. Данте удалось показать, что наказание таится, по сути, в самом преступлении, в общественном осуждении за него. Практически эта мысль наводит мост к теории нравственности, не нуждающейся в загробном воздаянии.

У Данте другой взгляд и на гордость. Он не отрицает, что гордость — «проклятая гордыня Сатаны», соглашаясь с христианским толкованием этой черты. Не выносит поэт и спеси. Он осуждает этот порок в аллегорическом образе льва:

...Навстречу вышел лев с подъятой гривой,
Он наступал как будто на меня,
От голода рыча осверепело
И самый воздух страхом цепеня.

Данте обнаруживает отношение к чувству гордости как акту самосознания человека, что знаменует новый подход к личности, раскрепощение ее от духовной тирании церкви. Гордый дух был присущ всем великим художникам Возрождения и самому Данте в первую очередь. Изменяется отношение и к земной славе. Данте неоднократно подчеркивает, что души умерших не равнодушны к памяти о себе на земле.

Вызывают у Данте сочувствие и грешники, осужденные за чувственную любовь. Скорбя над душами Паоло и Франчески, поэт говорит:

О, знал ли кто-нибудь,
Какая нега и мечта какая
Их привела на этот горький путь!

Потом, к умолкшим слово обращая,
Сказал: «Франческа, жалобе твоей
Я со слезами внемлю, сострадая».

Конечно, так сострадать мог человек только новой эпохи, пусть еще только прорисовывающейся, но уже отличающейся самобытностью и оригинальностью. Все творчество Данте: и его «Божественная комедия», и его канцоны, и его сонеты, и его философские произведения, — свидетельствуют о том, что грядет новая эпоха, наполненная неподдельным глубоким интересом к человеку и его жизни. В творчестве Данте и в самой его личности видятся истоки этой эпохи.

Наряду с Данте крупнейшей фигурой Ренессанса является Франческо Петрарка. Общепризнано, что Петрарка является первым европейским гуманистом. Он одним из первых возрожденцев обратился к творчеству Цицерона и Сенеки, благодаря Цицерону познакомился с идеями Платона. Древняя латинская литература была его увлечением. В 1326 г. Петрарка принял духовное звание, но это не повлияло на интенсивность его интеллектуальной жизни.

Петрарка (как видно из его произведений) отстаивает

право человека на счастье в земной, реальной жизни, что во многом расходится с догматами католической церкви. Поэт испытывает особый глубокий интерес к собственным переживаниям, к собственном духовным исканиям и потребностям. Это во всей полноте представлено в его великолепных сонетах. Большинство сонетов говорят о любви к прекрасной Лауре, которую Петрарка воспевал и во время ее существования на земле, и после смерти. Чувство, которое предстает в сонетах, отличается высокой духовностью. Лаура— и земная женщина, которую он однажды встретил:

Благословен и год, и день, и час,
И та пора, и время, и мгновенье,
И тот прекрасный край, и то селенье,
Где был я взят в полон двух милых глаз.

И высочайшее выражение поэзии, любовь к Лауре вызывает у Петрарки любовь к Творцу:

Свет мысли неземной лишь от нее исходит,
Она того, кто вдаль последует за ней,
Ко благу высшему на небеса возводит.

Петрарка создает образ идеальной возлюбленной. Сохраняя ее земной образ, поэт максимально его одухотворяет.

Таким образом, интерес Петрарки к собственному «Я», к живым человеческим чувствам, некоторое переосмысление католической этики, интерес к античности (к которой он обращался за подтверждением собственных взглядов) делает его представителем гуманистического движения. Немаловажно, что Петрарка был горячим патриотом Италии, ратовал за ее объединение.

Сандро Боттичелли — художник другого периода эпоха Возрождения, он острее других выразил духовное содержание позднего кватроченто. Ранний Ренессанс «поражает щедростью, преизбыточностью художественного творчества; хлынувшего как из рога изобилия» (Н. А. Дмитри-

ева). Творчество Боттичелли отвечает всем характерным чертам Раннего Возрождения. Этот период более, чем какой-либо другой, ориентирован на поиск наилучших возможностей в передаче окружающего мира. Именно в это время идут активные поиски в области отображения линейной и воздушной перспективы, светотени, пропорциональности, симметрии, общей композиции, колорита, рельефности изображения. Это было связано с перестройкой всей системы художественного видения. По-новому ощущать мир значило по-новому его видеть. И Боттичелли изображал его, пропуская сквозь призму видения нарождающейся эпохи. Вместе с тем, образы, созданные им, поражают необычайной интимностью внутренних переживаний. В творчестве Боттичелли пленяет нервность линий, порывистость движений, изящество и хрупкость образов, характерное изменение пропорций, выраженное в чрезмерной худощавости и вытянутости фигур, особым образом падающие волосы, характерные движения краев одежды. Иными словами, наряду с отчетливостью линий и рисунка, так чтимых художниками раннего Ренессанса, в творчестве Боттичелли присутствует, как ни у кого другого, глубочайший психологизм. Об этом безоговорочно свидетельствуют картины «Весна» и «Рождение Венеры».

Однако не только единство пластического мастерства и духовного содержания творчества придают манере Боттичелли возрожденческий характер. Н. А. Бердяев отмечал: «Боттичелли — самый прекрасный, волнующе поэтический художник Возрождения и самый болезненный, раздвоенный, никогда не достигавший классической завершенности. Его Венеры всегда походили на Мадонн, как Мадонны походили на Венер».

Именно трагизм мироощущения и тончайшая духовность делают Боттичелли удивительно близким художникам и поэтам XIX века. Трудно удержаться от соблазна провести аналогию между миром художественных образов Боттичелли и Шарля Бодлера:

Я расскажу тебе, изнеженная фея,
Что прелести в своих мечтах лелея,
Что блеск твоих красот
Сливает детства цвет и молодости плод!

Твой плавный, мерный шаг края одежд колышет,
Как медленный корабль, что ширью моря дышит,
Раскинув парус свой,
Едва колеблемый ритмической волной...

Конечно, творчество Ш. Бодлера, как и творчество Э.Мане, А. Модильяни, других близких по духу Боттичелли художников рубежа XIX — XX веков, питали иные истоки, но образы Боттичелли все же одухотворяли их творчество.

На судьбу и творчество С. Боттичелли, равно как и на судьбы многих других деятелей Возрождения повлияла личность Джироламо Савонаролы (1452—1498). С одной, достаточно традиционной точки зрения, Савонаролу трудно причислить к деятелям культуры Возрождения. Слишком разнятся мысли и убеждения Савонаролы с общим стилем ренессансного мировоззрения. С другой стороны, он является истинным представителем этой культуры. Савонарола с детства отличался глубокой религиозностью, в зрелые годы стал известным монахом. Сначала он пребывал в доминиканском монастыре в Болонье, затем в 1481 году перешел в доминиканский монастырь св. Марка во Флоренции. Постепенно он приобрел многих почитателей и последователей. Его сочинения имели немалый успех. Он постоянно изобличал пороки аристократии и духовенства, особенно папства, достигшие ко времени деятельности Боттичелли предела возможного. Объектами критики известного монаха были папа Сикст IV, Иннокентий VIII, Александр IV Борджиа. Авторитет Савонаролы так вырос, что в 90-х годах он стал, по сути, правителем Флоренции, властителем ее дум, установив там достаточно жесткий монастырский режим.

Естественно, столь глубокая и ортодоксальная вера характеризуют Савонаролу как деятеля средневековья. Об этом же говорит его отношение к философии Платона, которую он хорошо знал. Он писал: «Единственное добро, совершенное Платоном и Аристотелем, состоит в том, что они придумали аргументы, которые можно употребить против еретиков. Однако, и они, и другие философы, находятся в аду. Любая старуха знает о вере более, чем Платон. Было бы весьма хорошо для веры, если бы многие, некогда казавшиеся полезными книги, были уничтожены. Если бы не было такого множества книг, естественных доводов разума и всяких диспутов, вера быстрее распространилась бы». Из этого текста, кстати, следует вывод, что уничтожение знаменитых книг и картин в кострах, пылавших по воле Савонаролы, рассматривалось им как акт поддержания и укрепления веры.

И все же Савонарола принадлежит органично эпохе, в которой он жил. Истинная вера в Христа, неподкупность, порядочность, глубина мысли свидетельствовали о духовной наполненности его бытия и тем самым делали его истинным представителем культуры Возрождения, Его гибель, сначала повешенного, а затем сожженного, говорит о том, что культура Возрождения была противоречива и неоднородна, была не только светла и возвышенна, но и мрачна и низменна. Само появление Савонаролы говорит о том, что культура Возрождения затронула лишь верхи общества, что она не имела под собой народной основы. Общий стиль ренессансного мышления, модификация религиозного сознания не встретили отклика в душах простого народа, а проповеди Савонаролы и его искренняя вера потрясали его. Именно широкое понимание народа помогло Савонароле, по сути, победить гуманистический энтузиазм флорентийцев. Идеи индивидуализма в полном объеме воскресли значительно позже, в XVIII веке, а в XVI они были лишь достоянием умов великих мыслителей и художников.

Соблазнительно причислить Савонаролу к предшественникам Реформации. Однако он им никогда не был. Савонарола был и остался приверженцем строгого католического правоверия. Не случайно папа Павел IV оправдал его учение и реабилитировал его самого в XVI веке, а в XVII веке о Савонароле была составлена церковная служба. С реформаторами его сближает только яростное обличение церкви и папства, однако новой церкви он не создал, новых религиозных принципов не выдвинул. Савонарола остается в истории ярким примером деятеля Возрождения, но совсем иного типа, чем гуманисты Ф. Петрарка и Л. Балла или художники Леонардо да Винчи и Рафаэль. А это лишь раздвигает представления об удивительной и притягательной культуре — культуре Возрождения — беспокойном времени, «когда человек начинает требовать свободы, душа рвет церковные и государственные путы, тело расцветает под тяжелыми одеждами, воля побеждает разум; из могилы средневековья вырываются рядом с высокими помыслами — самые низкие инстинкты», время, когда «человеческой жизни сообщалось вихревое движение, она закружилась в весеннем хороводе», — так образно охарактеризовал эту культуру А. Блок.

Итак, *Возрождение* (от франц. Renaissance) — термин, установившийся в XIX веке для обозначения переходной эпохи между средневековьем и. новым временем. Особую роль во введении в культурный обиход этого термина в XIX веке сыграли Жюль Мишле и Якоб Буркхардт. Термин «Возрождение» весьма емок. И на рубеже веков, и сейчас существуют различные его толкования.

Впервые термин «Возрождение» был употреблен известным живописцем, архитектором и историком искусства Джорджо Вазари (1512—1574) в его книге «Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» (XVI в.). Он имел в виду возрождение античности. Такое толкование было распространено в XIV—XVI вв. в Италии. Причем, обращаясь к древней культуре, к древнему искусству, деятели этой эпохи ставили

своей задачей подчас не только возродить античность, но и превзойти ее достижения.

Широко распространена трактовка Возрождения (особенно с XVIII в.) как начала эпохи гуманизма, стремления человека к свободе от тех стеснений, которые на него налагала средневековая церковь.

Возрождение отмежевывается от средневековья тем, что в течение этой эпохи происходит постепенная эмансипация наук и искусств от строгой опеки богословия, зарождаются национальные литературы, модифицируется христианская этика. Но Возрождение отличается и от нового времени. Несмотря на самостоятельность в сферах наук и искусств, культура этого времени не может обойтись без авторитетов, без мировоззренческой опоры в прошлом. Такой опорой и выступила античность. Из-за переходного периода в истории культуры трудно ограничить эпоху Возрождения определенными хронологическими рамками. Дореволюционные русские историки культуры предлагали определять время Возрождения так: от Данте до Микеланджело. Каждый из этих художников находится на рубеже эпох. Хронологию эпохи естественно было бы связывать с основными чертами культуры Возрождения: антропоцентризмом, гуманизмом, модификацией средневековой христианской традиции, особым отношением к античности.

С чем связана в культуре итальянского Возрождения четкая ориентация на человека? Не последнюю роль в процессе самоутверждения человека сыграли социально-экономические факторы, в частности развитие простого товарно-денежного хозяйства. Во многом причиной независимости человека, его нарождающегося свободомыслия явилась городская культура. Именно в городе сформировался тип самостоятельного человека. Ранний расцвет итальянских городов связан не только с развитием той или, иной отрасли производства, но в большей мере с активным участием итальянских городов в транзитной торговле. Соперничество конкурирующих на внешнем рынке

городов выступило одной из причин печально знаменитой раздробленности средневековой Италии. Подчеркивая роль торговых операций в расцвете городов Италии, французский историк Фернан Бродель отмечал, что уже в VIII — IX веках Средиземное море после некоторого перерыва вновь стало местом сосредоточения торговых путей. От этого почти все прибрежные жители получали выгоду. Отсутствие достаточных природных ресурсов, наличие неблагодарных земель, заставляло жителей десятков маленьких гаваней «очертя голову бросаться в морские предприятия». Цель деятельности маленьких городов заключалась в том, «чтобы связать межу собой богатые приморские страны, города мира ислама или Константинополь, получить золотую монету».

Очевидно, что в основе развития итальянских городов лежали причины разного характера, но именно городская культура создала новых людей. Однако самоутверждение личности в эпоху Возрождения носило не вульгарно-материалистический, а в большей мере духовный характер. Решающее влияние здесь оказала христианская традиция. Время, в которое жили возрожденцы, действительно заставило и осознать себя значимыми, ответственными за самих себя. Но они не перестали еще быть людьми средневековья. Не потеряв Бога и Веру, они лишь по-новому взглянули на самих себя. А модификация средневекового сознания накладывалась на пристальный интерес к античности, что и создавало уникальную и неповторимую культуру.

Что стояло за обращением к античности? Почему так часто объектом исследования мыслителей и художников Возрождения становились учения Платона и Плотина? Почему античное (в большей мере греческое) пространственное искусство гак притягивало внимание художников? Новое мироощущение человека, определенный, возможно, наивный оптимизм мышления нуждались в мировоззренческой опоре, обосновании. Такой опорой и выступила классическая древность. «Самое обращение к классической древ-

ности объясняется не чем иным, как необходимостью найти опору для новых потребностей ума и новых жизненных устремлений», — писал русский историк Н. Кареев. Из философских учений античности прежде всего платонизм и неоплатонизм оказались наиболее притягательными для возрождения. Причины этого блестяще раскрыл А. Ф. Лосев. Неоплатонизм, истолкованный средневековыми мыслителями, был знаком возрождендам. Ренессанс очистил его от догматического средневекового влияния, равно как переосмыслил и античное содержание.

Античный неоплатонизм, который приобрел антропоцентрический характер, сомкнувшись со средневековым христианским мировоззрением, представил возрожденцам мир, во всех своих проявлениях насыщенный божественным смыслом, а человека, как личность, стремящуюся наиболее полно осуществить себя.

Постижение человеком мира, наполненного божественной красотой, становится одной из мировоззренческих задач этой эпохи. Мир влечет человека, поскольку он одухотворен Богом. А что лучше может помочь человеку* в познании мира, чем его собственные чувства. Человеческий глаз в этом смысле, по мнению деятелей культуры этого времени, не знает равных. Поэтому в эпоху итальянского Возрождения наблюдается пристальный интерес к визуальному восприятию, расцветает живопись и другие пространственные искусства. Именно они, обладающие пространственными закономерностями, позволяют себе более точно и верно увидеть и запечатлеть божественную красоту. Поэтому в эпоху Возрождения особое внимание уделяется законам искусства, поэтому именно художники ближе других стоят в решении мировоззренческих задач. В плане познания мира у художника все преимущества. Поэтому эпоха итальянского Возрождения носит отчетливо выраженный художественный характер.

Говоря о неповторимости и уникальности культуры Возрождения, нельзя забывать, что она была прерогати-

вой верхов общества, интеллектуальной и художественной элиты. Как ни связан был итальянский народ с Древним Римом, античная, погибшая культура была чужда массам, как в общем была чужда и новая культура, опиравшаяся на угасшую древнюю. Естественно, что между народом и интеллигенцией образовалась пропасть. Люди искусства, творческой мысли были оторваны от массы. Она их не понимала и не вполне принимала. Гуманистическая образованность достигла высокого уровня и, став уделом небольшого высшего слоя общества, приобрела аристократический характер. Ее влияние на общество сказалось значительно позднее.

Эта оторванность духовной элиты от народа определялась еще и тем, что признанные во всем мире гуманисты, в Италии нередко служили тиранам, подавлявшим свободу страны, не проявляли особого патриотизма во время вторжения иноземцев, часто высказывали взгляды, носившие космополитический характер.

2.42. Северное Возрождение

Самобытный характер Северного Возрождения проявил себя в первую очередь в культуре Нидерландов и Германии. Городами, оказавшимися главными центрами этой культуры, были Антверпен, Нюрнберг, Аугсбург, Галле. Позднее лидером станет Амстердам. В формировании немецкого Возрождения немалую роль сыграл экономический фактор: развитие горного дела, текстильной промышленности, все более глубокое проникновение в хозяйство товарно-денежных отношений, включенность в общеевропейские рыночные процессы, — касались больших масс людей и меняли их сознание.

Традиционный фактор влияния античной культуры для Северного Возрождения незначителен, они воспринимают его опосредованно. Поэтому у большинства представителей этого направления легче обнаружить следы не до кон-

ца изжитой готики, чем найти античные мотивы. Судьбы лидеров Северного Возрождения крепко связаны с движением Реформации и Крестьянской войной. Век Северного Возрождения был недолог, но его влияние на европейскую культуру ощущается и сегодня.

В раздробленной Германии было объединяющее начало: ненависть к католической церкви, обложившей страну многочисленными поборами и обременительными регламентациями духовной жизни. Поэтому одно из главных направлений в борьбе за «царство Божие на Земле» — борьба с папством за реформирование церкви.

Подлинным началом Северного Возрождения можно считать перевод Мартином Лютером Библии на немецкий язык. Эта работа длилась двадцать лет, но отдельные фрагменты становились известными читающей публике раньше. Лютеровская Библия создает эпоху, во-первых, в немецком языке: она становится основой немецкого единого литературного языка; во-вторых, она создает прецедент перевода Библии на современный литературный язык, и вскоре последуют переводы на английский, французский и др.

Идеи лютеранства объединяют наиболее прогрессивные круги Германии: в него оказываются вовлечены и мыслители-гуманисты, как Филипп Меланхтон, художники, как Дюрер и Гольбейн, священники и идеологи народного движения, как Томас Мюнцер. Формирование лютеранства шло несколько десятилетий и включало весьма разнообразные философские, религиозные, мистические, утопические и этические идеи.

Т. Мюнцер выступал в первую очередь как утопист, призывающий к уравнительному разделу земли. Его религиозное мировоззрение носило пантеистический характер. Ярка личность Мюнцера, порвавшего с Лютером в 1524 г. из-за его умеренно-буржуазных позиций. Т. Мюнцер окунается в революционную деятельность, создавая в Тюринго-Саксонском районе центр Крестьянской войны, делает попытку объединения с чешски-

ми повстанцами, но терпит поражение от войск объединенных князей, попадает в плен и в 1525 г. предается мучительной казни.

Возрожденческая литература в Германии опиралась на средневековые традиции мейстерзингеров. Наиболее совершенные образцы возрожденческой поэзии даст продолжатель этих народных традиций Ганс Сакс. Наряду с Лютером он может считаться создателем современного немецкого языка. Зависимость от времен готики сказалась в развитии литературы Германии: в отсутствие сколько-нибудь интересной прозы, стихи Сакса и Лютера известны всем. В Нидерландах проза появится раньше, наиболее выдающимся прозаиком Северного Возрождения станет Эразм Роттердамский (1469—1536). Его лучшая книга «Похвала глупости» выйдет в свет в 1509 г.

Лидером среди видов художественной деятельности становится — как и в итальянском Возрождении — живопись.

Первым среди великих мастеров этого периода должен быть назван нидерландец Хиеронимус Босх (ок. 1450/60—1516). В его картинах, большей частью написанных еще на религиозные сюжеты, поражает соединение мрачных средневековых фантазий и элементов фольклора, мистической символики и точности реалистических деталей. И даже самые страшные аллегории обладают таким красивым и «нарядным» колоритом, что производят жизнеутверждающее впечатление. Никто из последующих мастеров живописи уже не будет рисовать столь фантастические, граничащие с безумием, образы, но влияние Хиеронимуса Босха XX век ощутит в творчестве сюрреалистов.

Безусловно крупнейшим мастером Северного Возрождения в изобразительных искусствах был Альбрехт Дюрер (1471 — 1528). Родился в семье ювелира, очень рано обнаружил способности к рисованию. Его автопортрет и портрет отца, сделанные в возрасте 12 лет, поражают мастерством и зрелостью. Дюрер оставил колоссальное

наследие: картины, графические работы, статьи, переписку.

На творчество Дюрера оказало большое влияние путешествие по Италии в 1495 году. Позднее он будет туда наезжать, особенно полюбит Венецию. Не случайно манера письма этого мастера особенно близка к итальянской. Однако специфика видения мира Альбрехта Дюрера—в поисках возможности как можно объективнее отразить мир, ему был чужд итальянский возрожденческий идеализирующий реализм, он хотел добиться от живописи и рисунка научной достоверности. Этим пафосом проникнуты его автопортреты, особенно карандашные, сделанные в письмах к брату. Сюда же можно отнести и портрет матери. В письме, где сделан этот набросок изможденной болезнями женщины, Дюрер пишет брату о смерти матери: «Я сам видел, как смерть нанесла ей два сильных удара в сердце».

До сих пор пленяет графика Дюрера, понять которую часто пытаются, расшифровывая средневековую мистическую символику, которую там действительно можно обнаружить. Но искать разгадки этих завораживающих изображений нужно в эпохе Реформации. Может быть, эти листы ярче всего отразили стойкость духа этих людей, готовность отвергнуть любые искусы, но и горестные сомнения в конечном результате борьбы. Именно об этом думаешь, глядя на «Меланхолию», на гравюру «Смерть, черт и рыцарь». Есть у Дюрера и лирическое начало в графике. К нему можно смело отнести цикл гравюр «Жизнь Марии», вдохновивший в девятнадцатом веке Рильке на цикл стихов, а в двадцатом — Хиндемита на цикл романсов на эти стихи.

Вершиной творчества Альбрехта Дюрера становится грандиозное изображение четырех апостолов, подлинный гимн человеку, одно из самых ярких выражений возрожденческого гуманизма.

Неотъемлемо от достижений этой эпохи творчество Лукаса Кранаха Старшего (1472—1553). В его живописи

особенно отчетливы готические мотивы. Множество деталей, некоторая манерность искупались, тем не менее, удивительной красотой колорита, поражающего, особенно на женских изображениях, и сегодня. Его мадонны и другие библейские героини — явные горожанки и современницы художника. Они излишне хрупки, но зато наряжены в роскошные модные платья, у них сложные ренессансные прически и великолепный цвет лица, говорящий не столько о природном здоровье, сколько о выхоленности. В поздний период творчества эти качества превратятся в манеру, художник будет иметь множество учеников, помогающих ему писать, и живопись мастера станет уже образцом маньеризма. Но его лучшие работы, написанные в начале века, остаются образцом возрожденческого видения мира. Возможно, лучшей и самый новаторской его работой остается «Распятие» (1503 г.). Резко асимметричная композиция, необычайные ракурсы традиционных фигур, насыщенность колорита производят впечатление смятенности, предчувствия общественных потрясений.

Матис Нитхарт, известный также под именем Грюневальд (1470/75—1528) меньше известен нашему зрителю. Его творчество отразило все противоречия эпохи. В его картинах поражает богатство религиозной фантазии, он рисует ангелов, играющих на виолах и арфах для услаждения слуха Марии с младенцем Христом. Это изображение является одной из главных частей Изенгеймского алтаря, главного достижения Нитхарта. Алтарь состоит из 9 частей. По контрасту с нарядным и жизнеутверждающим изображением Марии с младенцем написано мрачное, натуралистическое «Распятие». Нитхарт неоднократно возвращался к теме распятия, всякий раз рисуя Христа подчеркнуто натуралистично, в виде простолюдина, много ходившего босиком, изможденного страданиями. В этом образе, несомненно показан участник Крестьянской войны, каковым был и сам художник в 1524—1526 гг. И не только Христос, но и другие библейские фигуры на картинах Нитхарта обнару-

живают сходство с самыми демократическими слоями современников художника.

В Изенгеймский алтарь вписана одна из самых мистических картин художника — «Вознесение Христа». Поражает убедительность парения фигуры Христа в воздухе, пронизанном голубым светом. Контрастом этому просветленному образу являются тяжеловесные фигуры стражников в латах, больше похожих на рыцарей, повергнутые на землю, смятенные и жалкие. Но подлинно возрожденческим образом можно назвать часть алтаря, изображающую Святого Себастьяна.

Как живописец Нитхарт увлекается прежде всего эмоционально насыщенным, экстатическим колоритом, фантазией, умелым включением полных смысла пейзажей и натюрмортов в большие картины. Немецкие исследователи полагают, что Нитхарт ряд картин написал под влиянием чтения описаний монахинями-визионерками своих видений. Несомненно, что творчество Нитхарта оказало влияние и на голландских живописцев XVII—XVIII веков, и на немецкий экспрессионизм в XX столетии.

Одно из самых революционных достижений в живописи этого времени принадлежит дунайской школе живописи. К ней относился в раннем периоде своего творчества Л. Кранах, а также Л.Хубер, Х. Лаутензак, признанным же главой этой школы был Альбрехт Альтдорфер (1480—1538). Ему принадлежит приоритет в формировании пейзажного жанра. Именно художники Дунайской школы первыми начинают рисовать природу, найдя ее поэтичной самой по себе. На картинах Альтдорфера мы встретим также очень точно типизированных персонажей, изображающих святых и персонажей Священного Писания. Однако самой интересной и захватывающей картиной Альтдорфера остается «Битва Александра с Дарием» (1529 г.). Батальной сцене на земле вторят чрезвычайно выразительные тучи, борющиеся с солнцем. Картина наполнена множеством декоративных деталей, нарядна по колориту, восхитительна

по живописному мастерству. К тому же это одна из первых написанных маслом батальных сцен, так что Альтдорфер может считаться основоположником еще одного живописного жанра.

Одним из лучших мастеров портрета был Ханс Хольбейн Младший (ок. 1497—1543). Ему принадлежат портреты Эразма Роттердамского и астронома Николаса Кратцера, Томаса Мора и Джейн Сеймур, трактующие образы современников как людей полных достоинства, мудрости, сдержанной духовной силы.

Хольбейн работал как иллюстратор, создав очень разные, но в обоих случаях убедительные иллюстрации к Библии и к «Похвале глупости». Им создан также цикл гравюр «Пляска смерти», перекликающийся с творчеством Дюрера.

В области архитектуры собственно возрожденческие планировочные и пластические принципы начинают проявляться в Аугсбурге, Нюрнберге, Галле. Они сливаются с традициями готики, что придает германской возрожденческой архитектуре изощренность и вычурность. Во многих сооружениях, строительство которых продолжалось многие десятки лет, вообще невозможно установить границу, отделяющую готику от более поздних стилей. Сюда может быть отнесен самый грандиозный собор католического мира в Кёльне (начатый в 1248 г., совершенствуемый, реставрируемый и ремонтируемый до сего дня), собор в Ульме (1377—1529), а также целый ряд замковых и дворцовых сооружений. Интерьеры церквей украшаются скульптурой, фресками, реже — витражами, складными алтарями и станковой живописью. Церкви фактически выполняли функции музея, наряду с отправлением культовых моментов. В целом же достижения архитектуры Северного Возрождения менее самобытны, чем достижения живописи. То же можно сказать и о скульптуре. Чрезвычайно интересная готическая скульптура переходит в маньеристское украшательство, почти не задерживаясь на ступени Ренессанса.

Интересна музыка Северного Возрождения. К XVI веку существовал богатый фольклор, в первую очередь вокальный. Музыка звучала в Германии повсеместно: на гуляниях, в церкви, на светских мероприятиях и в военном лагере. Крестьянская война и Реформация вызвали новый подъем песенного народного творчества. Есть немало выразительных лютеранских гимнов, авторство которых неизвестно. Хоровое пение стало неотъемлемой формой лютеранского богослужения. Протестантский хорал оказал влияние на позднейшее развитие всей европейской музыки. Но, в первую очередь, на музыкальность самих немцев, которые и сегодня музыкальное образование считают не менее важным, чем естественнонаучное — а иначе как участвовать в многоголосом хоре?

Многообразие музыкальных форм в Германии XVI века поражает: на масленицу ставились балеты, оперы. Нельзя не назвать такие имена, как К. Пауман, П. Хофхаймер, Г. Изак; это композиторы, сочинявшие светскую и церковную музыку, в первую очередь для органа. К ним примыкает выдающийся нидерландский мастер О. Лассо,

Но настоящую революцию в немецкой музыке делает Г. Шютц (в другом варианте Шюц). Он выдвинулся несколько позднее и вместе с Питером Брейгелем может считаться последним персонажем Северного Возрождения. Шютцем написана первая немецкая опера «Дафна» и первый немецкий балет «Орфей и Эвридика».

Век Северного Возрождения был недолог. Начавшаяся Тридцатилетняя война надолго задержит развитие немецкой культуры. Но в истории культуры эта эпоха останется как поразительно цельное явление, как клуб гениев, мастеров слова и живописи, которые общаются между собой, участвуют в общей борьбе, путешествуют, пишут поразительные портреты друг друга, взаимно вдохновляются идеями. Беспощадно объективный к собственной внешности Дюрер рисует портрет гуманиста Филиппа Меланхтона с

такой симпатией, такой увлеченностью его личностью, что и сегодня модель более известна как типичное лицо, необычайно привлекательное лицо молодого человека эпохи Возрождения, чем своими трудами, доступными лишь узкому кругу специалистов.

Готический мистицизм в большей степени служит основой Северного Возрождения, но преодоление мрачных сторон национального мироощущения народа, подарившему миру кровавый эпос «Песни о нибелунгах», вовлечение немцев в общеевропейский культурный процесс начались именно в пору Северного Возрождения.

2.4.3. Культура эпохи Реформации

Важное значение в культурно-историческом развитии Западной Европы имела Реформация — широкое религиозное и социально-политическое движение, начавшееся в начале XVI века в Германии и направленное на преобразование христианской религии.

Реформация стала первым решительным выступлением поднимающейся буржуазии против отживших средневековых порядков. Посредством преобразования христианской религии, изменения вероисповедальной установки и мироощущения массового человека, она дала мощный толчок развитию новых, капиталистических, общественных отношений и нового типа человека.

Непосредственным видимым результатом Реформации стало отпадение от католического вероисповедания третьей разновидности христианства — протестантизма и ограничение всевластия римско-католической церкви во главе с папой. Крупнейшими протестантскими конфессиями стали лютеранство, кальвинизм, англиканство и целый ряд протестантстских сект — баптистов, методистов, адвентистов, квакеров и других.

Хронологически Реформация совпадает с последним пе-

риодом эпохи Возрождения, как бы завершает этот величайший прогрессивный переворот в развитии европейской культуры. Но обычно историческое значение эпохи Возрождения связывают с идеями и художественными достижениями гуманизма, провозгласившего в противовес средневековому христианскому аскетизму величие и достоинство человека, его право на творческую разумную деятельность, на наслаждения и счастье в земной жизни.

Гуманисты видели в человеке наиболее прекрасное и совершенное творение Бога. На основании библейского выражения «по образу и подобию» они распространяли на человека присущие Богу созидательные, творческие способности, видели его предназначение в познании и преобразовании мира, украшении его своим трудом, в развитии искусств, наук и ремесел.

И вот этому обожествлению человека гуманистами Реформация противопоставила идею полного ничтожества человека перед лицом Господа, а их оптимистическому и жизнерадостному мироощущению — суровый дух добровольного самоограничения и самодисциплины. Восхищению могуществом человеческого разума они противопоставили протестантское презрение к «умствованию» и абсолютное доверие к религиозной вере, доходящее даже до мракобесия и ненависти к науке.

Да и сами деятели Реформации были в основном выходцами из народа, развившими свои способности упорным трудом, фанатически твердые в своей вере и являвшие полную противоположность гуманистам, прекрасно образованным аристократам, знатокам философии, поэзии, изящных искусств.

Так есть ли что-либо общее между гуманистической культурой эпохи Возрождения, утвердившей величие человека в прекрасных памятниках искусства, в своих литературных произведениях, и реформированным христианством, породившим новый тип личности, новый способ мироощущения и всей мотивации человеческой деятельности?

Во-первых, у них была общая историческая основа — постепенное вызревание в недрах феодализма с его преимущественно сельскохозяйственным натуральным производством, основанным на личной зависимости крестьян и прямым принуждением их к труду, новых и более эффективных способов организации общественного производства.

Просуществовавший в Европе более тысячи лет феодализм характеризовался чрезвычайной устойчивостью и стабильностью. Однако постепенное совершенствование орудий труда и углубление специализации в их изготовлении привело к появлению ремесленного производства и отхожих промыслов, а с ними пришло отделение ремесленного производства от земледелия и зарождение множества новых поселений и посадов — прообразов будущих городов как центров новой, городской культуры.

Города быстро росли и развивались на основе интенсивного разделения труда, роста трудовой частной собственности и развития товарного производства и торговли. Товарное производство снимало присущие натуральному хозяйству ограничения и стимулировало потребность в развитии сил, совершенствовании средств производства и умений работника.

Попытки феодалов подчинить себе города, уже почувствовавшие свою силу, вызвало возмущение городского населения и длительный период борьбы городов с феодалами за независимость. В итоге феодалы были вынуждены признать известную автономию городов и «городские вольности». Города постепенно превращались в центры антифеодальных настроений и оплоты относительной свободы горожанина от феодального гнета. Распространилась практика, когда крестьяне убегали от своих феодалов в города и превращались в горожан. Существовала даже поговорка «городской воздух делает человека свободным».

Таким образом, рост городов, обусловленный развитием общественного производства на основе товарно-денеж-

ных отношений, развитие торговых связей, городской культуры, появление свободных от феодальной зависимости сословий подрывало основы феодализма.

Потребность в развитии производительных сил дает толчок опытному познанию природы, а потребность в свободном от внешнего принуждения труде независимого работника порождает новые представления о человеке, его свободе и достоинствах.

Универсальным выражением этих общественных потребностей стала гуманистическая идеология эпохи Возрождения, Однако созданная на этой основе культура — философские учения, достижения науки, произведения литературы и искусства — были достоянием узкого круга образованных горожан и не могли оказать действенного влияния на массовое сознание, чтобы способствовать победе нового строя. Духовную жизнь огромного большинства людей того времени определяла религия.

Почему же католическая церковь оказалась неспособной ответить на вызов времени — выразить в доступной народу религиозной форме культуры потребности общественного развития, возглавить процесс исторического преобразования феодальных общественных отношений?

Ведь на стороне католической церкви была тысячелетняя традиция духовного попечительства, она имела огромный авторитет в массах верующих, опиралась на силу светской власти и сурово расправлялась со всеми отклонениями и ересями. Тем не менее она не смогла противостоять идеям протестантских теологов, увлекшим огромные массы людей, которые вряд ли могли разобраться в теологических и вероисповедальных различиях между новым и старым способами верить в Бога.

Это удалось потому, что ответ, данный деятелями Реформации на вызов истории, оказался понятным и близким погруженным в религию, но не разбирающимся в теологических тонкостях массам: католическую церковь следует отвергнуть потому, что она безнравственна, а следовательно, *безбожна).*

Именно этот нравственный протест против «безбожной» церкви встретил живой отклик в сердцах верующих, причем, из различных сословий. Но откуда могло возникнуть это убеждение о безбожности основанной самим учеником Христа — апостолом Петром католической церкви?

Римско-католическая церковь была международным центром всей феодальной Западной Европы, объединившим ее в одно большое целое под своей духовной и политической властью. Она была крупнейшим феодалом средневековья, владея третьей частью всех земель и угодий, распоряжаясь трудом и его плодами проживающих на них крестьян. Ей полагалась церковная «десятина» — десятая часть всех прибытков и доходов со всех остальных феодалов и крестьян.

Она ревностно освящала феодальный строй, феодальную иерархию классов и сословий, угнетение и эксплуатацию народных масс ореолом божественной благодати.

Власть церкви была огромна, достаточно сказать, что европейские короли короновались римским папой почти до XIV века и находились в зависимости от него.

В условиях, когда королевская власть, опирающаяся на городские сословия, постепенно сломила мощь феодального дворянства и начала создавать крупные централизованные монархии, такое положение становилось все более нетерпимым и для светской власти.

Первый удар по теократическим притязаниям римского папы на высшую власть от Бога, на абсолютную непогрешимость и право на утверждение или низложение не только церковных, но и светских властей, был нанесен в XIV веке французским королем Филиппом Красивым, когда папство почти на семьдесят лет попало в подчинение французскому королю. По месту резиденции римского папы этот период получил название «авиньонского пленения пап».

Вторым ударом стала деятельность непосредственного предшественника Мартина Лютера, чешского богослова и профессора Яна Гуса, выступившего за ограничение и упро-

шение католического богослужения, проведения его на национальном языке и фактически за создание независимых от Рима национальных церквей. За это он был вероломно, вопреки выданной ему германским императором охранной грамоте, схвачен и сожжен как еретик в 1415 году.

Католическая церковь, достигнув небывалой власти над странами Западной Европы и владея несметным богатством, оказалась тем не менее к концу XIV века в очень печальном положении.

Возникнув как движение униженных и порабощенных, бедных и гонимых, христианская религия стала в средние века господствующей в Европе. Однако только католическая церковь в этот период достигла высшего светского владычества. Нигде и никакая другая церковь не имела дела с таким опасным искушением, как безграничная светская власть. Такое безраздельное господство римско-католической церкви во всех сферах жизни, ее абсолютная монополия на власть и привела в конечном счете эту церковь к внутреннему перерождению и разложению.

Для укрепления своей власти и преследования неугодных католическая церковь создала в XIII веке инквизицию — учреждение для преследования опасных «еретиков», виновных в прегрешениях против церкви.

На самом деле инквизиционные трибуналы стали орудием борьбы «князей церкви» — церковной номенклатуры со своими противниками. Жертвами инквизиции стали многие выдающиеся ученые, писатели, врачи, а также тысячи простых людей, попавших в немилость к служителям церкви или ставших жертвами доносов недоброжелателей. Имущество еретиков подлежало конфискации, причем значительная часть его шла на содержание трибунала.

Малейшего подозрения в неверности церкви или ложного доноса было достаточно для ареста и помещения в тюрьмы, под которые были оборудованы мрачные сырые подвалы, лишенные воздуха и света. Тюрьмы-были переполнены заключенными, которым даже не предъявлялись обвинения на протяжении месяцев и годов. Когда же дове-

денные до отчаяния заключенные требовали суда, не чувствуя за собой вины, им предъявлялись обвинения, основанные на доносах и измышлениях.

Если подсудимый признавал справедливость самых вздорных или весьма изощренных обвинений, его приговаривали к соответствующему наказанию, если же отрицал вину, это делало его упорствующим в ереси. Тогда он подвергался самым невероятным и утонченным пыткам — на дыбе, в тисках, горящими углями или падающими на обритую голову каплями воды.

Сознание под пыткой и раскаяние влекло в лучшем случае пожизненное заключение, но чаще их ждала та же участь, что и у мучеников, выдержавших пытки и не признавших ложных обвинений — сожжение на костре. Правда, им полагалась одна милость — перед сожжением они должны были быть удавлены!

Оправдательных приговоров инквизиция не знала.

Особенно свирепствовала инквизиция в Испании, где прославился великий инквизитор Фома Торквемада, только живыми сжегший более десяти тысяч человек.

Доносы, интриги, жесточайшие изуверские пытки, сожжение на костре заживо творились именем учителя любви и милосердия Христа!

Проповедуя смирение и воздержанность, церковь непристойно богатела, наживаясь на всем: помимо положенной ей «десятины» она стала брать с бедных прихожан плату за рождение, крещение, венчание, исповеди, отпевания и другие обряды.

Высшие чины католической церкви жили в неслыханной роскоши, предавались разгулу шумной светской жизни, очень далекой от христианского идеала. Им было с кого брать пример: в конце XV века папским престолом путем подкупа и интриг овладел Родриго Борджиа, принявший имя папы Александра VI. При нем разложение высших слоев церковной иерархии достигло предела. Полностью равнодушный к делам веры и учению Христа, Александр VI проводил время в пирах и увеселениях, устраивал вместе с дру-

гими приближенными кардиналами оргии, а в деле укрепления своей власти не брезговал самыми преступными средствами. Отрава, подкуп, кинжал убийцы, клятвопреступления — все это было пущено им в ход против своих противников.

Своему сыну Чезаре он уже в восемнадцать лет пожаловал звание кардинала и в дальнейшем всячески помогал в его преступных авантюрах. Его дочь Лукреция сделалась любовницей брата и самого папы.

Ярким обличителем духовного разложения духовенства и лично римского папы Александра VI, властолюбия и алчности высших представителей католической церкви был монах-доминиканец Джироламо Савонарола, которого тоже можно считать предшественником Мартина Лютера.

Он призывал церковь к отказу от богатства и пышности, к покаянию и аскетизму. В своих страстных проповедях он обличал Александра VI в том, что тот вовсе не христианин. Естественно, он был отлучен от церкви, схвачен и после пыток сожжен.

Фактически католическая церковь с ее центром в Риме вернулась к исходной точке противостояния первоначального христианства целиком разложившейся и коррумпированной столице Римской империи времен Нерона и Калигулы. Поэтому Мартин Лютер по праву вернул Риму его звание «вавилонской блудницы».

При таком состоянии дел всякий порядочный христианин был просто обязан со всей решимостью выступить против официальной католической церкви, чем бы это ему ни грозило. Именно это обязательство двигало Лютером, когда он, уже отлученный от церкви, принял решение явиться на рейхстаг в Вормсе в 1521 году для объяснения своей позиции. Пример Яна Гуса был еще совсем свеж, и охранная грамота императора ничего не значила для папы. Однако Лютер почтительно отказался от вооруженной охраны со стороны своих сторонников, ибо им руководило не рассуждение о степени опасности предприятия, а невозможность уклониться от выполнения долга честного христианина —

«...даже если бы они запалили огонь от Виттенберга до Вормса до самого неба, я все равно явился туда с именем Господа и стал бы в самой пасти бегемота меж огромными его зубами!».

Изложение своей позиции он закончил знаменитыми словами, утвердившими долг совести, изменить которому для уверенного в своей правоте человека невозможно: «На том стою и не могу иначе. Помоги мне Бог!».

Таким образом, именно внутреннее разложение католической церкви, ее властолюбие, жадность и алчность сделали эту церковь абсолютно неспособной возглавить прогрессивные преобразования и одновременно породили внутри самой церкви мощный протест. Этот протест отражал широкие общественные настроения, и для своей действенности он нуждался в энергичном религиозном выражении, чем и стала Реформация.

Что же нового дала человеку Реформация и почему ценностные установки протестантизма стали важнейшим фактором становления всей современной западной цивилизации и культуры?

Почему Реформация не осталось только событием в истории религии и церкви, а знаменовала собой рождение целого мировоззрения, стала знамением новой эпохи? Каковы основные идеи и принципы этого мировоззрения и как они повлияли на становление мировой цивилизации?

Обычно начало Реформации связывают с событием 31 октября 1517 года в Виттенберге, когда никому не известный местный монах доктор теологии Мартин Лютер прибил к дверям церкви свои тезисы с осуждением злоупотреблений продававших «святой товар» — индульгенции, то есть грамоты церкви об отпущении грехов.

Отпущение грехов стало практиковаться католической церковью еще с XI века как распространение монашеской практики на мирскую жизнь. Первоначально оно осуществлялось в натуральной форме — за «богоугодные дела» — участие в крестовых походах, паломничества к святым местам, пожертвования в пользу церкви и мо-

настырей. Позже, с развитием торговли и денег, церковные грамоты по случаю отпущения грехов стали предоставляться за деньги, и постепенно эта торговля приняла самые циничные формы. «Накопленный» церковью запас «святости» из добрых дел святых и праведников обменивался по определенной таксе на все мыслимые и немыслимые прегрешения. В дальнейшем папство ввело индульгенции на еще не совершенные грехи и даже на грехи следующих поколений!

Продажа индульгенций стала одной из важнейших статей дохода церкви, и она же способствовала распространению пороков и злодеяний, которые при наличии денег уже не являлись грехом. В ходу была поговорка, что «церковью прощаются все грехи, за исключением одного — отсутствия денег!».

Эта позорная практика вызывала повсеместное возмущение верующих и рассматривалась как яркое доказательство кризиса церкви, алчности и жадности ее служителей, Тем не менее осуждалось именно придание отпущению грехов денежно-торгашеской формы, но не само право церкви осуждать и миловать, накладывать на людей покаянные тяготы — епитимьи и прощать грехи.

Лютер пошел дальше. За выступившим наружу оскорбительным для христианства торгашеским духом церкви он рассмотрел подлинно «сатанинскую выдумку» — стремление освободить человека от необходимости внутреннего покаяния, к чему постоянно и неустанно призывает Евангелие. Тем самым претендующая быть христианской церковь фактически упразднила требование христианства и условие человеческого спасения — внутреннего покаяния. Нельзя заменить полагающиеся человеку в силу его врожденной греховности очищающие душу страдания, ибо это единственный достойный человека путь укрепления в вере и нравственной чистоте, то есть искренней готовности жить по-божески.

Фактически Лютер потребовал возврата к нравственным принципам первоначального христианства с его простотой,

искренностью, погруженностью в веру. Человек не должен искать промежуточные инстанции для спасения — уповая на них и наделяя их правом наказывать и прощать, тем самым он изменяет Богу, умаляет его величие.

Именно обличение скрытого неблагочестия церкви во главе с римским папой перед лицом Бога привлекло на сторону Лютера всех недовольных всевластием развращенного Рима.

Нравственное негодование и возмущение получили здесь сильнейшее религиозное подкрепление, что обеспечило быстрый рост популярности реформаторских идей.

Поставив под вопрос право церкви посредничать между человеком и Богом, Лютер идет дальше и в итоге отвергает саму скомпрометировавшую себя церковную иерархию во главе с «бесовским князем» — папой.

Папство он называет «антихристовым установлением», искушающим человека, провоцирующим его на плохие дела, которые легко искупаются внешним благочестием, участием в церковных таинствах и обрядах или, как это делают самые закоренелые грешники, покупкой отпущения грехов. Оно по существу украло у человека Бога и занялось спекулятивной продажей его милости. Бог «труждающихся и обремененных» превратился здесь в Бога богатых и самодовольных.

Постоянно сверяя свои идеи со Священным Писанием, Лютер отверг деление общества на священников и мирян, ибо ни о папстве, ни о священничестве там нет ни слова. Папа предстал в его изображении предводителем многотысячной армии титулованных ученых шарлатанов и мошенников, самозванных посредников между человеком и Богом, которые не помогают, а мешают общению человека с Творцом.

Лютер отвергнул и большинство таинств, составляющих католический культ и обрядность, — святых и ангелов, культ Богородицы, поклонение иконам и святым мощам, Чистилище, — рассматривая их как разновидность некой церковной магии, при помощи которой она стремится самого Бога подчинить целям и интересам людей.

Все пути спасения, связываемые с умилостивлением Бога — прямым ли подкупом, пожертвованиями, или даже беззаветным служением, монашеством, другими проявлениями внешнего благочестия, — оказываются у Лютера противными самой сущности христианства ибо представляют собой попытку управлять Богом. Спасение оказывается возможным только посредством перенесения его из сферы внешнего, показного благочестия во внутреннее пространство сознания — в личное верование человека.

Но чтобы не заплутать в вопросах веры, необходимо постоянно сверять ее со Священным Писанием как критерием истинности христианского вероучения. Утверждая непререкаемость авторитета Писания, Лютер настаивал на праве каждого верующего иметь собственное понимание Писания, на независимости личных суждений в вопросах веры и морали, и в конечном счете, на свободе совести. Чтобы обеспечить это право, он сам перевел Библию на немецкий язык и заложил этим основы немецкого литературного языка. Этим он сделал Библию доступной народу, способствовал упрочению потребности в развитии грамотности.

Основное содержание лютеровской Реформации позднее было сжато изложено его сподвижником Филиппом Меланхтоном в «Аугсбургском вероисповедании» (1530 г.) и заключалось в идее возможности личного спасения одной только верой, признании условности папства и церковной иерархии, в утверждении равенства всех верующих в вопросах веры перед Богом, так называемом «всеобщем священстве», что сильно сокращало дорогостоящую церковную бюрократию и культ, Каждый верующий может быть сам для себя и для других священником, и никакого особого священного круга деятельности не существует.

Эту концепцию Лютер дополнил учением о божественной предопределенности всего существующего и иллюзорности свободы воли человека.

Стержнем протестантского мировоззрения стало поло-

жение «все от Бога», освободившее человека от тщетных и суетных переживаний о ходе и результате мирских дел и оставившее ему лишь одно — уповать на Бога и верить в свое спасение.

Лютер доводит эту мысль до утверждения, что спасение вообще не зависит от усилий человека, а целиком определяется одним только Богом. Ибо, если бы было иначе, если бы спасение не было только благодатью божьей, а его можно было бы заслужить, это порождало бы самоуспокоенность и самодовольство человека, влекло человека в гордыню и отвращало от покаяния.

По сути дела, здесь рождалась новая мировоззренческая и нравственная установка, проникнутая готовностью принять и перенести все трудности и испытания, ниспосланные человеку свыше, и отчаянным стремлением лишь к внутреннему очищению и духовной стойкости в вере. Сохранить в душе образ божий, не сломиться, не упасть духом, а делать свое дело методично и хорошо, несмотря ни на что и вопреки всему!

И если такое действие без надежды на благополучный результат, совершаемое вовсе не ради него, а для укрепления веры, вдруг оказывается действительно успешным — это и будет явным знаком божественного благоволения и возможностью спасения. Поэтому фатализм протестантской этики не отрицает необходимости активных деятельных усилий, систематического труда в рамках своей мирской профессии, приобретения материального достатка и благополучия. Он лишь отрицает традиционную мотивацию такой деятельности — богатство и благополучие необходимы не ради них самих, не ради развлечений и разгульного образа жизни, а для получения чувства удовлетворения от сознания собственного избранничества.

Выполнение долга в рамках мирской профессии — высшая задача человека, посредством чего он убеждается в собственной угодности Богу. Тот, кто упорно и добросовестно трудится, вырастает в глазах Бога, кем бы он ни был, хотя сословие его было бы низким, а должность еле при-

метной. Тот же, кто трудится нерадиво — чернь в глазах Творца, как бы высоко он ни вознесся.

Истинная христианская вера как бескорыстная устремленность к добру означает просто усердную и тщательную сосредоточенность и упорную методичность в выполнении своей обыкновенной мирской работы, составляющей одну из взаимопригодных служб самим Богом устроенного миропорядка. Хорошо работать нужно просто потому, что это угодно Богу. При этом успешность человеческих занятий сама по себе безразлична для спасения, но поскольку отлично выполненная работа свидетельствует об упорстве и добросовестности работника, а стало быть, о прочности его веры, успешный результат может рассматриваться как внешняя примета спасения.

Такова логика лютеранской Реформации, заложившей прочные основы для появления работника нового типа и принципиально иной культуры труда, без которых оказывается невозможным никакое высокоэффективное производство.

Новое понимание христианства как непосредственной личной связи человека с Богом, сильнейший удар по католической церкви как духовному и политическому оплоту феодализма, ограничение церковного авторитета в вопросах веры и нравственности, понимание свободы совести как достоинства личности, защита нравственной ценности труда и освящение деловой предприимчивости — вот далеко не полное перечисление заслуг Лютера, его вклад в становление раннебуржуазной идеологии и культуры.

Радикальным продолжателем Реформации стал Жав Кальвин, основавший одно из самых мощных течений протестантства. Кальвинизм еще более упростил христианский культ и богослужение, придав церкви демократический характер (выборность руководства церкви мирянами), отделил ее от государства, хотя и оставил самостоятельной политической силой.

Кальвин усилил и упростил учение о божественном предопределении, доведя его до абсолютного фатализма:]

одни люди еще до рождения якобы предопределены к спасению и небесному блаженству, а другие — к погибели и вечным мукам, и ничто этого изменить не в силах — ни действия человека, ни его вера. Человек спасается не потому, что верит, а верит потому, что предопределен Богом к спасению.

Однако божественное предопределение сокрыто от людей, и потому каждый христианин должен построить свою жизнь так, как если бы он был предопределен к спасению. Кальвинизм проповедовал предельное ограничение своих жизненных потребностей, отказ от земных удовольствий, бережливость, доходящую до скопидомства, постоянный упорный труд и совершенствование профессионального мастерства. При этом успех в делах, обогащение свидетельствовали о возможной избранности человека к спасению, а праздность, лень, склонность к удовольствиям, неизбежно приводящее человека к порокам и бедности, оказывались верными симптомами его погибели. Непроизводительное потребление, растрата капитала, праздное времяпрепровождение рассматривались кальвинизмом как большой грех.

При этом критика роскоши и праздности переходила у Кальвина в отрицание художественного творчества, литературы и искусства, запрет на все увеселения и развлечения, в строгую мелочную регламентацию личной жизни верующих и суровое преследование инакомыслия.

В соответствии с присущим буржуазному образу жизни стремлением к духовному и идеологическому плюрализму кальвинизм породил из себя целый ряд течений и протестантских сект — пресвитериан, конгрегационалистов, пуритан, баптистов и других.

Пожалуй, наиболее полно и последовательно их общую Духовную сущность и родство с кальвинизмом выразил пуританизм (от англ. «чистый», «истинный»), основателем которого был англичанин Джон Нокс. Термин «пуританство» стал общим названием всех этих течений. Пуританством стали называть характерное для последователей кальвинист-

ской церкви мировоззрение и стиль, связанные с абсолютизацией аскетической строгости нравов, бережливости, мелочного благочестия и религиозного усердия.

Этика пуританства отличалась строгим соблюдением обязанностей, требованием простоты в отношениях между людьми, проповедью всемерного ограничения и упрощения потребностей, крайне отрицательным отношением к роскоши, расточительности и пустой праздности. Ее представители отличались строгой пунктуальностью и педантизмом в соблюдении строгих нравов, подчеркнутой скромностью жизни и набожностью.

В то же время эта скромность и сдержанность сочетались у них с чрезвычайно высокой религиозной самооценкой, представлением о себе не просто как об одной из разновидностей христианства, а как о носителях божественной исторической миссии. Своей жизнью они стремились продемонстрировать, что Господь указывал именно на протестантов, когда предвидел истинный путь человечества к спасению.

Это стимулировало их социальную активность и религиозную непоколебимость как надежное средство против преследований, сомнений, колебаний, душевной слабости и уныния. Именно представители радикальной протестантско-пуританской ветви христианства, вынужденные в результате религиозных и политических преследований бежать в 1620 году из Европы в Северную Америку, заложили фундамент для рождения новой нации, ставшей лидером западной цивилизации.

Таким образом, становится очевидной та исключительно важная роль, которую сыграла эпоха Реформации в становлении мировой цивилизации и культуры. Не провозглашая никакого социально-политического идеала, не требуя переделки общества в ту или иную сторону, не совершая никаких научных открытий и достижений в области художественного творчества, Реформация изменила сознание человека, открыла перед ним новые духовные горизонты. Человек получил свободу самостоятельно мыслить,

освободился от авторитарной опеки церкви, получил самую высшую для него санкцию — религиозную на то, что только собственный разум и совесть могут подсказать ему, как следует жить.

Реформация способствовала появлению человека буржуазного общества — независимого индивида со свободой нравственного выбора, самостоятельного и ответственного в своих суждениях и поступках. В носителях протестантских идей выразился новый, буржуазный, тип личности с новой культурой и отношением к миру.

Складывающийся в Западной Европе капитализм, индустриальная буржуазная цивилизация получили в протестантизме свое духовное обоснование. В свою очередь протестантизм послужил раскрытию возможностей нового строя, продвижению общества по пути прогресса.

Контрольные вопросы

1. Назовите основные достижения культуры итальянского Возрождения.
2. Каковы особенности Северного Возрождения?
3. Что такое «Реформация»?

Литература

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.

25. Культура нового времени

Европейская культура нового времени охватывает XVII—XIX века. Она базируется на буржуазном способе производства, имеет общие духовные ориентиры и потому образует единый организм. Вместе с тем, каждый век имеет свое историческое лицо, свою специфику. XVII век — это век «революционной критики» феодализма в Нидерландах и Англии и рационалистической критики схоластики во

Франции и других странах. XVIII век — век Просвещения и проверки его идеалов практикой Великой Французской и американской революций. XIX век — «полнота времен», эпоха расцвета буржуазной культуры, и вместе с тем — эпоха начала ее кризиса — через обнаружение тупиков рационализма в его крайнем выражении — техницизме.

2.5.1 Западноевропейская культура XVII века

XVII век — крайне сложная и противоречивая эпоха в жизни европейских государств. Далеко позади Реформация — первое выступление буржуазии против средневековых порядков. В Германии трагический исход Крестьянской войны и победа феодальной реакции надолго заморозили социально-экономическое и политическое развитие, положили конец возрождению искусств. В Англии в результате войны Алой и Белой Розы, проведение «огораживания» — массовое разорение крестьянства, рост нищеты и бродяжничества; политическое соперничество Марии Стюарт и Елизаветы Тюдор, выражающее противостояние феодального и буржуазного миров, Реформации и Контрреформации. Франция в конце XVI-начале XVII в. переживает острейший период гражданских и религиозных войн, наиболее зловещим событием которых выступает чудовищная резня Варфоломеевской ночи. Блистательная мировая «карьера» Испании к концу XVI в. по-существу уже завершена. Страна растлена колониальным золотом, начинается стагнация, усугубляемая инквизицией. В 1600 г. в Италии по приговору суда инквизиции сожжен Дж. Бруно. Другой ее узник — Т. Кампанелла — около 1602 г. заканчивает в тюрьме свой главный труд — «Город Солнца».

Но главные события разворачиваются в другой стране — небольших, но богатых Нидерландах. Именно здесь происходит первая буржуазная революция (1566—1609), существенно изменившая европейскую жизнь в области

международной торговли и колониальной политики. Как все ранние буржуазные революции она была ограничена в целях, формах и результатах — протекала под религиозными знаменами кальвинизма, имела форму национально-освободительной войны против испанской короны, освободила от феодальной реакции лишь часть страны (семь северных провинций). Но главное было сделано: образовалась первая в мировой истории буржуазная республика — Голландия.

Особо важную роль в истории Европы и во всемирной истории сыграла революция, которая произошла в Англии (1640—1688). О. Кромвель, приведший к победе английских буржуазных пуритан, считал все свои действия, даже такие, как казнь Карла I, военная диктатура, — непосредственным результатом божьей воли. Великий французский просветитель Вольтер говорил о Кромвеле как о руководителе «великого мятежа», кровожадном варваре, но он же отмечал, что никогда Англия не была так уважаема в мире, никогда так не процветала, как при лорде-протекторе, который проявил в управлении государством качества «великого короля». Как известно, английская революция закончилась компромиссом буржуазии и дворянства. С одной стороны, класс капиталистов в Англии был еще крайне слаб — и экономически, и идеологически. С другой — само английское дворянство как бы шло навстречу капиталистическому развитию своей страны, втягиваясь в торговое предпринимательство и мануфактурное производство.

Период английской революции совпал во Франции со временем полного расцвета абсолютной монархии. Это был век «Людовика Великого», «короля-Солнца», как льстиво называли его современники. Гремел Версальский двор, который был эталоном роскоши и вкуса по всей Европе. Здесь проходили балы неслыханного великолепия. Именно с этого времени французский язык, моды и манеры становятся предметом подражания во всех европейских столицах. Классическим образцом абсолютистского государства на протяжении двух веков была именно Франция, хотя

абсолютистские государства сложились в большинстве европейских стран. Всевластие монарха было поистине абсолютным, безграничным. На то были весьма существенные причины. Дворянство — в закатный час феодализма — уже не могло обойтись без монарха-благодетеля: нужда, потребность в деньгах гнала владельцев потускневших гербов, презиравших даже мысль о труде, под королевские знамена. Их должны были кормить война, служба в войске или при дворе. Двор, казна и войско отныне олицетворяли собой кормушку, защиту привилегий и надежды на успешную карьеру. Храбрый, амбициозный, но нищий Д'Артаяьян, приезжающий из провинции, чтобы поступить на службу к королю и завоевать мир, — герой данного времени. Своеобразие ситуации заключалось в том, что и нарождавшаяся буржуазная Франция в свой рассветный час не могла обойтись без государя, воплощавшего в себе вековую борьбу за жизненно важное для нее единство страны, за подавление сепаратизма. К тому же королевская власть зачастую проводила протекционистскую политику по отношению к мануфактуре, способствуя развитию буржуазных отношений. С помощью Кольбера Людовик XIV пытался дать толчок развитию промышленности, да и его «торговые войны» были нужны французским купцам.

Но XVII век — это не только век предприимчивого Кольбера. Это и время всемогущего кардинала Ришелье, а позже — непопулярного, но весьма влиятельного Мазарини. Позиции церкви были сильны, ведь XVII век — это не только время расцвета абсолютизма, но и завершающий этап Контрреформации. Несмотря на протекционистскую политику по отношению к развитию промышленности и науки, абсолютистское государство было заинтересовано не в меньшей степени и в неколебимости религиозных устоев. «Выше мира, но ниже Бога» — так определил свое место Людовик XIV, и это не случайно. Ведь небесному самодержавию Бога наиболее адекватно соответствует абсолютный монарх на земле. Монархи не могут не поддерживать церковь, писал французский просветитель Гольбах, ведь «...свя-

щенники смогли убедить людей, что государи — существа особой, высшей породы, излюбленные небом, просвещенные им и получившие власть от самого бога». В отличие от протестантских стран, отличавшихся большей веротерпимостью, в католических странах шли инквизиционные процессы, новый толчок которым дал Тридентский Собор (1545—1563). Утвержденный Собором Тридентский символ веры предусматривал верховенство папы над собором и фактически его непогрешимость, богослужение на латыни и др. Центральную роль в контрреформационных процессах играл Орден иезуитов (1534, «Общество Иисуса») и другие монашеские ордена. Предельная централизация, железная дисциплина, «приспособительная мораль» в соответствии с принципом «цель оправдывает средства» позволяли ради «вящей славы Божьей» осуществлять поистине иезуитскую (не случайно слово стало именем нарицательным) карательную политику в отношении инакомыслящих. Вспомним другого героя эпохи — мужа очаровательной Анжелики графа де Пейрака. Судьи-крючкотворы настойчиво уличают подсудимого в презрении к религии, в сокрытии источников богатства, нажитого не без помощи сатаны — соучастника «химических опытов», в сношениях с иноземными еретиками. «А судьи кто?». Перед глазами читателя проходит целая галерея церковных служителей: алчный и честолюбивый архиепископ Тулузский; монах-изувер, тупой схоласт Беше, распутные монахи, готовые совратить Анжелику. Роман в художественной форме отражает жизненные реалии, когда «охота на ведьм», издание «Индексов запрещенных книг», запрещение учений выдающихся ученых (Коперника), судов над ними (Галилей), сожжения на кострах (Дж. Бруно), изощреннейших пыток (Кампанелла) были нормой жизни.

Подобная практика имела под собой и теоретическое обоснование в виде разработки проблемы свободы воли. В протестантской религии особо подчеркивался фактор божественного предопределения и игнорировался фактор человеческой свободы. Приспособительная мораль иезуитов де-

лала упор на максимальный учет свободы воли и жестко карала за проявление последней. Таким образом, преследуя все передовое и прогрессивное, католическая церковь укрепляла свою централизацию и власть, что соответствовало усилению абсолютных монархий. Многие стороны ее учения (например, запрет взимания процентов за кредит) и практическая деятельность (преследования ученых и др.) не способствовали развитию буржуазных отношений.

Что же касается отколовшихся от католицизма стран, тех, где победила Реформация, роль протестантской религии в формировании капиталистических отношений, в развитии мануфактурного производства оказалась весьма существенной.

Итак, в промышленном отношении Европа XVII в, — это эпоха мануфактуры и водяного колеса — двигателя мануфактурного производства. Мануфактура стала таким же фактом европейской жизни, как фондовые и товарные биржи, банки, ярмарки и рынки. Наряду с развитием торговли, особенно морской, и ростом торгового капитала в рыночные отношения втягивается деревня. Земля становится предметом купли-продажи. Богатства колониальных стран активно вовлекаются в европейский торговый оборот. Причем система колониального грабежа приобретает такие масштабы, что становится предметом соперничества государств и приводит к торговым войнам XVII—XVIII вв.

Рациональность мануфактуры в сравнении с предшествующими эпохами заключалась в огромном росте производительности труда. Ведь в отличие от разрозненного труда средневековых ремесленников мануфактура представляла собой весьма тесную кооперацию работников, выполняющих каждый свои конкретные функции в чрезвычайно расчлененном процессе производства. Возрастала роль механизмов. Главным все еще оставался часовой механизм, но появились уже пружинные и маятниковые часы,

Развитие рационального буржуазного способа производства порождало острую потребность в прикладных науках. Роль естественных наук в культуре неуклонно нарастала на

протяжении всей эпохи Возрождения. Теперь в естествознании ведущее место заняла механика. Опираясь на математические разработки, она добилась крупнейших успехов.

Небесная механика, созданная трудами Коперника (1473—1543), Галилея (1564—1642), Кеплера (1571—1630) внесла принципиальные изменения в библейскую картину мироздания. Разработка земной механики (Галилей, Торичелли, Бойль, Декарт, Паскаль, Лейбниц и др.) показала несостоятельность средневекового понимания природы, опиравшегося на аристотелевскую физику. Математическое естествознание «века гениев», как иногда называют XVII век, достигло вершины в трудах И. Ньютона (1643—1727).

Философы и естествоиспытатели стали утверждать, что человек постигает мир посредством своего разума (Р. Декарт, 1596—1650), что знания являются силой (Ф. Бэкон, 1561—1626), их источник — опыт, а не божественное откровение или труды античных авторов, как утверждала схоластика. В качестве важнейших методов познания философы и естествоиспытатели стали рассматривать эксперимент (Галилей, Бэкон, Ньютон и др.), механическую гипотезу, механическую модель (Р. Декарт). Были изобретены микроскоп (Левенгук) и телескоп (Галилей), благодаря чему горизонты познания раздвинулись вглубь и вширь. Особенностью новой эпохи было то, что наука переставала быть кабинетным занятием ученого-одиночки. Возникают новые формы организации исследовательской работы — научные общества, Академии наук. Особо значительную роль в Европе XVII века сыграли Лондонское Королевское общество, существующее до сих пор, и Парижская естественнонаучная Академия.

Благодаря новым теориям и методам в XVII веке было сделано гигантское число открытий и изобретений: созданы алгебра и аналитическая геометрия, открыты дифференциальное уравнение и интегральное исчисление в математике; сформулирован ряд важнейших законов в физике (Ньютон), химии (Бойль), астрономии (Галилей, Кеп-

лер). В трудах Паскаля, Ферма и Гюйгенса получает разработку теория вероятностей и т. д. и т. п. Все это позволяет говорить о широкомасштабной научной революции «века гениев».

Вместе с тем эта очень серьезная, научная эпоха — как и всякая другая — полна контрастов. В ее культуре ярок и весьма значителен игровой элемент. Как замечает Й. Хейзинга: «Нельзя кажется назвать почти ни одного века, атмосфера которого была бы так же отмечена стилем своего времени, как XVII век» (Homo ludens. М., 1992. С. 207). Характерная черта этой атмосферы — всеобщее моделирование жизни, духа, внешнего облика по выкройке барокко. Век Декарта и Пор-Рояля, Паскаля и Спинозы, Рембрандта и Мильтона, век отважных мореплаваний, переселений в заморские страны, смелой торговли, расцвета естествоиспытания, морализирующей литературы — и... век парика, достигающего наибольшей пышности в 60-е годы, парика, который носил всякий, кто считал себя господином — от короля, адмирала до купца... Век крайне противоестественной и непрактичной мужской моды — с узкими короткими камзолами, короткими, крайне широкими панталонами; костюм, перегруженный украшениями — бантами, лентами, кружевами и т. п. Эта мода представляла собой разительный контраст весьма сухому, бесстрастному, рационалистическому XVII веку.

Печатью рационализма отмечен утопический роман, который представлял почти единственную легальную форму критики феодального общества. Сирано де Бержерак, поклонник философии Декарта и Гассенди, в своих фантастических романах осыпал градом насмешек устои феодально-абсолютистского общества и развивал идеи прогресса, обогащая традиции гуманизма Рабле. Появление со второй половины XVII в. романов-путешествий, наиболее значительным из которых является «История севарамбов» Д. Вераса, ориентировало общественное сознание в направлении поиска гармоничного общественного устройства. Как правило, утописты обнаруживали его на далеких островах,

других планетах либо относили в далекому будущему, не видя возможностей изменить к лучшему положение вещей в современном им мире. Но имелись и другие подходы к проблеме. Особенно это заметно в учении Лейбница о предустановленной гармонии. Существует, утверждал философ, величайшая согласованность, гармония, красота универсума, которую можно познать заметным образом только во времени. Бог создал мир по принципу наилучшего, раз и навсегда согласовав физическое с духовным, животный и растительный миры и т. д. и т. п. Гармония универсума есть следствие происшедшего при сотворении вещей чуда, «она *есть* беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей» (Г. В. Лейбниц. Соч. в 4 т. М. Т. 1. С. 382). Зло составляет необходимый компонент гармоний, но оно становится менее значительным по мере расширения нашего кругозора. В мире осуществляется непрерывный прогресс цивилизации и культуры. «Все к лучшему в этом лучшем из миров», — так резюмировал Вольтер суть учения Лейбница.

В отличие от оптимистичного Лейбница, английские философы Т. Гоббс и Дж. Локк видели дисгармоничность социального бытия и обратились к анатомии зла и поиску способов его лечения. Эти мыслители стоят у истоков той линии утилитаризма и прагматизма, которая красной нитью проходит через культуру нового времени. Т. Гоббс — родоначальник естественноправовой теории. Ее исходная посылка — понятие человеческой природы. Природа человека, считает Гоббс, зла и эгоистична; главный инстинкт, направляющий все поступки, — инстинкт самосохранения. Естественное право — это право силы. Именно им руководствуется человек в естественном состоянии (status naturalis). Естественное состояние — это «война всех против всех». Поскольку эта война грозит человеку самоистреблением, возникает необходимость сменить естественное состояние на гражданское (status civilis), что и делают люди посредством заключения общественного договора. Они уступают государству часть своих прав и свобод и условлива-

ются о соблюдении законов. В противовес естественному праву силы, естественные законы выражают разумную и моральную природу человека, но они могут обрести реальную жизнь только в государстве. Гоббс рассматривает государство как дело рук человеческих, как важнейшее из создаваемых им искусственных тел. Государство составляет необходимое условие культуры, потому что «вне государства — владычество страстей, война, страх, бедность, мерзость, одиночество, варварство, дикость, невежество; в государстве — владычество разума, мир, безопасность, богатство, благопристойность, общество, изысканность, знания и благосклонность» (Т. Гоббс. Избр. произв. в 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 364).

Следует отметить, что практическим основанием для таких идей служили бесконечные войны между феодальными владениями, и та опустошенность, страх за свою жизнь, потери близких, которые с собой эти войны несли. XVII век пронизан ощущением трагического одиночества человека в мире, игрушки в руках судьбы, правителей. Из этих чувств и настроений вырастали идеи необходимости сильного государства, способного защитить своего гражданина.

В отличие от Т. Гоббса, Дж. Локк не ограничился общей постановкой вопроса о происхождении государства и его роли в обществе. Его интересовал вопрос, каким образом государство сможет обеспечить неотъемлемые права личности? И какие права следует считать неотъемлемыми, естественными? Главными естественными правами человека Локк считает отнюдь не право силы, а право на собственность и право на труд. Собственность и труд дают людям свободу, равенство и независимость. Люди объединяются в общество для совместной защиты своих естественных прав. Этой же цели служит образование государства. Лучше всего права личности обеспечиваются принципом разделения властей. В истории политической мысли эта идея была впервые сформулирована именно Дж. Локком. В интерпретации мыслителя она предполагала закрепление за-

конодательной власти за парламентом, **федеративной** (отношения с другими государствами) — за королем и министрами, а третья, **исполнительная** власть должна принадлежать суду и армии.

Таким образом, Локк влил свежую струю в политическую мысль, последующие мыслители лишь развивали его идеи. Совершенно заслуженно Локку принадлежит место родоначальника буржуазного либерализма.

Искусство XVII века. Два наиболее широких и влиятельных художественных течения рассматриваемой эпохи — барокко и классицизм — сложны и двойственны по своей природе. Стиль **барокко*** получил преимущественное распространение в католических странах, затронутых процессами Контрреформации. Возникшая в Реформации протестантская церковь была весьма нетребовательна к внешней, зрелищной стороне культа. Зрелищность и была превращена в главную приманку католицизма, ей приносилось в жертву само религиозное благочестие. Как нельзя лучше целям возврата паствы в лоно католической церкви отвечал стиль барокко с его грандиозностью, порой утрированной экспрессивностью, патетикой, вниманием к чувственному, телесному началу, проступающим весьма отчетливо даже при изображении чудес, видений, религиозных экстазов.

Но сущность барокко шире вкусов католической церкви **и** феодальной аристократии, которая стремилась использовать эффекты грандиозного и ослепляющего, свойственные барокко, для восславления могущества, пышности и блеска государства, мест обитания лиц, приближенных к трону. Стиль барокко с особой остротой выражает кризис гуманизма, ощущение дисгармоничности жизни, бесцельных порывов к неведомому. По сути он открывает мир в состоянии **становления,** а становящимся миром был тогда мир буржуазии. И в этом открываемом для себя мире буржуа

* Происхождение термина «барокко» не установлено. В переводе с итальянского — странный; вычурный.

ищет стабильности и порядка. Синонимом устойчивости занимаемого места в мире выступают для него (в католическом варианте) роскошь, богатство. Получается, что стиль барокко соединяет в себе несоединимое: монументальность — с динамизмом, театральный блеск — с солидностью, мистику, фантастичность, иррациональность — с трезвостью и рассудочностью, истинно бюргерской деловитостью.

Центром развития искусства барокко на рубеже XVI — XVII вв. был Рим. Парковые и дворцовые ансамбли, культовая архитектура, декоративная живопись и скульптура, парадный портрет, а позже натюрморт и пейзаж, — становятся основными видами и жанрами искусства барокко. Чародеи римского барокко — зодчий Борромини (римская церковь Сант Иво, 1642—1660) и архитектор и скульптор Дж. Л. Бернини. Католическая столица обрела свой барочный вид во многом благодаря церквам, построенным по проектам последнего. Но главное создание Бернини — грандиозная колоннада собора Св. Петра и оформление гигантской площади у этого собора (1656—1667). Бернини создал множество скульптурных алтарей («Экстаз св. Терезы»), явился родоначальником **барочного портрета** (портрет герцога д'Эсте, Людовика XIV). Во Фландрии (совр. Бельгия), оставшейся под владычеством Испании после нидерландской революции, основными жанрами искусства были сюжеты из Священного Писания, мифологические сцены, парадные портреты, огромные натюрморты. Господствующий стиль — барокко, с чертами национальной специфики; его центральная фигура — Питер Пауль Рубенс (1577—1640). Преобладание чувства над разумом, огромная жажда жизни, бурная динамика, восхищение физической силой, красотой тела характерны для самых драматических произведений Рубенса. Художник поэтизирует стихию чувств, благодаря чему образы классической древности, которые он очень любил, обретают земную достоверность, не теряя возвышенности. Алтарные образа для Антверпенского собора «Воздвижение крес-

та» и «Снятие с креста», «Персей и Андромеда» и многие другие представляют выдающийся вклад в мировую сокровищницу искусства.

Другой влиятельнейший стиль характеризуемой эпохи — классицизм*. Абсолютистским государствам не могла не импонировать идея величавого порядка, строгой соподчиненности, внушительного единства. Претендующее на «разумность» государство стремилось к тому, чтобы в нем видели уравновешивающее, объединяющее, героически возвышенное начало. В противовес барокко классицизм выражал стремление к разумному гармоничному строю жизни, а эти стремления были присущи не только монархам, но и народному сознанию, с его идеалами мира, покоя, сплочения страны. Помимо того, привлекательной стороной классицизма выступал его нравственный пафос, гражданская направленность. Эстетика классицизма ориентируется на подражание классическим образцам: определяющим для нее является аристотелевский тезис о подражании искусства природе, она разделяет важный принцип античного театра о трех единствах — места, времени и действия. Но, фактически, она базируется на рационалистической философии Р. Декарта. Классицизм получил широкое распространение в абсолютистской Франции, а также в ряде других стран (Италия, Германия, Англия). Он оставил такие вехи на пути художественного развития человечества, как трагедии Корнеля, Расина, комедии Мольера, поэзия Лафонтена, Буало, музыка Люлли, парковый и архитектурный ансамбль Версаля, картины Пуссена. В классицизме XVII в. самым правдивым было то, что идеал общественного устройства рисовался как мечта. Как мечту о «золотом веке» воспринимаем мы полотна Пуссена, пейзажи Лоррена, и, пожалуй, наивными кажутся нам картины придворных художников-классицистов, аллегорически живописующих монархию как воплощение классических добродетелей.

* От лат. classicus — образцовый.

В XVII в. складывается еще одно направление в искусстве — это **реализм.** В протестантской Голландии, не имевшей прочных связей с Италией и французских традиций классического искусства, складывается реалистическое искусство. Групповые и индивидуальные портреты Ф. Халса (ок.1580–1666), пейзажи Якоба Ван Рейсдала (1628—1682), натюрморты П. Класа, В. Хеда, картины бытового жанра Я. Стэна, Я. Вермера и др. передают поэтическую красоту в обыденном, возвышают и одухотворяют мир материальных вещей. Вершиной голландского реализма является творчество Рембрандта (1606—1669). Талант Рембрандта таков, что позволяет превратить любое полотно в философское обобщение, в героический образ эпохи и общества, в многогранную характеристику человеческой личности. Главными выразительными средствами выступают у художника свет и цвет. Их сложное взаимодействие создает определенную эмоциональную среду и психологическую характеристику образа. Картины Рембрандта, будь они написаны на библейские и мифологические сюжеты («Жертвоприношение Авраама», «Даная», «Святое семейство», «Блудный сын» и др.), изображая природу («Пейзаж с мельницей») или портреты («Портрет старика в красном», «Автопортрет с Саскией на коленях» и др.), всегда передают не фантастическое, а вполне реальное человеческое бытие.

В XVII в. оформляются национальные школы в искусстве. Кроме итальянской, фламандской, голландской и французской очень влиятельной художественной школой была испанская. Расцвет испанской культуры пришелся на время ослабления экономической и политической жизни страны. Он ознаменован творчеством Лопе де Вега, Сервантеса, автора бессмертного «Дон-Кихота» — этой подлинной энциклопедии народной жизни. XVII в. по праву называется золотым веком испанской живописи. Его начало ознаменовано творчеством великого Эль Греко (1541—1614), который у самого Тициана учился технике письма масляными красками. Этот век украшают имена Ф. Рибальты,

Х. Риберы и Ф. Сурбарана. В творчестве испанских художников значительное место занимают религиозные сюжеты, ведь Испания, наряду с Италией, классическая страна католицизма и связанных с ним процессов. Это «Святое семейство», «Моление о чаше», «Взятие под стражу» Эль Греко; «Апостол Петр», «Евангелист Лука» Рибальты; «Св. Себастьян», «Св. Инесса» Риберы и др. Но их привлекает и жанровая живопись.

Самым выдающимся художником «золотого испанского века» был Веласкес (1599—1660). Его творчество необычайно многожанрово. В отличие от Эль Греко и Х. Риберы — представителей маньеризма, живопись Веласкеса трудно отнести к определенному направлению. Во многих отношениях он явился гениальным предшественником реализма.

XVII в. — начальная эпоха в становлении буржуазного общества — это период усиленной разработки нового буржуазного мировоззрения, время создания целостных картин мироздания.

Буржуазная эпоха произвела новый философский передел мира. В средневековой культуре мир отделялся от Бога и взаимодействие между ними шло как бы через человека: ведь мир был создан Богом для человека — венца мироздания, подобия Бога. Эпоха Возрождения сблизила крайние точки, попыталась растворить Бога в мире, природе (пантеизм), а мир — в человеке (микрокосмизм). Линия размежевания стала проходить между человеком и миром. Появился новый посредник — мир человеческой деятельности, мир культуры. Но роль Бога все еще остается весьма существенной: ведь если природа представляет собой огромный «космический механизм», подобный часовому, то он с необходимостью должен иметь своего сверхприродного и сверхмудрого мастера, однажды создавшего и заведшего его. Поэтому не случайно обращение многих естествоиспытателей к идее Бога. Паскаль, например, утверждал, что бесконечная бездна Вселенной может быть заполнена лишь чем-то «бесконечным и неизменным», т. е. Бо-

гом. Декарт отводил Богу роль создателя материи, сообщившего ей первотолчок. А И. Ньютон был просто-таки убежден, что «изящнейшее соединение Солнца, Планет и комет не могло произойти иначе, как по намерению и власти могущественного и премудрого существа». Философски обобщая подобные мысли, Б. Спиноза говорит о Боге как о первооснове бытия, первопричине всех вещей, а также причине самого себя.

Человек — не Бог и создать подобно ему в шесть дней мир он не в состоянии; он не может даже адекватно познать божественный механизм творения, ибо тот скрыт и недоступен. Но при помощи своего разума человек может объяснить природу вещей.

Таким образом, в лице Декарта, Гоббса, Спинозы и др. буржуазия вступила в борьбу со старым феодальным мировоззрением. Лозунгом старого мира был Бог, лозунгом нового мира стал человеческий разум. Рационализм становится доминантой культуры, наука — главное орудие Разума — обретает мировоззренческий статус, познание обретает социальную ориентацию. Мир Декарта, сделанный из одной протяженности, «превратил» вещи в бесстрастные механизмы. Это был сухой, прямолинейный, нетерпимый, лишенный жизненных красок мир количеств и энергий. Неуютный для жизни, этот мир поднимающейся буржуазии не мог быть иным: ведь он предназначался для борьбы со старым божественным миром феодализма.

2.52. Культура XVIII века

Конец XVII — начало XVIII в. ознаменовано кризисом абсолютизма, длительное время определявшего жизнь, мироотношения, культуру европейских стран. К концу XVII в. Испания превратилась во второстепенную державу. Ее главный соперник — Англия — пережила «славную революцию» 1688 года, положившую конец абсолютизму Стюартов. Во Франции в 1715 г. умирает Людовик XIV,

последнее десятилетие лишь номинально сохранявший былое могущество. Наступает новая эпоха, формируется новая культура.

Восемнадцатый век в Европе — завершающий этап перехода от феодализма к капитализму. Происходит гигантская ломка всех общественных устоев, идет борьба за освобождение от религиозно-феодального миросозерцания, образуются первые политические партии, появляется периодическая печать. Но социальное и идейное развитие стран Европы совершается неравномерно. В то время как в Италии и Германии сохраняется феодальная раздробленность, мешающая капиталистическому развитию, в Англии уже завершается промышленный переворот, превративший ее в первую державу Европы. Под влиянием английской буржуазной революции во Франции формируется широкое антифеодальное движение, получившее наименование Просвещения. Разум и Просвещение превратились в основные лозунги эпохи. Даже абсолютизм, уступая потребностям времени, становятся просвещенным. В Австрии, Пруссии, России монархи используют идеи Просвещения для укрепления централизованной системы управления. Практикуется создание единой системы образования, поощряется — в известных пределах — развитие наук и искусств. Но в принципе абсолютизм и Просвещение имели разные векторы направленности. Теоретические поиски эпохи Просвещения направляли совершенно другие силы. Новый, рвущийся к политической власти класс буржуазии, во Франции выдвинул своих идеологов, провозгласивших культ Разума и Природы. Просветители были убеждены в том, что развитие Разума, и прежде всего — прогресс науки и просвещение народа — могут оказать решающее воздействие на все стороны жизни общества и перестроить его на началах всеобщего равенства, соответствующего законам Природы.

Подобного рода завышение роли науки не было просто социальным заказом нового класса. Оно имело под собой реальные основания в виде продолжающего восходящую

линию развития научного прогресса. Наряду с дальнейшей разработкой уже сложившихся наук, таких как математика и механика, в XVIII в. усиленно развиваются новые отрасли физики — учение о теплоте, электричестве, магнетизме. Широко разворачиваются химические исследования. Прогрессируют биологические науки — анатомия, физиология, эмбриология. Успехи К. Линнея (1707—1778) в классификации нового фактического материала, накопленного ботаникой и зоологией, развитие палеонтологии с неизбежностью ставили вопрос об эволюции органического мира. Крупнейший представитель эволюционизма XVIII в., французский ученый Ж. Л. Бюффон (1707—1788) создал грандиозную «Естественную историю». Успехи геологии в изобилии давали материалы о развитии земной коры. Это имело огромное значение для разработки космогонических гипотез, выдвинутых в середине века Бюффоном и Кантом (1724—1804), а в конце века — П. С. Лапласом (1749—1827).

Одновременно с ростом знаний во всех областях идет популяризация достижений науки, решаются задачи просвещения. Достаточно сказать, что во Франции существовало множество научных и учебных заведений — Академия наук, Королевский коллеж, школа военных инженеров, Парижская обсерватория и т. д. Академии и университеты возникают во многих провинциях. Одних только университетов перед революцией было более 20. Выпускаются научные труды, журналы, ученые записки, идет активный обмен результатами исследований.

Но не все здесь было благополучно. Отвергнув как нелепость «богооткровенную» картину природы, многие естествоиспытатели включились в создание неортодоксальной «теории природы». Широкой популярностью пользуются в это время такие книги, как «Теология воды» Фабрициуса, «Творец природы» Буасси, «Астрономическая теология» и «Физическая теология» Дергеля и др., в которых не прекращаются попытки укрепить теизм за счет естественнонаучных открытий на фоне кризиса ортодоксальной религии.

Как ни парадоксально, эпоха, стремящаяся к разуму, была также эпохой нового расцвета мистики и суеверий, находивших благодатную почву и в народе, и в высшем обществе. С поразительной быстротой распространилось масонство. Масонами были Вольтер, Гете, Моцарт и др. Существовала вера в розенкрейцеров, алхимиков, чудеса и знамения, каббалу и дьявола, на которой паразитировали авантюристы типа графа Калиостро, Казаковы. Широкой популярностью пользовались магнетические сеансы Фр. А. Месмера (1734—1815), который пытался с помощью медиумов прорицать и предсказывать будущее, передавать мысли на расстоянии, «заглядывать» внутрь тела другого человека. Л. К. Сен-Мартен (1743—1803) пытался соединить гностицизм с каббалой и открыто выступал против науки.

Подобные контрнаучные выпады имели своим источником не только отсталые взгляды людей, их совершавших, но и сам характер научных исследований, которые нередко велись годами и не давали положительных результатов. Представителям малообразованных сословий большая часть научных разработок казалась бесполезными и никому не нужными причудами ученых. Вот этот психологический настрой и эту ситуацию в научном и околонаучном мире выражает и пародирует в «Путешествии Гулливера» Дж. Свифт, когда описывает Академию страны Бальнибарби, где ученые занимаются всевозможной чепухой. Один пытается добыть из огурцов солнечные лучи, второй — перерабатывать экскременты в питательные вещества, третий — изготовлять селитру изо льда. Четвертый открыл способ «пахать землю свиньями, и избавиться таким образом от расходов на плуги, скот и рабочих. Способ этот заключается в следующем: на десятине земли вы закапываете на расстоянии шести дюймов и на глубине восьми известное количество желудей, фиников, каштанов и других плодов или овощей, до которых особенно лакомы свиньи; затем вы выгоняете на это поле штук шестьсот или больше свиней и они в течение немногих дней в поисках

пищи взроют всю землю, сделав ее пригодной для посева, и в тоже время удобрив ее своим навозом. Правда, произведенный опыт показал, что такая обработка земли требует больших хлопот и расходов, а урожай дает маленький или никакой. Однако никто не сомневается, что это изобретение поддается большому усовершенствованию» (Дж. Свифт. Путешествие Гулливера. М., 1980. С. 61).

Гегемоном духовной жизни Европы в XVIII в. становится Франция. С точки зрения логики истории культуры этот век был очень коротким. От XVII в. он отделен несколькими бесплодными десятилетиями, когда международный престиж страны понизился и оставалась прежней лишь ее роль законодательницы мод. Логически новая эпоха начинается со смерти «короля-Солнца», а верхней ее границей выступают политические битвы Великой Французской революции 1789 г. Все последующие события не хронологически, а логически, принадлежат следующему, XIX веку.

В новую эпоху, как и во времена Версаля, французскому образцу по-прежнему подражают и в Германии, и в Испании, и в России. Даже Англия, извечный антагонист Франции, признает авторитет французской культуры. Это происходит потому, что в последней, наряду со специфически национальными, отразились некие общие социальные процессы, имевшие место в культуре других стран, только были выражены они острее и осознаны глубже идеологами Просвещения.

На протяжений века роль аристократии в экономической жизни Франции практически сходит на нет. Она окончательно переродилась в праздную придворную касту. Буржуазия, напротив, экономически все более усиливается. Наряду с составлявшим большинство нации крестьянством, формирующимся молодым пролетариатом, ремесленниками и др., она принадлежала к «третьему сословию» и была лишена политических прав. Зрели оппозиционные настроения, формировалась революционная ситуация.

Соответственно и культура Франции не могла быть однородной. Здесь складываются два основных направле-

ния. Одно имеет своим основанием придворные круги, выражает его идеалы и настроения и доминирует в первые десятилетия века («Регентство» и «Стиль Людовика XV»). Это стиль рококо. Другое направление формируется исподволь, вызревает с 40-х гг., отстаивая главные ценности третьего сословия. Это линия буржуазной оппозиции абсолютизму, линия буржуазного просветительства. Оно достигает вершинных проявлений в философских и литературных трудах энциклопедистов и художников, разделявших принципы их эстетики.

Духовный кризис начала века нашел своеобразное разрешение в эпоху регентства герцога Орлеанского, когда прежняя атмосфера ханжества и педантизма, характерная для Версальского двора, сменяется таким высвобождением чувств и страстей, что выливается зачастую в оргии, разгул, пренебрежение всякими приличиями. Если Людовик XIV говорил: «Государство — это я», то Людовик XV демонстрировал уже неподражаемое безразличие к судьбам страны, заявляя: «После нас — хоть потоп». Не случайно «Регентство» и последующие годы становятся в общественном сознании синонимом предельно развращенной и циничной эпохи. В предчувствии «потопа» аристократия стремилась брать от жизни все. Любовные похождения, галантные праздники новоявленных «пастухов» и «пастушек», придворные интриги, отрицание всех ценностей, которые прежде считались незыблемыми — характерные черты данной эпохи. Нравственность падает, вкусы утончаются, формы усложняются и искривляются. Отношение к миру становится все более условным и маскарадным. Даже придворный этикет и церковная служба все больше принимают черты пышного, эффектного театрального зрелища. В эпоху Людовика XV одежда, прически, сама внешность человека стали больше, чем когда-либо, произведением искусства, и одновременно — свидетельством сословной и должностной принадлежности. Изысканные туалеты знати казались вычурными и претенциозными на фоне жалкой и убогой одеж-

ды «плебеев», черни. Это было время всесильной мадам де Помпадур, грешной, но обворожительной Манон Леско, блистательного авантюриста-сердцееда Казановы и кавалера де Грие, предпочитающего свою несчастную любовь блестящей карьере.

Нетрудно видеть, что разрешение духовного кризиса в эпоху рококо было чисто внешним: за праздниками, маскарадами, разгулом, скрывались все те же опустошенность и безразличие, паралич воли к преобразованию страны. «Европейский мир как бы изживал в культуре эпохи рококо свои последние сословно-патриархальные иллюзии» (Н. А. Дмитриева. Краткая история искусств. М., 1990. С. 236). Но эта культура имела свои положительные стороны: она освобождала искусство от предрассудков, стереотипов, ориентировала его не на абстрактные идеалы, а на вкусы современников. Это дух скепсиса, иронии, насмешки, пропитавший эпоху рококо, породил ту блестящую легкость и непринужденное остроумие, с которым идеологи Просвещения заговорили о серьезнейших проблемах философии и морали. Это апелляция культуры рококо к интимному миру человеческих чувств, это умение превратить все вокруг в источник удовольствия, сделать красивое — максимально удобным, полезным — вело к новым эстетическим завоеваниям, подготавливало почву для мощной демократической культуры эпохи Просвещения.

Просвещение как мощное идейное движение, начавшееся в Англии, формируется во Франции с 40-х гг. XVIII века. Монтескье, Дидро, Гольбах, Гельвеции, Руссо и др. были выходцами из различных социальных слоев, но их объединили ненависть к пережиткам феодально-абсолютистского строя, требование равенства, оценки человека по его личным заслугам. Просветители считали, что причины существующего положения дел коренятся, в первую очередь, в невежестве людей, в заблуждениях рассудка. Поэтому главной их задачей становится пропаганда знаний, в том числе научных, направленная на воспитание в народе смелости мысли, независимости суждений.

При всей многогранности просветительской деятельности трудно переоценить роль издания, которому суждено было стать одним из крупнейших культурных свершений XVIII в. Речь идет о получившей всемирную известность 35-томной «Энциклопедии или толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751—-1780). Идейным вдохновителем и главным организатором работы был известный философ Дени Дидро, который сумел привлечь к сотрудничеству многих выдающихся ученых и философов: Вольтера, Монтескье, Руссо, Тюрго, Гельвеция, Гольбаха, Д'Аламбера, Дюкло, Бюффона, Доббантона и многих других. Никогда еще буржуазная культура не выдвигала столь блестящей плеяды публицистов: ярких, остроумных, изящных и страстных. Они писали так раскованно и увлеченно, так убежденно, что сама их манера привлекала читателей. Их произведения могут порой показаться легковесными и поверхностными, но сила их заключалась не в логической последовательности выводов, а в общем духе свободомыслия. Французские просветители вызывали энтузиазм, указывали путь всем, кто искал общественного порядка, основанного на подлинности самой природы.

Способствуя распространению реальных знаний, совершенствованию системы образования, энциклопедисты повернули социальный интерес в сторону естествознания, а последнее, в свою очередь, сориентировали на обслуживание материальных интересов, подчинили общественной пользе. Следует, однако, подчеркнуть, что не все энциклопедисты были настроены пронаучно. Ж.-Ж. Руссо (1712—1778), например, считал, что «науки бессильны решить те задачи, которые они перед собой ставят», и «еще более опасны по тем результатам, к которым они приводят». Успехи наук ни на шаг не приблизили человечество к счастью, но зато разрушили его нравственность. Таков пафос руссоистской критики науки (Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969. С. 281), — составной части его теорий «естественного состояния» и «Общественного договора».

Нужно сказать, что разработка теорий общественного переустройства в преддверии революции была очень актуальна и многие просветители, предлагая свои варианты, занимались мысленносоциальным экспериментаторством, на базе критики существующего строя. Вот, к примеру, как это делал в своем «Завещании» Жан Мелье (1664—1729).

Основная цель книги — раскрыть глаза читателей «на те нелепые заблуждения, среди которых все мы, сколько нас есть, имели несчастье родиться и жить», а именно: убеждение в том, что частная собственность — первопричина всех несчастий и бед — есть нечто естественное, так же как и проистекающее из нее сословное неравенство. «Вы удивляетесь, бедняки, что в нашей жизни так много зла и тягот? — вопрошает Мелье. — Это происходит оттого, что вы и вам подобные несете на своих плечах все бремя государства. Вы отягощены не только бременем, возлагаемым на вас вашими королями, государями, которые являются вашими главными тиранами; вы содержите еще вдобавок все дворянство, все духовенство, все монашество, все судебное сословие, всех военных, всех откупщиков..., одним словом, всех трутней и бездельников на свете» (Ж. Мелье. Завещание. М., 1954. Т. II. С. 211).

Такое положение становится возможным потому, что тиранию поддерживает религия, а правительство, в свою очередь, поддерживает религию, даже самую нелепую. Как же изменить существующий порядок вещей? Одного просвещения явно недостаточно, потому что, хотя и существуют требования «здравого смысла, природы и разума», не все желают их слышать. Просвещение сильных мира сего, убежден Мелье, дело бесполезное. Просвещать нужно народ, чтобы освободить его от власти заблуждений, заставить сбросить ярмо тирании. А так как тираны добровольно власть не отдадут, необходимо объединиться для борьбы. «Объединись же народ, если у тебя есть здравый ум!.. Поощряйте все друг друга к такому благородному, смелому, важному делу! Начинай-

те с тайного сообщения друг другу своих мыслей и желаний!» — советует он.

Следует отметить, что далеко не все просветители были настроены столь радикально. Поэтому Вольтер первоначально опубликовал «Завещание» лишь в виде краткого извлечения (1762). Большинство считало, что истина всесильна и все задачи можно решить мирно, на путях просвещения, освобождения сознания от заблуждений, пропаганды истины.

Не случайны претензии многих просветителей на создание «истинных систем» (Дешан), соответствующих «истинному духу» законов природы. Зачастую истинные системы излагаются в виде свода готовых к употреблению, разбитых по статьям законов, регулирующих практически все стороны жизни («Кодекс природы» Морелли, «О законодательстве, или принципы законов» Мабли, «Проект конституции для Корсики» Руссо и др.). Подобная идейная ситуация отражает процесс созревания правового сознания буржуазного общества. А апелляции к естественному, природному являются оружием борьбы за торжество истины, каковой считалось равенство в политических правах. Поэтому понятия «Природа» и «Истина» зачастую соседствуют друг с другом.

Эта истина, или истинное учение, складывалось из таких понятий и теорий, как «Разум», «Природа», «Природа человека», «Естественные права человека», «естественные законы», или «Законы природы», «естественное состояние», «общественный договор» и др.

XVIII век в лице просветителей вносит существенно новые моменты в разработку естественноправовой теории. В отличие от Гоббса, естественное состояние перестает пониматься как «война всех против всех», природа человека — как злобная и агрессивная, а природное равенство людей — как причина неустойчивости и анархии. Появляются сомнения относительно естественности права собственности.

Руссо, например, утверждал, что в естественном состоянии человек не был ни зол, ни добр; естественное — с точки

зрения Гоббса — право сильного, ни в чем не могло найти опоры, и даже природное неравенство людей было неразвито. Естественное состояние — это состояние изолированных индивидов, и лишь когда они стали нуждаться друг в друге, появились и обособились семьи, а затем собственность и неравенство. С появлением собственности общество превращается в арену ожесточенной борьбы, которой не могло знать естественное состояние. Появление собственности и неравенства приводит к возникновению государства.

Другие просветители (Гольбах, Мабли) считали руссоистское понимание естественного состояния надуманным, не соответствующим истине, противоречащим человеческой природе. Человек, утверждал Гольбах, всегда существовал в обществе. Сама природа, вторит ему Мабли, вложила в человека не только биологические, но и моральные, социальные качества, предназначив его к жизни в обществе. Эти мыслители критикуют «право силы». И Гольбах, и Мабли «разводят» понятия естественных прав и естественных законов. Права (естественные) заложены в человеческой природе — право на свободу, на счастье и др. А разум дает человеческому роду законы, «которые называют естественными, поскольку они определяются нашей природой» (Гольбах). Законы создаются в помощь разуму для защиты естественных прав. А общественные законы устанавливаются для придания новой силы законам природы. Мабли далек от мысли считать право собственности естественным, подобно Локку, и объяснять происхождение государства (заключение «общественного договора») из необходимости защиты этого права. Государственная власть возникает для обуздания страстей, устранения несправедливостей, урегулирования конфликтов, в случае необходимости — наказания, справедливого распределения, а собственность появляется из злоупотребления должностных лиц и раздела земель, неразумности людей (отсутствие представлений о том, что хорошо, что плохо) значительно позже.

Очевидно, что просветительская культура строится на противопоставлении разумных порядков — неразумным, общественного — естественному, причем разумное совпадает с естественным, а переход в разумное, естественное состояние представляется неотложной задачей времени. Как же мыслили себе просветители это «естественное состояние»? Возьмем к примеру книгу Морелли «Кодекс природы, или истинный дух ее законов». Показательно уже само название книги, из которого можно предположить, что речь в ней пойдет о «высоких материях»: «Природа», «Истина», «Закон природы» и т. д. Действительно, эта книга — классический образец просветительской рационалистической утопии, не случайно ее авторство долгое время приписывалось Д. Дидро, типичному представителю рационализма. Неординарность автора лишь в том, что он является просветителем-коммунистом, и естественное состояние для него — общество коммунистическое.

Три основных закона регулируют жизнь этого общества: отмена частной собственности, право на существование и право на труд и обязанность трудиться. «В обществе ничто не будет принадлежать отдельно, или в собственность кому бы то ни было, кроме тех вещей, которые каждый употребляет для удовлетворения своих потребностей, для удовольствий или для своего повседневного труда», — считает Морелли (Морелли. Кодекс природы, или истинный дух ее законов. М., 1956. С. 210). Каждый гражданин будет должностным лицом, обеспеченным работою и получающим содержание за общественный счет, и, сообразно своим силам и способностям, будет содействовать общественной пользе. В этом идеальном обществе ничто не будет продаваться и обмениваться. Все продукты распределяются через общественные склады или рынки в соответствии с принципом «по потребности» для предметов первой необходимости и по норме — для предметов «вкуса», или для тех, количество которых недостаточно. Причем распределение осуществляется даром, без денег. Социальные различия исчезают. Нет различий между городом и деревней,

т. к. земли приписываются городам и обрабатываются в течение пяти лет в порядке трудовой повинности гражданами, достигшими двадцатилетнего возраста. Различия между умственной и физической деятельностью также весьма незначительны. Отсутствует особая замкнутая каста правителей: отцы семейства занимаются по очереди делами общества. Но вот с наукой и искусством дело обстоит сложнее: число талантов регламентируется для каждого рода занятий, а все остальные могут проявлять свои способности по достижении 30 лет. К тому же и таланты отнюдь не освобождаются от сельскохозяйственного труда. Семейно-брачные отношения имеют форму моногамной семьи. Морелли предполагает даже принудительное вступление в брак по достижении определенного возраста и весьма затрудненную процедуру развода. Воспитание детей до пяти лет происходит в семье, а затем приобретает сугубо общественный характер. Обучение предполагает овладение тем или иным ремеслом, производственный труд.

Аскетизм и грубая уравнительность пронизывают всю утопию Морелли, но особо они проступают в законах против роскоши. Лишь с 30 лет граждане могут одеваться без роскоши, но в соответствии со своими вкусами. А до того — каждый имеет лишь два платья — рабочее и праздничное, и каждая ремесленная корпорация отличается цветом одежды, имеет форму. Всякое тщеславие — пусть это самое невинное украшение — «будет подавляемо старшинами и отцами семейства».

Не правда ли, нарисованное Морелли общество кажется нам малопривлекательным, унылым, безжизненным, и совсем не хочется посетить его на фантастической «машине времени»? А вот современникам Морелли оно казалось очень привлекательным: ведь здесь были выражены чаяния широких плебейских масс, уставших нести на своих плечах непосильное бремя создаваемой их же трудом феодальной роскоши. Содержащиеся в книге идеи рассматривались Бабефом, например, как непосредственное руководство для действия. И, как это ни парадоксально, именно

такие, умозрительно-морализаторские утопии «естественного состояния» становились своего рода «материальной силой» в революции 1789 г., а тем самым — фактором изменения социокультурной реальности.

Но еще более важной явилась роль теорий «общественного договора», о которых уже упоминалось при характеристике взглядов Мабли и Гольбаха. Просветители давали различное толкование причин, побудивших людей к заключению гипотетического общественного договора на заре человеческой истории — прекращение войны «всех против всех», охрана собственности, регулирование общественных связей, и др. Одни считали возникновение государства благом, другие злом. Но даже самый выдающийся представитель буржуазной «робинзонады» — Руссо в конечном итоге приходит к выводу, что гражданское общество, возникающее на основе общественного договора, есть высшая ступень в сравнении с обществом первоначального естественного состояния. Общественный договор, конечно, лишает человека некоторых выгод. Но он же «замещает моральным и законным равенством все то физическое неравенство, которое природа могла внести между людьми». В гражданском обществе способности человека «упражняются и развиваются, его идеи расширяются, его чувства облагораживаются и вся его душа возвышается». Вследствие общественного договора человек теряет «естественную свободу и безграничное право на все, чем он владеет», а обретает при этом «гражданскую свободу и право собственности на все, чем он владеет».

Французских просветителей, также как их предшественников из XVII в., волнует вопрос, как не допустить перерождения государственной власти в деспотическую форму правления. Развивая идеи Д. Локка, Ш. Монтескье указывает, что в каждом государстве есть три власти — законодательная (издает, исправляет, изменяет законы); исполнительная (ведает вопросами международного права) и судебная (ведает вопросами гражданского права). Соединение властей в одном лице недопустимо. Монтескье принадлежит

знаменитая трактовка свободы: «Свобода — есть право делать все, что дозволено законом». Сходные идеи развивали просветители других стран. Автор «Декларации независимости», американский интерпретатор учения Локка, Т. Джефферсон (1743—1826) считает неотъемлемыми правами личности право на жизнь, свободу, собственность и стремление к счастью. Назначение государства — защищать те права человека, которые он не может защитить сам. Но если государство нарушает права или плохо их. защищает, — то народ вправе изменить строй. Джефферсон также придерживается идеи разделения властей. Он утверждает, что правительство становится хорошим не в результате укрепления его власти, а в результате ее правильного распределения. Идеалом является «слабое» государство, решающее принципиальные, а не частные вопросы. Ведь если бы указания, когда сеять, а когда жать, поступали бы из Вашингтона, иронизирует Джефферсон, мы бы вскоре остались без хлеба.

Родоначальник утилитаризма англичанин И. Бентам (1748—1832) в качестве главного принципа общественного устройства выдвинул принцип пользы. Людей объединяет в общество личная выгода. Что выгодно индивиду, должно быть выгодно обществу, и наоборот. Государственная власть — неограниченна и неделима. Ее ответственность перед управляемыми обеспечивается через всеобщее избирательное право, право отзыва должностных лиц, судебную подотчетность чиновников, ежегодное переизбрание парламента и т. п. Бентам разделяет иллюзию буржуазного либерализма о том, что представительная демократия автоматически гарантирует общее благо.

Таким образом, XVIII век вносит ряд существенно новых моментов в разработку идеалов либеральной демократии. Либеральная идея распространяется вширь по странам и континентам. Одновременно она начинает воплощаться в системах государственного устройства. А их XVIII век дает великое множество. К буржуазной республике (Голландия) и конституционной монархии (Англия)

добавляются в одной только Франции и апробируются в революционные годы буржуазная республика, ограниченная монархия, революционно-демократическая диктатура плебейских масс, бонапартистский режим, буржуазная монархия и т. п. Далеко не все они воплощали принципы либеральной демократии, но все в той или иной степени находились в сфере ее влияния.

XVIII веку принадлежит заслуга разработки принципов классической буржуазной морали, которые резко отличались и от дворянско-аристократической этики, и от моральных принципов, исповедуемых церковью. В чем их сущность?

Гельвеций выдвигает принципиально важное положение о том, что добродетель следует измерять полезностью, а не самоотречением, смысл которого — служение богу. Тому, кто все время борется с самим собой, грозит поражение. Следует быть добродетельным, чтобы быть счастливым в этом мире. Ему вторит И. Бентам: добродетель основывается на индивидуальной пользе, поэтому, действуя в интересах другого, доставляй выгоду себе. Главные богатства — материальные. Кто богаче, тот и счастливее. Добродетель, подчеркивал Б. Франклин, зависит от обогащения, потому что только оно дает независимость.

Американскому просветителю Б. Франклину (1706—1790) принадлежит заслуга формулировки в емкой афористичной форме основополагающих принципов классической буржуазной морали, в которых отражено изменение духа времени.

Герой нового времени — человек, который всем обязан самому себе, а отнюдь не преимуществам принадлежности к знатному роду. Он рассчитывает только на себя («на бога надейся, а сам не плошай»), на свои силы; ему присуща трезвость ума и нацеленность на реальную, посюстороннюю жизнь. В ней он является противником праздного образа жизни, роскоши, бездумной траты денег, так характерных для дворянства. Главные добродетели, почитаемые этим героем, — трудолюбие, бережливость и точное соблю-

дение денежных обязательств. Последнее требование также противостоит дворянской этике, считавшей необходимым удовлетворение лишь «долга чести», — т. е. долга равному себе, дворянину. По отношению же к другим, незнатным сословиям возвращение долга было совсем не обязательно. Франклин поучает: «Тот, кто точно отдает долги, является хозяином чужих кошельков»; «Бережливость и труд к богатству ведут», «Время — деньги», «Кто покупает ненужное, скоро продаст необходимое», и, наконец, «Пустому мешку нелегко стоять прямо», — а нуждающемуся человеку — поступать всегда честно.

Таким образом, противоречивый, переходный XVIII век показывает нам сложное взаимодействие феодально-абсолютистской и буржуазной культур в политике, морали, науке, теориях общественного развития. Рассмотрим, как эти тенденции преломились в искусстве.

Искусство XVIII века

В XVIII в. центром духовной жизни Европы становится Франция. Наиболее значительная часть произведений искусства была здесь создана в период между смертью «короля-Солнца» и первыми раскатами революционного грома. Первые десятилетия XVIII в. — это «стиль Регентства», или раннее рококо*. Затем следует «стиль Людовика XV», зрелое рококо. С 40-х годов набирает силу идейное Просвещение, нравственные, этические и эстетические принципы которого направляют искусство в новое русло. В конце века соединение идеалов Просвещения с оживленными традициями классицизма порождает революционный классицизм, который в годы наполеоновской империи вырождается в ампир.

Наступившая после смерти Людовика XIV эпоха Регентства внешне выглядит как резкая смена декораций. Эта эпоха породила стиль рококо. Часто об этом стиле говорят как о вырождающемся барокко, как о стиле изыс-

* От фр. «рокайль» — раковина.

канном и весьма легковесном. В рококо причудливо соединяются гедонизм, прихотливость, пренебрежение к разуму и апофеоз чувства, пренебрежение естественным ради эстетства, экзотики, и — блестящая художественная культура. Рококо — выражение тенденции к отрицанию устоявшихся, ставших бесплодными форм и противопоставление им новых, пусть не бесспорных, но весьма своеобразных подходов. Стремление к освобождению от официоза выливается в пристрастие к сельским идиллиям и пасторалям, игривым «галантным сценам»; пышности, величию и патетике, противопоставляются камерные интимные, связанные с бытом формы искусства, экстерьеру — интерьер, где кроме красоты важным становится и удобство; классицистской симметрии — сложная асимметричность. Рококо находит яркое проявление в прикладном искусстве — в мебели, посуде, бронзе, фарфоре (знаменитый севрский и мейсенский фарфор — продукт этой эпохи). Ощущение праздника в интерьере создают многочисленные зеркала, обильная лепнина, позолота, шелк обоев, удобная, хотя и вычурная мебель, статуэтки, панно и живопись — преимущественно любовного содержания. Наиболее выдающиеся представители последней: А. Ватто (1684—1721), Ф. Буше (1703—1770) — «первый художник короля» и любимец мадам де Помпадур, Ж. Фрагонар (1732—1806). Изысканные туалеты дам в фижмах и кринолинах, башнеобразные прически, плавные движения менуэта, хитросплетения комедий Бомарше, романы в письмах, «пастушеские сцены» и т. д. — все это эпоха рококо.

В Италии в это время строится театр «Ла скала», творят свои неподражаемые комедии Гоцци и Гольдони, пишут картины Пьяцетто и Тьеполо. Основной вклад в итальянское искусство XVIII в. внесла Венеция. Праздничный, маскарадный венецианский стиль сродни французскому рококо.

Параллельно рококо, в атмосфере его отрицания и критики, формируется искусство, опирающееся на идеи Просвещения и претендующее на выражение запросов треть-

его сословия. «Салоны» Дидро — первая форма критической литературы по искусству. В русле новых эстетических идей развивается искусство Ж. Шардена (1699—1779), Ж. Греза (1725—1805). Без излишнего морализирования Шарден отражает в своих полотнах уют буржуазного быта, прославляя добропорядочность и трудолюбие. С идеями Ж.-Ж. Руссо связано сентиментально-дидактичное творчество Греза. А Ж.-Л. Давид (1748—1825), ведущий мастер французской живописи предреволюционной и революционной эпохи, был первым, кто соединил культ античности с идеалами Просвещения и политической борьбой. Этот синтез дал культуре новый стиль — революционный классицизм.

Нужно отметить, что в возрождении классицизма сыграли роль раскопки античных городов (Помпея), публикация «Истории искусства древних» Винкельмана. Но образцом для подражания становится не Рим, а Греция. Идеалом становятся классическая простота, минимум деталей, близость к дикой природе (английский парк). В моде утверждается изысканная простота кроя — платья, перехваченные лентой под грудью; в области декора линии выпрямляются, утверждаются симметричные формы; на античный манер оформляется интерьер. Думается, что решающую роль в возврате к классицизму сыграли тот нравственный и гражданский пафос, та бескомпромиссность, созвучная революционным идеалам третьего сословия, которую он в себе нес. Классицизм в скульптуре связан с именами Фальконе, Гудона.

В отличие от континентальной Европы, в Англии, где революция прошла уже давно, Просвещение не было столь революционным, как во Франции, классицизм здесь не выделился в качестве самостоятельного этапа. Классическим художником английского Просвещения был У. Хогарт (1697—1764), который своими сатирическими полотнами предвосхищает критический реализм XIX века. Дж. Рейнолдс (1723-1792) и Т. Гейнсборо (1727-1788) - великие портретисты XVIII столетия. Они выражают две

линии Просвещения — рационалистическую и эмоциональную — соответственно. Творчество Гейнсборо можно отнести к искусству сентиментализма, но оно преодолевает узкие рамки этого стиля.

В Германии классицизм проявил себя в поэзии, драматургии, и главным образом — в музыке которая становится «высшим» видом искусства в противовес «обезьяньему» искусству живописи. Первая половина века ознаменована грандиозным, насыщенным философской мыслью творчеством великого Баха . Во второй половине века расцветает венская классика. Несравненные образцы симфонической, камерной и оперной музыки дало миру творчество Гайдна, Моцарта, Бетховена, Глюка. Венская классика — не узконациональное явление, она синтезировала все ценное, что было в немецкой, французской, итальянской музыке XVIII века.

Подведем итоги. Искусству XVIII в. свойственна в сравнении с другими эпохами большая стилистическая цельность: в различных национальных школах и художественных стилях можно обнаружить объединяющие черты. Это искусство совершает переход от рационализма к сенсуализму, от возвышенного — к непосредственно данному, человеческому. Культ ощущения и наслаждения, ориентация на «приятное» и развлекательное превращается в своеобразное этическое кредо, выраженное Вольтером в его знаменитой формуле: «Все жанры литературы хороши, кроме скучного». Героические сентенции революционного классицизма логически принадлежат другой исторической эпохе — культуре XIX века. В XVIII в. искусство становится преимущественно светским: исчезает принципиальная несовместимость культур различных религиозных конфессий, светское зодчество впервые берет верх над церковным, «обмирщение» идет в живописи и скульптуре, где жанровое направление завоевывает одно из главных мест. Театр и музыка стали ведущими видами искусства. Парадный портрет сменяется камерным, интимным, развивается «пейзаж настроения», в нем усиливаются романтические тенденции. Главным результатом раз-

вития искусства XVIII в. было рождение основ художественной культуры грядущих столетий.

Итак, культура XVIII в. наследует основные черты культуры предшествующего столетия, такие как рационализм, сциентизм, антропоцентризм, телеологизм и др. Вместе с тем, она привносит ряд новых моментов, иначе расставляет акценты в решении основных мировоззренческих проблем.

Природа по-прежнему рассматривается как совокупность вещей, энергий, сущностей и закономерностей, существующих до вмешательства человека. Но понимание ее в качестве первопричины и первотворца все чаще окрашивается в ценностные тона. «Естественный человек», «естественные законы», «естественный разум», «естественное состояние» и т. д. выступают как синонимы истинного, добродетельного и прекрасного. Природа-мать воздвигнута на пьедестал, на котором вполне могло быть начертано «Свята и непорочна». Так качественные ценностные характеристики мира берут в культуре Просвещения верх над лишенным качественности миром протяженности Декарта.

Место человека в картине мироздания также меняется. С одной стороны, он все чаще рассматривается как часть природы, как «продукт природы, подобно прочим существам» (Гольбах). С другой стороны, осознав свое сходство с миром природы, человек обнаруживает и свое отличие от него. Социальные, гражданские, моральные характеристики культурного облика человека выдвигаются на передний план, так же как и личностные качества субъекта, развивающегося на основе собственных дарований и инициативы. Человек осознает себя господином своей судьбы, присваивает себе функции творца, убеждается в ненужности «гипотезы бога» (Лаплас).

Важнейшим результатом собственно человеческого творчества выступает мир культуры. В нем особо важное место принадлежит государству и системам законов, промышленности, науке, морали и системам воспитания, искусству. И хотя порой результаты человеческого творчества оценива-

ются негативно (Руссо), в целом, культура XVIII в. оптимистична. В ней доминирует убеждение, что появление общества и культуры — благоприятный фактор для человечества. Более того, именно культура является своеобразным критерием для определения этапов прогрессивного развития человеческого общества (Гердер).

В понимании конечной цели общественного прогресса культура Просвещения дает широкую палитру мнений. Но моментом, объединяющим мыслителей разных направлений, была апелляция к Разуму и Природе.

Великая французская буржуазная революция наступила вслед за американской революцией, практической проверкой идеалов Разума, под знаменем которых шла к власти молодая буржуазия.

2.5.3. Европейская культура XIX века

В культуре нового времени XIX век занимает особое место. В это время буржуазная цивилизация достигает зрелости, а затем вступает в стадию кризиса, что сопровождается соответствующими изменениями в духовной жизни общества, в художественной культуре.

В своей основе культура XIX века базируется на тех же мировоззренческих посылках, что и вся культура нового времени. Это — рационализм, антропоцентризм, сциентизм, европоцентризм и др. В ответе на фундаментальный вопрос всякой культуры: «Как существует мир, в котором мы живем? Каково место человека в этом мире?» — она пытается удержаться в рамках нововременной культурной парадигмы. Однако новизна исторической ситуации потребовала и новых подходов к решению этого старого, как мир, вопроса. Обозначенная ситуация — следствие трех эпохальных событий, значение которых для судеб европейской культуры трудно переоценить. Речь идет о промышленном перевороте в Англии, войне за независимость Североамериканских колоний и Великой французской буржуазной ре-

волюции. Именно эти события образуют нижнюю логическую границу XIX века, смещая ее в век XVIII, именно они обусловливают культурный поворот рубежа XVIII — XIX веков. И верхняя граница также не совпадает с хронологическими рубежами. XIX век «врывается» в XX: август 1914 — вот конечный пункт прибытия культуры нового времени, с ее рационализмом и оптимизмом, верой в безграничный прогресс и добрую природу человека.

Вступление капитализма в зрелую фазу сопровождалось созданием соответствующего технического базиса в виде машинного производства, кардинальными преобразованиями в содержании и характере труда, соответствующими изменениями в непроизводственной сфере, общественном сознании. Машинный переворот, произведя замену мануфактуры фабрикой, ручного труда машинным, обеспечил беспрецедентный рост производительной силы общественного труда; привел к образованию класса наемных рабочих — пролетариев. Как писал видный современный культуролог Й. Хейзинга, «труд и производство становятся идеалом, а вскоре и идолом. Европа надевает рабочее платье». Машинный переворот свел к минимуму гуманистический фактор в труде, усилив отчуждение предмета, процесса и продукта труда от работника. Дегуманизированное материальное производство, основанное на принципах пользы и чистогана, противостоящее миру идеалов и ценностей, оказалось обратной стороной технического прогресса.

Капиталистическая индустриализация, или промышленный переворот классического буржуазного типа, происходит ранее всего в Англии. К середине XIX века он — свершившийся факт в большинстве стран Европы и Северной Америки. Будучи в конечном счете закономерным результатом господства рационализма и утилитаризма в культуре нового времени, он обеспечивает новый скачок в развитии науки и техники. От механической прялки «Дженни» — к паровой машине Дж. Уатта (1784) и пароходу Фултона (1807), от паровоза Стеффенсона (1814) — к пер-

вой подземной железной дороге (1863) и т. д. Идет вперед развитие инженерной мысли, опережаемое научными открытиями, толкающими еще дальше развитие промышленности. Эпоха пара и электричества, телефона и телеграфа, эпоха интереснейших открытий в астрономии, геологии, биологии и химии... Как показали подсчеты П. Сорокина, «лишь только один XIX век принес открытий и изобретений больше, чем все предшествующие столетия вместе взятые», а именно — 8 527, вследствие чего техническое господство над пространством, временем и материей выросло беспредельно. Происходит небывалый пространственно-временной рост мира: в духовный мир человека вошли новые территории, планеты, древние цивилизации. Познание раздвинуло свои границы вглубь и вширь. Но, одновременно, возникли и новые способы преодоления времени и пространства: новая техника, с ее скоростями, средствами связи способствовала тому, что человек смог вместить больше космического времени в меньший отрезок времени житейского, приблизить к себе любую точку планеты. Вселенная как бы одновременно сузилась и расширилась, все пришли в соприкосновение со всеми. Мир качественно преобразился.

Сходные процессы происходят в социально-политической жизни. Война за независимость Североамериканских колоний (1774—1776) выбивает из цепи самой мощной — Британской колониальной империи одно из наиболее важных звеньев. Терпит поражение первая держава Европы. Принятие 4 июля 1776 года Декларации независимости, образование Североамериканских Штатов демонстрируют возросшие возможности освободительной борьбы угнетенных народов, кризис политики, основанной на европоцентризме, перспективы ускоренного их движения по пути капиталистического развития, минуя феодализм. Капитализм преодолевает пределы Европы, обнаруживая тенденцию превращения в мировую систему. Именно эта тенденция и становится определяющей в XIX веке, когда складывается мировая капиталистическая система хозяйства, мировой

рынок и история становится подлинно всемирной историей. Одновременно формируется мировая культура как целое, как единство многообразия — национальных культур, художественных школ и т. д., выдвигая на повестку дня проблему диалога культур.

Серьезные изменения происходят и во внутриполитической жизни буржуазных государств. Хотя уже в XVII в. Дж. Локк сформулировал основные принципы либеральной доктрины, впоследствии развитые французскими просветителями, американская революция впервые продемонстрировала принципиальную возможность их осуществления, только XIX век проводит их в жизнь, практику государственного строительства, в деятельность либеральных партий. На смену феодально-абсолютистским режимам приходят различные формы конституционных монархий и парламентских республик. Складывание буржуазной государственности сопровождается образованием политических партий, формированием многопартийной системы, дальнейшей разработкой либеральных принципов. Некоторые из них постигла интересная участь. Так, выдвинутая либералами в борьбе с феодализмом идея революции была благополучно «забыта» ими в XIX веке, но ее подхватили иные социальные силы — радикальные демократы, бланкисты, коммунисты и т. д. Опираясь на опыт якобинства, марксизм в качестве центрального звена своей доктрины и непосредственной практической задачи выдвигает идею насильственного изменения мира и установления в результате революции диктатуры пролетариата.

Казалось бы, либеральная идеология выработала действенные механизмы, ограничивающие сферу влияния естественного права — права силы. В политике это принцип разделения властей — законодательной, исполнительной и судебной; признание равенства в правах и свободах, необходимости контроля общественности за их соблюдением, свободных выборов всех институтов власти и т. д.

В экономике — защита права частной собственности,

свободного предпринимательства, рынка и конкуренции, идеи невмешательства государства в экономику и др.

В социальной сфере — принцип «равенства возможностей», при полном неприятии грубо уравнительной трактовки равенства, отстаивание самоценности индивида и его личной ответственности за принимаемые решения.

Но право силы пробивает себе дорогу в иных формах: конкуренцию побивает монополия, демократия вырождается в «гипердемократию», диктатуру «большинства». Демократические государства, исповедующие либеральный символ веры, ведут захватнические войны, осуществляют передел мира, запрещают оппозиционные движения, т. е. выступают с позиции силы. Вся политическая практика XIX в. показывает тупики естественноправовой теории и неспособность либеральной демократии найти из них выход в рамках прежней доктрины.

Третье — по смыслу, но не по значению, — событие Великая французская буржуазная революция 1789—1793 гг. — классический политический переворот буржуазного типа. Хотя уже лидеры американской революции вдохновлялись идеалами французских просветителей, лишь французская революция, воплотившая, казалось бы, в жизнь их принципы, обозначила кризис культуры Просвещения, как неспособной обеспечить адаптацию человеческой деятельности к новым формам реальности.

Принятая 26 августа 1789 года Декларация прав человека и гражданина провозглашала, что «люди рождаются и остаются свободными и равными в правах», среди которых в качестве неотъемлемых, в частности, фигурировали «собственность, безопасность и сопротивление угнетению».

Однако обещанное просветителями «царство разума» вскоре обернулось торжеством буржуазного рассудка, равенство свелось к формальному равенству перед законом, безопасность личности была растоптана якобинской диктатурой, свобода вылилась в свободу самой беспощадной — капиталистической — эксплуатации, революционное братство третьего сословия распалось, и враждующие классы

разошлись по разные стороны баррикад. Изменения в социальной расстановке сил нашли свое отражение в морали и этикете... Он становится не только более прагматичным, но и более утилитарным. Если якобинцы в революционные годы предписывали обращаться к каждому гражданину не на «вы», а на «ты», и снимать головной убор лишь при публичных выступлениях, этикет победившего, правящего класса предполагает иные формы общения. Вырабатываются этикетные формы регулирования дистанции между свободными партнерами купли-продажи. Тот факт, что продавец товара полностью зависит от покупателя, а не наоборот, находит отражение в необходимости однонаправленного соблюдения этикетных норм на рынке товаров, включая сюда и живой товар — рабочую силу. Знания, умения, обаяние становятся факторами, могущими поднять цену последнего. Коммерческая установка пронизывает этикет и в контактах равных партнеров, когда внимание оказывается лишь тем, кто полезен. Налицо утилитарное использование человека через этикет.

На арену исторической жизни выходит новый буржуа, который в отличие от старого буржуа, носителя франклианской морали, эталона бережливости и умеренности, предпочитает не отказывать себе ни в чем и живет в роскоши. Он маниакально поглощен предприятием и приносимыми им прибылями, мало озабочен качеством производимого товара. У него нет ничего общего со старым буржуа, осуждавшим заманивание клиента рекламой, не благоволившим к техническим новшествам, конкурировавшим лишь посредством качества товара. Теперь в жестокой конкуренции все средства хороши — от рекламы до прямого подлога. Значит ли это, что традиционные буржуазные добродетели исчезли? Нет, но они как бы объективизируются и с отдельного человека переносятся на предприятие. Теперь фирма должна быть солидной, кредитоспособной и др.

Великая французская революция повлияла, конечно, не на одну только мораль. Она привела к кардинальным изменениям во всей культуре.

Ход революционных событий, казалось, опровергал рационалистический взгляд на мир. Ведь если миром правят законы разума, то как возможно столь разительное несоответствие результатов - целям? Отныне проблема соотношения идеала и действительности волнует общественное сознание не меньше, чем поиск исторической закономерности в происходящем. В логическом аспекте именно это противоречие — идеала и действительности — становится движущим мотивом социокультурного развития в XIX веке.

Так, в революционные годы и первое десятилетие столетия, когда конфликт идеала и действительности еще не обозначился и не был в достаточной степени осознан, господствовал (во Франции) классицизм, с его антифеодальным духом и пафосом республиканской гражданственности. Острое неприятие наступившей реакции, воцарившейся прозы жизни породило в 20-е годы XIX века романтический бунт молодого поколения. Романтизм — это уже не просто стиль-, подобный классицизму или барокко, это общекультурное движение, культурно-исторический тип, охватывающий самые разнообразные явления — от философии и политической экономии — до моды на прически и костюмы. Но всех их объединяет одно: конфликт с действительностью, которая отвергается с позиций высшего идеала.

Связанный корнями с романтизмом реализм надевает социально-критическую форму и в 40-е годы XIX века становится влиятельным течением. Реализм, стремящийся к отображению «типических характеров в типических обстоятельствах», исходит из самой действительности, хотя и подвергает ее критике, и в ней же пытается обнаружить тенденции приближения к идеалу.

Во второй половине XIX века критическая тенденция обретает иные формы выражения, а именно: условное и незаинтересованное отношение к действительности, переоценка ценностей, идеалов, которые все больше концентрируются в сфере искусства. Это характерно для культуры декаданса.

Наряду с критическим направлением, объединяющим все вышеперечисленные формообразования, существовало и другое, буржуазно-апологетическое направление, воплощавшее идеалы и ценности буржуазного образа жизни, ориентирующиеся на потребительство и культурные достижения капитализма. В его основе — убежденность в том, что окружающая действительность и есть та, которая максимально соответствует идеалу как воплощение разумности, целесообразности, удобства и красоты. Это направление охватывало так называемое «салонное» искусство, добропорядочный бытовой реализм, официальное искусство, опирающееся на государственную поддержку, формирующуюся «индустрию зрелищ» и т. д. Это направление исходит из принципа полной гармонии человека с внешним миром.

Товарно-денежные отношения приводят к «обмирщению» искусства, в котором нагляднее всего проступает столь характерное для нового времени «расколдовывание мира». П. Сорокин в своей книге «Социальная и культурная динамика» показал неуклонное снижение доли религиозного и увеличение доли светского искусства в новое время (XVII в. — 50,2 — 49,2; XVIII в. —24,1—75,9; XIX в. — 10,0 — 90,0 — соответственно). Светское искусство утверждает ведущую роль человека, личностного начала, демонстрирует интерес к окружающему человека миру — во всех его проявлениях — от бытовых до героических. В изобразительном искусстве это находит прямое выражение в развитии портрета и пейзажа, а также бытового и исторического жанров (так, с XVII по XIX век доля пейзажа возросла с 2,9 до 15,4 %, портрета — с 17,8 до 18,9; жанра — с 14,9 до 35,9 %).

Характерной чертой искусства XIX века является отсутствие какой-либо единой эстетической доминанты — видовой, родовой, жанровой. В XIX веке складывается, а в XX становится определяющим новый, «децентрализованный» тип художественной культуры. Последнее крупное целостное образование — романтизм — предпринимает

героическую, но безуспешную попытку преодоления разорванности культуры через «динамический синтез искусств»: отныне развитие искусства характеризуется асинхронностью и многостильем, борьбой противоположных направлений.

Происходит своеобразная «передислокация» видовых и жанровых форм художественного освоения действительности. Одни отодвигаются на задний план — как, например, архитектура, не сумевшая решить дилеммы «красота-польза», другие выдвигаются на авансцену: в романтизме — поэзия и музыка, в реализме — социальный роман, и т. д. Это касается и принципиально новых способов художественного творчества, порожденных развитием техники — фотографии, кино, рекламы и т. п., способствующих дальнейшему «обмирщению» искусства в силу большей склонности к коммерциализации и утилитаризму.

Искусство претерпевает существенные изменения в институциональном аспекте. Хотя уже XVIII век приходит к осознанию специфики художественной деятельности, только в XIX веке складывается ее классическая модель в виде институтов художественной культуры.

В мир художественной деятельности наряду с **профессиональным творчеством** входит **фольклор,** который, начиная с романтизма, начинает функционировать по правилам высокой культуры (фольклорные тексты кладутся в основу литературных, музыкальных и других произведений), а также **прикладное искусство** и **художественная промышленность.** Союз художественной культуры и фабричного производства, обозначенный XIX веком, не был безопасен. Он привел к стандартизации предметного мира человека, снижению эстетической ценности бытовой вещи, а массовое тиражирование произведений искусства — при всей его значимости для повышения общеобразовательного уровня населения, ставило искусство на поток, лишало его тайны. Не случайно именно в XIX веке зарождаются «индустрия словесности», «индустрия зрелищ» и т. п. — составляющие массовой культуры XX века.

В таких условиях все более значимой становилась роль высокого искусства, и оно настойчиво претендует на занятие ключевых позиций в духовной культуре. В обстановке постоянных революционных потрясений, в этом бесконечном историческом хаосе важнейшей духовной проблемой становится не проблема освоения действительности, а выражение отношения к ней человека. И здесь роль искусства трудно переоценить. К тому же, зачастую, лишь одно оно и могло быть легальным рупором общественных настроений. Искусство превращается в своеобразный язык философии, которая отходит от универсальных рационалистических построений и погружается в сферу субъективного опыта. Искусство становится главной сферой выражения нравственных исканий и переживаний. Соответственно вырастает самооценка искусства как креативной силы культуры. Оно берет на себя роль судьи над обществом, впервые противопоставляет себя обществу, и, отгораживаясь от него, в конце века утверждает свою самоценность (эстетизм, теории «искусства для искусства»).

Поскольку искусство — душа любой культуры и оно глубже всего чувствует происходящие в культуре изменения, рассмотрим на примере искусства XIX века, как оно сыграло свою роль «судьи над обществом», как отразило своеобразие духовного климата той или иной эпохи.

В развитии искусства XIX века можно выделить два основных этапа: эпоха романтизма (первая половина XIX века) и эпоха декаданса (с конца 50-х гг. до первой мировой войны). Постоянное брожение в Европе, связанное с незавершенностью цикла буржуазных революций, развитием социальных и национальных движений вряд ли могло найти более адекватную форму выражения в искусстве, чем романтическое бунтарство.

Специфической для романтического искусства является проблема двоемирия. Двоемирие — т. е. сопоставление и противопоставление реального и воображаемого миров — организующий, конструирующий принцип романтической художественно-образной модели. Причем реальная действи-

тельность, «проза жизни» с их утилитаризмом и бездуховностью расцениваются как недостойная человека пустая «кажимость», противостоящая подлинному ценностному миру. Утверждение и развертывание прекрасного идеала как реальности, осуществляемой хотя бы' в мечтах, — сущностная сторона романтизма.

Отвергая современную ему действительность как вместилище всех пороков, романтизм бежит от нее, совершая путешествия во времени и пространстве. Бегство за реальные **пространственные** пределы буржуазного общества выступало в трех основных формах, а именно:

1) уход в природу, которая была либо камертоном бурных душевных переживаний, либо инобытием идеала свободы и чистоты (отсюда — критика города, идеализация простых тружеников, в особенности сельских, интерес к их духовности, выраженной в фольклоре).

2) романтизм заглядывает в иные регионы, экзотические страны, тем более, что эпоха великих географических открытий создала для этого самые благоприятные возможности (восточная тема в поэзии Байрона, на полотнах Делакруа). Наконец, в случае отсутствия реального территориального адреса бегства, он выдумывается из головы, конструируется в воображении (фантастические миры Гофмана, Гейне, Вагнера).

Второе направление бегства — уход от действительности в иное время. Не находя опоры в настоящем, романтизм разрывает естественную связь времен: идеализирует прошлое, особенно средневековое: его нравы, образ жизни (рыцарские романы В. Скотта, оперы Вагнера), ремесленный уклад (Новалис, Гофман), патриархальный быт крестьян (Кольридж, Ж. Санд) и многие другие; конструируют предполагаемое будущее, свободно манипулируя с временным потоком.

Наконец, третье направление бегства от мерзкой действительности — сокровенные уголки своего «я», уход в собственный внутренний мир. Жизнь сердца — вот в чем видят романтики противоположность бессердечности внеш-

него мира (сказки Гофмана, Гауфа, портретный жанр у Т. Жерико, Э. Делакруа и др.).

Сказанное подводит к выделению двух важнейших идейных комплексов романтизма. Это «романтический историзм» и «индивидуалистический субъективизм».

Обращаясь к национальным истокам не искаженного социумом природного бытия, знакомясь с жизнью других народов, романтики обнаруживают ее бурную динамику, уникальность, неповторимость, несводимость к общим законам. Релятивизм историзма романтиков — продукт бурной революционной эпохи, отрицательного отношения к породившему ее Просвещению, с его генерализирующей идеей и отвлеченно-героизированной трактовкой истории, а также негативизм по отношению к настоящему. Это не только препятствовало постижению своего времени, но и открывало путь мистификации и мифологизации исторического процесса. Отсюда тема рока, сверхъестественных сил, фатума очень сильна в романтизме.

Поскольку разум доказал, с точки зрения романтиков, свою неспособность предвидеть ход истории, ее зигзаги, единственно надежным источником познания остается голос сердца, интуиция. И если разум претендует на всеобщность, то чувства глубоко индивидуальны. Отсюда и проистекает такая важнейшая черта романтического мировоззрения как «индивидуалистический субъективизм», — черта, подпитываемая сознанием глубокого одиночества человека во враждебном мире. Как заметил В. Вейдле, «романтизм — есть одиночество, все равно бунтующее или примиренное».

Присущее культуре нового времени признание высокого ценностного ранга личности выливается в романтизме в идею уникальности и неповторимости личности. Тем самым романтизм может рассматриваться как продолжение нововременной традиции и перенос принципов свободной конкуренции, личной свободы и инициативы в область морали, искусства, духовной жизни в целом. Особенно высоко ценится, наряду с великими, незаурядными лич-

ностями, личность художника. Не случайно в романтизме происходит эстетизация всего мировоззрения, его преимущественно художественное воплощение, контрастирующее с морализирующим духом культуры предыдущей эпохи. С эмоционально-личностной интонационностью связана и другая черта романтизма — чрезвычайное многообразие зачастую несхожих между собой форм и вариаций. Так, французский романтизм, порывистый и свободолюбивый, проявил себя прежде всего в жанровой живописи — исторической и бытовой, в романистике. Сентиментальный и чувственный английский романтизм дал высочайшие образцы поэзии и пейзажной живописи. Немецкий романтизм, серьезный и мистический, систематически разрабатывал теорию, эстетику романтизма, одновременно рождая шедевры в музыке, литературе и т. д. Таким образом, внутреннее единство романтизма реализовывалось необычайно многообразно.

Далеко не случайно именно в романтизме появляется идея «синтеза искусств». С одной стороны, так решалась конкретная задача обеспечения максимальной живости и естественности художественного впечатления, полноты отображения жизни. С другой стороны, она же служила глобальной цели: искусство развивалось как совокупность отдельных видов, различных школ, подобно тому как общество развивалось как совокупность «атомарных» индивидов. «Синтез искусств» — это прообраз преодоления разорванности человеческого «Я», разорванности человеческого общества.

Наряду с романтизмом в 40-е годы XIX века складывается и утверждается как самостоятельное течение **реализм**. Вообще развитие реализма сопровождает становление капиталистического способа производства, и это не случайно: все более острыми становятся социальные противоречия, все более пронизывающим влияние чистогана на быт и нравы общества, на духовное развитие человека, и зеркалом этих процессов выступает реалистическое искусство. Социально-исторический или крити-

ческий реализм XIX века был наследником лучших традиций предшествующих этапов развития реалистического искусства: реализма Возрождения, реализма Просвещения. Но в истоках он связан также и с революционным романтизмом, С последним реализм сближает отрицание бесчеловечных буржуазных порядков, обращенность к духовному миру человека. Ему близка открытая романтиками тема народности, историческое чувство. Однако, в отличие от романтизма, бегущего от действительности, реализм все глубже проникает к действительность, стремится к раскрытию сущности социальных катаклизмов, вследствие чего более основательным становится и его историзм. Реализм интересует не индивид в чрезвычайных обстоятельствах и бурная, полная страстей жизнь его сердца, а «жизнь сердца, души и разума в нормальном состоянии» (Мопассан) и точное отображение «типических характеров» в «типических обстоятельствах». -

Именно поэтому на передний план выдвигается социальный роман, причем, как отмечал О. Бальзак, «французская литература первая среди других создала тип общественного человека в наиболее многочисленных его проявлениях». Блестящие образцы реализма дает и изобразительное искусство Франции — пейзажи Т. Руссо, графика О. Домье, «крестьянская» живопись Ж.-Ф. Милле, необычайно талантливое, многожанровое творчество Г. Курбе.

Но еще раньше, чем во Франции, реализм утвердился в искусстве Англии, что прямо было связано с промышленным переворотом, сопровождающей его урбанизацией, расцветом естественных наук. В силу консервативности английской буржуазии реалистическая тенденция не смогла проявиться здесь в историческом и бытовом жанрах, однако прекрасно воплотилась в пейзажной живописи (Дж. Констебл и др.), чему причиной — свершившийся разрыв города и деревни и тоска по сельскому образу жизни. В отображение этих процессов, а также быта и нравов викторианской эпохи внес существенный вклад английский соци-

альный роман (Ч. Диккенс, Д. Голсуорси, У. Теккерей, Т. Гарди и др.).

В Германии реалистическое направление сложилось несколько позже — в последней трети XIX века (живописец А. Мендель, романисты Т. и Г. Манны и др.). Тому причиной запоздалое буржуазное развитие страны, отягощенное ее раздробленностью, определенные черты национального характера, прочность романтической традиции и др.

Европейский реализм (Золя, Диккенс, Теккерей и др.) выводят на арену искусства людей дела, мир предпринимательства и бизнеса, нового героя-буржуа. Но его интересуют и судьбы обыкновенного человека, счастье и несчастья массы людей и вместо изображения романических героев он обращается к изображению толпы, жизни людей, составляющих массу. Производственная тема проникает в живопись (Мендель), искусство своими средствами пытается решить и рабочий вопрос.

Специфическая черта капитализма — личная независимость, основанная на вещной зависимости, — преломляется в реализме. Реализм стремится показать систему вещной зависимости через социальное олицетворение и социальную типичность вещей. Так, сюжет реалистического романа отражает господство над судьбой отдельного человека законов буржуазного общества, действующих как неодолимая стихия. В этом его сходство с античной трагедией, и с романтизмом, где идея рока, судьбы, фатума подспудно присутствует в каждом произведении.

В 80-е годы XIX века на базе реализма возникает **натурализм** (братья Гонкур, А. Додэ, Э. Золя и др.), связанный в своих основах с позитивизмом и эволюционной теорией Ч. Дарвина. Но если реализм был пропитан «тоской по идеалу», то натурализм был совершенно лишен какой-либо идеальной поэзии человеческих ценностей. В отличие от реализма, проникнутого духом социальности, натурализм сводил человеческую сущность и смысл существования лишь к биологическим мотивам, объяснял формирование характера и судеб одной лишь средой бы-

тования. Творчество представителей натурализма утверждало неотвратимость грубой реальности, подавленность человека будничным опустошающим потоком жизни, и в то же время возводило в абсолют роль подсознательного в человеке. Все это приводило к фатализму и пессимизму, а у натуралистов, близких к декадентскому миросозерцанию, принцип «беспристрастности» становится оправданием социальной апатии.

В целом же искусство Европы с конца 50-х годов вступает в эпоху декаданса. Декаданс (фр. — упадок) — в своем генезисе явление сложное и противоречивое: на начальных этапах был связан с различными направлениями реализма. Этот термин употребляется в качестве обозначения кризисных явлений в духовной культуре конца XIX — начала XX века, отмеченных настроениями безнадежности, пессимизма, упадничества. Впервые эти черты проявятся во французском символизме. Однако подобные настроения имели место уже у прерафаэлитов, а также в английском эстетизме, у теоретиков концепции «искусства для искусства» (Д. Рескин, О. Уайльд и др.). Позже они проявятся у модернистов. В известной степени они характерны и для импрессионизма.

Встает вопрос: как и почему в условиях восходящего капиталистического развития, блистательных успехов в науке и технике, в духовной культуре наступает эпоха декаданса? Отражением каких процессов в жизни общества, каких перемен в общественном сознании являются кризисные явления в культуре? И в праве ли мы в целом говорить о кризисе культуры рубежа XIX—XX веков?

Итак, окончание эпохи буржуазных революций — последняя треть XIX века — наиболее мирная и стабильная эпоха за всю историю капитализма. В основном завершен и промышленный переворот. Наступило время «относительно ровной поверхности буржуазного общества», поверхности, будоражимой разве что волнами научного-технического прогресса. Эта «простая и оптимистическая фаза развития» дает так много подтверждений тому, что дальше жизнь будет еще лучше, и так мало оснований для каких-

либо опасений, что происходящее воспринимается как «полнота времен». Господствующим тоном эпохи становится пафос познания. На смену концептуальным картинам мира приходит поклонение эмпирической реальности, данной в ощущениях. Происходит качественная перестройка общественного сознания в духе позитивизма. С другой стороны, в определенных кругах пользуются повышенным спросом идеи иррационалистической философии.

Импрессионизм (фр. впечатление) в качестве философской базы использовал позитивизм. Это направление возникло в недрах французского реалистического искусства. «Впечатление. Восход солнца», — именно так назывался пейзаж К. Моне, показанный на первой выставке импрессионистов в 1874 году. Импрессионисты (К. Моне, Э. Мане, Э. Дега, О. Ренуар и др.), ставили перед собой задачу непосредственного наблюдения и изучения окружающей действительности в ее разнообразных индивидуальных проявлениях и переноса в искусство результатов своих наблюдений. Иначе говоря, они стремились выразить не только то, **что** видят, но и **как** видят, а новое виденье обращалось преимущественно к «зрительной сущности» вещей. Отсюда в импрессионизме подчеркнутое внимание к передаче света, дающего вещам зримость, раскрывающего их цветовое богатство, а также к движению воздушных масс, меняющих формы предметов, передающих динамику окружающего мира.

Казалось бы, как можно в связи с импрессионизмом, его насыщенно-ярким, жизнерадостным искусством, говорить о кризисе? Но с точки зрения содержания и метода реализма, в рамках которого возник импрессионизм, о кризисных явлениях говорить возможно. Дело в том, что метод импрессионистов таил в себе опасность скольжения по поверхности явлений, а не постижения сути процесса или события. Да и предельная индивидуализация ситуаций отнюдь не способствовала социальным обобщениям, которыми так дорожил реализм. В конечном счете импрессионизм был социально апатичен, и даже введение в искусство патологических социальных типов (проституток и сутенеров,

пьяниц и бродяг) не сопровождалось осуждением, раскрытием социальных причин и т. д. и т. п., не содержало призыва к их ликвидации во имя торжества гуманистических и демократических идеалов, чем «грешил» реализм, а скорее было данью «эстетике безобразного», которая получит теоретическую разработку в символизме.

Еще более отчетливое выражение кризис реалистической традиции получил в постимпрессионизме (П. Сезанн, В. Ван-Гог; П. Гоген и др.). Для него характерен поиск новых форм реализма, способных отразить дегуманизацию условий жизни человека, диссонансы большого города, а также — и новых творческих приемов, способных помочь решению этой задачи. Формальные искания постимпрессионистов приводили к тому, что искусство становилось все более рассудочным, регламентированным, К тому же неспособность понять и преодолеть средствами живописи социальные конфликты толкала многих художников на путь бегства от действительности — в экзотические страны, или в собственный внутренний мир. Общим для них являются также черты субъективизма, мистицизма, символичности в отображении действительности.

Эти же черты получат наиболее последовательное воплощение в **символизме.** У истоков символизма (Малларме, Верлен и др.) стоит Ш. Бодлер с его книгой «Цветы зла» (1857). Мастерская передача настроений усталой подавленности и душевной распутицы, цепенящего страха за мятежное богоотступничество, выносящее приговор всему земному творению, способствовали распространению славы Бодлера к концу XIX века, когда эти настроения станут определяющими в духовной атмосфере эпохи и символизм превратится в общеевропейское культурное движение, охватывающее театр (Метерлинк), музыку (Скрябин), живопись (Врубель) и т. п. Это подлинное искусство шло вразрез с официальной полуидеалистической, полупорнографической безвкусицей, поддерживаемой сверху — правительством, а снизу — толпой лавочников, прекрасно усвоившей «ценности» буржуазного образа жизни.

Ш. Бодлеру его эпоха, — а это было время Второй империи Наполеона III, фарса о временах настоящего Наполеона и карикатурной репетиции будущих тоталитарных диктатур XX века, — представлялась адом на земле, поскольку Зло и Порок обрели здесь вселенские масштабы. Для него несомненны растлевающий упадок вокруг, подчинение духовности — корысти и подлости, попирающая «врожденную доброту» жестокость первобытных нравов, облагороженная демагогией об интересах народа. Сплин, " «мировая скорбь», тоска, страданье — только такие настроения и может вызвать больное общество. На этом основании Бодлер отвергает как не заслуживающие внимания две важнейшие опоры рационализма — веру в изначальную доброту человека и убежденность в «разумной целесообразности поступательного хода вещей». Возводимое им здание «сверхприродной эстетики» опирается на иные краеугольные камни:

1) Предзакатный характер стареющей цивилизации внушает чуткость к красоте увядания, поэзии печали. Бытие ущербно, оно впитало болезненные испарения эпохи. Преодоление ущербности бытия — есть героизм времен упадка и эту миссию выполняет искусство.

2) Искусство «преодолевает эпоху» при помощи **воображения,** а не подражания природе. Воображение— это повторение акта божественного творения мира из хаоса. Оно предполагает «магическое колдование миром», и необходимой частью искусства становится странное, мистическое и даже безобразное.

В более широком, философском контексте проблему «переоценки ценностей» ставит Ф. Ницше. Рухнула вера в категории разума, оказавшиеся принадлежностью «чисто вымышленного мира», рухнула вся система традиционных ценностей, выявив свою нигилистичность, т. е. безжизненность, рухнула вера в прогресс, как в автоматическую устремленность мира вперед, к нечто, и «вот наступает сознание, что становлением ничего не достигается, ничего не обретается»; разрушена вера в бога, «как не заслуживаю-

щая доверия» («Бог умер, это мы его умертвили»). Что ж в результате? «Мы распались на мелкие куски» и близится «конечная катастрофа», потеряны все жизненные основания, утрачены все смыслы. Как преодолеть подобную ситуацию? По Ницше, «героизм времен упадка» заключается в том, чтобы, заняв позицию «по ту сторону добра и зла», противостоять действительности, толпе и усталому от жизни декадентству. Ницше считает, что переживаемый культурой упадок вполне закономерен, т. к. как в генезисе, так и по существу она связана с рабством, с господством посредственности. Господство рабской культуры и обусловливает регресс, декаданс истории.

Подведем итоги: что происходит в искусстве, и шире — в культуре к концу XIX века?

Впитавшие дух эпохи, пафос научного познания натурализм и импрессионизм, стремясь быть как можно ближе к «натуре», быть более реалистичными, чем классики реализма, приводят данное направление к кризису. Символизму «ровная поверхность» действительности кажется унылой, и в ее «простоте», т. е. практичности и расчетливости, он улавливает дух застоя и тления, т. е. начало конца, — и он пассивно протестует против ценностей купли-продажи, противопоставляя замешанному на технократизме оптимизму настроения свинцовой тоски и тягу к высокому, беспорочному, светлому, Ницше протестует активно, бунтарски, но в своем протесте выбрасывает на свалку истории те ценности, которые только и способны спасти от гибели технократический мир.

Означает ли это, что на рубеже XIX — начала XX века культура переживает кризис? Отметив, что определенные признаки кризисного развития здесь имели место, сошлемся на мнения авторитетов. Так, Й. Хейзинга считает, что «декадентские настроения 90-х годов прошлого века не распространились далее сферы влияния литературной моды», в то время как лейтмотивом настроений в культуре оставались убеждения в незыблемости движения по пути единения и процветания. В своем мнении

специалист по кризисным ситуациям не одинок. Большинство культурологов связывают кризис культуры с более поздним историческим периодом (20—30 гг. — Ортега, Хейзинга, Ясперс, или даже 50-е гг. XX в. — Ю. Бохеньский), т. е. с периодом, последовавшим за первой и второй мировыми войнами, за осознанием негативных последствий НТР, в частности изобретения оружия массового уничтожения, омассовления культуры, и т. д. Так, Х. Ортега-и-Гассет называет Гете и Ницше, и сюда с полным правом можно было бы добавить имя Бодлера, лишь пророками современного кризиса культуры. Но вместе с тем он совершенно справедливо выделяет проявившиеся в XIX веке тенденции, которые в конечном счете обусловили кризис культуры: значительное опережение скоростью технического освоения мира темпов осознания последствий принимаемых технических решений и выход на широкие просторы массы, которая в подобной ситуации может привести к гибели человеческой цивилизации и культуры.

* * *

Рассмотрев основные линии социокультурного развития XIX столетия, выявив некоторые его узловые и наиболее существенные черты, попытаемся осмыслить, каким был его ответ на коренной мировоззренческий вопрос: «Как существует сущее?» и каковы перспективы его дальнейшего существования.

Новое время на этот вопрос отвечает так: сущее существует как природа, как личность-субъект и как культура. XIX век вносит существенные изменения в трактовку этих понятий.

Понимание природы. Характерное для нового времени понимание природы-первотворца, природы-матери уступает место пониманию природы как всеобщей мастерской, универсальной кладовой, неисчерпаемого источника материалов и энергий. Базаровская формула: «Природа не

храм, а мастерская, и человек в ней — работник», — как нельзя лучше передает дух деловитого и работящего XIX века. Даже более глубокое проникновение в тайны природы не способствует большей близости с ней, а, напротив, превращает последнюю в нечто чуждое, далекое, допускающее лишь деловой технический подход.

Понимание человека. К столь же противоречивым результатам приводит стремление человека постичь тайны собственной природы. XIX век окончательно лишает человека статуса «венца мироздания», «меры всех вещей». Человек все чаще предстает как «электронно-протонный агрегат», «комбинация физико-химических элементов», «животное, находящееся в близком родстве с обезьяной», «специально отрегулированный механизм», «рефлексирующий агрегат», наконец, как Хомо фабер, производящий различные орудия труда (П. Сорокин, 1992).

«Негуманный человек» и «неестественная природа», — так определил Р. Гвардини суть изменений, произведенных в культуре XIX веком.

Понимание культуры. Между природой и человеком новое время поставило мир культуры — мир человеческого действия и творчества, противопоставив его Богу и божественному творению. Какое же бытие сотворил для себя человек в XIX веке? Как сам человек подобен механизму, так и мир его подобен гигантской фабрике, универсальному машинному производству, которое нуждается не в саморазвивающихся творческих личностях, а в винтиках и приводных ремнях. И вот уже сам человек — творец культуры — измерен средней производительностью труда. Вот целесообразность, схематизм, стандартизация, так необходимые для функционирования машины, уже пронизывают все стороны жизни — усредняют, выравнивают, нивелируют: выравниваются доходы, утверждается единый жизненный стандарт, образ жизни, все равны в правах, никто не обойден правом избирать и быть избранным, образуется огромный средний класс, невиданных успехов достигает эмансипа-

ция, стандартизируется этос общения, вкусы, мода... Наступает эпоха массовой культуры, культуры, без индивидуальности, культуры без души (Х. Ортега-и-Гассет, 1989).

Но возможно ли в таком случае говорить о **прогрессе культуры?** XIX век, так же как и его предшественник — XVIII век, твердо верит в прогресс, связав его с чисто геометрическим вектором «вперед», уверенностью в «больше» и «лучше». Однако в XIX веке техническое развитие начинает неправомерно отождествляться с прогрессом всей культуры, что приводит к переоценке роли экономического фактора в общественном сознании. Между тем складывается такая ситуация, что в результате технического, экономического прогресса может погибнуть культура.

Прогресс, угрожающий смертью культуре, цивилизация и техника, несущие смерть культуре — эта проблема с всей остротой была поставлена XIX веком. И то, что такая постановка вопроса имела под собой весьма серьезные основания, подтвердил не только опыт грядущих десятилетий, но и ближайшее будущее — август 1914 — начало новой эпохи «переоценки ценностей».

Контрольные вопросы:

1. Каковы основные штрихи к историческому портрету XVII в.?
2. Почему XVIII век называют «веком гениев»? Можно ли говорить применительно к нему о научной революции?
3. Каковы взгляды на государство Т. Гоббса и Дж. Локка?
4. Каковы основные художественные стили и направления в искусстве XVIII в.?
5. Какая мировоззренческая картина складывается в культуре XVII в.?
6. Охарактеризуйте основные штрихи к портрету XVIII в.
7. Какая страна становится в XVIII в. гегемоном духовной жизни и в чем это проявляется?

8. Какие основные этапы проходит в своем развитии культура XVIII в.?
9. Каковы особенности философско-политической программы просветителей?
10. Какие коммунистические утопии породило Просвещение?
11. В чем специфика новой буржуазной морали?
12. Каковы характерные черты стиля рококо?
13. Каковы особенности революционного классицизма?
14. Какова специфика культуры XVIII века?
15. Охарактеризуйте историческое лицо XIX века.
16. Какие основные типы культур имели место в XIX веке?
17. Каковы особенности политики, искусства, морали?
18. Каковы основные черты романтизма?
19. В чем специфика реализма XIX века?
20. В чем специфика культуры декаданса? Каковы ее основные направления?
21. Имел ли место кризис культуры рубежа XIX — XX веков?
22. Каковы итоги развития культуры в новое время?

Литература

1. Вейдле В. Умирание искусства. В кн.: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
2. Гоббс Т. Избр, произв. В 2 т. М., 1964. Т. 1.
3. Дмитриева Н. А. Краткая история искусства. М., 1990.
4. Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. М., Т. 1.
5. Мелье Ж. Завещание. М., 1954. Т. И.
6. Морелли. Кодекс природы, или истинный дух ее законов. М., 1956.
7. Ф. Ницше. Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1.
8. Х. Ортега-и-Гассет. Восстание масс / В. Ф. № 3, 1989.
9. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969.
10. М. Оссовская. Рыцарь и буржуа. М.» 1987.
11. Свифт Дж. Путешествия Гулливера. М., 1980.
12. П. Сорокин. Человек, цивилизация, общество. М., 1992.
13. Й. Хейзинга. Homo ludens. М., 1992.

2.6. Актуальные проблемы культуры XX века

2.6.1. XX век — век становления общечеловеческой культуры

Современное человечество — это тысячи народов, сотни государств, более 5 млрд землян. Человек является одним из почти 2 млн видов растений и животных на Земле. За время существования рода людского сменилось около тысячи поколений (если определить продолжительность жизни каждого из них примерно в 60 лет). Среди огромной человеческой массы нет двух людей, которые были бы совершенно одинаковы, каждый человек имеет свои неповторимые особенности. Между людьми есть не только индивидуальные, но и групповые различия: семейные, половые, возрастные, профессиональные, национальные и т. д. Что же объединяет столь разных людей в единое современное человечество? Прежде всего — единая общечеловеческая культура, которая возникает на основе целостности мира. Целостность мира — это взаимосвязь и взаимозависимость людей и народов. Она появилась как следствие развития производства в мировом масштабе и возникновения глобальных проблем. Целостность мира послужила основой становления современного человечества и единой общечеловеческой культуры.

Идеалы и установки современной культуры являются сплавом того, что было открыто человечеством в прошедшие века и того, чего достигло человечество к концу XX века.

Какие формы социальной жизни, образцы деятельности, способы мироощущения и мировосприятия отсеяло «сито времени», какие базисные культурные ценности были восприняты XX столетием?

В современной культуре широкое распространение получили гуманистические принципы и идеалы. Разумеется, гуманизм — достаточно многообразное понятие. Ренессансний гуманизм, например, утверждающий мощь и свободу творческого человеческого духа, был в определенном смысле элитарным, поскольку его мораль была индивидуалистической, значимой для немногих избранных.

Суть современного гуманизма заключается в его универсальности: он адресуется каждому человеку, провозглашает право каждого на жизнь, благосостояние, свободу. Иными словами, это не элитарный, а демократический гуманизм.

Гуманистическая ориентация культуры XX века проявляет себя в различных «мирах» современного общества — экономическом, нравственном, политическом, художественном и т. д. Эта тенденция определила, например, становление политичесой культуры в передовых странах. Так, ценности современной политической культуры впервые зафиксированы в «Декларации прав человека и гражданина» (1789 год). Сравните два документа — XVIII и XX веков, и вы увидите, как идеи, выработанные во Франции в далекую эпоху революции, принимаются сейчас в качестве идеала всеми государствами Организации Объединенных Наций.

«Декларация прав человека и гражданина»	«Всеобщая декларация прав человека»
Статья 1. «Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах».	Статья 1. «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах».
Статья 2. «Целью всякого политического союза является сохранение естествен-	Эти положения содержатся в статьях 3, 4, 5, 8, 9, 14.

ных и неотъемлемых прав человека. Права эти суть: свобода и безопасность, и сопротивление угнетению».

Статьи 7, 8, 9, 11 провозглашают свободу личности, совести, слова и печати.

Эти положения содержатся в статьях 12, 18, 19

Статья 3. «Источник всей верховной власти всегда находится в нации». В дополнении 1793 года провозглашаются обязанности общества искать работу для неимущих, обеспечивать средствами существования нетрудоспособных, заботиться о просвещении всех граждан.

Статья 21. «Воля народа должна быть основой власти правительства» Остальные положения содержатся в статьях 22, 23, 24, 25, 26.

Конечно, идею всеобщего равенства выдвигало еще христианство. Христос учил: перед Богом все равны, ибо каждый человек, независимо от своего социального положения, обладает бессмертной душой. Однако христианская идея равенства носит скорее мистический характер. Ведь люди равны не в реальной жизни, а в загробной. На земле же каждый должен смиренно нести свой крест, подобно Христу, так как существующие неравенства социальной, классовой жизни, имущественные различия предопределены Богом. Другим важнейшим итогом развития культуры, воспринятым в нашем столетии, является установка на научно-рациональное познание мира и связанная с ней социокультурная система — наука. Еще в XIX в. появляются первые признаки того, что наука стала мировой, объединив усилия ученых разных стран. Возникла, развилась в дальнейшем интернационализация научных

связей. Расширение сферы применения науки в конце XIX—начале XX века привело к преобразованию жизни десятков миллионов людей, живших в новых промышленных странах и объединению их в новую экономическую систему.

Мировая научная целостность, сложившаяся в XX в., положила начало экономическому объединению мира, передаче во все уголки земного шара передовых способов производственной культуры. Мы являемся свидетелями растущей интернационализации народнохозяйственных связей. Одним из выражений этого процесса стали транснациональные корпорации с их едиными формами организационной культуры, действующими в десятках стран и на различных континентах. На долю транснациональных компаний приходится более трети промышленного производства, более половины внешней торговли, почти восемьдесят процентов новой техники и технологий. О нарастании интернационализации жизни современного мира свидетельствует всеохватывающий характер научно-технической революции, принципиально новая роль средств массовой информации и коммуникации.

Техногенное отношение к природе как к средству удовлетворения не духовных, а сугубо технических потребностей становится в первой половине XX в. одной из ведущих тенденций в развитии культуры.

Оптимистическое миросозерцание, обусловленное успехами научной мысли, воплощенной в мировой промышленности и технике, преобразующих лик планеты, послужило основой для возникновения характерного для человека XX века ощущения космичности своего бытия.

Русский космизм — уникальное, интереснейшее направление в философии, значение которого начинает осознаваться только сейчас, на пороге третьего тысячелетия. В работах русских космистов — Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского и дру-

гих — были поставлены принципиально новые проблемы космической роли человечества, единства человека и космоса, морально-этической ответственности в ходе космической экспансии человечества. Эти идеи возникли прежде всего на отечественной почве, ибо для русской философии характерно представление о человеке как о личности активной, ищущей и, одновременно, укорененной во всеобщем, в целом.

Каковы основные черты русского космизма?

Во-первых, это идея активной эволюции, в которой выражается новое качество взаимоотношения человека и природы. Опираясь на естественнонаучные эволюционные воззрения, традиционно ценимые в России, космисты выдвинули тезис о неизбежности особого этапа в развитии природы и космоса, когда сознание, разум становятся ведущей силой мирового развития. Человек берет на себя ответственность за космическую эволюцию.

Во-вторых, рассматривая Землю и ее историю как часть эволюционных процессов во Вселенной, русские космисты соединили заботу о космическом целом с нуждами, потребностями и запросами конкретных людей. С их точки зрения, гуманистический оптимизм, радостное и светлое миросозерцание основаны не на прекраснодушных мечтаниях отдельных мыслителей, а на законах самой природы.

С наибольшей научной доказательностью и философскои обоснованностью эти идеи были развиты выдающимся русским мыслителем, ученым-естествоиспытателем, стоявшим у истоков современной геохимии и биогеохимии — В. В.Вернадским (1863—1945).

Основной труд В. И. Вернадского — «Научная мысль как планетарное явление» — отличается энциклопедичностью обобщений, синтетическим подходом к эволюции Земли как единому геологическому, биогенному, социальному и культурному процессу. Осознавая пути эволюции мировой культуры, мыслитель приходит к выводу о том,

что деятельность человека не есть некое отклонение в эволюционном развитии. Под влиянием объединенного человечества биосфера закономерно перейдет Б качественно новое состояние — «ноосферу» (от слова «ноос» — разум). Человек и его разум есть не просто конечный результат эволюции, но, одновременно, и начало нового движения. Движения, создающего «сферу разума», которая и будет являться определяющей силой эволюционного развития в будущем.

В чем же причины возникновения и сущность ноосферной культуры?

1. Появление «ноосферы» связано, прежде всего, с реальным процессом экспансии разума, сознания в эволюционный процесс. По мнению В. И. Вернадского, человек осуществил «полный захват» биосферы для жизни. Лик Земли, этого первого космического тела, которым владеет человечество, полностью преобразился. Все природные стихии — вода, земля, воздух — захвачены человеком.

2. Важнейшее основание для возникновения «ноосферы» — объединение человечества. Для В. И. Вернадского равноправие, братство, единение всех людей являются прежде всего не нравственными требованиями, благими пожеланиями, а природным фактом. Возникает общечеловеческая культура, современные средства передвижения и передачи информации сближают людей, научная и техническая мысль все более интернационализируются. Несмотря на войны, межнациональные конфликты, человечество с необходимостью придет к единению.

3. Главной же силой создания «ноосферы» является наука, становящаяся мощнейшей геологической и космической силой. С этим процессом связаны триумф жизни и прекрасное гармоничное будущее для людей. Эволюция живого вещества, его усложнение и нарастание сил разума во Вселенной есть процессы неизбежные. «Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в

наших руках. Мы его не выпустим» (В. И. Вернадский, 1991).

В основе формирования единой планетарной цивилизации лежит всевозрастающая интенсивность различного рода связей: коммуникационных, политических, экономических, культурных. В результате возникает новое системное качество — мировая цивилизация, увеличивается взаимосвязь различных стран, народов, кризисные и антикультурные явления в одном секторе единой цивилизации отражаются и в других регионах. В то же время возникает более интенсивная глобальная взаимосвязь, когда культурные образцы, научные достижения, произведения искусства, новые формы социальной и политической жизни транслируются и усваиваются в течение достаточно короткого времени по всему цивилизационному пространству.

Это отнюдь не означает, что происходит некая унификация культурных норм, способов видения мира. Естественно, что любая нация, социальная группа принимает из системы общекультурных человеческих связей только то, что соответствует их духовному настрою и уровню развития. Кроме того, возникает мощная тенденция к сохранению собственной идентичности, национальной культуры. Конечно же, современная цивилизация не означает механического соединения различных локальных цивилизаций и культур. Этот процесс носит сложный и противоречивый характер. Достаточно вспомнить, сколь мощное воздействие на современную культуру Запада оказали достижения производственной культуры Японии и стран ближневосточного региона. По-видимому, производственные формы деятельности, основанные на традиционной культуре этих стран, имеют достаточно много преимуществ по сравнению с ценностями индустриальной западной культуры. Проблема взаимного усвоения современных достижений культурами разных стран является сейчас одной из наиболее важных. Чем же обус-

ловлено возникновение единой глобальной культуры человечества?

В первую очередь тем, что мировая социальная революция вызвала колоссальное изменение форм, способов и образа жизни человека. Достаточно сказать, что именно в XX в. осуществился во всемирном масштабе переход от работы на себя, на собственном наделе, характерном для традиционного общества, к труду по найму, труду в коллективе и под контролем. Окончательно сменился образ жизни широчайших слоев населения, в условиях массовой урбанизации кардинально изменились способы и формы восприятия человеком действительности.

Приведем некоторые цифры. В начале XX в. в 9 ведущих индустриально развитых странах Запада люди, работающие в современном производстве, составляли 43% населения. К середине XX в. число работающих по найму в этих странах увеличилось до 66%, а количество таких стран резко возросло. Эта тенденция наблюдается и в развивающихся странах. Судя по количеству работающих по найму людей, третий мир обогнал Запад. Завершается и начатый в XIX столетии процесс миграции сельского населения в города. В начале прошлого века городское население составляло около 3% всего человечества, в середине XX — горожанами стали уже 28%, а к 90-м годам — более 40%.

Появились огромные мегаполисы, как, например, на, северо-востоке США (площадь 100 тыс. км^2, население 45 млн, протяженность 800 км), Хоккайдо в Японии (соответственно — 70—55—700), Рейнский городской район (60—30—500 соответственно). Кардинально изменился культурный мир человека, живущего в городских условиях. Перед ним раскрыт мир, наполненный тысячами соблазнов и услуг. Он получает гигантское количество информации по системе телевизионной и компьютерной связи, до невиданных пределов расширяются социальные контакты, происходит частый поиск и смена работы, ви-

дов деятельности, изменяется ритм жизни, нарастают стрессовые ситуации, существенно обновляются содержание и формы образования. Таким образом, большинство населения современного мира переселилось из тихих деревень, традиционных обществ в гигантские социокультурные системы, связывающие людей различных национальностей и культурных ориентаций в единое целое.

Одним из методологических подходов, концептуально осмысливающим происходящие изменения, оказалась идея японского социолога Е. Масуды. В 1945 году он предложил теорию, многим казавшуюся фантастической, — теорию «информационного общества». Это общество, объединенное единой информационной сетью, благодаря которой появится возможность для человечества вырабатывать единые цели, а для человека — проявить свои творческие возможности. Внедрение новых информационных технологий и, прежде всего, компьютерной техники и систем телекоммуникационных связей показали, что концепция информационного общества отнюдь не является утопичной.

Возникает новая информационная культура, новые способы получения информации, производственной и научной деятельности. Доступ к информационным сетям, *знанию* оказывается определяющей основой для стратификации, разделения общества. На основе автоматизированного доступа к системам связи индивид или группа лиц может получить информацию, необходимую для решения профессиональных или личных задач. Происходит процесс автоматизации и роботизации производства я управления. В сфере информационной деятельности работает более 50 процентов трудоспособного населения. Концепция «информационного общества» определила пути формирования «материального тела» культуры XX века.

Формирование целостности мира предполагает принятие общих ценностных предпосылок. Без них любое взаи-

модействие невозможно, ибо разные системы ценностей разъединяют людей, мешают им понять друг друга. Современная культура, интегрирующая различные страны в единое целое, основана на общечеловеческих ценностях, движении в защиту прав личности, гуманизме, творческом развитии личности, распространении научного знания и передовых технологий, взаимообогащении национальных культур, бережном отношении к жизни и к окружающей среде.

XX в. знает две модели создания гуманитарной монокультуры унифицирующего типа, которые отрицают многообразие существующих в мире культур. Первая модель основана на абсолютизации классовых ценностей и идее мировой пролетарской революции (сталинизм), вторая — на утверждении господства одной национальной культуры, одной нации и одного государства — тысячелетнего рейха (германский фашизм). В обеих моделях идея общечеловеческой культуры осознавалась миллионами людей в своеобразной отрицательной форме — в результате отождествления групповых ценностей с общечеловеческими, части культуры — с ее целостностью, т. е. создавалась извращенная форма социального движения, превращающая культуру в антикультуру. Движение к общечеловеческой культуре, снимающее первобытное противопоставление «мы — они», — сложный, противоречивый процесс. Это противоречие не разрешается простым отбрасыванием других взглядов, ценностей, культурных позиций. Такой путь бесперспективен, он возвращает человечество во времена варварства.

Сейчас в нашей стране пробуждается пристальный интерес к ценностям восточных культур, но их механическое перенесение на российскую почву может привести только к отрицательным результатам. Необходимо вдумчиво относиться к различным культурным нормам, уметь видеть их суть, реально оценивать степень их воздействия и только после этого способствовать их распространению.

Причем нужно брать не внешние, ритуально-традиционные элементы, а идею, дух соответствующей культуры.

Приведем пример. Для китайской культуры характерно оптимистическое мировоззрение, спокойное отношение к жизни и смерти. Человек живет в единой Вселенной, где живые и мертвые находятся в. тесной связи, где бытие и небытие взаимно переходят и взаимно обусловливают друг друга. На уровне обыденного сознания эта философская мудрость носит форму различного рода обрядов, культа предков, веры в существование умерших среди живых. Отсюда и странные с точки зрения европейца обычаи, например дарение гроба опасно больному человеку. Это знак внимания и доброго расположения. На смерть нужно смотреть без боязни и страха, с удовлетворением. Умирающий подобен человеку, который отправляется в дальнее странствие. В отличие от европейской культуры, раздвоенной на мир явлений и сущности, в китайской культуре нет переживания и ощущения существования запредельного, трансцендентного, выражаясь языком И. Канта. Эта раздвоенность имела громадное значение в развитии европейской культуры. По мнению всемирно признанного культуролога и социолога М. Вебера, именно раздвоенность между посюсторонним и потусторонним служила началом и причиной активности европейца, его деятельностного отношения к миру. Стремление к созданию абсолюта и постижению сущности выступило одной из причин возникновения европейской науки. А потребность стереть разрыв между реальным и идеальным стала фундаментом характерного для европейской культуры активизма, желания преобразовать мир.

Однако европейская культура с ее пафосом активного преобразования действительности привела к глобальным тупикам развития (загрязнение окружающей среды, угроза термоядерного конфликта, истощение энергетических ресурсов, и т. д.).

В китайской культуре с ее опорой на конфуцианский принцип толкования мира как «лучшего из возможных» существует противоположная идея — приспособления к существующей изначально природной и социальной среде.

В условиях кризиса европейской индустриальной культуры возникла идея синтеза национальных культур, где европейский активизм сочетался бы с характерным для восточной, в частности для китайской, цивилизации, принципом сохранения и приспособления.

Выдающийся мыслитель XX Б. А. Швейцер пришел к мысли о необходимости отказа от технократической культуры и к переходу к более высоким формам развития. Остро переживая мировые катастрофы и войны XX в., он делает вывод о том, что технократическая наука и разрастание технократизма как одного из элементов культуры привели к сужению ее гуманистической сферы и к гибели гуманистических идеалов культуры. Мыслитель выдвинул принцип благоговения перед жизнью как основополагающий для формирования новой общепланетарной культуры. Этот принцип экологии духа, сохранение и взаимоуважения в сфере культуры означал переход от технократической модели развития цивилизации к новой, ориентированной действительно на общечеловеческие ценности.

«Человек, отныне ставший мыслящим, испытывает потребность относиться к любой воле к жизни с тем же благоговением, что и к собственной. Он ощущает другую жизнь как часть своей. Благом считает он сохранять жизнь, помогать ей, поднимать до высшего уровня жизнь, способную к развитию. Злом — уничтожить жизнь, вредить ей, подавлять жизнь, способную к развитию. Это и есть главный абсолютный принцип этики... Этика благоговения перед жизнью, таким образом, объемлет все, что можно назвать любовью, преданностью, сопереживанием в горе и в радости, и сопричастностью» (А. Швейцер, 1993).

2.62. Национальное и общечеловеческое в современной культуре

Многообразие ликов культуры XX столетия, различие способов отношения человека к миру и к себе подобным не должно скрывать сущностных моментов развития мировой культуры. Речь идет о становлении единой общечеловеческой культуры, существующей н развивающейся через взаимодействие и взаимообогащение ее национальных форм. В связи с этим необходимо рассмотреть:

— основные тенденции развития культуры XX века (преемственность и традиции в становлении культуры нашего столетия, кризис современной культуры, пути выхода из него, осмысление этого процесса в различных культурологических концепциях),

— общечеловеческое и национальное в культуре XX века (основные причины возникновения общечеловеческой культуры, ее ценности, диалектика национального и общечеловеческого в культуре XX века).

Таким образом, культура XX века едина в своем многообразии. К общечеловеческим нормам, ценностям, формам восприятия и оценки мира человечество приходит в результате развития и взаимовлияния национальных культур.

Развитие культуры как целостности — это противоречивый процесс. Становление мировой культуры в XX в. сопровождалось мощным движением роста национальных культур. Именно наше время показало ограниченность европоцентричного взгляда на культуру, при котором техногенная европейская культура объявлялась главенствующей, базисной по отношению ко всем другим региональным и национальным культурам. Современный опыт показал: восточные страны вполне смогли адаптировать науку в своих системах производства и образования. Страны тихоокеанского региона превратились в один из локомотивов научно-технического прогресса. При этом культурная основа их жизни оставалась специфически особен-

ной. Следует отметить, что устоявшееся в массовом сознании еще со времен Р. Киплинга противопоставление Востока и Запада («Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись...») неадекватно отражает реальную ситуацию. Даже чисто географически понятие Востока не вмещает существование огромных цивилизаций Южной Америки или Африки. Да и на самом Востоке японская или индийская культуры имеют свои отличительные признаки и свои специфические, уникальные достижения.

В свое время М. Вебер показал, как на базе протестантской культуры возникла в Западной Европе рыночная экономика. Современные исследования показывают удивительную пластичность самобытных национальных культур в восприятии рыночных механизмов. Подтверждением этому является ставшее уже классическим исследование Хоффстеда о культурных различиях стран, которые по-разному преломляют механизм действия рыночной экономики. Выводы последнего основываются на анализе ценностей, выявленных при опросе служащих транснациональных компаний в 100 странах мира.

В первом блоке различных стран просматриваются государства с сильной рыночной и предпринимательской экономикой. Здесь выделяются две подгруппы. Первую составляют такие страны, как Великобритания и Канада. В культуре этих обществ господствуют явно выраженные индивидуализм и так называемые «мужские» (маскулинные) ценности. Индивидуалистическая культурная традиция ориентирует на действия людей не коллективом, а в одиночку. Мужские культурные ценности — это ориентация на конечный результат, успех, жесткую конкурентную борьбу.

Во втором блоке — такие страны, как Швеция и Япония. Здесь господствуют более мягкие коллективистские ценности. Оказалось, что столь близкие по экономическим установкам субъекты хозяйствования США и Швеции в значительной степени не совпадают по менталитету. Амери-

канцы говорят о том, что стиль действия шведских предпринимателей вызывает у них головную боль. Характерная установка для коллективистских культур в процессе принятия решений — спрашивать, а не отдавать распоряжения, воспринимается американскими менеджерами как признак слабости, подрывающий авторитет руководителя. В США генотипическим героем, культурным идеалом, является прежде всего личность-одиночка, то ли восстанавливающая справедливость, то ли устанавливающая закон, то ли добивающаяся делового успеха. В Скандинавии же предприниматели предпочитают действовать коллективно. Недаром «шведский социализм» с его социально ориентированной экономикой оказался столь долговечным.

Интересно отметить, что такие образцовые в техногенном отношении страны, как Япония, основываются на национальных формах культурного развития. Техногенная цивилизация своеобразным способом прижилась в условиях особых культурных установок. Своеобразные отношения человека к природе, взаимоотношения личности и общества, заложенные в ментальных установках японской культуры, оказали стимулирующее воздействие на развитие современной рыночной инновационной экономики. Поэтому в Японии возникла своеобразная организационная культура, в которой управление оказалось специфическим. Национально-культурные черты японского характера проявляются в приверженности коллективным формам организации труда. Так, руководитель, прежде чем принять решение, стремится увязать, согласовать его на всех низовых уровнях (по методу «увязки корней»).

Коллективистская культура японцев проявляется и в том, что они склонны к демократическим формам взаимодействия во время трудовой деятельности — «все вместе и все одинаково». Поэтому и уровни заработной платы директора и рядового специалиста отличаются не так уж сильно друг от друга, как в странах с мужским типом ценностей (например в США). Даже предприниматели в

Японии не считают зазорным включиться непосредственно в производственный процесс, становятся к станку, конвейеру или разбирают деловые бумаги. Различные типы национальных культур — скандинавский (Швеция, Норвегия), романский (Бельгия, Франция), синтоистский (Япония), азиатский (Гонконг, Таиланд, Сингапур), англосаксонский (Канада, Австралия, Великобритания) служат основанием для возникновения и развития рыночной наукоемкой экономики, ориентированной на применение научного знания в производстве. Сам ход развития мировой цивилизации показывает, что значимость национальных культур в современном мире возрастает. Каждая национальная культура специфическим образом воспринимает мировые формы развития и вносит свой вклад в становление общечеловеческой культуры.

Следует особо подчеркнуть, что современной эпохе свойственны не замкнутость, не закрытость, а взаимодействие и взаимообогащение национальных культур. Так, характерная для Востока идея коллективизма оказалась в определенной степени приемлемой и для США — страны высокоразвитой индивидуалистической культуры. Казалось, что преобладание ценностей, связанных с самостоятельностью, стремлением к принятию единоличных решений, а также высокие бойцовские и конкурентные качества не позволят изменить стиль руководства. Но дело в том, что авторитарный стиль руководства в современном производстве часто оказывается неэффективным, поэтому «мягкий» стиль управления находит приверженцев и в США. Так, в знаменитой фирме IBM происходят коренные изменения, связанные с системой управления. Эти изменения называют «высшей формой организованной анархии» (Д. Мерсер). Авторитарный строго вертикальный стиль руководства, связанный с подчиненностью низов верхам, оказывается малопригодным для инновационной экономики и поэтому вытесняется более демократическими форма-

МИ общения, где господствуют идеи сочетания, координации, самостоятельности и коллективной формы принятия решений.

Следует особо подчеркнуть, что некритическое, «механистическое» пересаживание культурных форм общения и жизни невозможно. Национальная культура — это пластическое целое, изменяющееся как целое эволюционным способом. Трансплантация, механическая замена одного элемента другим не может дать положительных результатов. Интересен в этом плане пример с кружками качества, возникшими в Японии как средство привлечения рабочих к борьбе за качество продукции. Это движение основывалось на базовых коллективистских культурно-психологических ценностях. Дело в том, что японец с детства воспитывается в рамках двух морально-ценностных канонов: долга благодарности и долга верности. Сотрудник в личное время добровольно работает в кружке качества под воздействием этих национально-культурных стереотипов поведения.

В 70-е годы нашего столетия кружки качества стали внедряться и в США. Через несколько лет они были внедрены в 230 американских компаниях. Однако скоро выяснилось, что только в 8 из них был достигнут положительный эффект, поскольку американцы с их ярко выраженным индивидуализмом не в состоянии проникнуться идеями, основанными на иных культурных традициях. «Индивидуализм и предпринимательский дух американцев коренятся в истории этой страны, ее сложной этнической и географической структуре. Трудовой этос Германии и ее экономические успехи невозможно понять, не зная истории немецкого государства, не учитывая характерного для немцев чувства долга и идентификации с государством, других качеств этой нации мыслителей и поэтов, сосредоточения ее на сравнительно небольшом пространстве Германской Федерации (М. Бюшер, 1992).

Выход России из глубокого экономического, социального и политического кризиса возможен не на пути возведения очередного «железного занавеса». Мировой культурный процесс не должен идти мимо нас, но в то же время было бы величайшей ошибкой слепо копировать достижения других культур. Вхождение в цивилизованное сообщество народов возможно только на основе всемерного развития национальной культуры.

Контрольные вопросы

1. Охарактеризуйте понятие «общечеловеческая культура».
2. Каковы особенности современной культуры?

Литература

1. Бюшер М. Трудовая этика и трудовой этос // Вопр. филос. 1992. № 1. С. 19.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1990.
3. Вернадский В. И. Несколько строк о ноосфере. // Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление. М., 1991. С. 242.
4. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. М., 1993. С. 165—166.

Раздел 3. ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

3.1. Культурологические теории в России

Русская общественная мысль XIX—XX вв. — одно из крупных явлений отечественной и мировой культуры.

В ее развитии мы выделяем три периода: 1) 30—50-е гг. XIX в., 2) вторая половина XIX—начало XX в.; 3) 20—50-е гг. XX в. (этот период непосредственно переходит в современность). Крупными вехами, которые отделяют каждый из этих периодов друг от друга, являются: отмена крепостного права в России в 1861 г. и 1917 г. — год двух революций, после которого наступает советская эпоха отечественной истории и появляется феномен «русского зарубежья». А у истоков бурного становления и последующего интенсивного развития русской отечественной мысли (и в том числе — культурологии) XIX—XX вв. стоят такие переломные события мировой и отечественной истории, как Великая французская революция 1789 г., Отечественная война 1812 г. и восстание декабристов 1825 г. Именно в контексте и под прямым воздействием этих событий в России на-

чинается процесс социального, национального и культурно-исторического самосознания, одним из важнейших результатов которого и стала русская культурология XIX-XX вв.

3.1.1. Культурологическая мысль 30—50-е гг. XIX в.

Тема культуры в русской общественной мысли, ее философское и историческое освещение впервые представлены в знаменитых «Философических письмах» Петра Яковлевича Чаадаева (1794—1856). Публикация в 1836 г. в журнале «Телескоп» первого из этих писем дала толчок развитию русской мысли вообще, который ощущается до сих пор. С этого времени начинается незатухающий спор о России, о ее месте в мировой культуре и о смысле ее существования во всемирной истории.

Полагая, что народы — существа нравственные (как и отдельные личности), Чаадаев определял культуру, прежде всего, как духовное образование общественно-исторической жизни. Материальный характер цивилизации (как реально существующей культуры) являлся для него признаком либо еще не родившейся культуры (как в России), либо же культуры, начавшей вырождаться (как в Североамериканских Соединенных Штатах). Истинная культура носит чисто духовный характер, что нашло свое выражение в мире христианском. Причем, максимальное выражение этой духовности, по Чаадаеву, имело место пока лишь в католической Западной Европе эпохи средневековья. С одной стороны, он был убежден, что «в мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле». С другой стороны, он был вынужден констатировать, что реальное «социальное развитие», действительный ход исторической жизни народов Западной Европы осуществлялись «как в добре, так и во зле»,

что протестантизм и Реформация вернули мир в «разобщенность язычества». Где же выход? Где же мост, соединивший бы отступающую под натиском «материальной цивилизации» нового времени христианско-католическую культуру средневековья с тем земным совершенным строем социальной жизни, идеал которого так четко сформулировала в начале XIX в. западноевропейская мысль (Шеллинг, Ламенне, Сен-Симон)?

Поставив эту проблему, Чаадаев, каким бы странным это ни казалось в контексте критической части его «Философических писем», обращается к России. К той самой России, которая не доросла еще до собственно духовной стадии в развитии ее цивилизации, не вышла из стадии «юности» в «зрелый возраст», которая не только не стала мостом между Западом и Востоком (к чему была как бы предрасположена географически), но даже не развила «традиций ни того, ни другого», которая обратилась за христианским учением «к растленной Византии», только что отпавшей от «вселенского братства» и на этом пути создавшая лишь гигантскую государственность, поработившую каждую человеческую личность («начиная с самых высот общества и кончая рабом, существующим лишь для утехи своего владельца»). Чем же был мотивирован такой неожиданный ход мысли Чаадаева? Двумя основными соображениями. Во-первых, надеждой на историческую молодость России, благодаря которой на этом «листе белой бумаги» можно записать, не повторяя ошибок Запада и Востока, древнего и нового мира, самые истинные письмена. Во-вторых, уверенностью, что русский народ принадлежит к тем избранным народам, «которые нельзя объяснить нормальными законами нашего разума, но которые таинственно определяет верховная логика Провидения».

В итоге философско-историческая концепция Чаадаева представляет развитие культуры по двум основным руслам, потокам (Восток—Запад) и на двух основных этапах

(древний мир — христианская эпоха). Высшими точками развития культуры в христианскую эпоху являются католическое средневековье Западной Европы и будущий совершенный социальный строй христианского мира, связываемый, прежде всего, с выступлением на историческую сцену России.

В рамках философско-исторической интерпретации проблемы культуры, ее исторического развития и места России во всемирной истории развивались идеи первых критиков чаадаевской концепции в русской мысли — славянофилов. Причем, на первых порах их интересовала преимущественно проблема «Россия—Запад». В работе «О старом и новом» Алексей Степанович Хомяков (1804—1860), подобно Чаадаеву, не отрицал многих негативных черт в русской культуре, как в новой, так и в древней. Его глубоко печалила далекая от идеалов христианства реальность культурно-исторической жизни — и в Западной Европе, и в России. Вместе с тем Хомяков был поклонником православия и по этой причине христианская, но ориентированная на Запад культурологическая концепция Чаадаева его не удовлетворяла. По этой же причине в совершенно ином контексте оказывается у него и представление-надежда о будущем великом предназначении России.

Специфика культуры в Западной Европе определялась тем, что христианская церковь была здесь предельно-деятельной и сухо-практической. Обратившись к рационализму, она «создала мир прекрасный, соблазнительный, но обреченный на гибель, мир католицизма и реформаторства». Восточная церковь сумела одержать победу и над разумом, взволнованным «гордостью философии эллинской», и над мистицизмом Египта и Сирии, успокоившись «в правоте веры». Однако эллинские истоки византийской культуры, созданные предшествующей историей законодательство, искусство, формы социальной жизни вступили в противоречие «с простотой духа христианского, с истинами его любви», что и привело византийское общество и государство к

гибели. Но восточное христианство успело к этому времени перейти на север, к русским славянам. Их культура уже в исходном, отправном пункте выгодно отличалась от западноевропейской, ибо на русской истории не лежало «пятно завоеваний», «кровь и вражда», а с другой стороны — их общественное устройство и общественный быт (до татарского нашествия) отличались патриархальностью и простотой. Эта социально-историческая почва, по Хомякову, и была наиболее благоприятна для утверждения истинного христианства.

В сходном ключе аргументирован тезис о приоритете России в развитии истинно-христианской культуры у Ивана Васильевича Киреевского (1806—1856). В Западной Европе и церковь, и общество оказались под двойным влиянием культурного наследия древнего мира — христианским и языческим. Это последнее выразилось, во-первых, в опоре на античный рационализм (что привело в церковной жизни к изменению догмата о Троице, к превращению папы в главу церкви вместо Иисуса Христа, к практике логических доказательств бытия Божьего, к инквизиции, иезуитам и, наконец, к протестантизму — полному торжеству «формального разума над верою и преданием»), а во-вторых, (в социальной жизни), — к полной индивидуализации личности, к частной собственности и договору, к чисто правовой основе государственности. Напротив, Россия, находившаяся вне влияния «классического древнего мира», оказалась под прямым воздействием христианства, принятого от Византии, а с другой стороны, отправной точкой общественного развития русских славян стала их община и связанная с ней конкретная человеческая личность. Это создало почву для преобладающего значения не юридических, а нравственных отношений. Княжеская же власть касалась не столько сферы внутреннего управления, сколько сферы внешнеполитической и военной.

И все же во взглядах основателей славянофильского учения на русскую культуру и ее место в истории имелись су-

щественные расхождения. Для Киреевского — считает В. И. Керимов — «древняя Россия была обществом вполне и всецело христианским», тогда как Хомякову «переустройство общества на христианских началах любви» представлялось лишь той «сверхзадачей», которая еще только стоит перед Россией. Соответственно эти теории оцениваются как ретроспективная и перспективная утопии. Вместе с тем критическое отношение к западноевропейской цивилизации, убеждение в принципиальном своеобразии (в сравнении с ней) русской истории и культуры, общая православно-христианская культурологическая ориентация объединяли обоих мыслителей и придавали цельность славянофильскому учению. В конце 30-х—середине 50-х гг. XIX в. оно стало антитезой не только культурологической теории Чаадаева, но и западническим концепциям иного, либерального и социалистически-революционного толка.

Основателями западничества, придавшими ему социалистическую и революционно-демократическую окраску, явились А. И. Герцен и В. Г. Белинский. К числу западников умеренного, либерального направления принадлежали Д. Л. Крюков, Т. Н. Грановский, И. С. Тургенев, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин. В чисто теоретическом плане культурологические идеи большинства идеологов западничества в указанный исторический период не представляют особого интереса. Обратимся в этой связи лишь к двум наиболее значительным работам из их лагеря — к кавелинскому «Взгляду на юридический быт древней России» (справедливо называемому манифестом западничества 40-х гг.) и к брошюре Герцена «О развитии революционных идей в России»

В своей работе Константин Дмитриевич Кавелин (1818—1883) решительно выступил как против Чаадаева и славянофилов (с их философско-историческим подходом в исследованиях культуры), так и против сторонников традиционной историографии (М. Н. Погодин). Практически одновременно с К. Марксом и Ф. Энгельсом (в «Немецкой

идеологии») он поставил задачу превращения истории в науку — на пути преодоления как спекулятивных методов философствования об истории, так и методологии эмпиризма. Причем, в движении по этому пути он мог опереться (в качестве образца-примера) на результаты методологических изысканий и критики в адрес спекулятивной философии и эмпиризма в работе Герцена «Письма об изучении природы». Преодолеть эти крайности в области исторического исследования общества и культуры значило для Кавелина стать на точку зрения развития и, в частности, «представить русскую историю как развивающийся организм, живое целое, проникнутое одним духом, одними началами». В соответствии с этим заданием он строит теорию русской истории, хотя и использующую традиционные для философии истории оппозиции, полученные спекулятивно-логическим путем (Восток — Запад, древний мир — христианская цивилизация, Россия — Западная Европа), но вместе с тем отчетливо приобретающую чисто научный характер. Русская культура в его социологически-исторической схеме предстает на трех основных этапах органического развития: родовой строй — вотчинный строи (семья) — гражданское общество свободных и суверенных личностей (государство). Третья стадия, выражая собою всестороннее развитие личностного начала в общественной жизни и культуре, начинается лишь в эпоху Петра I. Ее завершение возможно лишь после отмены крепостного права в отношении крестьян. Кавелин считал, что русский народ — народ европейский и что основы его общественного и культурного развития заданы общим для «новых» народов христианским идеалом безусловного нравственного достоинства и свободы человеческой личности. Различие между Западной Европой и Россией заключается, однако, в том, что к реализации этого идеала они идут разными историческими путями: германским племенам предстояло развить исходное (для их истории) личностное начало в общечеловеческий нравственный принцип; русскому народу, начавшему

свою историю родовым бытом, необходимо было развить из него (и в обществе, и в культуре) именно личностное начало.

Христианско-либеральная (по мировоззренческой ориентации) культурологическая концепция Кавелина была радикализирована Александром Ивановичем Герценом (1812—1870). В начале 50-х гг. он отказывается от абстрактной, «всемирно-исторической» по своему смыслу, западнической утопии социализма в пользу более конкретной и реалистической (национальной, русской) утопии «крестьянского» или «общинного» социализма. Для этих целей он обращается непосредственно к русской истории, стремясь найти в ней доказательство тезиса об объективной социально-исторической обусловленности (и, следовательно, возможности) крестьянской социалистической революции в России. Подобно Кавелину (и не без влияния его идей) он ищет в русской истории не абсолютные логические законы развития, а конкретно-историческую закономерность.

Русская культура в этой исторической концепции Герцена оценивается, во-первых, в плане ее существенного отличия от западноевропейской культуры (здесь много общего с его теоретическими предшественниками), а во-вторых, с точки зрения ее развития. Культура русского народа — это исторически молодая культура, ибо «до сих пор» (т. е. до середины XIX в.) «Россия только устраивалась», представляя лишь своеобразное эмбриональное развитие славянского государства. В отправной точке развития этого государства не было «того различия, которое наблюдается повсюду между племенами завоевателей и покоренными племенами». Следовательно, и русская духовная жизнь, русская культура у ее истоков не была пронизана антагонизмом. В этом пункте культурологическая концепция Герцена совпадает и со славянофильской, и с либерально-западнической и вроде бы ведет к тотальной антитезе «Россия — Запад». Однако, будучи диалектиком и пытаясь обнаружить борьбу противоположностей как источник разви-

тия в самой русской истории, Герцен обращает пристальное внимание на самую «разрывную» в русской культуре — петровскую эпоху (ставшую камнем преткновения для либералов-западников и объектом резкого, критического неприятия для славянофилов). Именно здесь — по Герцену — состоялось своего рода «внутреннее завоевание» России, а именно: крепостническое порабощение крестьян-общинников феодальным дворянством. «Никакая история — ни древняя, ни новая — не содержит ничего подобного», — утверждал он. Это завоевание поселило в народе «глубокий антагонизм», который нашел свое внешнее выражение в расколе русской культуры. Ее возрождение Герцен связывал с социалистическим переустройством русского общества в результате народной (крестьянской) революции.

Путь русской культурологии от Чаадаева к Герцену — начальный этап ее становления, теснейшим образом связанного с вызреванием реформаторского и радикалистского сознания в российском обществе накануне отмены крепостного права, с формированием интеллигентской идейной программы в русской духовной культуре, секуляристской (во всех своих течениях) по отношению к древнему (христианско-православному) мировоззрению русского народа. Связь русской культурологии с наукой и философией Западной Европы в первой половине XIX в. предопределила в дальнейшем ее расцвет и глубокое автономное развитие между 1861 и 1917 годами.

3.1,2. Культурологические теории второй половины XIX—начала XX в.

Богатство русской мысли этого периода поражает воображение и является важной составной частью и одним из ярчайших выражений мирового уровня, достигнутого великой русской культурой. Из всего этого богатства мы возьмем только то, что свидетельствует о возникновении са-

мостоятельных и значимых для мировой мысли культурологических теорий, а также является отражением главных идейных течений в русской общественной мысли. На наш взгляд, это:

1) теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, возникшая в рамках «почвенничества», продолжившего в ряде отношений славянофильскую линию в развитии отечественной мысли;

2) научно-историческая цивилизационная теория С. М. Соловьева, представляющего умеренное крыло либерального западничества пореформенной эпохи;

3) философско-историческая цивилизационная теория Б. Н. Чичерина — одного из крупнейших мыслителей России XIX в., видного идеолога и теоретика либерализма с консервативной окраской;

4) универсальная философская теория истории и культуры, созданная величайшим русским мыслителем В. С. Соловьевым, резко выразившего стремление к синтезу западнических и славянофильских идей и универсальному культурно-историческому синтезу вообще;

5) марксистская теория истории и культуры, представленная на рубеже XIX—XX вв. Г. В. Плехановым.

В 1871 г. вышла знаменитая работа Николая Яковлевича Данилевского (1822—1885) «Россия и Европа». Изложенная в ней культурологическая теория считается родоначальницей теорий «замкнутых культур» и «локальных цивилизаций», ставших наиболее заметным явлением в интеллектуальной жизни Западной Европы в XX в. Основной недостаток господствовавших исторических теорий Данилевский усматривал в общепринятом разделении всемирной истории на древнюю, среднюю и новую, в неправильном понимании отношения национального к общечеловеческому, в «предрассудочном понятии о характере того, что называется Западом и Востоком». Основную мысль собственной культурологической теории он выразил следующим образом: «Формы исторической жизни человечества... не толь-

ко изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам». Каждый такой тип представляет собою, прежде всего, некоторый специфический для данного народа или группы родственных народов, самостоятельный и независимый от других «план» религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного исторического развития.

Базирующаяся на этой идее «естественная система истории различает в рамках «круга ее явлений» троякого рода исторические образования (подобные космической материи, кометам и планетам): 1) племена, составляющие «этнографический материал» для собственно исторических организмов; 2) народы, совершающие лишь «разрушительный подвиг» в истории (типа гуннов, монголов, турок); 3) народы, достигшие «до исторической индивидуальности» и являющиеся «положительными деятелями в истории человечества». Народы этой группы составляют десять основных культурно-исторических типов (у Шпенглера их число сокращено до восьми, у Тойнби увеличено до двадцати одного). Каждый из них развивал самостоятельным путем то начало, которое было заложено в особенностях его духовной природы, а также коренилось в особенных внешних условиях его жизни. Некоторые из них существовали как «совершенно уединенные цивилизации» (Китай, Индия), другие — как «цивилизации преемственные» (египетский, древнесемитический, греческий, римский, западноевропейский культурно-исторические типы). Выделяя три периода в исторической жизни народов (культур), а именно: этнографический, политический (государственный) и цивилизационный, — Данилевский отмечал, что некоторые из них не достигли третьей, цивилизационной, стадии: например, Иран — вследствие разрушительных воздействий со стороны македонян, арабов и монголов или же славянский (российский в своей основе) тип — в силу исторической молодости.

Подвергая критике утвердившуюся в философии истории антитезу «Восток — Запад», Данилевский — в полемике с С. М. Соловьевым — утверждал: если Европа (западно-христианская цивилизация) «действительно составляет самостоятельное, культурно-историческое целое», то Азия (Восток) «ничему подобному не соответствует, никакого единства в этом смысле не имеет». Критика европоцентризма (продолженная впоследствии Шпенглером и Тойнби) была вызвана у Данилевского не только стремлением к научной истине (а отношении интерпретации исторических судеб народов Востока и античных народов), но и желанием выработать осознанное и в определенной мере критическое отношение России к Европе. В этом контексте должна восприниматься его схема (имеющая и серьезное научное значение) «одноосновных», «двуосновной» и «многоосновной» цивилизаций. Если первичные культуры (Египет, Китай, Вавилон, Индия, Иран) не выявили в резкой форме ни одной из четырех основных сторон культурной жизни, то «одноосновные» цивилизации проявили себя либо в религиозной сфере (европейский народ), либо в собственно культурной (искусство, наука и т. д.) сфере (греки), либо в политической сфере (римляне). Европейцы создали «двуосновную» цивилизацию, охватив в своей исторической жизни и культурную, и политическую сферы. Но до сих пор осталась неосвоенной сфера экономическая, а также никому пока не удавалось связать воедино все четыре сферы социокультурной жизни. Эту роль, по Данилевскому, сможет выполнить славянский культурно-исторический тип.

В критике предшествующей и современной ему западной исторической мысли Данилевский особо выделял философско-историческую концепцию Гегеля. Другим серьезным критиком этой концепции в 70-е гг. XIX в. был ученый-историк, автор знаменитой «Истории России с древнейших времен» (ее двадцать девять томов были опубликованы с 1851 по 1879 г.) Сергей Михайлович Соловьев (1820—

1879). Начинал он свой творческий путь под влиянием Гегеля и его русских учеников — Д. Л. Крюкова и Т. Н. Грановского. Но уже в трактате «Философический взгляд на историю России» исходит из идеализации русской культуры, основа которой (христианство) сохранится, по его мнению, «вечно»: не только в период «юности», когда все народы живут активной религиозной жизнью (хотя и бессознательно, чувственно), но и в «зрелом» возрасте, предполагающем сознательную и разумную жизнь культуры, но без «спасительного влияния религии». Русский народ рассматривается, таким образом, как единственное исключение из общего правила. Россия, ее культура и ее история поставлены Соловьевым в центр мирового развития — в качестве «европейской страны», представляющей «образец христианского государства». Своеобразным отзвуком этой идеализации является противопоставление (в «Истории России») реформ Петра I и революции 1789 г. во Франции. Правда, на этом этапе Соловьев уже не абсолютизирует культурно-историческую жизнь древней России, запоздавшей с переходом во второй возраст органического развития на целых два столетия (в сравнении с Западной Европой). В 70-е гг. эта тенденция выступает еще более резко.

В 1868 по 1876 г. Соловьев публикует (в «Вестнике Европы») свое основное культурологическое сочинение «Наблюдения над исторической жизнью народов», представляющее прямую антитезу гегелевской «Философии истории». Принципиально отказываясь от спекулятивных построений в обобщающей характеристике исторических форм культуры, он — путем их сравнительного изучения — стремится к детерминистическому объяснению своеобразия культурно-исторических индивидуальностей. В этом осмыслении тринадцати выделенных им в результате анализа обществ-цивилизаций (Китай, Египет, Вавилония, Ассирия, Финикия, Израиль, Индия, Мидия, Персия, Греция, Рим, Западная Европа и Россия) Соловьев использует четыре основных критерия-различителя — географический («природа

страны»), этнографический («характер племени»), культурологически-исторический (характер «народного воспитания» и «исторические обстоятельства его внутренней и внешней жизни») и религиозный (антитеза «язычество — христианство»).

Итоговая картина культурно-исторической жизни народов у Соловьева является гораздо более богатой и понятной, чем у Гегеля. В ней обнаружилось не простое противостояние Запада и Востока (с их синтезом в христианско-германском мире), но, во-первых, различие трех изначальных типов общества и культуры — «трудового» (Китай и Египет, Индия), «военного» (Вавилония и Ассирия, Мидия и Персия) и «предпринимательского» (Финикия, Греция); во-вторых, различие в культурах неарийских (относительно устойчивых и пассивных) и арийских (более подвижных и активных) народов; в-третьих, различие между восточными и западными обществами-цивилизациями (в том числе — среди арийских народов), представляющими, соответственно, господство родового или личностного принципов в социальной организации и духовной культуре. Наконец, Греция и Рим, Западная Европа и Россия осмыслены в качестве параллельных вариантов развития культуры в древней (языческой) и новой (христианской) истории Запада. С другой стороны, эта картина цивилизаций-индивидуальностей получена, в отличие от Данилевского, не в результате простой констатации достигнутого в исторических исследованиях мировой культуры, но самостоятельным исследовательским анализом. Путь Данилевского вел, в конечном счете, к иррационалистическим и романтическим построениям Шпенглера. Путь Соловьева дал в XX в. величайший образец последовательного сциентистского историзма в теории локальных цивилизаций Тойнби.

Третий вариант цивилизационно-исторической теории был создан в 70-е гг. на классической, философско-исторической основе, хотя и с попыткой соединения с ней методологии научно-исторического исследования культуры. Име-

ется в виду теория Бориса Николаевича Чичерина (1828—1904), сознательно развивавшего и культивировавшего диалектику гегелевского образца. Диалектическая культурно-историческая концепция Чичерина усиливает (в сравнении с Гегелем) момент линейности в понимании процесса развития культуры и одновременно — политико-центристское осмысление его содержания. В его диалектически-триадическом расчленении всемирной истории культуры впервые приобретает логический статус ставшая к этому времени штампом в западноевропейской историографии известная схема: «древний мир — средние века — новое время» (только что подвергнутая критическому пересмотру у Данилевского и Соловьева). Логический смысл этой формулы — в указании на движение общества и культуры от первоначального единства через раздвоение на противоположности к итоговому единству.

В историко-юридических сочинениях Чичерина 50-60-х гг. этой формуле дается социологическая трактовка: «родовой быт — гражданское общество и союз церковный — государство». В главном его культурологическом произведении «Наука и религия» (1879 г.) каждой из этих ступеней соответствуют синтетические мировоззренческие формы: натуралистические религии древности, христианство и будущая универсальная религия духа. Формой перехода от первой ступени культуры ко второй выступает философское мировоззрение греков (первая аналитическая форма), от второй к третьей — философия нового времени (вторая аналитическая форма в культуре). В рамках первой ступени у Чичерина совмещены две качественно разнородные социальные формы: общества с родовым бытом и государства (общества-цивилизации). Этому соответствует в его схеме развития духовной культуры наличие двух основных форм натуралистического религиозного сознания и мировоззрения: первобытных (фетишизм, натурализм, анимизм, сабеизм) и философских (поклонение небу, богу силы, богу-духу и индивидуальным бо-

жествам). Итак, Восток и его цивилизации оказались вытесненными на периферию мировой истории и культуры. Больше того, Чичериным не была осознана (представленная и у Гегеля, и у Данилевского, и у Соловьева) та принципиальная грань, которая разделяет их с собственно первобытными обществами и культурами.

Это одновременно усилило (уже наметившееся у Гегеля) представление о единстве и преемственности культурно-исторической традиции Запада. Исходным творческим вступлением в эту традицию у Чичерина оказывается теперь уже непосредственно греко-римский (античный) мир — с его философией и свободной, самодеятельной личностью, связанной правовыми отношениями. По существу, он характеризуется как своеобразное отклонение от нормы, как выпадение в результате мировоззренческой революции (имевшей уникальный характер) из рамок цивилизационной традиции (представленной культурами Востока). Античность вместе с тем подготовила вступление культуры в эпоху раздвоения, представленную христианским мировоззрением. Синонимом раздвоенности культуры на этой ступени служит ее самостоятельное существование в светской и религиозной формах, а также распад средневекового христианского мира на церковь восточную и церковь западную. Характерно, однако, что в социологической трактовке этой эпохи Чичерин не находил принципиальных различий между западноевропейским феодализмом и специфической формой гражданского общества в России. В новое время, в переходный период от культуры раздвоения к универсальной культуре примиренных противоположностей и в Западной Европе, и в России возникает централизованное (абсолютистское) государство. Его назначение — свести воедино основные начала существования общества и культуры, достичь их гармонии, что возможно лишь в правовом (либеральном) обществе и государстве.

Культурологическая теория Владимира Сергеевича Со-

ловьева (1853—1900) также создавалась в русле философско-исторической традиции и также под известным влиянием Гегеля. Правда, в «Философских началах цельного знания» (созданных и опубликованных в конце 70-х гг.) Соловьев заявлял, что он не нашел у Гегеля последовательного и полного применения к истории человечества открытого им общего диалектического закона развития. Но его собственные «три силы», три сферы и три степени общественно-культурного организма человечества, три фазиса мирового и три стадии западного развития — явная дань гегелевской триаде. Рассмотрим, однако, содержательный аспект соловьевской культурно-исторической концепции 70-х годов.

Смысл человеческой истории, считал мыслитель, заключается в выходе эмпирического человечества (греховного по своей природе) к Богу. Искушения плоти, духа и власти препятствуют этому. Но Бог своим откровением помогает состояться грядущему богочеловечеству. Эта метафизическая основа концепции Соловьева раскрывается далее в двух основных измерениях — историческом и типологическом. Исторический аспект представлен через осмысление процесса развития общества и культуры. Общий закон развития предполагает определенные изменения органического существа, ведущие от начала через ряд промежуточных состояний к цели. Первый этап с необходимостью выражает принципиальную слитность всех сфер (творчество — знание — практика) и степеней (материальная — формальная — абсолютная) общечеловеческой жизни. Уже в древности эта слитность не сохранилась в своей первоначальной чистоте, но в корне своем она была решительно «потрясена только с появлением христианства». С этого времени начинается второй этап исторического развития культуры, представленный западной цивилизацией. Средние века, начатое Возрождением новое время и XIX столетие — три стадии ее собственного развития, последним словом которого является социализм. На подходе — третий,

заключительный момент мирового культурно-исторического развития.

Типологический (собственно культурологический) аспект теории Соловьева выражен в его осмыслении схемы «Восток—Запад—Россия». С этими культурно-историческими образованиями и ассоциируются «три силы». Каждая из них представлена Соловьевым не только в качестве доминирующей на одном из трех обозначенных периодов мирового развития, но и во взаимном типологическом соотношении — в качестве некоторых постоянных моментов культуры. Символ культуры Востока, по Соловьеву, — «бесчеловечный Бог», Запада — «безбожный человек». Любопытно, что римско-византийское общество он считает сохранившим традиционный языческий характер и после принятия христианства и этим объясняет его падение (вместе с восточной церковью) перед мусульманством — последним крупным проявлением исторической жизни на Востоке. С другой стороны, и германские варвары — считает он — приняли католичество совершенно внешним образом, развив «сознание безусловной свободы, верховное значение лица». В результате и западная цивилизация не стала общечеловеческой и поэтому оказывается бессильной против целой культуры — мусульманского Востока. «Третья сила» (Россия) должна дать человеческой культуре и историческому развитию «безусловное содержание», т. е. может быть лишь «откровением ... высшего божественного мира». Почему Россия? Объяснение таково: от народа — носителя божественной потенции — требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами. Но именно эти свойства «принадлежат племенному характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа».

Позднее Соловьев отказался от этой абсолютизации России и от ряда пунктов своей культурно-исторической схемы. Особенно интересны новации на этот счет в его «Оправдании добра» (1894—1897). Три главные формации куль-

турно-исторического процесса теперь обозначены следующим образом: родовая (в ее осмыслении он опирается на работу Л. Моргана), национально-государственная и универсальная. Эпоха цивилизации начинается военно-теократическими деспотиями Древнего Востока. Другим вариантом национально-государственного существования и соответствующей культуры стали греческие и римские полисы. Но уже в древнем мире закладываются основания третьей культурной эпохи — эпохи универсализма, представленной сначала буддизмом, затем греческой философией и, наконец, христианством. В этом варианте культурологической концепции Соловьев, как видно, оказался предшественником К. Ясперса (с его концепцией «осевого времени»). Нельзя не отметить особо и мистически-символическую окраску соловьевских представлений об истории и культуре, чем они существенно отличаются от способа мышления в традиционных рационалистических философиях истории.

С конца XIX и в начале XX в. в русской мысли было широко представлено и марксистское направление — новейший аналог западноевропейских теорий. С точки зрения культурологии определенное место занимает в нем наследие Георгия Валентиновича Плеханова (1856—1918). Наиболее значительным его произведением в интересующем нас отношении является «История русской общественной мысли».

В этом произведении он исходил из основного положения исторического материализма об определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания и из объективных условий развития социальной жизни он выводил ход развития русской общественной мысли. В этом контексте был отвергнут представленный П. Н. Милюковым взгляд на полную историческую самобытность России: «Изучая культуру любого западноевропейского государства, мы должны были бы от экономического строя перейти сперва к социальной структуре, а затем уже к государственной организации; относительно России удобнее

будет принять обратный порядок». С другой стороны, он подвергает критике и противоположное представление о принципиальном сходстве русского и западноевропейского исторического развития (особенно в эпоху феодального средневековья), выраженное Н. П. Павловым-Сильванским. Его собственный тезис по данному вопросу формулируется следующим образом: « В нем (русском историческом процессе — А. Е.) есть особенности, очень заметно отличающие его от исторического процесса всех стран европейского Запада и напоминающие процесс развития великих восточных деспотий». При этом, считал Плеханов, сами эти особенности то увеличиваются, то уменьшаются, так что Россия «как бы колеблется между Западом и Востоком».

Для объяснения этого главного факта русской истории Плеханов обращается к рассмотрению географических условий и исторической обстановки русского социально-экономического, политического и духовного развития. Анализ географических условий русской истории привел его *к* заключению, что под их воздействием рост производительных сил в жизни общества происходил очень медленно (в сравнении с его развитием в Западной Европе). Анализ исторической обстановки показал, что она долго усиливала эти обусловленные географической средой особенности. На первых порах Россия все более и более удалялась от Запада и сближалась с Востоком, что наложило глубокий отпечаток на так называемый «русский народный дух». Петровская эпоха оказалась временем, когда обозначился предел в этом историческом движении: с одной стороны, она довела до крайности черты Московско-деспотической Руси; с другой стороны, с нее начался процесс европеизации общественно-политических отношений и русской духовной культуры, не завершившийся и ко времени революции 1917 г.

Плеханов оказался прав в этой оценке. События, последовавшие за двумя революциями 1917 г., привели русское общество и русскую культуру в совершенно новые условия исторического существования, парадоксально сочетавшие

черты и Запада, и Востока, но в каких-то странных формах их выражения (лучше сказать, искажения и вырождения). Следы отечественной культурно-исторической традиции, задолго до революционной эпохи подвергнувшейся секуляризации, сохранились лишь в закрытых для публики тайниках русской души и великих опальных умов да еще в творчестве оставшихся от прежней эпохи мыслителей русского зарубежья.

3.1.3. Русская культурологическая мысль в 20-50-е гг. XX в.

Первая мировая война и революция в России сразу же нашли глубокое отражение в культурологической мысли. Наиболее ярким и вместе с тем оптимистическим осмыслением наступившей новой эпохи исторического развития культуры стали идеи так называемых «евразийцев». Крупнейшими фигурами среди них были: философ и богослов Г. В. Флоровский, историк Г. В. Вернадский, лингвист и культуролог Н. С. Трубецкой, географ и политолог П. Н. Савицкий, публицист П. П. Сувчинский, в середине 20-х гг. — юрист и философ Л. П. Карсавин. «Революция всех застала врасплох, и тех, кто ее ждал и готовил, и тех, кто ее боялся», — утверждал Флоровский. Но евразийцы имели смелость сказать, справедливо отмечает В. Кожинов, «изгнанным из России соотечественникам, что революция — не абсурд, не конец русской истории, но ее полная трагедийности новая страница». Нетрудно понять, что ответом на такие слова были обвинения в пособничестве большевикам и даже в сотрудничестве с ОГПУ.

Однако мы имеем дело с идейным движением, находившемся в связи со славянофильством, почвенничеством и особенно с пушкинской традицией в русской общественной мысли, представленной именами Гоголя, Тютчева, Достоевского, Толстого, Леонтьева, Розанова, с идейным дви-

жением, готовившим обновленный взгляд на Россию, ее историю и культуру. Переосмысливалась, прежде всего, выработанная в философии истории формула «Восток—Запад—Россия». Исходя из того, что Евразия представляет собою ту наделенную естественными границами географическую область, которую в стихийном историческом процессе суждено было, в конечном счете, освоить русскому народу — наследнику скифов, сарматов, готов, гуннов, авар, хазар, камских болгар, монголов, Г. В. Вернадский заключал: «История распространения русского государства есть в значительной степени история приспособления русского народа к своему месторазвитию — Евразии, а также и приспособление всего пространства Евразии к хозяйственно-историческим нуждам русского народа». П. Н. Савицкий вкладывал в понятия «Европы», «Азии» и «Евразии» культурно-историческое содержание. И хотя он фиксировал культурное влияние на Россию Юга (Византия), Востока (культура степных кочевников Азии) и Запада (западноевропейская культура), основная его идея заключалась в отрицании существования универсального «прогресса» культуры, в утверждении мысли о том, что русская культура не лучше и не хуже, не выше и не ниже других культур, что она (как и они) просто другая, обладающая своеобразием.

Отошедший от евразийского движения Г. В. Флоровский утверждал: «Судьба евразийства — история духовной неудачи... Вместо пути проложен тупик. Он никуда не ведет. Нужно вернуться к исходной точке». Воля и вкус к совершившейся революции, любовь и вера в стихию, в органические законы естественного роста, представление об истории как мощном силовом процессе закрывают перед евразийцами тот факт, что история есть творчество и подвиг и принимать случившееся и свершившееся нужно лишь «как знамение и суд Божий», как «грозный призыв к человеческой свободе».

Тема свободы — основная в творчестве Николая Александровича Бердяева (1874—1948), наиболее известного на

Западе представителя русской философской и культурологической мысли. «Всю мою жизнь я был бунтарем», — записал Бердяев в своей «Автобиографии». И если либерализм — в самом общем определении — является идеологией свободы, то можно утверждать, что творчество и мировоззрение этого русского мыслителя, по крайней мере начиная с его «Философии свободы» (1911 г.), явственно приобретает христианско-либеральную окраску. От марксизма (с увлечения которым он начал свой творческий путь) в его мировоззрении сохранилась вера в прогресс и так и не преодоленная европоцентристская ориентация. Присутствует в его культурологических построениях и мощный гегелевский пласт.

Если, по Гегелю, движение всемирной истории осуществляется силами отдельных народов, утверждающих в своей духовной культуре (в принципе и идее) различные стороны или моменты мирового духа и абсолютной идеи, то и Бердяев, критикуя концепцию «интернациональной цивилизации», полагал: «Есть только один исторический путь к достижению высшей всечеловечности, к единству человечества — путь национального роста и развития, национального творчества». Всечеловечество не существует само по себе, оно раскрывается лишь в образах отдельных национальностей. При этом национальность, культура народа мыслится не как «механическая бесформенная масса», но как целостный духовный «организм». Политический аспект культурно-исторической жизни народов раскрывается Бердяевым формулой «один — многие — все», в которой гегелевские деспотия, республика и монархия заменены самодержавным, либеральным и социалистическим государствами. От Чичерина Бердяев заимствовал идею «органических» и « критических» эпох в развитии культуры.

«Умопостигаемый образ» России, к которому стремился в своей историко-культурной рефлексии Бердяев, получил завершенное выражение в «Русской идее» (1946). Русский народ характеризуется в ней как «в высшей степени

поляризованный народ», как совмещение противоположностей государственничества и анархии, деспотизма я вольности, жестокости и доброты, искания Бога и воинствующего безбожия. Противоречивость и сложность «русской души» (и вырастающей из этого русской культуры) Бердяев объясняет тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Русский народ не есть чисто европейский, но он и не азиатский народ. Русская культура соединяет два мира. Она есть «огромный Востоко-Запад». В силу борьбы западного и восточного начал русский культурно-исторический процесс обнаруживает момент прерывистости и даже катастрофичности. Русская культура уже оставила за собой пять самостоятельных периодов-образов (киевский, татарский, московский, петровский и советский) и, возможно, — полагал мыслитель, — «будет еще новая Россия».

В работе Георгия Петровича Федотова (1886—1952) «Россия и свобода», созданной одновременно с «Русской идеей» Бердяева, обсуждается вопрос о судьбе свободы в России, поставленный в культурологическом контексте. Ответ на него может быть получен, по мысли автора, лишь после уяснения того, «принадлежит ли Россия к кругу народов западной культуры» или к Востоку (причем, если к Востоку, то в каком смысле)? Ученый считал, что Россия знала Восток в двух обличиях: «поганом» (языческом) н православной (христианском). Вместе с тем русская культура создавалась «на периферии двух культурных миров: Востока и Запада». Взаимоотношения с ними в тысячелетней культурно-исторической традиции России приняли четыре основные формы.

Россия Киевская свободно воспринимала культурные воздействия Византии, Запада и Востока. Время монгольского ига — время искусственной изоляции российской культуры, время мучительного выбора между Западом (Литва) и Востоком (Орда). Русская культура в эпоху Московского царства существенно связана с общественно-полити-

ческими отношениями восточного типа (хотя уже с XVII в. заметно явное сближение России с Западом). Новая эпоха вступает в свои права на историческом отрезке от Петра I до революции. Она представляет собой торжество западной цивилизации на русской почве. Однако антагонизм между дворянством и народом, разрыв между ними в области культуры предопределили, считает Федотов, неудачу европеизации и освободительного движения. Уже в 60-е гг. XIX в., когда был сделан решающий шаг социального и духовного раскрепощения России, самая энергичная часть западнического, освободительного движения пошла по «антилиберальному руслу». Вследствие этого все новейшее социальное и культурное развитие России предстало «опасным бегом на скорость»: что упредит — освободительная европеизация или московский бунт, который затопит и смоет молодую свободу волной народного гнева?». Ответ известен.

К середине XX в. русская философская классика (включая и культурологическую мысль), сложившаяся в контексте споров между западниками и славянофилами и под влиянием творческого импульса Вл. Соловьева, подошла к своему завершению. Особое место на этом последнем отрезке классической русской мысли занимает Иван Александрович Ильин (1882—1954). Несмотря на огромное и глубокое духовное наследие, Ильин — наименее известный и изученный ученый классического периода. В интересующем нас отношении наиболее значима его метафизическая и историческая трактовка русской идеи.

Ильин полагал, что ни один народ не имел такого бремени и такого задания, как русский народ. Русское задание, нашедшее всестороннее выражение в жизни и мысли, в истории и культуре, определяется мыслителем следующим образом: «Русская идея есть идея сердца. Идея созерцающего сердца. Сердца, созерцающего свободно и предметно и передающего свое видение воле для действия и мысли для осознания и слова». Общий смысл этой идеи

заключается в том, что Россия исторически восприняла от христианства. А именно: в вере в то, что «Бог есть любовь». Вместе с тем русская духовная культура — порождение и первичных сил народа (сердце, созерцание, свобода, совесть), и выращенных на их основе вторичных сил, выражающих волю, мысль, форму и организацию в культуре и в общественной жизни. В религиозной, художественной, научной и правовой сферах Ильин обнаруживает свободно и предметно созерцающее русское сердце, т. е. русскую идею.

Общий взгляд на русский культурно-исторический процесс развития определялся у Ильина его пониманием русской идеи как идеи православного христианства. Русский народ как субъект исторической жизнедеятельности предстает в его описаниях (касающихся и первоначальной, предисторической эпохи, и процессов государственного строительства), в характеристике, достаточно близкой к славянофильской. Он живет в условиях родового и общинного быта (с вечевым строем и властью князей). Он — носитель и центростремительных, и центробежных тенденций, в его активности проявляется созидательное, но порой и разрушительное начало. На всех этапах культурно-исторического развития Ильина интересует вызревание и утверждение монархического качала власти. Высоко оценивается послепетровская эпоха, давшая новый синтез православия и светской цивилизации, сильную сверхсословную власть и великие реформы 60-х гг. XIX в. Несмотря на установление советского строя, Ильин верил в возрождение России.

Контрольные вопросы

1. Назовите основные периоды в развитии культурологической мысли в России.
2. Кто такие «западники» и «славянофилы»?
3. Охарактеризуйте культурологические теории второй половины XIX—начала XX в.

Литература

Ерыгин А. Н. Восток—Запад—Россия. Ростов н/Д, 1993.

32.Социодиинамикаотечественной культуры

Слово социодинамика происходит от соединения латинского слова «социум» — общество и греческого «динамика», что означает состояние движения, ход развития, постоянные изменения. Понятие «социодинамика культуры» ассоциируется с названием работы известного французского ученого А. Моля. Концепция культуры разработана автором в кибернетических терминах с целью оказать влияние на развитие и эволюцию культуры в условиях современной НТР.

В нашей работе под социодинамикой культуры понимается процесс развертывания отечественной культуры во времени и пространстве и во взаимосвязи с социальной организацией, социальными переменами и социальными потрясениями, которыми так богата отечественная история... Культура, по словам известного ученого Ю. М. Лотмана, «всегда связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества. И потому, когда мы говорим о культуре нашей, современной, мы, может быть сами того не подозревая, говорим и об огромном пути, который эта культура прошла».

Только рассмотрев пройденный отечественной культурой более чем 1000-летний исторический путь, можно оценить ее нынешнее состояние и перспективы ее выхода из тяжелого современного кризиса, самого глубокого в ее истории. Прерывность и катастрофичность русской истории, отмеченные Н. А. Бердяевым, неразрывно связаны со спецификой нашей культуры. В каждом из 5 периодов отечественной истории, которые были выделены Н. А. Бердяевым, происходили существенные культурные сдвиги при сохранении определенной преемственности.

Культура периода Древней *Руси*

Древнейший слой отечественной культуры — языческая культура восточных славян. Археология датирует бесспорно славянские древности примерно тем же временем, к которому относятся самые ранние, не вызывающие никаких сомнений свидетельства письменных источников о восточных славянах — серединой 1 тысячелетия н. э. Языческая культура была довольно развитой, имелись мифология, пантеон главных божеств» жрецы. Академик Б. А. Рыбаков выделил целых 3 периода в развитии язычества Древней Руси: 1) господство культа упырей и берегинь, 2) господство культа рода как божества Вселенной, всей природы и плодородия, 3) господство культа Перуна как покровителя дружинно-княжеских кругов формирующегося государства. Системообразующими, как и в других архаических культурах, были представления о дуальности мира, связанные с оппозицией сакрального и мирского. Процесс объединения восточнославянских племен в единое государство, рост городов требовали новой центральной цементирующей идеи, которой не было у язычества.

Крещение Руси князем Владимиром в 988 г. явилось крупнейшим событием как по своим непосредственным результатам, так и по последствиям, ближайшим и отдаленным. Христианский идеал, внесенный в языческую среду, стимулировал духовное развитие, очеловечивал эту среду, хотя, разумеется, между действительностью и идеалом всегда существует огромный разрыв. При всей развитости традиций восточнославянского язычества только принятие христианства позволило русской культуре через контакт с Византией преодолеть локальную ограниченность и приобрести универсальное измерение. Язычество не выделяло человека из природы, он был нерасторжим с миром ее вечного круговращения. С принятием христианства культура осознает себя и свое место в мире.

Особенность крещения Руси в том, что проводилось оно «сверху», зачастую насильственными методами. Язычество оказывало сопротивление и продолжало жить в народных низах. В летописях описываются «бесовские» языческие игрища, вспыхивали народные восстания под предводительством волхвов. Больших успехов христианская церковь добивалась тогда, когда стала использовать старые праздники и обряды, наполняя их новым содержанием. Полной победы над язычеством христианство на Руси так и не одержало. Постепенно сложилось т. н. двоеверие — компромиссное равновесие языческих и христианских элементов. Двоеверие признают самые разные авторы: и такой серьезный мыслитель как П. Н. Милюков, и мистик Д. Андреев, и современные исследователи. Весьма примечательно высказывание специалиста по культурному наследию Древней Руси М. В. Поповича о том, что «на востоке Славии язычество оказывается более устойчивым, приспосабливается к христианству, прячется за его культом, в пережиточной форме фрагменты его доживают до нашего времени. Восстановить что-то архаичное, используя польский или чешский фольклор, гораздо труднее, чем сербский или болгарский, но и последние в гораздо менее явной и чистой форме сохраняют пережитки архаичного языческого мировоззрения, чем народная память русских, украинцев и белорусов».

Вместе с христианством, пришедшим на Русь в восточном варианте, распространялась мысль о полном отречении от мира как высшей христианской добродетели и наивернейшем пути к спасению. У этой идеи оказалось достаточно много энтузиастов, уже в первое столетие существования христианства на Руси был основан киевский Печерский монастырь, хотя для укоренения нового мировоззрения в душе народной слишком суровый аскетизм был малопригоден.

На древнерусской почве сформировался своеобразный тип святого, который не похож ни на византийского, ни на

западноевропейского святого. Яркий пример — первые русские святые Борис и Глеб, безропотно принявшие смерть во имя правды и добра. Не их ли образцу последовал российский император Николай II, не ставший сражаться за власть, подобно английскому и французскому королям во время революций в их странах, хотя с точки зрения политики он вел себя бессмысленно.

Русь не восприняла право по римско-византийскому образцу, князь Владимир отнесся к совету греческих епископов на сей счет с сомнением и неудовольствием. Древнерусское законодательство «Русская Правда» основывалось во многом на обычном праве славян. Но большое значение стало придаваться совести, христианской морали. В самом выдающемся литературном и философском произведении Древней Руси «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона благодать, обращенная к душе человека, ставится выше закона, обращенного только к внешней стороне жизни человека.

Важной особенностью принятия христианства на Руси было наличие у нее своей письменности. Было слово, обращенное к народу на его языке и его алфавите. Алфавит, пришедший от южных славян, был приспособлен к фонетике, усваивался народом, многие представители которого, преимущественно в растущих городах, были грамотны. Достаточно вспомнить о новгородских, псковских берестяных грамотах, чтобы судить об уровне развития грамотности в Древней Руси.

В институциональном плане для древнерусского христианства характерна тесная связь с княжеской властью и ее административным аппаратом. В формальном плане преобладало безусловное соблюдение ритуально-обрядового, текстологического, иконографического канона. Господствующей методологической установкой было формальное соответствие построений теории и идеологии, духу и букве нормативных установлений, изложенных в канонической христианской литературе. С религией было

неразрывно связано функционирование всех видов искусств. По всей стране строились церкви. Сначала архитекторами были приезжие из Константинополя, затем этому искусству научились местные мастера. Покрывая стены церкви многочисленными эпизодами из священной истории, живописцы обязаны были следовать жестким правилам, которые обусловливали расположение сюжетов.

За короткое время после принятия христианства культура Древней Руси достигла своего расцвета, особенно при Ярославле Мудром. Киев стал одним из крупнейших городов Европы. Возникло множество культурных центров, развивались ремесла, живопись, деревянное и каменное зодчество.

Культура периода золотоордынского ига

Иго Золотой Орды — одно из тяжелейших испытаний в отечественной истории. Для церкви, по-прежнему игравшей ведущую роль в культуре, это был, по мнению Н. А. Бердяева, один из лучших периодов. Русский народ сумел осознать свои силы и подняться на борьбу за независимость. Во многом этот подъем связан с деятельностью Сергия Радонежского, самого почитаемого русского святого. Именно он вдохновил на Куликовскую битву колебавшегося московского князя Дмитрия. Этим его подвиги не ограничивались. Построив, почти в одиночку, первую церковь и кельи на горе Маковце, что послужило основанием будущей Троице-Сергиевой Лавры, Сергий стал одновременно основателем многих других монастырей и храмов. Всего С. Радонежский и его ученики в течение нескольких десятилетий на рубеже XIV—XV вв. основали более 150 монастырей. Все эти деяния выходили далеко за пределы собственно церковной жизни, поскольку Северная Фивиа-Да, как называют историки монастырскую колонизацию русского Севера, фактически дала этим глухим лесным про-

странствам хозяйственное, культурное развитие. Главной своей целью Сергий и его ученики считали духовное воспитание.

Важным отголоском тяжелых событий является легендарное «Сказание о граде Китеже». Град Китеж, который может открыться только праведникам, стал символом России, прообразом земного рая.

Подъем культуры на рубеже XIV—XV вв., совпавший с ростом национального самосознания, настолько впечатляет, что некоторые исследователи проводят сопоставление с Возрождением или его элементами. Д. С. Лихачев, ориентируясь на модель западноевропейского Ренессанса, определяет этот подъем как Предвозрождение, так и не перешедшее в Возрождение в силу различных социальных причин. Игумен И. Экономцев развивает теорию восточного Возрождения, оплодотворенного учением исихазма. Исихазм — это многоаспектное учение о внутренней духовной сосредоточенности, наиболее разработано Г. Паламой. Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию. Он придал философскую глубину русскому искусству, что особенно заметно в иконописи, подлинным шедевром которой по праву считается «Троица» А. Рублева. Непревзойденное художественное, историческое и богословское истолкование русской иконы дано князем Е. Н. Трубецким. Икона — не портрет, а прообраз будущего, его символическое изображение. Изможденные лики святых противополагают этому грешному миру иные нормы жизненных отношений. Движения сведены до минимума. Важнейшее значение имеет взгляд святых, точнее, выражение их глаз. В том, что духовная жизнь передается одними глазами совершенно неподвижного облика, символически выражается чрезвычайная сила и власть души над телом. Потрясающее впечатление от высших творений иконописи создает сочетание совершенной неподвижности тела и духовного смысла глаз. В высших творениях искусства, таким образом, продолжали утверждаться та-

кие общие черты культуры, как стремление к абсолюту, острое переживание разрыва между действительностью и идеалом.

Россия сбросила золотоордынское иго, но дорогой ценой, в том числе и ценой культурных потерь. Были ликвидированы прежние городские вольности, хотя и существовавшее ранее вече опиралось на общинные традиции, а не на силу закона. Московские правители, освобождаясь от власти золотоордынских ханов, перенимали, выражаясь современным языком, их политическую культуру, методы управления. Постепенно усиливалась несвобода всех слоев населения. Шел процесс складывания крепостного права.

Культура периода Московского царства

Московское царство, не успев достаточно укрепиться, оказалось единственным в мире православным государством. Южнославянские земли, Византия были захвачены турками. Москва вынужденно стала третьим Римом, хотя соответствующая теория псковского старца Филофея, кажется, более известна сейчас, а не в те времена. Зато всем было известно понятие «Святая Русь». Проанализировав употребление этого понятия, известный филолог и культуролог С. С. Аверинцев пришел к выводу, что «за ним стоит отнюдь не... национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь — категория едва ли не космическая. По крайней мере в ее пределы (или в ее беспредельность) вмещается и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина». Если это так, то мы вновь сталкиваемся со стремлением к абсолюту, свойственным русскому человеку, что признает Н. О. Лосский. Он же считает главной чертой характера русского народа его религиозность. Однако всегда ли это христианская православная религиозность? В эпоху Святой Руси, когда религиозность вроде бы достигла максимума, один ученый швед защищал диссертацию на тему: «Христиане ли московиты?». Можно привес-

ти много свидетельств о том, что христианство так и не вошло в плоть и кровь простых людей да и некоторых духовных лиц. По словам Н. И. Костомарова, «несмотря на глубоконравственное значение, какое вообще придавали строгому подчинению церкви, русское благочестие основывалось больше на внимании к внешним обрядам, чем на внутреннем религиозном чувстве. Духовенство почти не говорило проповедей, не было училищ, где бы юношество обучалось закону Божию».

За внешним великолепием крылось начало долгого заката церкви как авторитетного общественного и культурного института. Победа иосифлян в споре с нестяжателями на несколько столетий пресекла линию на духовное совершенствование, которую представляли Нил Сорский и заволжские старцы. Церковный раскол XVII века стал первым предзнаменованием будущих бурь.

Можно согласиться с мыслью, высказанной в «Русской идее» Н. А. Бердяевым о том, что «раскол XVII в. имел для всей русской истории гораздо большее значение, чем принято думать». Необходимость пересмотра всех церковных обрядов и приведение их в соответствие с греческой богослужебной практикой вызывалось прежде всего стремлением упорядочить обрядовую практику русской церкви в условиях роста религиозного вольномыслия и падения авторитета духовенства. Сближение с греческой церковью должно было поднять престиж Российского государства на православном Востоке, а разночтения в русских и греческих церковных книгах приводили порой к настоящим скандалам.

За явлением церковного раскола скрывается глубокий историко-культурный смысл. Раскольники были истинными глубоковерующими, переживали закат Древней Руси как национальную и личную катастрофу, не понимали, чем плох освященный временем старинный уклад, какая надобность в коренной ломке жизни огромной страны, с честью вышедшей из испытаний смуты и крепнувшей год от года. За

полемикой, ограниченной такими рамками, обозначились очертания главного спора тогдашней эпохи — спора об исторической правоте. Одна сторона настаивала на ничтожестве, другая — на величии, на «правде» старины.

Третьей стороны не оказалось. Русская духовность, по С. С. Аверинцеву, делит мир не на три, а на два. Или Христос, или антихрист, или рай, или ад, и т. д.

Раскол был большой трагедией народа. Он внушал ожидание антихриста. Люди бежали в леса, горы и пустыни, в лесах образовывались раскольничьи скиты. В то же время трагедия повлекла за собой необычайный подъем, твердость, жертвенность, готовность претерпеть все за веру и убеждение.

Иногда раскольников оценивают как консерваторов, фанатиков. Такая однозначность вряд ли верна... Например, по некоторым аспектам протопоп Аввакум был, возможно, большим новатором, чем его противники. Со временем старовер выделился в особый тип русского человека, с культом труда, который иногда сравнивают с протестантской трудовой этикой на Западе. Среди русских промышленников капиталистической эпохи доля староверов оказалась весьма высокой. В своей общественной жизни раскольники взяли за основу институт земства с его практикой советов, сходов, выборного самоуправления, сохраняя таким образом демократические традиции народа.

Крупнейшим событием, также имеющим глубокий историко-культурный смысл, было продвижение русских землепроходцев на Восток, к берегам Тихого океана. Примерно за столетие в невероятно тяжелых условиях были преодолены громадные расстояния. Продвижение в Сибирь осуществлялось небольшими отрядами русских служилых людей. Оно совершалось в общем мирно, хотя бывали и вооруженные стычки. Интересно, что землепроходцы продвигались практически самостоятельно, без помощи государства, которое пришло позже. Территория России гигантски выросла. Усложнение в дальнейшем социального и

культурного развития обострило проявление такой черты нашей культуры, которую Г. Д. Гачев определяет как «несоответствие шага Пространства и шага Времени». Наша культура не выработала да и не вполне осознала необходимость выработки механизмов регуляции наших особых темпоритмов развития.

В XVII веке во всех областях культурной жизни появилось много новых явлений. Главная суть перемен заключалась в заметном падении влияния религии и церкви, усилении светских элементов. Предметом оживленных споров стали вопросы распространения просвещения и образования. В Москву в это время приехало немало образованных людей из Украины и Белоруссии, бежавших от польского гнета... Они стали вести обучение латинскому и польскому языкам, переводили иностранные книги. Часть духовенства склонялась к тому, чтобы использовать знания этих людей для распространения просвещения. Другая часть решительно противилась распространению ненавистного им «латинства». Объективное значение споров сводилось к тому, сближаться ли с европейской культурой или оставлять нерушимыми традиционные ценности. Видный правительственный деятель Ф. М. Ртищев пригласил из Киева около 30 ученых монахов, чтобы организовать школу, в которой сам и обучался. Затем были устроены и другие школы. Все это подготавливало почву для образования в 1687 г. знаменитой Славяно-греко-латинской академии.

Новым явлением в общественно-политической мысли стала работа хорвата Ю. Крижанича «Политика». Он требовал изменения порядков государственного управления, осуждая деспотические методы. Исчезает летописная форма изложения исторического материала, уступая место другим историческим сочинениям.

Значительным событием общекультурного значения было оформление в зодчестве стиля т. н. московского барокко. Это свидетельствовало об усилении влияния некоторых западноевропейских архитектурных образцов, кото-

рые стали проникать после воссоединения Украины с Россией. Новый стиль создавался на основе взаимодействия характерных приемов древнерусской архитектуры и своеобразного творческого использования приемов западноевропейской классической архитектуры.

XVII век был временем, когда стало усиливаться общение России с западноевропейскими странами, несмотря на противодействие традиционалистских сил. Потребность в обеспечении государства современными средствами вооружения, необходимость в развитии торговых отношений с другими странами, промышленного производства, в применении новых технических средств заставляли правительство все чаще обращаться за границу и искать там мастеров, которые принесли бы пользу России. В развитии страны наметился новый крупный поворот.

Культура периода Петербургской империи

Поворот произошел типично по-русски, круто и решительно. Споры о смысле и методах петровских преобразований не утихают по сей день... Безусловно, Россия повернула в сторону Европы. Русская культура в петербургский период была подвержена всем европейским веяниям и к концу XIX века сама приобрела мировое значение. Главное достижение петербургского периода — высвобождение творческих сил личности, расцвет личностного творчества, осуществление ломоносовской формулы, что «будет собственных Платонов и быстрых разумом Ньютонов Российская земля рождать». Но при всех видимых переменах оставались в неизменности определенные глубинные механизмы функционирования культуры. Вследствие уже упоминавшегося несоответствия шага времени и шага пространства петровские перемены не могли сразу охватить всех, тем более, что и осуществлялись они неорганично. Тот разрыв, которые существовал между верхами общества, которые теперь европеизировались, и его низами, значитель-

но углубился. Церковь оказалась полностью подчиненной государству.

Крупнейшим идейным течением, охватившим в XVIII веке большинство европейских стран, было Просвещение. Не миновало оно и России. Просветители с различной степенью глубины и обоснованности стремились проанализировать общественные отношения и государственные формы с позиции свободного, ничем не ограниченного разума. Деятели Просвещения верили в общее благоденствие и искренне желали его. Сталкиваясь с жадностью, лицемерием, ханжеством, духовным убожеством, стяжательством, просветители бичевали эти пороки, считая, что их причиной является невежество. Они были уверены, что путем просвещения, критикой, развитием образования можно прийти к лучшему обществу.

Одной из центральных идей нашего Просвещения была идея воспитания совершенного человека. Оригинальные мысли на сей счет высказывали В. Н. Татищев, А. Кантемир. Была предпринята и практическая попытка выведения «новой породы людей».

Различные утопические эксперименты — привычное явление в русской культуре. Иван Грозный хотел создать царство-монастырь во главе с царем-игуменом. После затеи с «новой породой людей» возникали утопии Павла, Аракчеева, большевиков. Неустойчивость традиции, несколько раз менявшей свою ориентацию, и неограниченность власти создавали благоприятные условия для экспериментирования.

Восприняв идею Руссо, согласно которой в условиях полной изоляции от порочной социальной среды из ребенка можно вырастить человека идеального, совершенного во всех отношениях, русские педагоги-утописты решили ее осуществить, не учтя, правда, мнения Руссо, что дабы ребенка изолировать, его нужно поместить на Луну или на необитаемый остров.

В 1764 г. Екатерина II утвердила разработанное И. И. Бецким «Генеральное учреждение о воспитании особого пола

юношества». Предусматривалось создание закрытых «воспитательных училищ», куда поступали бы дети не старше 3—6 лет, пока они не испорчены дурным влиянием и неправильным воспитанием. В учениках надлежало воспитывать такие качества, как страх божий, трудолюбие и др. Интересно, что в качестве экспериментального материала выбирали бедных дворянских сирот, детей неимущих дворян, безродных подкидышей. Этим воспитанникам и предстояло стать «людьми новой породы». Открытие Московского воспитательного дома нашло в стране немедленный отклик. В Петербурге появился его филиал, крупные администраторы стали открывать подобные учреждения в своих губерниях. Дворяне, купцы и даже смекалистые крестьяне последовали их примеру.

Реальная жизнь, однако, показала, что сочинять уставы и проекты куда проще, чем претворять их на практике. С такой же быстротой, как движение за формирование «людей новой породы» начиналось, оно сошло на нет.

Для русской общественной мысли, разбуженной петровскими преобразованиями, был характерен оптимистический взгляд на перспективы развития, хотя ключевое понятие европейского Просвещения «прогресс» первоначально не употреблялось (впервые в России его употребил П. Я. Чаадаев уже в XIX веке). Первую в кашей стране теоретическую схему исторического развития представил в 1739 г. В. Н. Татищев в своей «Истории Российской». Главной действующей силой истории он считал просвещение ума.

Важный результат петербургского периода — формирование зрелой национальной культуры. Рост национального самосознания требовал нормативной выработки общенационального литературного языка. Подготовкой его основ был занят М. В. Ломоносов. Во второй половине XVIII века в процесс формирования национального самосознания вовлекаются все более широкие слои народа. Это находит выражение в культуре, в проповеди личной, внесословной цен-

ности человека. Этой проповедью пронизаны поэзия и драматургия А. П. Сумарокова, творчество портретистов Ф. С. Рокотова, Д. Г. Левицкого, В. Л. Боровиковского.

Общественная активность всех сословий, в свою очередь, разрушала замкнутость как классицистской, так и сентименталистской эстетики, усиливала реалистические тенденции и национальные черты культуры.

Культурным событием колоссальной важности, независимо от общей концепции и политической направленности, стало с точки зрения выражения национального самосознания появление «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. По свидетельству А. С. Пушкина, появление этой книги наделало гак много шума, что ее бросились читать даже светские женщины. Затем последовало «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева — первая философия истории России. В 1839 г. появились статьи А. С. Хомякова «О старом и новом» и И. В. Киреевского «В ответ А. С. Хомякову». Это послужило началом полемики между западниками и славянофилами, которые при резком расхождении по ряду общих вопросов искали пути превращения русского народа в русскую нацию. Позднейшие исследователи по-разному оценивали эти направления, но никто не отрицал их значения для развития русского национального самосознания в широких кругах общества. По существу в рамках модифицированных основ этих идейных направлений и по сей день в разных сферах культуры ведется спор об историческом предназначении России, ее прошлом, настоящем и будущем.

В XIX веке русская культура пережила невиданный взлет, приобрела всемирное значение. Особое место занимала литература. Она оказалась по сути дела универсальной формой общественного самосознания. Многие просвещенные люди русского общества строили свою жизнь, ориентируясь на высокие литературные образцы. Однако все это относилось только к небольшой части общества, ибо по

переписи населения в России в 1897 г. было только немногим более 20% грамотных. Это один из самых худших показателей в Европе. Социальная обстановка в стране накалялась. Консервативная власть и революционное движение были взаимнонепримиримы (опять сторон оказалось только две). Кровавая схватка становилась неизбежной.

Начало XX века — это серебряный век русской культуры. Российская изящная словесность никогда не знала такого богатства и разнообразия поэтической рубрики: А. Блок, С. Есенин, В. Маяковский, В. Хлебников, *В.* Брюсов, И. Северянин, Н. Гумилев — вот далеко не полный перечень талантов, заявивших о себе в начале века. Окончательно сформировалось заявившее о *себе* еще во II половине XIX века течение русского космизма, приверженцами которого были очень многие несхожие между собой писатели, ученые, философы (Д. И. Менделеев, К. Э. Циолковский, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский, В. И. Вернадский) и др. Их объединяло убеждение в том, что развитие человечества все более приобретает формы некой общепланетарной общности. Космос и человек, природа и человек оказываются неотделимы, и надо уметь изучать вместе будущее человека и будущее природы. Вершиной научного направления в космизме стало учение В. И. Вернадского о ноосфере, очень актуальное и в наши дни. Согласно этому учению человечество постепенно становится основной силой, определяющей своей деятельностью эволюцию Земли, и на определенной стадии оно должно будет принять на себя ответственность за будущее биосферы для сохранения возможности своего существования и дальнейшего развития. Биосфера должна превращаться в ноосферу, т. е. в сферу разума.

Сложилась самобытная русская философия, ее выдающимися представителями были Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. И. Шестов, П. А. Флоренский, И. А. Ильин и др. Одной из особенностей русской философии, по словам А. Ф. Лосева, было «чисто внутреннее, интуитивное по-

знание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения».

Русская культура находилась на грани крупных качественных перемен, которые не состоялись вследствие революции. Возможно, сущностью качественных перемен стало бы так называемое славянское Возрождение, идея которого витала в умах некоторых видных деятелей серебряного века, и суть которого должна была заключаться в религиозном усвоении античности.

Контрольные вопросы

1. Что представляла из себя дохристианская культура восточных славян?
2. Какое значение для культуры имело введение христианства на Руси?
3. Как повлияло на русскую культуру золотоордынское иго?
4. Что означал для русской культуры церковный раскол?
5. В чем смысл петровских преобразований для развития отечественной культуры?

Литература

1. Гумилев Л. Н. От Руси к России. М., 1992.
2. Домострой. М., 1991.
3. Зезина М. Р., Кошман Л. В., Шульгин В. С. История русской культуры. М., 1990.
4. Краснобаев В. И. Очерки истории русской культуры XVIII века. М., 1987.
5. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
6. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
7. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1992.
8. Муравьев А. В., Сахаров А. М. Очерки истории русской культуры IX—XVII вв. М., 1984.

9. Рабинович М. Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988.
10. Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. М., 1991.

3.3. Из истории российской культуры

3.3.1. Культурно-исторические взаимосвязи Древней Руси и Скандинавии

Многогранные культурные связи Древней Руси с зарубежными странами уже у истоков ее государственности складывались по-разному и различались по глубине и степени их интенсивности. В развитии древнерусской культуры, несомненно, решающую роль сыграли собственная языческая культура, влияние Византии и Скандинавии.

Если место и роль двух первых обстоятельно изучены наукой, то за последней вплоть до сегодняшних дней оставалось все еще много неясного и дискуссионного. Здесь и причины присутствия на Руси в IX—X вв. скандинавских дружинников-варягов, и летописное повествование о варяжском происхождении древнерусской правящей династии Рюриковичей, местонахождение славянского племени Русь, проблема славянской письменности и славянства вообще... Все эти вопросы породили длительную (с XVIII в.), часто ожесточенную дискуссию между норманистами и антинорманистами. Первые (со времен Петра I немецкие историки на русской службе Г. З. Байер, Г. Ф. Миллер, писатель и историк Н. М. Карамзин и мн. др.) отстаивали тогда и сегодня неубедительную во многих отношениях точку зрения о создании Древнерусского государства скандинавами, а вторые (М. В. Ломоносов, Д. И. Иловайский, С. П. Ге-

деонов и мн. др.) выдвигали славянскую теорию происхождения Древней Руси.

В настоящее время у отечественных и зарубежных исследователей не вызывают сомнения местные корни восточнославянской государственности в процессе образования Киевской Руси. Лишь в качестве исключения можно указать на немногих выходцев из Скандинавии, обрусевших во время формирования господствующего слоя.

При общей скудости знаний о той далекой эпохе, особенно в сравнении с византийскими источниками, наш пристальный интерес вызывают новые данные науки и новые выводы ученых. Ведь нет ничего труднее искоренения заблуждений, существующих веками. К их числу, безусловно, относится уже упомянутая «норманская теория», согласно которой якобы существовало германо-скандинавское племя Русь, создавшее государственность, культуру и даже передавшее свое имя тому государству, которое стало называться Русью, а позже — Россией...

Как могло оказаться, что веками над русским сознанием довлела бездоказательно-противоречивая «теория», оскорбляющая национальное достоинство? Сопротивлялись ли ей носители русской духовности — деятели культуры, прежде всего писатели-классики, ученые-историки? Да, безусловно, сопротивлялись, бунтовали против несправедливой концепции, ожесточенно спорили, но... На историю давила политика, откровенно скажет современный русский историк Сергей Лесной-Парамонов, германскому влиянию в России было выгодно поддерживать в россиянах убеждение, что без варягов им «не обойтись». Норманская теория во все времена считалась «благонамеренной», и всякий, выступивший против нее, подвергался сомнению в «благонадежности»... Выразительная оценка сложившейся ситуации, данная в книге Н. П. Загоскина «История права русского народа» (1899), констатировала давно бытовавшую раскладку сил: «Вплоть до второй половины текущего столетия учение норманской школы было господствующим и авто-

ритет корифеев ее Шлёпера — со стороны немецких ученых, Карамзина — со стороны русских писателей представлялся настолько подавляющим, что поднимать голос против этого учения считалось дерзостью, признаком невежественности и отсутствия эрудиции, объявлялось почти святотатством. Насмешки и упреки в вандализме устремлялись на головы лиц, которые позволяли себе протестовать против учения норманизма. Это был какой-то научный террор (разрядка моя— Н. С), с которым было очень трудно бороться». Многие деятели отечественной культуры разных эпох, конечно, понимали, что с норманской официальной теорией что-то неладно, но мало было высказать возмущенное несогласие или критические доводы, надо было доказать ее ложь, а для этого не было достаточно объективной информации и сил.

Наконец, то и другое нашлось. В уникальной книге Сергея Лесного-Парамонова «Откуда ты, Русь?» (Торонто 1964; Ростов-на-Дону, 1995), посвященной малоизученному периоду Древней Руси — доолеговскому времени, наряду с вышедшей ранее его «Историей руссов» (Париж, 1960), подводящим итоги многих усилий исследователей, прежде всего В. А. Рязановского и Н. Ильиной, высказаны убедительные возражения на все «доводы» норманистов. В то же время в них собраны и систематизированы доказательства того, что Рюриковичи были западными славянами и справедлива славянская теория, а проблема «варягов» исчерпана до конца...

Пять крупных проблем находятся в поле зрения С Лесного-Парамонова: вопрос о варягах, о происхождении племени Русь, проблема славянства и его письменности и венчающая труд — проблема «Власовой книги» • — летописи языческой Руси.

Изучая многие древнерусские летописи новгородского цикла, а также западноевропейские хроники, грузинские, армянские, персидские и арабские источники, долгое время выпадавшие из поля зрения наших исследователей, уче-

ный-соотечественник окончательно выяснил, что «варяги», явившиеся на Русь (Новгородская земля так еще не называлась), были по национальности славяне и приглашены в Новгород потому, что мужская линия древнеславянской новгородской династии угасла. Рюрик, Синеус и Трувор — представители ее женской линии — внуки последнего новгородского князя Гостомысла от его средней дочери, вышедшей замуж за славянского князя на Западе. Призывали своих — славян, а не чужих — германцев или скандинавов...

Большинство материала книги С. Лесного-Парамонова будет совершенно новым для отечественного читателя. В частности, к исключительным по своей важности выводам приходит он, когда рассматривает проблему происхождения племени Русь. Они коренным образом отличаются от общепринятых взглядов: древнерусская цивилизация оказалась на много веков древнее, чем засвидетельствовано историческими документами, на которые раньше историки не обратили должного внимания.

Ученый выяснил, что племя Русь появилось в Восточной Европе в начале нашей эры. Оно является только восточным отрогом древнего племени Русь, которое уже было отмечено в Средней Европе историками I века н. э. Поэтому с полным правом можно утверждать, что Русь происходит из Средней Европы, существовала как минимум до конца XII в., а потом следы ее теряются... Однако ее восточный отрог от Карпат до Днепра уцелел и имеет ту историю, которую мы знаем под именем истории Древней Руси. Впрочем, вновь утверждает исследователь, ее писаная история по меньшей мере на 400 лет древнее, чем до сих пор считалось. И этот срок еще не крайний, не окончательный.

Именно среднеевропейское славянское племя Русь — никакого германского или скандинавского племени Русь никогда не существовало, констатирует русский ученый — в IX веке послало сыновей своего князя в Новгород... Так

встретились западные, коренные русины с восточными, новгородскими, называвшимися также частным именем «словены». Как видим, русский летописец не ошибся, когда сказал, что посланцы новгородцев «идоша к варягам, к Руси»: Рюрик с братьями были сами русинами, но пришли к новгородцам, которые Русью тогда не назывались. Только когда Олег, бывший единственным иностранцем на престоле по праву опекунства, норвежец, завоевал из Новгорода Киев и захватил южную Русь, имя Руси распространилось и на Новгородскую землю, на другие северные и восточные области, подчиненные Киеву. Произошло это потому, что Киев стал столицей (мати городов русских) двух объединенных восточноевропейских славянских государств.

Западноевропейские источники, неоднократно подчеркивает исследователь, сохранили множество сведений о существовании на западе славянского племени Русь. Западных руссов среди германских племен звали «руги». Это очень древнее имя: уже Тацит, римский историк I века н. э., упоминает его проживающим в южном углу Прибалтики. Современный остров Рюген, принадлежащий Германии, на самом деле назывался «Ругин», так как был населен ругами. Жили они и на материке, поблизости. Что руги и русины — одно и тоже, показано не только в «Житии» Оттона Бамбергского, но и косвенно очень древними немецкими хрониками. Они, например, называли княгиню Ольгу не «регина руссорум», а «регина ругорум». В славянстве же княгини Ольги сомневаться не приходится.

Другим синонимом древних руссов был «русины». Древнерусские летописи, говоря о людях, называли их «русин», «русины», а землю их — «земля Руська». В латинской транскрипции русины писались как «рутены», что удержалось в немецком языке до настоящего времени. На этом языке жители Карпат — славяне — назывались «рутены», а их язык — «рутениш». Славянство ругов не подвергается никакому сомнению, если принять во внимание свидетельст-

ва Адама Бременского, Титмара, Гельмольда, Саксона Грамматика и других.

Таким образом, вековая загадка разъясняется наконец убедительно и исчерпывающе: посланцы новгородских и других северных племен были направлены к варяжскому племени Русь, жившему в западном углу Прибалтики. Эти варяги были славянами. За князем этих славян была замужем дочь новгородского князя Гостомысла — Умила. За ее сыновьями и явились посланцы, чтобы возобновить угасшую по мужской линии династию Гостомысла (четверо его сыновей погибли в молодости). Это племя Русь иначе называлось еще ругами. В конце XII в. руги были покорены германцами, и имя «руги» (а равно и «рутены» или «русины») совершенно исчезло из поля зрения истории и было забыто. Столетиями позже придумали германское и скандинавское племя Русь, чтобы как-то понять слова древнерусского летописца и удовлетворить, полагает С. Лесной-Парамонов, «шовинистические чувства немецких ученых, призванных создавать русскую науку»...

Но истину нельзя спрятать, как бы тщательно ее ни укрывали: на Западе остались следы «призвания варягов», однако они были потеряны, а косвенные свидетельства остались. Среди них особенно весомы «Письма о севере» (Париж, 1840; Брюссель, 1841) французского исследователя Х. Мармье, в которых есть записи песен, легенд и обычаев местного населения Мекленбурга, той области, откуда когда-то был призван Рюрик с братьями, и среди них — легенда о призвании на Русь трех сыновей князя славян-ободричей Годлава. Труднопереоценимый факт: среди давно онемеченного населения легенда о призвании бытовала! Призвание варягов-славян запомнили не только на Востоке, но и на Западе, откуда они вышли... Разумеется, призванные варяги не имели ничего общего со скандинавами, не были они, как убедительно выясняется, и германцами.

Из всего сказанного С. Лесным-Парамоновым следует, что роль варягов в истории Руси была совсем другая.

Прежде всего, призванные варяги были славянами, явились только три брата со своей дружиной и не могли оказать никакого особого влияния в силу своей малочисленности и национальности: они немедленно растворились в местном восточнославянском мире. Иначе решался вопрос с варягами — неславянами: они принимались время от времени на военную службу древнерусскими князьями и также не оказали никакого влияния из-за своей малочисленности, подчиненности и изолированности от населения (им не доверяли и их сторонились). Как следует из саг, скандинавы бывали на Руси в качестве временной военной силы, заключая с древнерусскими князьями годовые контракты.

Некоторые исследователи пытались найти поддержку норманской теории в том, что имена первых русских князей — Рюрик, Олег, Игорь и некоторые другие— якобы скандинавские. С. Лесной-Парамонов видит в таком подходе двойную ошибку: во-первых, употребление иностранных имен не доказывает, что они не славяне; во-вторых, есть серьезные основания видеть в указанных именах славянские начала. Языческие имена были в большем употреблении, чем христианские. Даже Владимир Мономах (ум. в 1125 г.) говорил: «Я, при рождении названный Василием, но известный всем под именем Владимира». Даже княгиня Ольга, получившая при крещении имя Елена, вошла в святцы со своим языческим именем. Был и другой обычай — переименование жен при женитьбе. Известно, что Олег, женивши Игоря, переименовал его жену в Ольгу на правах опекуна, а настоящее ее имя — Пребрана.

Имя Рюрик не может считаться скандинавским, так как оно встречается в чрезвычайно близких вариантах у других славянских народов: Рюрик— у поляков, Ререк — у чехов, Ререг — у западных славян. Наконец, самое имя Рюрик и в наших летописях имеет варианты: Рурик, даже наш исторический древний Рюрик назван Ререком. Если мы знаем, что он был сыном славянского князя и мать его была славянкой, мы имеем все основа-

ния считать его и его имя славянским. Что же касается скандинавских связей его имени, то оно бытовало там очень редко. Известны всего 2—3 Рюрика, вернее Хрёрека, из чего следует, что славянские варианты ближе, чем скандинавские. Имя брата Рюрика Синеус — чисто славянское имя, являясь аналогом Белоуса, Черноуса, Мокроуса, Стрижиуса и т. д. К тому же мы знаем, что в древности клички или прозвища служили именами. Что же касается имени Трувор, то и оно могло быть славянским — Трубор от «трубы», то есть Трубач. Сложнее решается вопрос с именем Игорь. Древнерусские источники ясно показывают, что было два похожих имени в употреблении: Ингвар (по-видимому, скандинавское) и Игорь (неизвестного происхождения). Из византийских источников: Игорь по-гречески «Ингер». Вместе с тем имя Ингер бытовало у хазар.

Некоторые западные писатели еще столетия назад были антинорманистами, считает автор книги «Откуда ты, Русь?». В частности, Клод Дюре еще в 1613 г. не без основания говорил, что варяги, от которых происходил Рюрик, были вандалами, которые назывались другими «вендами». Еще тогда нелепость норманской теории была ясна. Убеждение, что Рюрик — славянин, было высказано Г. Герберштейном даже раньше — в 1549 г., его как иностранца трудно заподозрить в славянском шовинизме: «На основании всего известного, мне кажется, руссы скорее всего призвали к себе князей из варягов или вагров, чем бы предали власть чужестранцам, которые были чужды и их религии, и обычаям, и языку». «Житие» Оттона Бамбергского, крестителя приморских славян, устанавливает с несомненностью, что племя ругов носило также название русинов (рутенов), а страна их называлась Русиния (Рутения), или Русь. Этим авторитетным свидетельством устанавливается и местонахождение Древней Руси, и другое имя, которое она носила...

Первое упоминание в истории славянского вождя Русса С. Лесной-Парамонов нашел в довольно легендарном источнике. Но так как в нем упомянуты время, место и обстоятельства действия, то с ним следует считаться. Исследователь нашел в книге преподобного чеха Прокопа Слободы исключительное по своей важности свидетельство: «Хорошо знаю, что известно многим, но не всем, как некогда из этой крапинской местности, по исчислению Петра Кодицилюса и многих других, в 278 году ушел очень знатный вельможа Чех с братьями своими Лехом и Руссом, а равно со всеми своими приятелями и родом, из-за того, что они не могли уже переносить те великие нападки и притеснения, которые делали им римляне, а особенно начальник римских войск Аврелий...» Так начинается легенда о начале чешского народа и государства. Согласно ей, братья Чеха также возглавляли два государства — Лехию (Польшу) и Русию, дав им свои имена... Речь идет о небольшой территории на стыке Чехии, Польши и Закарпатской Руси, где первоначально осели указанные братья. Легенда вовсе не видит в Чехе, Лехе и Русе родоначальников племен, они лишь возглавили племена, которые до тех пор существовали уже века, как, к примеру, до Олега была «доолеговская» Русь...

С. Лесной-Парамонов цитирует и ссылается на многочисленные зарубежные источники, вновь и вновь указывающие на историческое пребывание племени руссов. Русские историки не заглядывали в глубь веков дальше Рюрика и Олега. Между тем «русины» Олега имели гораздо более древнюю историю, уводившую их на запад вне пределов того, что называлось Русью и Россией... Племя русинов, или ругов уже во второй половине V в. в средней Европе играло настолько крупную роль, что возглавляло союз племен, «опрокинуло» Рим и в течение четырнадцати лет им владело. Важно отметить, что в 1648 г. гетман Богдан Хмельницкий обратился по случаю войны с Польшей к запорожским казакам с воззванием, в котором призывал сле-

довать примеру их славных предков под руководством Одонацера (Одоакра), владевших могущественным Римом. Традиция видеть в Одоакре и его русинах предков украинских казаков была настолько сильна, что когда Б. Хмельницкий умер в 1657 году, то Самийло Зорка, генеральный писарь Запорожского войска, говорил у его гроба: «Милый вождю! Древний русский Одонацер!» С годами эта традиция, связывавшая запорожцев с русинами Одоакра, исчезла ввиду утраты ими государственности, а московиты того времени ее не имели, но документы уцелели и историческая нить восстанавливается.

Таким образом, новейшие исследования ранее не известных и не изученных источников показывают, что Киевская Русь была только восточной частью племени Русь, бытовавшего издревле в Западной Европе.

В 1994 г. Новгородская археологическая экспедиция под руководством академика В. Янина сделала сенсационные открытия, подкрепив ими выводы С. Лесного-Парамонова и его единомышленников. В их свете возникновение славянской государственности на Руси — сложный процесс, который шел по двум взаимосвязанным между собой путям. Поднепровское славянство объединялось вокруг Киева, северо-западное — вокруг Новгорода. Взаимообогащение этих двух традиций и создает то, что мы называем Древней Русью. Доказана также ошибочность бытовавшей в течение двух столетий концепции о том, что все, что касается восточного славянства, имеет свои корни в Поднепровье — с одной традицией, одной культурой, одним языком. Уже в начале своей исследовательской работы В. Янин обнаружил явное противоречие между этой концепцией — точкой зрения многих ученых — и фактами. Изучая, в частности, историю древнерусских денежно-весовых систем, он выяснил, что они не сводятся к единой схеме. Существовали две денежные и две весовые системы — киевская, ориентированная на византийские единицы, на торговые связи с Византией, и новгородская, ориентированная на

Скандинавию и Германию. Между двумя данными системами имелись простейшие способы пересчета.

Многолетние раскопки в Новгороде (с 1932 г.), особенно исследование берестяных грамот, проведенное выдающимся лингвистом А. Зализняком и подкрепленное всем комплексом других находок, все больше подтверждали значительное передвижение масс славянства на территории Северо-Запада из южной Балтики (северная Польша, северная Германия, Шлезвиг-Гольштейн). Ученые-археологи подкрепляли новый взгляд на образование древнерусского государства как на результат слияния двух славянских традиций, ветви которых дали ту великую державу, какой явилась Русь во времена Владимира Святославича и Ярослава Мудрого. Главный торговый и военный путь, связывающий оба центра, не случайно не ограничивался Новгородом и Киевом, а пролегал в обе стороны дальше — «из варяг в греки», становясь также путем распространения культуры. С Севера по этому пути приходили по найму и приглашению варяги, о которых следует помнить, что они — не нация, а профессия. На Севере обосновались Рюриковичи, спустившиеся на Юг к Киеву и осевшие как государственная сила по всему пути от Ладоги до Херсонеса.

Известный ученый-филолог, академик Д. Лихачев выдвинул в последние годы гипотезу о том, что для Русской земли, особенно в первые века ее исторического бытия, гораздо больше значило положение между Севером и Югом и потому ей гораздо больше подходит определение Скандославия или Скандовизантия, чем Евразия, так как от Азии она получила чрезвычайно мало. На самом деле Россия — никакая не Евразия. Если смотреть на Россию с Запада, то она, безусловно, находится между Западом и Востоком. Но это чисто географическая точка зрения, ибо Запад от Востока отделяет прежде всего разность культур, а не условная граница, проведенная по карте. Россия — несомненная Европа по религии и

культуре, справедливо утверждает тонкий знаток русской древности. С юга, из Византии и Древней Болгарии, пришла на Русь духовная европейская культура, а с севера — другая, языческая дружинно-княжеская военная культура Скандинавии. Гораздо сложнее, чем духовное влияние Византии с Юга, оформилось значение для государственного строя Руси Скандинавского Севера — рефреном проходит мысль исследователя древнерусской культуры в выступлениях и статьях последних лет. Д. Лихачев и С, Лесной-Парамонов — антиподы в подходе к оценке скандинавского «присутствия» в древнерусской государственности и культуре. Истина, как обычно, находится посредине их полярных точек зрения.

Безусловно, идеи Д. Лихачева — не обновленная попытка реставрации норманской теории, а стремление к объективному осмыслению культурных истоков Древней Руси. Думается, исследователь не всегда прав с употреблением термина «Евразия»: ведь Русь постепенно становилась Россией. Более того, по прозорливому уточнению большого ученого В. Вернадского, Россия — континент, со всеми вытекающими из этого положения и звания последствиями.

Политический строй Руси в XI—XIII вв. представлял собой смешанную власть князей и народного веча, существенно ограничивавшего права первых. Княжеско-вечевой строй Руси сложился из соединения северогерманской организации княжеских дружин с исконно существовавшим на Руси вечевым укладом.

Единство Руси было с самого начала древнерусской государственности гораздо более реальным, чем единство, к примеру, шведского государственного строя или любого другого в Скандинавии. И в этом, несомненно, сыграло свою роль христианство, пришедшее с Юга, ибо Скандинавский Север еще долго оставался языческим. Призванные из западной Руси в Новгород князья Рюрик, Синеус и Трувор (см. работу С. Лесного-Парамонова), три

варяжских брата-славянина, а также приглашаемые на службу скандинавские варяги-наемники могли научить русичей по преимуществу военному делу, организации дружины. Княжеский же строй в значительной мере поддерживался на Руси собственными государями и общественными традициями: вечевыми установлениями и земскими обычаями.

Старший из братьев, Рюрик, учитывая непростую ситуацию, сложившуюся в Новгороде после кончины Гостомысла, поселился на Ладожском озере, напротив финнов, и основал город Ладогу; Синеус — на Белоозере, среди веси; Трувор — в Изборске, чтобы сдерживать ливонские племена. После смерти братьев Рюрик как внук Гостомысла переселился в Новгород, где построил княжеский двор, а не город, как можно было заключить из слов известного летописца Нестора... Первый книжник, построивший свою «теорию* «происхождения Руси» на соблазн грядущим исследователям, был составитель «Повести временных лет». Что составитель «Повести», полагает С. Лесной-Парамонов, игнорировал Новгородские летописи, вполне понятно: он писал историю Киевской земли, южной Руси и не имел желания и даже возможности уделять внимания и Руси северной, Новгородской. Первого князя-варяга Рюрика он совершенно недвусмысленно за русского князя не считает. Новгород как таковой его совершенно не интересовал, а только во взаимоотношениях с Киевской Русью. Поэтому Нестор ничего не сказал, что было до Рюрика, да и о нем самом сказал меньше, чем знал... А ведь в Новгороде существовала династия князей, насчитывавшая ко времени призвания славян-варягов девять поколений!

Из всех предложенных объяснений самого слова «Русь» на научное значение может претендовать только его славянское происхождение, его славянские корни — фактов тому несть числа. В свете многих доказательных открытий того же С, Лесного-Парамонова никакие филологические

ухищрения норманистов и их вольных или невольных последователей о скандинавско-германских корнях термина не выдерживают ни малейшей критики...

Высшим классом древнерусского общества, с которым князь делил труды управления и защиты земли, была княжеская дружина. Она разделялась на высшую и низшую: первая состояла из княжих мужей, или бояр, вторая — из детских, или отроков; древнейшее собирательное название младшей дружины — «гридь», или «гридьба» (скандинавское слово, означающее «дворовая прислуга») заменилось потом русским словом «двор» или «слуги». Эта дружина вместе со своим князем вышла из среды вооруженного купечества больших по тому времени городов. Дружина княжества составляла военный класс. Большие торговые города тоже были устроены по-военному, образовывали каждый цельный организованный полк, называвшийся тысячей, которая подразделялась на сотни и десятки. Тысячей командовал выбиравшийся городом и назначаемый князем тысяцкий, сотнями и десятками — также выборные сотские и десятские. Эти выборные командиры составляли военное управление города и принадлежащей ему области (волости), которое называлось в летописи «старцами градскими». Вооруженные города принимали постоянное участие в походах князя наравне с его дружиной. С другой стороны, дружина служила князю орудием управления: члены старшей дружины, бояре, составляли думу князя, его государственный совет.

Договор князя Игоря с греками был заключен от его имени в 945 г. послами и купцами, которые вели торговые дела с Византией. Те и другие говорили о себе в договоре: «мы от рода русского сли и гостье». Это русское купечество было как славянорусским, так и наемно-варяжским. Договор вскрывал их роль в заморской русской торговле. Как люди бывалые и привычные к морю, варяги — славяне и неславяне, — входившие в состав купечества, служили посредниками между ним и заморскими рынками. Сторонним

наблюдателям оба класса, княжеская дружина и городское купечество, представлялись одним общественным слоем, носившим общее название Русь. Не случайно на Руси варяг — преимущественно вооруженный купец, идущий через ее земли, чтобы пробраться далее в богатую Византию, там с выгодой послужить императору, с барышом поторговать, а иногда и пограбить богатого грека. На такой характер варягов указывают не только хроники и летописные источники, но и следы в языке. К примеру, в областном русском лексиконе «варяг» —- разносчик, мелочный торговец; «варяжить» —- заниматься мелочным торгом. Любопытно отметить, что когда неторговому вооруженному варягу нужно было скрыть свою личность, он прикидывался купцом, идущим из Руси или на Русь: это являлось личиной, внушавшей наибольшее доверие. Хорошо известно, как обманул князь Олег своих земляков Аскольда и Дира, чтобы выманить их из Киева. Он послал сказать им: «Я купец, идем мы в Грецию от Олега и княжича Игоря: придите к нам, землякам своим»...

Среди многочисленных источников, сохранивших память о древних сношениях с Русью, являются скандинавские саги. Многие сюжеты юга и востока заимствовались скандинавами во время их службы в Византии и на Руси (отсюда даже упоминание об Илье Муромце) и переосмыслены на скандинавский лад (главным образом заменой имен), стали основой для различных саг. Примечательно, что даже ярый норманист А. Стендер-Петерсен прямо называет XII в. — веком обогащения скандинавской культуры сокровищами юга и востока через Русь: В частности, скандинавская сага о св. Олафе, полная исторических примет, повествует, как этот герой, долго и усердно служивший русскому конунгу Вальдамару, т. е. св. Владимиру, возвращаясь с дружиной на кораблях домой, был занесен бурей в Померанию, где выдал себя за купца гардского, т. е. русского... Отдельные древнерусские фольклорные мотивы XII—начала XIII вв. вошли в скандинавский и не-

мецкий фольклор. На Западе были известны и древнерусские летописи, которыми использовались при составлении латинских хроник.

Шведские археологи говорят о влиянии славянской керамики. Известно, что в IX—X вв. глиняные сосуды в Новгороде, Киеве, Смоленске изготавливались уже на гончарном круге, что доказывает, с одной стороны, высокую технику гончарного производства, а с другой — существование специализировавшихся ремесленников, что свидетельствует об усложнении общественного строя Руси. В это время в Скандинавии керамика изготовлялась еще от руки, а гончарный круг распространился там век спустя...

Чеканка монеты в Скандинавии началась на сто лет позже, чем на Руси. По признанию авторитетов, именно скандинавы подражали русским образцам.

Богатая и самобытная культура Киевской Руси, развивавшаяся в постоянных контактах с культурами других стран и народов, свидетельствует о том, что многострадальный русский народ за свою многовековую историю никогда не был «Иваном, не помнящим родства» и всегда утверждал себя важным составным компонентом общечеловеческого духовного наследия.

Литература

1. Лесной-Парамонов С. Откуда ты, Русь? Ростов н/Д., 1995.
2. Мифы древних славян. Саратов, 1993.
3. Петреченко Г. Рюрик (Исторический роман). М., 1995.
4. Петреченко Г. Князь Олег (Исторический роман). М., 1996.
5. Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков. Смоленск, 1995.
6. Рассказы русских летописей. М., 1993.
7. Русские веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга. М., 1992.

332. Характер восточных влияний на русскую культуру

Когда речь заходит о влиянии Востока на культуру России, то, конечно, речь должна была бы вестись о влиянии китайской, индийской, арабской культур. Но в силу того, что Монгольская Империя на 250 лет закрыла Россию от непосредственных контактов с этими культурами и русский народ в течение столь длительного времени пребывал в вынужденном соприкосновении с культурой кочевых этносов Центральной и Средней Азии, восточные влияния можно свести, с известной долей ограничений пространства и времени, к влиянию культуры татаро-монголов.

Несмотря на то, что монгольские завоеватели не могли проживать постоянно в Русских землях, их владычество, «бывшее в течение двух с половиной веков ужасом и бичом России, державшее ее в узах безусловного порабощения и располагавшее своенравно венцом и жизнью князей ее, владычество сие должно было более или менее иметь влияние на судьбу, на устройство, постановления, образование, нравы и язык нашего Отечества», — писал в 1832 году академик Френ.

Беспристрастная оценка характера этого влияния требует краткого напоминания о том, что представляло собою общество монгольского этноса начала XIII века и культура народа, завоевавшего за несколько десятков лет огромные пространства Азии и Европы, опустошившего и стершего с лица земли прекрасные цветущие города древних цивилизаций мира, превратившего в пастбища возделанные земли.

В XII веке монгольский народ жил родовым строем, находящимся на стадии разложения. Во главе родов стояла степная знать и племенные ханы, которым подчинялись простые родовичи — кочевники и рабы, используемые для домашней работы.

В родах еще сохранялись остатки матриархата, чем объясняется независимое положение женщин у монголов, участие ханш в принятии решений, которые принимались на племенном собрании степной аристократии — курултае.

Действовал обычай кровной мести, передававшийся из поколения в поколение.

Религией был шаманизм — сложная система первобытных мистических представлений о многослойности вселенной, поклонение «Вечному Голубому Небу» — Тенгри. Монголы веровали в духов природы и умерших предков. То есть религиозные представления монгольских племен XII века относятся к самой ранней стадии языческих верований.

В это время они не имели еще письменности, городов и других элементов цивилизации. Монгольские племена находились, следовательно, на доисторической, первобытно-племенной стадии развития.

Как сейчас, так и в XII в. монгольские племена жили в передвижных войлочных кибитках и юртах. Производили очень мало, только необходимое для несложного кочевого хозяйства: изготовляли войлок, ремни, веревки, повозки, седла, сбруи, копья, мечи, луки, стрелы, сабли, панцири и другое вооружение.

Племена южных монгол, примыкающих в Великой Китайской стене, китайцы называли «уйгурами» или «белыми татарами». Эти племена подверглись сильному влиянию китайской образованности и культуры. Монголов, кочующих на просторах Центральной Азии, китайцы называли «черными» или «лесными татарами». Это были суровые племена кочевых всадников, хищнически эксплуатировавших степные просторы Азии, выпасая на них в течение тысячелетий огромные стада копытных животных, способствуя тем самым образованию пустынь. Современные исследования говорят о том, что кочевников-скотоводов следует считать не «детьми», а «отцами» пустынь.

Возникает вопрос: благодаря чему народ первобытной

культуры мог покорить и в течение столетий угнетать, эксплуатировать народы древних земледельческих цивилизаций и культуры?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выявить доминанту монгольской культуры.

Известно, что все культуры имеют свои идеалы, доминирующие ценности, их характеризующие и отличающие друг от друга. Так, например, признано, что древнегреческая культура есть культура знания, ее идеалом был мудрец. Римская культура имела своей доминантой право, а идеалом — гражданина: Идеал христианской культуры средневековья — святой, аскет. Духовная культура Индии — буддизм, идеал ее — богочеловек, отрешенность от мира. Монгольская же кочевая культура, как определяет ее историк промонгольской ориентации Эренжен Хара-Даван, — есть «культура военная, идеал ее — царство Вселенной». Нам представляется, что дальнейшее изложение позволит расшифровать это очень романтичное истолкование содержания военной культуры на материале ее конкретных проявлений. В основном же указанный исследователь верно выразил доминирующую ценность данной культуры в интересующий нас период.

Современные исследования культур показывают, что ценности и психология кочевых племен противоположны ценностям и психологии земледельческих общин.

Земледелие вырабатывает у народов миролюбивый характер, создает материальные основания для гуманизма, так как в этой системе жизнеобеспечения даже слабый человек может найти себе применение. Далее, земледелие, наряду с созданием материальных основ для образования цивилизаций, вырабатывает сложные формы взаимозависимости людей с природой: миром животных и растений, формирует чувство и понимание значимости растительной и животной жизни для человека. Отсюда — благоговение земледельца перед многообразными формами растительного и животного мира, чудом способности земли к «раще-

нию» и т. д. Короче говоря, земледельческий труд вырабатывает уважение и благоговение перед жизнью, в том числе и человеческой.

Иными предстают хозяйство, психология и ценности кочевника-скотовода, потребляющего дары растительного и животного мира, не затрачивая никаких усилий на их воспроизводство, осуществляя, по существу, присваивающее хозяйство. Пределы воспроизводящих способностей степи ставят пределы богатству кочевников, отсюда — постоянная борьба монгольских племен за пастбища, стада скота и постоянные набеги на оседлые народы, грабеж которых и пленение являлся одной из форм промысла, наряду с охотой на степных зверей. Поэтому идеал здесь — выносливый, непреклонный, жестокий всадник-кочевник. Это подтверждается и системой воспитания монголов. Ловкости и жестокости монголов обучали с раннего детства. С двух лет он учился сидеть на коне, стрелять из лука птиц и крыс. В дальнейшем выработке психологии непреклонною воина способствовала облавная охота на дикого зверя, которая также вырабатывает и закрепляет жестокость, неумолимость, беспощадность. Эта радость победы над беззащитным, затравленным, окруженным зверем переходит у монгола — и охотника, и воина — в торжество, радость при виде победы над врагом-человеком, а таковыми для монголов после объединения их племен Чингис-ханом стало все население Азии и Европы в пределах их досягаемости.

Для характеристики ценностей, ради которых стоит жить и которые составляют высшее наслаждение человека данной культуры, приведем высказывание Чингис-хана по этому вопросу: «Наслаждение и богатство состоит в том, чтобы подавить возмутившегося, победить врага, вырвать его с корнем, гнать побежденных перед собой, отнять у них то, чем они владели, видеть в слезах лица тех, которые им дороги, ездить на их приятно идущих жирных конях, сжимать в объятиях их дочерей и жен...».

Идеал завоеваний, покорения вселенной и избранничества монгольского племени, выдвинутый Чингис-ханом, привлек к нему и спаял степную аристократию, людей «длинной воли», тяготившихся порядками родового строя.

Для достижения этих целей была создана регулярная армия, дисциплина в которой поддерживалась жестокими методами.

С началом больших походов Чингис-хана в Монголию потекли самые разные ценности из завоеванных и ограбленных стран: золото, серебро, пленники — рабы, ремесленники, скот, кони, оружие и т. п. Появились деньги, которые в Монголии ранее не применялись, теперь же она оказалась на пересечении больших торговых путей.

Письменность монголы заимствуют в этот период у уйгурского племени. На базе ее была создана «Тайная история монголов» — памятник монгольской культуры XIII века, в котором отражена вся драматическая эпоха Чингис-хана.

При ставке постоянно находились ученые из покоренных стран, представители гражданской бюрократии, бывшие советниками хана. Один из них объяснил ему, что можно получить Империю, сидя на коне, но управлять ею, сидя на коне, невозможно. Было организовано административное и финансовое управление, произведена перепись населения Монголии и покоренных стран, введена податная система. Все эти новшества были заимствованы Чингис-ханом в Китае.

Благодаря письменности была записана «Яса» Чингис-хана — свод обычного права монгольских племен с сильным влиянием воззрений самого хана. Одна часть «Ясы» представляет собой его изречения, другая — свод законов, военных и гражданских с установленной карой за неисполнение. Для записи «Ясы» из Китая был приглашен ученый с восемнадцатью учениками. Теперь «Яса» не только не действует, но даже неизвестна современным монголам, так как все достижения культуры и цивилизации завоеванных народов осваивались только знатью. Эти заимствования пре-

кратились вместе с прекращением завоеваний и разложением империи.

«Яса» устанавливала привилегии монгольского племени. «Никто из подданных империи не имел права иметь монгола слугой или рабом», — гласила она.

Для связи со ставкой хана, передачи его приказов был создан отряд верховых ординарцев или курьеров, которые летели как «стрелы» во все подвластные земли, воля хана исполнялась неукоснительно, так как за неисполнение неотвратимо следовало жесточайшее наказание. По всей Монгольской державе была создана сеть «ямов» — ямских станций для перевоза почты, приказов и должностных лиц этапами. Вся Империя покрылась густой сетью таких почтовых линий, обеспечивающих ординарцев, курьеров свежими лошадьми, пищей и т. д.

Как же реализовывалась военная доминанта монгольской культуры и к каким последствиям она приводила культуру завоеванных народов, в том числе и культуру России?

Армия монголов, как было сказано, в XIII в. стала регулярной. Везде она действовала по одному сценарию. Проводилась тщательная тайная разведка в землях намеченной к завоеванию страны. Роль лазутчиков выполняли азиатские купцы, которых выпускали с товарами из ставки хана. Поэтому Батый был прекрасно осведомлен о природных условиях Руси, распрях между князьями. Осуществив разведку, высылали послов с предложением городу сдаться. Оказавшие сопротивления города брали осадой с помощью военной техники того времени, заимствованной в Китае. После захвата города жителей выгоняли в поле на несколько дней. Город грабили, богатых людей пытали, вымогая сокровища. Добычу делили. Затем принимались за людей: военных убивали, знать истребляли, детей и женщин делили. Ремесленников угоняли в Монголию или оставляли работать на месте. Здоровую молодежь забирали в «толпу», которую гнали впереди себя к осажденному городу, использовали на осадных работах. Никто из

«толпы» не возвращался. Вместе с населением городов вырезали население сельской округи. Восточные источники отмечают тридцать случаев полного уничтожения населения городов. Надо отметить, что население добровольно сдавшихся городов также ограблялось и уничтожалось, угонялось в рабство.

Слухи об ужасах расправы монгольского войска над покоренными народами бежали впереди армии. «Трудно представить себе, — пишет арабский историк, — тот панический ужас, который овладевал всеми сердцами» при приближении монгольского войска. Таким террором Чингисхан и его преемники создали возможность, расходуя ничтожные силы, удерживать в повиновении миллионы покоренного населения, а также подготовить психологическую почву для дальнейших завоеваний.

Последствием монголо-татарских завоеваний стало резкое сокращение населения завоеванных стран, запустение ранее цветущих земледельческих областей, например Самаркандская область, Киевская Русь стали безлюдными, многие города были стерты с лица земли и никогда более не возродились.

Другим последствием стал регресс экономики и культуры завоеванных областей, возрождение рабства. Многие цветущие области Средней Азии были превращены в пастбища, куда перекочевали массы кочевников из Монголии. В Семиречье в XIII веке земледелие совсем исчезло и уступило место кочевому быту. Монгольская родовая знать оставалась у руководства в Бухарском ханстве до конца XVIII века и до конца XIX века в Хиве.

Изложенное о военно-культурной доминанте монгольского этноса XIII века позволит нам на более широком историческом и культурном основании определять и оценивать культурное влияние монголов на культуру Азии и Европы вообще и России — в частности.

Как известно, территория Киевской и Верхне-Волжской Руси вошла в состав земель старшего сына Чингис-хана —

Джучи. Большую часть земель еще предстояло завоевать. С 1236 по 1240 годы намеченная программа была осуществлена: земли юго-востока Европы и русские земли были завоеваны, кроме Новгорода и Пскова. Современная археология и летописи позволяют восстановить, как «прошли» татаро-монголы по Руси. Из 74 русских городов XII—XIII века, известных по раскопкам, 49 были разорены и сожжены, 14 уже никогда не поднялись из пепла, еще 15 постепенно превратились в села. В течение 250 лет ордынцы периодически разрушали русские города в ходе карательных экспедиций.

На 250 лет прервалась связь России с Западной Европой. В это время в ее столицах открывались университеты, к XV веку их было более 30. Наряду с богословием преподавалась светская литература, языкознание, юстиция, медицина, математика и физика, начала развиваться эмпирическая наука.

В результате нашествия татаро-монгол на Руси сокращается население и резко падает грамотность его, она сохраняется у представителей духовенства и князей, да и то не у всех.

Сказалось нашествие и на нравах русского народа. Чувство отчаяния, безнадежности, унижения надломили гордый, открытый характер русского народа. Татарское иго вырабатывает у него низкие черты характера и нравов: хитрость, неискренность, изворотливость, вероломство, корыстолюбие, бесчувствие к обидам, оскорблению и унижению.

Отечественные историки отмечают изменение характера русских князей за этот период. Вынужденные льстить, угодничать, скрывать истинные чувства в ставке ханов, они ведут себя как деспоты со своими подданными. Следовательно, рабская, холопская психология русского господствующего класса, дававшая себя знать и в XVIII в., в царствование Екатерины II, не была чертой национального русского характера, а вырабатывалась под воздействием нравов и политических методов управления татаро-монгольской зна-

ти. Летописи отмечают с горестью чувства, которыми сопровождались даже благополучные поездки князей в ставку хана: «О злее зла честь татарская», «злобе бо их и льсти нет числа», — восклицают летописцы.

Следствием нашествия явилось падение правовой культуры Руси. Нестабильность жизни, отсутствие безопасности, бессилие людей что-либо улучшить в своей жизни во все времена вели к росту преступности. Так случилось и на Руси. Как пишет Н. М. Карамзин, не стало безопасности ни в пути, ни дома. Появилось большое количество разбойничьих шаек, воров, убийц. Ужесточаются наказания. Так, если в Древней Руси для пресечения воровства в крупных городах было достаточно легкого штрафа, то рост преступности, вызванный татаро-монгольским разорением, потребовал введения клеймения воров, телесных наказаний и смертной казни. Телесные наказания, пытки, которых не знало законодательство Древней Руси, к нам пришли из монгольской правовой культуры и сохранились до последней трети XIX века. Историки отмечают упадок, упрощение судебной процедуры. Если в Древней Руси каждая область обладала своим Уставом, судьями, стряпчими, дьяками, присяжными заседателями, установленными сроками рассмотрения дел и т. д., то есть — развитой судебной процедурой, то в названную эпоху судебное разбирательство было отброшено к первобытному невежеству. Неуверенные в твердости своей власти князья упрощали судебную процедуру, прибегали даже к древним способам установления вины «полем» или «огнем и водой». В то время как в XII веке в университетах столиц Европы изучают римское право.

В результате монголо-татарского нашествия пришло в полный упадок народное самоуправление в русских городах, навсегда замолкли вечевые колокола, а в новых городах России — Москве и Твери, они уже не устанавливались.

Спорным является вопрос о роли ордынского ига в деле объединения Руси. Известно, что монгольские ханы, проводя среди русских князей политику «разделяй и властвуй»,

были не заинтересованы в централизации власти, усилении какого-либо князя. Если объединение Руси и «обязано» монголо-татарскому завоеванию, то лишь совершенно помимо воли, желаний и целей ханов. Можно со всей определенностью утверждать на данном этапе изучения вопроса, что объединением Русь обязана духовенству русской православной церкви этого времени и собственнической, хозяйственной деятельности московских князей, а также свободному труду русских земледельцев и мастерового люда.

Как известно, русское православное духовенство было освобождено татарами от переписи и обложения данью для того, чтобы оно «с правым сердцем молилось за хана и за его племя и благословляло его». Духовенство за хана-то молилось, но, одновременно, в руках русской церкви сосредотачивались земли и другое богатство, которое будет служить опорой ее власти в то сложное время. Много «земелек», «селец» было куплено за церковное «сребрецо» и присоединено к московским землям.

Защищенность церковных и монастырских стен собирала сюда молодежь Руси, здесь формировалась психология, характеры людей, росло и крепло русское национальное самосознание. Церковь как социальная и духовно-нравственная организация давала молодежи культурную доминанту, ценность — защиту православия. Именно православная вера в века унижения и закабаления Руси объединяла русский народ, осознавший себя народом христианским. Так, митрополит Московский Алексей, Сергий Радонежский и другие святители организуют активную элиту Великороссии, указывают им ценность, идею — спасение Отечества, которой можно служить только искренне, а не ради выгоды.

Огромную роль сыграла и мудрая политика московских князей, которые позволили волевым и талантливым сотрудникам — боярам и монахам — вести тонкую и дальновидную политику приобретения земель и привлечения умных, энергичных людей в Московское княжество.

Нельзя не обратить внимание и на значение психологического воздействия православной церкви на сознание народа. Объединяя людей в стенах храмов, монастырей, духовенство, призывая к терпению, помогало переносить страдания, подчиниться на время жестокой необходимости, смириться внешне перед жестоким врагом. Поэтому в деле собирания Руси и освобождения ее от жестокого, коварного врага роль духовенства и московских князей несомненна. Выбрав соответствующие нравам монголо-татарских завоевателей методы взаимодействия с ними, они создали «тишину на Русской земле на 40 лет».

Многие отечественные историки давно обращают внимание на то, что истоки русского самодержавия, деспотизма первых русских царей также следует искать в 250-летнем воздействии на правящую элиту Руси нравов и политической культуры монгольских ханов. Сыграв на определенном этапе становления русского государства положительную роль, он обрел колоссальную инерцию и принес русскому народу и культуре трудноопенимые бедствия.

Так что же позаимствовала культура Руси от культуры татаро-монгольского кочевого этноса, пребывающего на стадии разложения родового строя и заимствовавшего письменность, административно-военную, финансовую системы в Китае и у других цивилизованных народов?

Можно отнести к восточным влияниям поголовную перепись населения, которая восходит к китайской административно-финансовой системе, но все же придется напомнить, что и до монгольского нашествия взимание налогов на Руси осуществлялось на основе учета с «сохи», «плуга», «рала».

Почтовые станции, прообраз монгольских «ямов» действительно долго действовали на огромных просторах России, но вряд ли это заимствование, скорее техническое, чем культурное, может быть сопоставимо с ценой, которую заплатила русская культура и экономика за это восточное влияние.

Нельзя отрицать наличия в русском языке многих восточных слов, относящихся к понятиям бытовой, политической и общественной сфер жизни. Например: магазин, базар, чердак, чертог, алтын, сундук, тара, тариф, калибр, лютня, зенит, ставка и т. д. — перешли в русский язык от монголо-татар. Многие восточные обычаи были заимствованы русской правящей элитой, например выбор невесты царя из самых красивых девушек страны, создание разветвленной дворцовой службы и т. п. От монгол была заимствована русской аристократией соколиная охота, охота с гончими и были заимствованы приемы ведения боя: засадные полки, «лава», которую усвоило Донское казачье войско, «куренная» форма организации, «немая» подача сигнала, многие маневры, форма стоянок, собраний и др.

Таким образом, трудно вычленить существенные положительные влияния монгольской кочевой культуры на культуру России. Многие восточные обычаи пришли к нам раньше, как и восточные мотивы в орнаментах. Восточная архитектура, посуда пришли в Россию из Византии, через торговлю с востоком. Известно, что культура этого этноса не отличалась богатством, сами монголы многое заимствовали в странах древних цивилизаций и развитой культуры: Китае, странах Азии и Кавказа. Вещи, хранящиеся в Эрмитаже, говорят о среднеазиатском и кавказском происхождении. Известно также и то, что ремесленники, мастера в Монголии в основном были выходцами из завоеванных стран. К тому же, как писал Н. М. Карамзин, русский народ, несмотря на унижение и рабство, чувствовал свое превосходство в отношении к народу кочующему.

История завоеванных стран свидетельствует о том, что воздействие культуры монгольского кочевого этноса, ее идеал степного охотника с его хищническими, ничем не прикрытыми инстинктами стремления к добыче, — носило для всех покоренных ею стран разрушительный, рег-

рессивный характер. Так, одни области жизни русского народа и культуры были задержаны в своем развитии (грамотность, дело образования), другие — подучили уродливый характер, третьи — регрессировали (характер правящей элиты, нравственность и т. п.).

Такое проявление военной доминанты монгольской культуры имеет общие черты с культурой многих кочевых этносов, презирающих цивилизованные народы, их ценности, о чем свидетельствует история не только монгольского этноса.

Литература

1. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
2. Греков И. Б., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М., — Л., 1950.
3. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989.
4. Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. П. М., 1989.
5. Козин С. А. Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г. М., 1941.
6. Марков Г. Е. Кочевники Азии: структура хозяйства и общественной организации. М., 1976.
7. Татаро-монголы в Азии и Европе. Сб. ст. М., 1977.
8. Тизенгаузен В. Г. Собрание материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М., — Л., 1941. Т. I—III.
9. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.
10. Трачевский А. Русская история. Ч. 1. СПб., 1895.
11. Эренжен Хара-Даван. Чингис-хан как полководец и его наследие // Арабески истории. (Мир Льва Гумилева.) М., 1995.
12. Юрганов А. Л. У истоков деспотизма. // История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX—XX в. М., 1991.

3.3.3. РусьВерхневолжская, удельно–княжеская, вольно–земледельческая

В дискретном, катастрофическом процессе развития культуры России и русского этноса период формирования его великоросской ветви и создание Владимиро-Суздальской Руси после запустения и гибели Киевской цивилизации в начале XIII века является самостоятельным периодом, отличающимся от Древнерусской цивилизации по многим параметрам культурно-цивилизационного процесса. Однако очень часто этот период отечественной культуры не выделяется и не рассматривается в качестве самостоятельного, так как заслоняется третьим периодом — Московским. Однако именно в период образования Верхне-Волжской Руси закладывались основы нового политического и социального порядка: удельно-княжеского, вольно-земледельческого, сыгравших особую роль на последующих этапах отечественной истории и культуры. Здесь же, в условиях нового «космоса» будут вырабатываться те специфические черты характера и тип мышления русского человека, которым впоследствии будет придана общерусская значимость.

Прежде всего надо иметь в виду, что складывающийся в Верховьях Волги в XII—XIV вв. великоросский этнос имеет иной генотип, чем представитель Днепровской Руси. Славянский генотип изменится в результате смешения с местными финскими племенами, которые русскими именовались собирательно «чудью». Изменятся даже внешние, антропологические черты выходцев Поднепровья. В связи с этим В. О. Ключевский напишет, что «наша великоросская физиономия не совсем точно воспроизводит общеславянские черты».

По мнению того же Ключевского, над характером и мышлением великоросса много поработала природа этого края, резко отличающаяся от природы Поднепровья: устой-

чивого климата, плодородных почв, теплого солнечного лета и т. п.

Землепашцу верховий Волги приходилось вести в лесах подсечно-огневое земледелие, осваивать малоплодородный суглинок, плодородие которого истощалось через 4—5 лет и заставляло великоросса передвигаться на северо-восток в поисках новых участков, пригодных для земледелия. Эта тяжелая работа, постоянные перемещения приходилось осуществлять великороссу в природных условиях с очень неустойчивым климатом: заморозками в мае, августе, оттепелями в январе. Тысячи мелких непредвиденных трудностей и опасностей создавали речки, озерца, болота, сырой, влажный климат. Эти обстоятельства до неузнаваемости изменили характер сельского труженика, вынесенный из Поднепровья.

Изменчивость климата, постоянные опасности приучили землепашца к осторожности, изворотливости в преодолении затруднений. Здесь вырабатывается, таким образом, уникальная терпеливость русского человека, выносливость, находчивость и неприхотливость.

Капризность природы, неустойчивость климата развили в нем удивительную наблюдательность, отразившуюся в народных приметах. В них раскрывается ум, знания природы, план и календарь хозяйственной деятельности верхневолжского землепашца. Приметы заменяли ему жреческий прогноз, были его учебником и отражали его биографию.

Короткое лето Верхневолжья, неустойчивость погоды, свой и чужой горький опыт выработали у земледельца уверенность лишь в одном: надо дорожить каждым погожим часом короткого, неяркого здешнего лета. Отсюда идет великоросская привычка и способность к чрезмерному напряжению своих сил, которых не знает ни один народ в Европе. Знание ее истоков делает понятной и известную неспособность, непривычку русского человека к размеренному, неторопливому, но постоянному труду.

Верхневолжский «космос» представлял собой местность, пересеченную густой сетью речек, рек, озер, болот, идущих в разных направлениях, покрытую густыми лесными дебрями, в которых переселенцы располагались небольшими деревнями, часто в 2—3 крестьянских двора. Поэтому, в отличие от жителей Поднепровья, работающих на виду у жителей большого села, верхневолжский землепашец трудился в одиночку, в глуши леса. «То была молчаливая черная работа в одиночку, — писал В. О. Ключевский, — не над собой, не над своими приемами работы, не над своими чувствами и отношениями к людям, а над диким лесом и полем. Отсюда замкнутость, необщительность, даже робость великоросса, нежелание работать большими коллективами. Поэтому-то русский человек лучше работает, когда он один, когда на него никто не смотрит.

Однако, выявляя истоки формирования таких черт характера русского человека, как терпеливость, наблюдательность, упорство, выносливость, замкнутость, нельзя упускать из виду, что в верховья Волги русский человек пришел с определенной системой духовно-нравственных установок и ценностей, которые вырабатывало в нем за два столетия православие и которые также повлияли на его характер: «готовность нести тяжелый крест перед лицом испытаний, своеобразную «упертость»... чуждость мелочного житейского благоразумия, настрой на аскетизм».

Неустойчивость природы, ломающей полностью все планы и расчеты человека, лежит, по мнению Ключевского, в основе известной русской нерассудительности, выразившейся в хорошо известной черте характера, привычке полагаться на «авось», когда капризу природы или других непредсказуемых обстоятельств человек был вынужден противопоставлять свою отвагу, свои силы, идти на риск, принимая подчас самые безрассудные решения. Эта невозможность идти к цели прямым, взвешенным путем выработала у русского человека привычку больше оглядываться назад, обдумывать уже проделанный путь, подводить итоги, а не

планировать. О будущем же вместо его планов великороссу оставались мечтания, компенсирующие бессилие человека перед непредсказуемостью природы. Так родилась мечтательность русского человека и черта характера, которая говорит, что «русский человек задним умом крепок».

Привычка выходить к цели не прямыми, а извилистыми, окольными путями, лавируя между препятствиями природы, сформировала осторожность, осмотрительность и нерешительность, которые могут производить впечатление непрямоты, неискренности великоросса.

Два рассмотренных фактора — изменение природных условий и характер расселения и труда свободных землепашцев в верховьях Волги, к которым в середине XIII века прибавилось завоевание и порабощение Руси Ордою, повлекли за собою изменение содержания деятельности правящей элиты: изменились отношения к своему уделу, старому порядку княжения, выработался новый характер русской правящей элиты и система духовно-нравственных ценностей.

Варяжские князья в Днепровской Руси нашли уже сложившееся общество и политический порядок, определенный экономический и социальный строй, законы, верования, нравы и ценности. Поэтому они не могли чувствовать себя здесь хозяевами, устроителями земли. В их обязанности входило защита русской земли от внешних нападений и управление обществом на основе законов, а не родовых отношений, не изжитых еще в то время в Киевской Руси.

В Северо-Восточной Руси, получая удел, каждый князь находил не возделанную землю и устроенное общество, а пустыню, которую надо было заселить, на которой надо было все еще организовать и устроить. Поэтому здесь князь не столько защитник, воин, сколько непосредственный устроитель экономической жизни края. Он распределяет земли, лесные и водные угодья. Устраивает новых переселенцев с юга Руси, поддерживает по-

рядок между ними и старыми жителями этих краев и т. д. На глазах князя осваивались новые земли, росли поселки, развивались промыслы и росли города, строились церкви и соборы. Такое изменение содержания деятельности князя — хозяина, собственника, устроителя вызывали в нем и новое чувство и отношение к своему уделу — чувство собственника. Эта новая деятельность и новые чувства к обустроенной ими земле вызвали у целого поколения князей Северо-Восточной Руси охлаждение к Киевской Руси и Киеву. Эти же обстоятельства породили отчуждение князей друг от друга и стремление собственническое — оставить свой удел, лично им обустроенный, обжитый, — своим детям. Так зародился новый порядок наследования — от отца к детям. Отсюда становятся понятны многие факты истории взаимоотношений между Северо-Восточной и Киевской Русью. Именно эта новая деятельность, новая роль князей и новые чувства Владимиро-Суздальских князей побудят их к сопротивлению передаче своего удела в круг земель общего, родового владения по порядку очередного старшинства князей. Из частнособственнического характера уделов родилась и новая форма передачи его детям на основе личного распоряжения князя, которое воплощается в его завещании, «духовной грамоте».

Новая социально-политическая роль и психология князей, как и новый порядок наследования, станут предпосылками специфически русских политических порядков — русского самодержавия, личной, неограниченной власти царей в последующие периоды отечественной истории и культуры. Но прежде чем они сложатся, произойдет целый ряд других изменений в социально-экономическом и политическом положении правящей элиты Верхневолжской Руси: раздробление уделов между сыновьями и внуками, их обеднение и ослабление, которые станут причиной утраты в будущем самостоятельности и перехода под власть московских князей. Вместе с этими процессами будет происхо-

дить утрата князьями широких общественных интересов и понятий. Из сознания правящей элиты Верхневолжской Руси исчезнет постепенно идея «Русской земли». Этому обстоятельству способствовало падение политического и военного значения князей вследствие порабощения Руси Ордою на два с половиной столетия. Они вынуждены будут сосредоточить свое внимание на хозяйственной деятельности для выплаты дани.

Так, вместе с изменением деятельности, измельчанием уделов, будут мельчать, приземляться их заботы и интересы. Каждый будет думать лишь о своем «гнезде», о своих «птенцах».

Современники начала княжеских усобиц, совпавших исторически с усилением частнособственнических тенденций в деятельности князей, расценивали это как большое несчастье русской земли, ведущее к ослаблению борьбы со степными кочевниками, «погаными». Автор «Слова о полку Игореве» указывает на это обстоятельство, видит большую беду в том, что брат сказал брату: «Это мое, а то — мое же, и начали князья про малое такое большое слово молвить, а сами на себя крамолу ковать, а поганые со всех сторон приходили с победою на Землю Русскую». Полнота учета последствий, порождаемых теми или иными крупными изменениями в жизни общества и культуры, требует от нас и другой оценки происшедших в Верхневолжской Руси изменений деятельности правящей элиты. Именно хозяйственная деятельность князей и вольных, затерявшихся в лесах для ордынских баскаков, русских землепашцев сформируют психологию и новый трудовой этнос: бережливость, накопительство, предприимчивость в развитии новых промыслов, чтобы через посредничество московских князей выплачивать дань Орде. Успехи этой собственнической деятельности, мудрая политика московских князей и православного духовенства создадут на 40 лет «тишину на русской земле». За это время русский народ соберет разбитые силы, вырастут, окрепнут поколения русских

людей, не знающих ужасов татаро-монгольских набегов. Они и выйдут на Куликово поле.

Таковы социальные и культурные особенности Верхне-Волжского периода русской культуры и таковы последствия их для истории и культуры России, таково их значение в драматической истории русского этноса.

Литература

1. Ключевский В. О. Сочинения. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1956. Т. 1. С. 314.
2. Шаповалов В. Неустранимое наследие // Общественные науки и современность. 1995, №1.

33:4. Западные влияния в русской культуре

Если византийское, греческое влияние было привнесено в нашу культуру церковью и направлялось к религиозно-нравственным целям, то западные влияния, которые справедливо связывают с реформаторской деятельностью Петра Великого, проводились государством в первую очередь в связи с материальными потребностями России. Целью Петра I и его сподвижников было превратить Святую Русь в Россию Великую.

Заимствования готовых результатов западной культуры начались уже в конце XV века, они пришли к нам в виде новшеств технического обеспечения армии, предметов быта русских царей и правящей элиты.

В начале XVII века под воздействием событий Смутного времени, военных поражений России у русских людей появляется чувство неудовлетворенности состоянием дел буквально во всех сферах жизни русского общества, которое оценивается передовыми, мыслящими людьми этого времени как отсталость.

Эти чувства и оценки появляются прежде всего в умах тонкого и всегда беспокойного слоя правящей и светской

духовной элиты русского общества, которая раньше и чаще других соприкасалась с достижениями западной культуры. Этот передовой слой элиты, в котором созревают идеи о необходимости изменений, рождает инновации, идеалы и новые ценности эпохи, и стал восприемником и транслятором западных культурных влияний на русское общество. Здесь нужно вспомнить имена представителей светской духовной культуры Григория Котошихина, Юрия Крижанича, осмысливших состояние русского общества и вскрывших причину отсталости России XVII века. Программы же преобразований России А. Л. Ордин-Нащокина и других государственных деятелей данного времени — прямые предвестники петровских преобразований.

Петр I остро почувствовал и ясно осознал *причину* отсталости России, а также ее возможные последствия. Он видел, что укрепление государства, реформирование армии, создание русского флота, создание системы образования жизненно важно для России. Он понимал также и то, *что решить* данные задачи Россия может только заимствуя из культурных сокровищ, добытых западной наукой и промышленностью. При этом было ясно, что заимствования эти должны быть осуществлены быстро, внешнее и внутреннее положение России не допускали отлагательства до того времени, когда страна сможет дожить до теоретических и практических результатов, следуя медленному естественному развитию просвещения и образования.

Поэтому скоро вместе с готовыми продуктами западной культуры и образованности в Россию потянулись западные специалисты и ученые, а с ними — новое миропонимание, вкусы, привычки, стиль жизни. Практические потребности военного дела, промышленности, разработки богатств страны необходимым образом привели к созданию в России системы светского образования, которым мы обязаны Петру I.

Как известно, Московская Русь в лице духовенства долго сопротивлялась распространению западной, латинской об-

разованности, основы которой составляли наука и философия. Однако старая московская церковная партия была не в состоянии предложить свою программу образования, что в конце концов, несмотря на устанавливаемые ею запреты, угрозы, преследования и разрушения этой «новой образованности», открыло дорогу западной системе образования. Благодаря последней в Россию пришли из Европы математика, геометрия, тригонометрия, астрономия; медицина, юриспруденция и философия. Великие открытия Коперника, Кеплера, Галилея, Ньютона, пришедшие к нам вначале в составе знаний западных специалистов, а затем через программу образования в навигационной и артиллерийской школах, совершенно меняли миропонимание русского человека, его представления о природе и предназначении государства и общества, роли личности в нем.

Что касается философии, которая появилась в России в форме схоластики, то с нею русское общество начали знакомить братья Лихуды, преподававшие ее на латинском языке с 1685 г. в Московской славяно-греко-латинской Академии. Они ввели два курса, составленных главным образом по Аристотелю, — логику и физику. Последний включал учение об основных элементах мира, о материи и форме, о четырех основных началах: материальной, формальной, действующей и целевой. До них эту проблематику в Москве никто не затрагивал, даже Максим Грек «платоновские и аристотелевские мнения» отождествлял с ересью.

Значительно раньше западная схоластика проникла в Россию через Польшу и обосновалась в культурно-просветительском центре Юго-Западной Руси — Киево-Могилянской Академии, которая в XV—XVII веках была передатчиком, трансформатором западной культуры в православный мир. Отсюда в Россию шли некоторые элементы морально-политических учений, взятых в основном из трактатов Аристотеля. Из них люди того времени черпали все важнейшие понятия политики, вырабатывали на их основе свои

представления о государстве, власти, формах ее осуществления, взаимоотношениях государства и подданных и т. п.

В дальнейшем идейной основой программы реформ в России станут рационалистические идеи Ф. Бэкона, Гассенди, Спинозы, Т. Гоббса, Д. Локка, Лейбница о естественном праве человека, о договорном характере государства, о естественных свойствах природы человеческого индивида, о его общественных качествах, о могуществе опытного научного знания. Этими идеями дышала Западная Европа, ее ученые, писатели, государственные деятели — современники Петра I. Новые концепции утверждали, что наука — надежное средство господства над природой, а государство, законы — чисто человеческое, а не божественное установление, следовательно, люди могут их изменять, совершенствовать, исходя из изменяющихся целей, потребностей.

Отсюда же берет начало представление о государстве как идеальном инструменте воспитания добродетельных подданных, заботящихся об общественном благе, испытывающих чувство долга перед обществом, страной.

Таким образом становится понятным оптимизм Петра I, истоки силы, веры в возможность превращения России в великую державу, воля к вдохновенному, непрестанному труду на всем протяжении его самодержавной деятельности. Известно, что Петр I знал труды Гроция, Пуфендорфа.

Следствием влияния рационалистических научных и философских идей западной культуры явилось полное изменение сознания представителей тонкого слоя правящей и духовной элиты России. Было вытеснено старое миропонимание, духовно-нравственные ценности, идеалы, объединявшие ранее этот слой с остальными сословиями российского общества.

Реформы Петра I были необходимы. Поставленной цели он достиг: Русь Святая превратилась в мощную державу, независимую, промышленную, просвещающуюся, работающую Россию. Т. е. были заложены все предпосылки для

следующих шагов по достижению социальной гармонии сословий, преодолению крепостного грехопадения и т. п. реформ. Не вина реформ Петра Великого, а трагизм их состоит в том, что последующие правители России лишь растачали созданные Петром I предпосылки величия и независимости России, углубляя созданное им противоречие в культуре правящей элиты и народа.

Дело в том, что реформы Петра Великого затронули русский народ — крестьянство лишь своей тяжелой стороной, усилилась крепостная зависимость его, он был лишен образования, духовно-нравственные связи с отечественной правящей элитой были разорваны и этот разрыв все углублялся. Духовно-нравственные ценности, миропонимание русского народа еще более двух веков останутся под влиянием идей авторитетов византийского богословия, языческих представлений о связи сил природы и разработанных церковью представлений о божественной природе царской власти и т. п.

Это состояние глубочайшего несоответствия, противоречия в культуре двух основных сословий русского общества породит раскол и отчуждение между русским народом и его элитой. Несмотря на многократные попытки со стороны различных отрядов русской интеллигенции преодолеть их, раскол и отчуждение народа и элиты России породят кризис, который в 1917 г. и последующие годы смуты поглотит, уничтожит и русское дворянство с его элитарной, чуждой народу культурой, и массу крестьянства, лишенного в течение столетий культурных новаций со стороны элиты.

Западное влияние в силу целого ряда известных социально-политических и социально-психологических причин не распространилось на весь социальный состав русского общества, а изменило культуру лишь слоя правящей дворянской элиты, сделав ее чуждой своему народу, а вместе с нею и всю великолепную культуру России конца XIX—начала XX века.

Литература

1. Анисимов Е. В. Петр Первый: рождение Империи // История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX—начала XX в. М., 1991.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.
3. Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.
4. Ключевский В. О. Курс русской истории // Соч. в 9 томах. Т. IV. М., 1989.
5. Лаппо-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990.
6. Хрестоматия по истории России XVII—XVIII вв. Кн. 1.М., 1991.

ЗА. Своеобразие российской культуры советской эпохи

Каждый этап богатой многовековой отечественной культуры — от седой древности до наших непростых дней — имеет свое неповторимое лицо, отмечен сложным, зачастую противоречивым содержанием.

Во второй раз за XX в. наша любимая родина Россия находится на решающем историческом перекрестке и в небывалых муках пытается обновиться, стать по-настоящему благоденствующей демократической страной. Хотя «большое видится на расстояньи», уже сегодня сложная и неоднозначная российская культура нуждается в осмыслении ее надежд и разочарований, трудных исканий и несомненных удач, крупных ошибок и тяжелых поражений...

В разноголосице сегодняшних мнений отчетливее других слышны две интонации-позиции. Одна, поспешная и близорукая, опирающаяся на авторитетные суждения философа Н. Бердяева о «новом средневековье» и поэта О. Ман-

дельштама о «веке-волкодаве», объявляет семидесятилетнюю советскую культуру заведомо мрачной ямой тоталитаризма, то есть формы государства, характеризующейся полным (тотальным) контролем над всеми сферами жизни общества, не представляющей якобы никакого позитивного содержания. Другая — конкретно-историческая, аналитически объемная, учитывающая сложнейшие противоречия развития и тормозящие его явления, точка зрения, отбрасывающая прочь метания в крайности, скоропалительную смену полюсов и ядовитый нигилизм — отрицание в угоду выгодной ситуации-конъюнктуре. Именно эта позиция нам представляется исторически объективной и плодотворной. Конечно, историю и культуру советской эпохи необходимо рассмотреть сегодня в реальных противоречиях общественной жизни, социальной психологии масс, в сопоставлении со всей русской культурой Серебряного века и культурой Русского зарубежья — составной частью всей отечественной культуры текущего столетия.

Сегодня нами осознано основное: советская культура и культура советской эпохи — явно не одно и то же. Многозначную и многослойную культуру советской эпохи нельзя сводить к воспеванию отвлеченно-идеального «светлого будущего» — коммунизма или безоглядного восхваления вождизма. В этом случае проявилась бы грубая примитивизация сложнейшего явления, где невероятно наивная утопическая вера, определявшая смысл жизни миллионов одних уживалась рядом с драматизмом личных судеб миллионов других. Нельзя не вспомнить без внутреннего потрясения многих и многих из духовного пантеона России: А. Блока, В. Маяковского, О. Мандельштама, С. Есенина, Н. Клюева, М. Цветаеву, В. Кандинского, С. Рахманинова, А. Платонова, М. Булгакова, А. Солженицина, А. Ахматову, А. Лосева, М. Бахтина, И. Бродского... Поистине им несть числа!

Социокультурная панорама советской эпохи — пестрая, мучительно-сложная диалектическая целостность мозаи-

ки. Кричащая противоречивость свойственна как всей системе, так и составляющим ее элементам. Духовное, человечески живое и заветное в ней всегда странным образом сочеталось с мертвящей своей бездуховностью административно-командной системой власти, тоталитаризмом, а кровная связь с многовековой историей народа — с официальным прославлением все той же системы: горы фальшивых произведений в самых разных жанрах, дифирамбов в различном исполнении... Так что сегодня глубоко закономерно то, что далеко не все сделанное в советской культуре выдержало строгую проверку временем, испытанием «на разрыв».

В культуре советского периода нельзя не заметить официально признанную, «разрешенную», и выпадающую из традиционно догматических схем культуру инакомыслия и оппозиционности, «запрещенную» и «выдворенную» по идейно-политическим мотивам за рубеж, и даже культуру «подполья». Сходство и несходство их неоднозначных судеб в том, что они должны были стать послушным придатком тоталитарного государства, административно-командно-партийной системы. Истинная духовность, трепетное обращение к национальным живительным истокам, общечеловеческие ценности — вот что служило мерой и критериями настоящей культуры, которая с кровью и потом, трагедийно и сложно прорывалась через канонизированную классовость, безудержную политизацию, временные непонимание и забвение, тиранию. В советском прошлом присутствует качественно иной духовный стержень, иная линия: не только «применительно к подлости», но действительно связующая начало нашего пути с сегодняшним и завтрашним днем. В этом культура советской эпохи продолжает российский менталитет столетий. Отчетливо проявляются и невероятно настойчивое стремление к идеалу, и безоглядно неистовая вера в «рай на земле», и напористая нацеленность на «мировую революцию», на «светлое и радостное будущее»... Со всем этим

нередко сочетается поиск общественной организации жизни, во многом философски звучащий, пытливый и многоплановый у разных творческих индивидуальностей, и возвышенная самоотреченная жертвенность во имя все того же «будущего» на путях создания казарменного социализма, многотрудные думы о мучительной доле советского крестьянства и многомиллионном вкладе граждан бывшего СССР в Победу (несомненно, цифра людских потерь будет постоянно расти!), в спасение от фашизма мировой цивилизации.

Вместе с тем культура советской эпохи есть особое явление социокультурного мышления, массовой психологии, связанной с российским (русским) менталитетом, с традицией беспримерной политизации и игнорирования запросов и прав отдельной личности, с одержимым стремлением масс веровать даже на официально атеистической почве, с постоянной ориентацией на культ Государства, Отечества и недалекого лидера-пророка... Как верно отмечают многие современные исследователи, для рассматриваемой эпохи, в частности для ее рядового «колесика и винтика», типично извечно российское состояние «зажатости» между прошлым и будущим, абсолютной концентрации на «двоичности» (революция — контрреволюция, белые — красные, мы — они, наши — не наши и т. п.), при заявленной одержимой устремленности вперед соседствует полное равнодушие к сиюминутному настоящему, к его важной роли в жизни современного конкретного человека. Думается, аморальной и ненаучной выглядит позиция тех скоропалительных критиков, кто видит в культуре советской эпохи только мифологизированную утопию, игнорируя ее многозначность и определенные связи с духовными поисками в ближайшей русской истории. Суждения Н. Бердяева, Г. Федотова, И. Ильина и других известных философов культуры убеждают нас в этом. Первый из названных утверждал, давая серьезную информацию к размышлению: «Большевизм гораздо более традиционен, чем это принято думать,

он согласен со своеобразием русского исторического процесса»...

Обозревая сложную и драматическую историю советской эпохи, следует выделить несколько социокультурных десятилетий, отличающихся друг от друга принципиальным содержанием. Обоснованно назовем **двадцатые, шестидесятые** и **восьмидесятые** годы как основные этапы развития культуры некоторого плюрализма и инакомыслия по отношению к партийно-государственной идеологии, как стойкую опору пробуждающегося нового социокультурного мышления и сопротивления тоталитаризму («О, как я все угадал!» у М. Булгакова, исповедально-потрясенная мысль А. Н. Радищева как нельзя лучше выражала гражданское и эстетическое кредо А. Платонова, «жить не по лжи!» как завет в этике А. Солженицына, «что с нами происходит?» — тревожный нравственный вопрос В. Шукшина современникам и потомкам), как мощные прорывы к общечеловеческим ценностям.

Двадцатые годы были, пожалуй, самыми многообещающими в истории советской культуры. Хронологически почти целое десятилетие оказалось такой стадией развития общества, которая существенно отличалась как от предыдущей (Серебряный век), так и последующей (усиление партийно-государственной деспотии). Специфика двадцатых состояла прежде всего в возможности творческого плюрализма, в многообразии форм социально-экономического развития, в известной динамичности и еще открытости политической жизни, в небывалом для последующих времен духовном богатстве. Они выделяются активной деятельностью блестящей плеяды исторических личностей, выдающихся ученых и художников слова, поразному воспринимавших мир, но активно участвовавших в его преобразовании (И. Павлов, Н. Вавилов, К. Циолковский, А. Чаянов, М. Булгаков, А. Платонов, М. Шолохов и др.). Поэтому не случайно те памятные годы при всей своей противоречивости явились временем альтерна-

тив, возможностей диалога культур и инакомыслия, временем борьбы за то или иное будущее нашей страны. Выделение рождавших надежды двадцатых годов в особый этап советского общества связано еще и с нэпом (новой экономической политикой). Он дает пока уникальный случай из истории послеоктябрьского периода, позволяющий осмыслить целостный процесс в его многообразных проявлениях.

Прежде всего нельзя забывать, что на содержательность и глубину исканий двадцатых в культуре падал благотворный отсвет блистательного Серебряного века (многие деятели его продолжали творить в разных сферах духовного — К. Станиславский, В. Немирович-Данченко, А. Ахматова, О. Мандельштам, И. Павлов и др.), который «закончился», надо полагать, в 1921—1922 гг.: расстрел Н. Гумилева, смерть А. Блока, забытого властью, высылка ведущих русских философов, историков, профессоров, социологов на пресловутом «философском пароходе», активная эмиграция творческой интеллигенции. Ощущения последней хорошо передает писатель М. Осоргин в книге воспоминаний «Времена»: «От революции пострадав, революцию не проклинали и о ней не жалели; мало было людей, которые мечтали бы о возврате прежнего. Вызывали ненависть новые властители, но не дело, которому они взялись служить и которое оказалось им не по плечу, — дело обновления России. В них видели перерядившихся старых деспотов, врагов свободы, способных только искажать и тормозить огромную работу, которая могла бы быть — так нам казалось — дружной, плодотворной и радостной. Смотря вперед, верили и хотели верить, что все это выправится, и потому так мечтали о прекращении гражданской бойни, мешавшей успокоению и питавшей террор»...

Совсем недаром тонкий знаток отечественной культуры академик Д. Лихачев не без горечи однажды заметил: «Мы подарили Западу начало нашего века». И как оказалось, не только начало. В стихотворении «Век» (1922)

О. Мандельштам передал трагическое ощущение времени, характерное для части интеллигенции:

Век мой, зверь мой, кто сумеет
Заглянуть в твои зрачки
И своею кровью склеит
Двух столетий позвонки?...

Все же бросается в глаза общий тонус духовных поисков, прослеживается многообразие литературных группировок и художественных объединений, богатство стилевых и жанровых исканий в искусстве (А, Платонов, В. Кандинский, Е. Замятин, М. Булгаков, П. Филонов, М. Шолохов, К. Петров-Водкин и др.). Рождающийся новый метод, еще не названный социалистическим реализмом и не загруженный партийными догмами, резко увеличил для художника «зону контакта с изображаемым миром», требовал от него постоянно «соприкасаться» со стихией незавершенного настоящего» (М. Бахтин). Живая душа нового метода, вызвавшего сильнейший резонанс в художественном мире планеты — в движении познающей мысли, в превращениях, изменениях форм и стиля... Если современные писатели Запада и Востока имеют сегодня горькое право на вакуум, на свою ненужность, на нереализованность, на «свободу и одиночество», то М. Шолохов в «Тихом Доне», этом эпическом «самопознании истории и самого себя, оказался в счастливом теснейшем отношении с изображаемым миром, с соавтором-историей» (В. Чалмаев). Не случайно первым немецким откликом на роман века была необычайно содержательная рецензия писателя Ф. Вайскопфа: «Тихий Дон» кажется мне исполнением того обещания, которое молодая советская литература дала начавшему внимать ей Западу «Разгромом» Фадеева, «Брусками» Панферова, новеллами и романами Бабеля и Иванова; идет новая литература, сильная своей самобытностью... То, что в известных уже произведениях молодых русских прозаиков часто только намечалось, было

еще зародышем — новый угол зрения, подход к проблеме с совершенно неожиданной, новой стороны, сила художественного отображения, — все это в романе Шолохова получило уже свое полное развитие. Величием своего замысла, многообразием жизни и проникновенностью воплощения этот роман напоминает «Войну и мир» Льва Толстого» (1929). Певец Тихого Дона мог, как и А. Платонов в романе-предупреждении «Чевенгур» (1929), как М. Булгаков в «Белой гвардии» (1925) и «Мастере и Маргарите», «с тревогой и мукой сказать всему миру: путь революции сложен, противоречив, это буря, которая выбрасывает наверх, к вершинам власти не только идеалистов, бескорыстных романтиков, подвижников, но и людей социального дна, люмпенов, ограниченных доктринеров, фанатиков казарменного «рая» (В. Чалмаев). В сатирических повестях «Собачье сердце» (1925), «Дьяволиада» (1924), «Роковые яйца» (1924) М. Булгакова, в пьесе А. Платонова «Шарманка» (1928), в стихах С. Есенина, О. Мандельштама и других во весь голос звучал сигнал тревоги в связи с абсолютизацией насилия, которое начинало искать жертвы везде...

Тревога рождалась от разрушительного воздействия административно-командных методов руководства экономикой и культурой, от усиливающегося духовного диктата партии-государства над творческой интеллигенции, отмены нэпа, разрушительной деятельности Пролеткульта, РАППа и других объединений, от отделения школы и граждан от церкви как отторжения народа от своей богатой национальной истории, культуры и нравственности, трагически преступной тайной распродажи за бесценок художественных сокровищ Эрмитажа, Русского музея, Русской православной церкви и дома Романовых, принявшей в тридцатые годы еще больший размах, — вот далеко не полный перечень серьезных духовных утрат в жизни общества, настоящий «культурный террор»...

Вместе с тем двадцатые все-таки не отказались от куль-

турной полифонии, сохраняя определенные намерения к диалогу культур и эпох, когда не были еще полностью ангажированы политикой (публиковались произведения мировой литературы, мемуары и воспоминания белых генералов, проводились выставки художников-передвижников и авангардистов, и т. д.), давали себя знать традиции христианской философии и культуры (П. Флоренский, С. Булгаков и др.)...

Разрушительная деятельность сталинского тоталитаризма начала усиливаться во второй половине двадцатых, особенно с развертыванием коллективизации (проводимой под лозунгом «раскулачивания», как в годы гражданской войны — «расказачивания») — великого преступления системы перед своим народом, получившего глубокое художественное воплощение в «Котловане» А. Платонова и «Поднятой целине» М. Шолохова. Последствия этого эксперимента над людьми и землей постоянно отзывались на судьбах российской деревни вплоть до наших дней.

Тридцатые-сороковые годы — время еще большего упрочения административно-командной системы, благополучно существующей до сегодняшнего дня под благозвучной вывеской так называемой «демократии». Политический тоталитаризм тех десятилетий, преступно выразившийся в целом ряде судебных «показательных» процессов — трагедии инакомыслия в стране — тесно взаимодействовал с культурным: трагедию ученого, честного художника вне этого унизительного и страшного сопряжения до конца понять просто нельзя... Вспомним человеческие судьбы А. Платонова, М. Булгакова, М. Цветаевой, О. Мандельштама, А. Ахматовой. Их творческое и гражданское подвижничество помогает осмыслить как прошлое, так и наши дни, связанные с «социалистическим» наследием России. В их творчестве — сплошь «болевые точки», конфликтные узлы нашей жизни, нашей истории — и социальной, и политической, и духовной. Их произведения, вернувшиеся к своему читателю-народу через много лет, не просто устраняют «бе-

лью пятна», не только увеличивают количество литературной информации, но меняют прежде всего качество нашего отношения к литературе и к самим себе.

«Сокровенные» произведения А. Платонова, рассматривающие судьбоносные проблемы России, — роман «Чевенгур» (1929), повести «Котлован» (1930) и «Ювенильное море» (1934) — были изданы на языке оригинала только во второй половине 80-х гг., неожиданно для всех представив автора в ином качественном измерении — великий художник. Платонов — один из первых литераторов советской эпохи, так пронзительно понявший трагическую судьбу идей социализма, коллективизации, «социалистического строительства», которые оказались в руках политических авантюристов.

В трагическом ироничном стихотворении О. Мандельштама передана духовная суть тридцатых-пятидесятых годов:

Мы живем, под собою не чуя страны,
Наши речи за десять шагов не слышны,
А где хватит на полразговорца,
Там припомнят кремлевского горца.

< .. >

А вокруг него сброд тонкошеих вождей,
Он играет услугами полулюдей.
Кто свистит, кто мяучит, кто хнычет,
Он один лишь бабачит и тычет,
Как подковы, кует за указом указ —
Кому в пах, кому в лоб, кому в бровь,
кому в глаз.
Что ни казнь у него, то малина
И широкая грудь осетина.

Ноябрь 1933

«Культурная революция» понималась в те годы как составной элемент известной триады — индустриализация, коллективизация, культурная революция. Главным в ней были не те или иные духовного плана мероприятия, а ко-

ренное изменение личности. Происходило намеренное ограничение культурной работы на уровне ее «первого этажа», то есть расширения элементарных форм (ликвидация неграмотности, первоначальное школьное обучение, растянувшееся как обязательное на многие десятилетия), необходимых для создания массовых производственных кадров, и одновременное отторжение этой же массы от усвоения высших культурных ценностей. Партийно-номенклатурному режиму требовалась культура исполнительская, а не подлинно творческая, немыслимая вне самостоятельного мышления: «отец народов» боялся ее всегда. Процесс нивелировки личности и ее принижения (вспомните булгаковского Шарикова!) — своеобразный исторический «феномен» нашей многострадальной Родины. «Опасность извне» заняла особое место в советской идеологии, которая десятилетиями навязывалась народу. Тоталитарная власть, отбросившая нормальные цели человеческого общежития, обеспечивающего каждому индивиду возможность строить свое счастье своими руками и по собственному разумению, должна была искать оправдания для постоянного подавления здоровых человеческих стремлений. Оправдание в таких случаях находилось одно: образ врага и лучше всего — внешнего, неведомого и потому особенно страшного (вспомните, как блестяще передал это ощущение на образах Берлиоза и Бездомного М. Булгаков в романе «Мастер и Маргарита»!). Заношенный жупел периодически вытаскивали из нафталина на протяжении многих десятилетий, вплоть до своего позорного краха в 1991 г.

Шестидесятые, о которых так много говорят и пишут сегодня (а также о гражданско-духовной сути шестидесятников), выросли на гребне хрущевской «оттепели» (по одноименному названию повести И. Эренбурга). В обществе появилась идиллическая надежда на реальные перемены после критики культа личности. Глава партии и государства не решился сказать всю правду о сталинизме **на закрытом** заседании XX съезда (1956), а текст доклада был опуб-

ликован спустя 33 года! Крах великого начинания Н. Хрущева был предопределен не тем, что он не решился сказать всю правду о Сталине, и не ошибками в отдельных практических вопросах, в том числе и в области культуры. Его политическим самоубийством стал новочеркасский расстрел рабочих... Поколение партруководителей времен XX съезда встало вровень с поколением вождей X съезда (1921), расстрелявших восставших матросов Кронштадта...

Выход в свет рассказов А. Солженицына «Один день Ивана Денисовича» и «Матренин двор» вызвал сильнейший резонанс в нашем обществе. Произведения высокохудожественные и потрясающе горько-правдивые, они буквально всколыхнули всю читающую и думающую Россию. Вряд ли найдется иная человеческая и творческая судьба, отражающая эпоху так, что история вне ее — полуправда, если не меньше. Романист, публицист и драматург, Солженицын оказался теснейшим образом связанным со всем тем, что произошло с нашей страной и с нами за последние десятилетия. Его мужественное и победное по результату единоборство правдивым Словом с тоталитарной системой дает нам веское основание видеть в нем не только великого писателя, но и Гражданина. Именно он во многом открыл нам глаза на ход новейшей истории России и ее культурного развития. Именно он в открытом письме Съезду писателей, еще до своего позорящего режим изгнания с Родины (1974), требовал «честной и полной гласности» как «первого условия здоровья всякого общества, нашего тоже», когда уже основательно был искривлен путь России, ее многострадальной деревни (не случайно предтечей «деревенской прозы» станет «Матренин двор»). Возвращение книг писателя в Отечество, а потом и его самого в мае 1994 г. стало крупнейшим культурным и общественным событием, дополненным сегодня активной позицией в постановке острейших социально-политических вопросов. Правда, сейчас не до конца ясно, в какую страну все мы прибыли после более чем семидесятилетнего «путешествия в никуда»...

Вскоре после десятилетней «оттепели» в духовной жизни страны последовали брежневские «заморозки», связанные с реанимацией сталинизма. Во все еще внешне крепкой, но, как оказалось, изнутри дряхлевшей системе неосталинского тоталитаризма странно-уродливо сочетались директивно-мобилизационная доктрина экономики, ее всячески скрываемые негативные результаты, продолжалась неэффективная, разорительная политика во всех сферах социальной и духовной жизни. В эти годы все еще давала о себе знать романтическая ориентированность на заветное «светлое будущее», возникала время от времени в центре общественного внимания духовная веха нашей истории — русская идея, неожиданно, как всегда бывало прежде, появилась актуальнейшая проблема огромных маргинальных масс (то есть снявшихся со своих мест сельских жителей в связи с трагическим разломом русской деревни и по большей части не нашедших себя в в духовной жизни города), занявших места не только в системе диктатуры партии, но и создавших особо сложные проблемы в экономике, в нравственно-этическом облике общества. Взволнованно-серьезно писали об этом явлении В. Шукшин и В. Распутин. Сужение культурного пространства, большие утраты в духовной жизни общества повторялись и во многом углублялись: продолжали закрываться и уничтожаться храмы (мощный пласт национальной культуры!) и памятники, усилился запрет на знакомство массового читателя и зрителя с шедеврами отечественной и зарубежной культуры, в каждом крупном учреждении культуры существовали отделы специального хранения — спецхраны и т. д. Также углубился духовный диктат над инакомыслием, внутренней оппозицией, увеличилось количество диссидентов. Давало о себе знать изгнание за пределы Родины творческой интеллигенции, клеветнические кампании и насильственное выдворение по идейным мотивам многих писателей и других деятелей культуры.

Все та же классовая концепция культуры, перенесенная властью в политику, оставила незаживающий след на развитии духовной культуры эпохи, когда литература, живопись, архитектура и многие другие стороны духовной жизни общества оценивались с позиций вульгарного социологизма, постоянно велась ожесточенная борьба против измышленных «формалистических вывертов», «врагов народа», против всех честных творцов культуры, якобы утративших «классовое чутье»...

Тоталитарный режим обрекал десятки миллионов — генофонд нации — не только на насильственную смерть, но и на долгие годы пребывания в тюрьмах, концлагерях, ссылке и высылке. Разумеется, при этом духовно обкрадывался великий народ. Неудивительно, что тема неволи, лагерная тема, все больше входит в современное искусство и литературу (В. Шаламов, А. Солженицын, Г. Жженов, А. Жигулин, Л. Копелев, Э. Неизвестный и другие). Массовые репрессии привели к невосполнимым потерям в демографии, экономике и культуре, отразились на нравственном состоянии общества.

Примечательный факт: развитие русской культуры в советскую эпоху невозможно рассматривать вне многонационального объединения культур бывшего СССР и России. В период «социалистического строительства» успешно решалась задача преодоления культурного неравенства и отсталости ранее угнетенных народов. Русская культура сыграла в этом просветительском процессе трудно переоценимую роль. На протяжении всей советской эпохи усиливалось взаимодействие культур русского и других народов страны, формировались научные кадры творческой и технической интеллигенции.

Философская культура советской эпохи становилась «в духе времени» явно уплощенной и упрощенной, а судьбы философов поражали переменами, превосходящими по резкости продажу Платона в рабство или пребывание Диогена в бочке: «хождение по мукам» А. Ло-

сева, М. Бахтина, Э. Ильенкова, П. Флоренского и многих других.

А как же понять и объяснить Победу в Великой Отечественной войне, крупные успехи в науке, образовании, просвещении, некоторых областях экономики и культуры? Объясняя причины исторической выживаемости нашего народа, современный историк С. Лесной-Парамонов отметил «три основные черты славян, определяющие их жизнестойкость: необыкновенное трудолюбие, доходящее иногда до самоистязания, любовь к родине, часто даже не осознаваемая умом, и талантливость». Эти характеристики национального архетипа, безусловно, помогали нам выжить в условиях казарменного социализма. И Победа, этот памятник павшим и награда живым, юбилей которой отметили все народы бывшего Союза и всего мира, и достижения в отдельных сферах жизни общества — завоевания, достигнутые ратным и созидательным трудом, высоким и жертвенным энтузиазмом на пределе всего народа, а истинные успехи в искусстве достигнуты вне рамок и вопреки догмам «социалистического реализма». Только в этом ключе мы можем осмыслить произведения М. Булгакова, А. Платонова, М. Шолохова, Б. Пильняка, Д. Шостаковича, А. Шнитке, Г. Свиридова, А. Глазунова. В произведениях-предупреждениях «Мы» Е. Замятина, «Чевенгур» и «Котлован» А. Платонова вскрыто главное противоречие всей советской эпохи — противостояние тоталитарного «мы» и традиционнной культурной потребности сохранить духовное «я», так много значащее во все века и эпохи.

Есть еще горькая предсмертная исповедь А. Фадеева, которая стала «документом» эпохи. Вчитаемся и вдумаемся в этот отчаянный крик исстрадавшейся души: «В ЦК КПСС. Не вижу возможности дальше жить, т. к. искусство, которому я отдал жизнь свою, загублено самоуверенно-невежественным руководством партии, и теперь уже не может быть поправлено. Лучшие кадры литера-

туры — в числе, которое даже не снилось царским сатрапам, физически истреблены или погибли, благодаря преступному попустительству власть имущих... Литература — это святая святых — отдана на растерзание бюрократам и самым отсталым элементам народа... С каким чувством свободы и открытости мира входило мое поколение в литературу, какие силы необъятные были в душе и какие прекрасные произведения мы создавали и еще могли бы создать! Нас... уничтожали, идеологически пугали и называли это — «партийностью». И теперь, когда все можно было бы исправить, сказалась примитивность, невежественность — при возмутительной дозе самоуверенности — тех, кто должен был все это исправить. Литература отдана во власть людей неталантливых, мелких, злопамятных... Жизнь моя как писателя теряет всякий смысл, и я с превеликой радостью, как избавление от этого гнусного существования, где на тебя обрушивается подлость, ложь и клевета, ухожу из этой жизни...». Последние строки, настолько откровенные и напугавшие своей прямотой и мужественной, отчаянной правдой руководителей страны, заставили письмо арестовать и бросить его, как узника, в темницу сейфа на долгие тридцать четыре года!

В восьмидесятые, в «перестроечные» годы, открывшие «железный занавес» духовному плюрализму и известным демократическим свободам, из длительного искусственного забвения постепенно начали «возвращаться» богатейшая культура Серебряного века, запрещенные ранее по идеологическим и политическим мотивам произведения самых разных художников в различных областях творчества, ставшие явлением, украсившие последнее десятилетие XX века. На современников буквально хлынул поток «новых» произведений, фактов, документов, свидетельств разных культурных периодов отечественной истории. Культура рубежа веков явила миру целый «поэтический континент» тончайших лириков

(И. Анненский, Н. Гумилев, М. Волошин, В. Ходасевич и др.), глубоких мыслителей (Н. Бердяев, В. Соловьев, С. Булгаков, Г. Федотов, А. Лосев и др.), серьезных прозаиков (А. Белый, Д. Мережковский, В. Брюсов, Ф. Сологуб), ищущих театральных деятелей-реформаторов (К. Станиславский, В. Немирович-Данченко, В. Мейерхольд), композиторов (И. Стравинский, С. Рахманинов, С. Прокофьев) и художников (К. Сомов, А. Бенуа, П. Филонов, В. Кандинский и др.). талантливых исполнителей (Ф. Шаляпин, Л. Собинов, М. Фокин, А. Павлова и др.). И потому правомерно все растущее присутствие этой востребованной культуры, обогащающей всех нас.

Российское общество и его культура переживают сегодня непростые времена, вычерчивая в своей истории очередную кривую социальных последствий «либеральной революции» после августа 1991 г. Глубокий кризис есть следствие длительного пренебрежения объективными законами общественного и культурного развития на протяжении всей советской эпохи. Первостепенная задача духовного возрождения России видится в изживании тоталитарного мышления в общественном сознании наших дней, в предельной мобилизации всех спасительных средств и резервов внутри России и за ее пределами, в необходимости защиты подлинных ценностей национальной культуры с опорой на многовековые духовно-нравственные начала, на собирание и восстановление всех истинных ценностей, созданнных российским народом за многовековую историю. Через духовность — к возрождению Отечества!

Литературе

1. Бердяев Н. История и смысл русского коммунизма. М., 1990.
2. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. М., 1994.

3. Горький М. Несвоевременные мысли: Заметки о революции и культуре. М., 1991.

4. Ильин И. О грядущей России. М., 1993.

5. Костиков В. Не будем проклинать изгнание (Пути и судьбы русской интеллигенции). М., 1990.

6. Мережковский Д. «Больная Россия». Л., 1991.

7. Мосякин А. Продажа // «Огонек», 1989, № 6—8.

8. Русская идея Сб. ст. М., 1992.

9. Россия в XX веке: Историки мира спорят. М., 1994.

10. Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского зарубежья. В 2 т. М., 1994.

11. Под созвездием топора: Петроград 1917 года — знакомый и незнакомый. М., 1991.

Раздел 4. МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

4.1. Культурологияhahучебная дисциплина

4.1.1. Теоретическиеподходывпреподавании историикультуры

Теоретический компонент культурологической подготовки характеризуется не только содержательными представлениями о сущности культуры, закономерностях ее развития и т. п. Для исследуемой проблемы более важным является теоретический анализ подходов к преподаванию культурологических дисциплин, и прежде всего — истории культуры. Дело в том, что от подхода зависит отбор теоретических положений, материала, раскрывающего то или иное понимание культуры, ее истории, как сложного, системного явления,требующего адекватной логической реконструкции. Многообразие представлений о культуре делает задачу выделения теоретического компонента (уровня) в преподавании истории культуры весьма актуальной.

В практике работы можно выделить два основных под-

хода, определяющих «теорию вопроса». Первый можно охарактеризовать как *исторический*. Он реализуется как описание жизни людей в различные исторические эпохи, как рассказ о событиях, фактах, достижениях культуры, ее памятниках в их временной или (и) территориальной (социальной) локализации и последовательности. В этом подходе реализуется главным образом теоретическое представление о культуре как совокупности ценностей во всех сферах жизнедеятельности человека. Это предполагает соответствующий отбор материала, выражающего «историческое развитие культуры». Его значительная часть представлена достижениями науки, просвещения и искусства, выступающими «памятниками» культуры (выдающиеся открытия, архитектурные сооружения, произведения литературы, живописи, музыки и т. п). Их отбор осуществляется учителем в соответствии со своими представлениями о важности тех или иных достижений, а чаще всего на основе имеющегося в привлекаемой для подготовки уроков литературе готового набора таких достижений. При таком подходе теоретическое обоснование, объяснение причин возникновения, особенностей достижений культуры, как правило, специально не выделяется, не рассматривается (в лучшем случае возможна иллюстративная связь).

Разновидностью исторического является *эклектический* подход, в русле которого история культуры выступает как сумма историй достижений в той или иной совокупности сфер деятельности человека: история техники, науки, военного дела, политики, права, философии, дипломатии, искусства и т. п. (Ярким примером такого подхода является трехтомная «Культура Византии».) При рассмотрении отдельных «историй» возможно теоретическое обоснование достижений культуры (в частности, в названной работе — анализ византийского искусства с точки зрения эстетики спиритуализма), но его возможность зависит от вкусов автора, его готовности к такой

работе, не имеет концептуального характера. Кроме того, не получает, как правило, обоснования сам выбор отраслей, сфер, воплощающих своей совокупностью, точнее говоря, рядоположенностью, определенную культуру.

Частным случаем исторического подхода может служить т. н. *«художественный»,* рассматривающий историю культуры как серию рассказов (очерков) о выдающихся художниках и их творениях. Обычно такой подход сопровождается обильным иллюстрированием репродукциями архитектурных и живописных произведений, чтением стихов, прослушиванием музыки и т. п. Эта практика вызывает живой интерес у школьников, однако, как нам кажется, за счет, по существу, отказа от теоретического анализа, объяснения закономерности, необходимости, роли выдающихся достижений художественной культуры. (Хотя бы из-за нехватки времени, отведенного наглядному материалу.)

Данный подход позволяет высказать мнение о серьезной недооценке теоретического компонента в преподавании истории культуры. Как правило, если учитель не имеет философского образования, он ограничивается краткими теоретическими представлениями о культуре на вводном занятии, которые в дальнейшем практически не используются в ходе исторического рассмотрения культуры, не доводятся до конкретизации в художественном материале. Сказанное позволяет заявить о тенденции разрыва как теории и истории культуры, так и теоретического и чувственно-наглядного материала в ее изложении.

Названная тенденция проявляется в реализации другого *«философского»* подхода в преподавании истории культуры как развития деятельных способностей человека в его отношении к природе, обществу. Б этом случае акцент делается на рассмотрение истории культуры как «филиации идей», на жизнедеятельность человека как субъекта культуры, на поиск опоры в его отношении к миру как культурообразующем факторе. Построе-

ние логики развития культуры, вытекающей из ее сущности, представляется необходимым, но чрезвычайно трудным делом. Здесь главной проблемой является поиск материала, в котором, через который идет развитие культуры (в том числе, и материала художественного). Вместе с тем, именно художественная культура приобретает в этом подходе особое значение, ибо предельно ярко, наглядно, образно характеризует развитие способностей человека как сущности культурного образа жизни, что существенно облегчает восприятие теоретических абстракций.

Трудности реализации «деятельностной» концепции культуры в русле философского подхода, сложности демонстрации механизма продуцирования художественных образов, творчества выдающихся художников часто приводят к иллюстративности в связи теоретического и эстетического, разведении «идеологии» культуры и ее художественной реализации в ходе преподавания истории культуры. Тем самым, и при философском подходе теоретические представления о культуре, даваемые обычно как краткое (1—2 урока) теоретическое введение, явно недостаточно работают в рассмотрении исторического развития культуры.

Из сказанного следует, что теоретический компонент в цикле культурологических дисциплин нуждается в художественной конкретизации не меньше, чем художественный материал — в теоретическом обосновании. Это обусловливает необходимость поиска механизма их интеграции в учебном процессе. Такая работа может осуществляться по двум направлениям. Во-первых, необходимо организационное, структурно-функциональное обеспечение, позволяющее решать содержательные задачи. Во-вторых, нужен методологический и методический поиск оптимальных с точки зрения интеграции теоретического и художественно-эстетического компонентов моделей преподавания культурологических дисциплин.

4.12. Структурно-функциональное обеспечение

Исходя из государственных стандартов образовательной подготовки школьников, нужно конкретизировать непосредственные цели преподавания культурологии. Культурологическая подготовка учителя должна обеспечивать изучение основных понятий *теории* культуры, ознакомление с основными направлениями и школами в мировой и отечественной культурологии, знание основных этапов и закономерностей развития мировой и отечественной культуры, включая современные проблемы сохранения и наиболее эффективного использования культурного наследия, в том числе — и регионального. Выпускник школы должен знать исходные понятия и термины культурологии, главные концепции развития мировой и отечественной культурологии, характеристику основных этапов развития культуры в истории общества. Он должен уметь ориентироваться в художественно-эстетической и нравственной проблематике и вести себя в жизни в соответствии с требованиями, предъявляемыми к культурной, интеллигентной и профессионально грамотной личности.

Выпускник гимназий, лицеев в дополнение к изложенным требованиям, должен не просто иметь сведения по указанным направлениям, но и понимать логику основных концепций культуры, характеристики и противоречия в развитии культуры XX века, знать основные особенности становления и развития европейской цивилизации, видеть ее роль в мировом цивилизационном процессе. Это позволяет овладеть навыками эстетического и этического анализа художественных произведений и жизненных ситуаций, стремиться к активному участию в культурном творчестве.

Анализ госстандарта по культурологии показывает, что единство теоретического и художественного компонентов является необходимым условием культурологической подготовки. Ее цели и принципы должны иметь адекватный механизм своей реализации. Он предусматривает выделе-

ние следующих блоков культурологии как учебной дисциплины:

1. *Теоретический.* В ходе его освоения учащиеся должны получить представления об основах теории культуры (предмет, основные понятия, структура и функции культурологии, а также главные школы, направления, концепции в культурологии). Для изучения этих вопросов необходимо 15-20 % учебного времени.

2. *Исторический:* генезис и исторические этапы развития культуры. Он включает два раздела — историю мировой культуры и историю культуры России. В изучении первого раздела главное внимание целесообразно уделить европейской культуре. Вместе с тем важно увидеть многообразие, «полифонизм» мировых культур. Научный (европейский) тип культуры проявляет свое унифицирующее воздействие лишь на современном этапе исторического развития, вовлекая в научную орбиту традиционные культуры.

Главная проблема тут состоит в том, чтобы избежать европоцентризма, монолинейного понимания культурно-исторического развития, в котором европейская культура понимается универсалистски не по своему выходу в культуру современности, а по многообразию путей ее культурного развития. Отсюда необходимость реконструкции многовариантного генезиса культуры, рассмотрения основных типов древних культур (Китай, Индия, Египет, Вавилон). На этом фоне становится возможным выявление своеобразия и уникальности европейской (античной) культуры. Поскольку анализ исторического развития всех типов культур не представляется возможным, целесообразно сосредоточиться на истории европейской культуры, доводя ее до современности. Затем, возвратившись к многообразию традиционных культур, можно проследить, как реализовался в них европейский импульс, как он трансформировался в условиях диалога культур, в условиях усвоения европейской науки как универсального основания современной культуры.

В преподавании истории отечественной культуры возможны два варианта. Первый — параллельное рассмотрение с европейской, путем включения тем на хронологической или типологической основе. Достоинством такого варианта является естественность сравнения российской культуры с западноевропейской, конкретность их единства. Второй вариант — отдельный курс истории отечественной культуры. Достоинством этого подхода может быть выявление собственной логики развития российской культуры, ее самобытности, разумеется, в сравнении с западной. Для изучения этого раздела отводится 60—65 % учебного времени.

Выделение названных блоков при всей своей естественности актуализирует проблему связи (единства) теоретического (логического) и исторического, которая в интересующем нас плане выступает как проблема поиска путей конкретизации «идеологии» культуры в художественном материале ее исторического развития. В организационном плане эта проблема может решаться следующим образом: теоретические вопросы учитель рассматривает на уроках-лекциях, а на уроках-семинарах школьники вырабатывают навыки анализа связей художественной культуры с сущностью культуротворчества данной исторической эпохи, региона. Разновидностью такого подхода является проведение уроков-семинаров как посещений выставок, музеев и т. п. Главным здесь является подготовка учащихся к восприятию художественных произведений, тесная содержательная связь классной и внеаудиторной работы, недопустимость тематического или временного разрыва теоретического и художественного материала. Следует подчеркнуть, что посещение выставок, музеев, концертов должно быть продиктовано необходимостью конкретизации теоретических представлений, заложено в организационно-тематический план курса, а не проводиться ради «галочки» или «по мере возможности».

3. *Третий раздел* может включать широкий набор различных школьных тем, связанных с современными про-

блемами культуры, человека и общества. Его изучение прежде всего предусматривает знакомство с региональным культурным наследием, с памятниками культуры, ее ценностями, находящимися в музеях, выставочных залах, храмах. Эти мероприятия также должны быть не просто средством расширения культурного кругозора. Их можно рассматривать как своего рода проверку усвоения учащимися теоретических представлений (например, экскурсия по городу в поиске зданий, сооружений, характеризующих определенный архитектурный стиль), а также в качестве средства демонстрации связи (отличия) региональной культуры от «федеральной», отечественной — от европейской. Важно не забыть запланировать такие мероприятия, обеспечить их материально (деньги на проезд, билеты, экскурсовода и т. п.).

Эти 3 основных блока (нормативных дисциплин) могут быть дополнены различными элективными курсами-факультативами: этика, эстетика, история религии, история искусства (литературы, музыки, живописи, театра, кино и др.). Но они не могут заменить историю культуры, как это иногда пытаются сделать. Исходя из представлений о культурологии как научной дисциплине, предметом которой является генезис, развитие и функционирование культуры как специфически-человеческого способа жизнедеятельности, в качестве базового курса, образующего «становой хребет» культурологической подготовки, выступает курс «истории и теории культуры». Именно в рамках преподавания этого курса могут быть реализованы заложенные в государственных документах требования.

В то же время многозначность и сложность понятия «культура», включающего в себя становление человека как субъекта творческой деятельности, исторически конкретные формы этой деятельности на различных этапах общественного развития в рамках этносов, эпох и формаций, опредмеченных в ее результатах, достижениях человечества в различных конкретных сферах общественной жизни, — эко-

номике и политике, науке и технике, праве и морали, искусстве и религии, — ставит перед преподавателем теоретическую проблему отбора материала, его изложения и анализа. Исходя из того, что культурологическая подготовка должна служить естественным введением в проблематику экономических, социально-политических и философских наук, следует, по-видимому, в центр внимания курса «истории культуры» поместить раскрытие закономерностей становления культурно-творческих характеристик личности, образа мысли и деятельности человека, живущего в исторически конкретном обществе, а также акцентировать внимание аудитории на духовном творчестве человека в области искусства, морали и религия, оставив рассмотрение достижений в области экономики, политики и науки для других курсов (например, «Человек и общество»).

При этом, как уже отмечалось, желательно зарезервировать в учебном процессе время для небольших спецкурсов, конкретизирующих общий курс «Истории культуры», либо углубляющих представления учащихся о проблемах современной культуры в ее различных областях. В интересующем нас плане для гимназий и лицеев таковыми, например, могут стать следующие спецкурсы: «Мифология з системе культуры»; «Античная художественная культура»; «Художественно-эстетическая культура эпохи Возрождения»; «Исторические типы гуманизма в духовной культуре»; «Эстетика модернизма (классицизма, романтизма, реализма и т. д.)»; «Искусство и религия»; «История культуры в музейных собраниях»; «Нравственная культура и личность»; «Основные виды и жанры искусства»; «Серебряный век русской культуры».

Оптимальное сочетание базовых и элективных спецкурсов, совершенствование рабочих программ, составляющих культурологический цикл, форм и методов организации культурологической подготовки, включающей в себя и внеаудиторную работу и «художественное сопровождение» читаемых курсов при помощи технических средств обучения,

позволит культурологии занять наряду с традиционными предметами социально-гуманитарного знания (история, литература, «Человек и общество»), достойное место в системе общеобразовательной подготовки.

В последние годы во многих школах, гимназиях и лицеях изучаются курсы: «Мировая художественная культура», «Отечественная художественная культура», поэтому «Культурология» должна не дублировать эти курсы, а выступать их теоретическим фундаментом. Это требует как организационно-тематического согласования программ и планов, так и методологического обоснования координации названных курсов.

4.1.3. Возможности синтеза художественного и теоретического в преподавании культурологии

Изучение культурологии в зависимости от требований госстандарта, профиля учебного заведения рождает немало методологических и методических проблем. Главная из них — разработка и «опредмечивание» концепции преподавания в художественном материале. Решение этой проблемы вызревает в результате действия двух главных факторов. Первый — теоретические представления преподавателя о сущности культуры, характер понимания ее природы, исторического развития. Второй фактор — возможности реализации «своего» подхода для данной возрастной группы, аудитории, обусловленные уровнем подготовки учащихся, а также состоянием материальной базы преподавания курса (специализированная аудитория, аппаратура, деньги для внеаудиторной работы).

Существенным является и то обстоятельство, что, по нашему мнению, не все теоретические представления о сущности культуры в необходимой мере могут быть адекватно реализованы в конкретном художественном материале, характеризующем историю ее развития, получить успешный

«перевод» в практику преподавания. В частности, на наш взгляд, это относится к доминирующему в современной отечественной литературе «деятельностному» подходу. Без его обширной конкретизации в системе материальных и духовных ценностей исторический анализ логики деятельности не вызывает интереса даже у старших школьников в силу своей неизбежной абстрактности. Поэтому преподаватель с необходимостью должен использовать «ценностный» подход к культуре, представляющий возможность давать учащимся богатый конкретный материал, характеризующий важнейшие достижения человечества в его историческом развитии во всех сферах деятельности, и прежде всего — художественной.

С другой стороны, «фактологический» подход к изложению культуры как совокупности событий, памятников при всей своей доступности скрадывает гуманистическое содержание культуры, ее нравственное значение. Аналогичная ситуация складывается и при попытке рассмотрения культуры как «филиации» идей, что приводит к рационалистическому уклону в ущерб нравственной и эмоционально-эстетической составляющим культуры. Отсюда следует предположение, что в преподавании культурологии можно и нужно использовать разные представления о культуре.

Выработка концепций преподавания культурологии определяется не только этими соображениями и теоретическим «вкусом» преподавателя. Очень важно правильно представить реальные возможности восприятия материала, обусловленные составом учащихся, уровнем их подготовки, состоянием материальной базы.

При слабой гуманитарной подготовке главной целью изучения культурологии с неизбежностью становится попытка ликвидации безграмотности в этой сфере. Преподаватель в этом случае должен элементарно знакомить учащихся с достижениями культуры, давать «азбуку» понятий, характеризующих культурное творчество, рассказывать о

творчестве выдающихся личностей. Цель эта может быть сформулирована как *«узнавание»* культуры. Очевидно, для этого теоретический акцент целесообразно делать на представлениях о культуре как системе ценностей, созданных выдающимися личностями во всех сферах жизни общества. Такая концепция преподавания может быть названа *элементарно-просветительской*.

Преимущества ее «личностно-предметного» характера обусловлены не только возможностями восприятия, но и тем важным обстоятельством, что европейская классическая гуманитарная образованность, о которой шла речь раньше, основана на принципиально личностном производстве культуры. В этом плане преподавание истории культуры должно иметь своей тактической целью воссоздание своего рода «образов» культуры (архетипов) каждой исторической эпохи как единого целого, в котором концентрируется, вызревает и реализуется новый, более высокий этап развития творческих сил человека, его обогащения как личности. Тем самым, преподаватель должен показывать этапы, ступени, характеристики «восхождения», развития человека на конкретном материале гуманистических новаций.

Для реализации такого подхода необходимо отбирать для изложения материал, наиболее полно характеризующий творческую ценность человека, уделять главное внимание таким явлениям, ценностям, достижениям во всех сферах жизнедеятельности, которые воплощают те шаги вперед в развитии человечества, которые были сделаны усилиями наиболее одаренных и чутких к запросам своего времени его представителей (кроме того, акцент на рассказ о творцах культуры представляется наиболее выигрышным для восприятия курса при отсутствии материальных возможностей «включения» наглядности в демонстрации достижений культуры).

Наиболее перспективным для достижения этой цели, как уже отмечалось, представляется понимание культуры

как художественной. Это обусловлено тем, что в этой сфере наиболее полно, «чисто» и ярко проявляются творческие силы человека. Важно и то, что искусство отражает культурно-историческую ситуацию в целом (обладает полнотой содержания) и реализует, помимо познавательной, еще гедонистическую функцию. Такая ориентация изучения культурологии не требует философской подготовки (которая отсутствует у школьников) и опирается на элементарные знания, фрагментарно сформированные средствами массовой информации, а также на образно-поэтический опыт детских впечатлений. Благодаря использованию этих опорных знаний, вызывается эмоциональный интерес и потребность более глубокого постижения проблем культуры.

Опора на художественную культуру открывает перспективы формирования нравственности подростков через выделение и яркое воплощение универсальных проблем, имеющих непосредственное отношение к каждому человеку: смысла жизни и счастья, добра и зла, любви и ненависти, чести и достоинства, совести, вины и ответственности, и т. п. Они являются вечными для любого этапа истории и для жизни любого человека. Поэтому преподавание целесообразно вести с возможным использованием внеаудиторных занятий в музеях, театрах, с экскурсиями, посещениями мастерских, выставок, концертов. Кроме того, на наш взгляд, необходима разработка своего рода программы «художественного сопровождения» аудиторного изучения культурологии. В него могут входить демонстрации иллюстраций, слайдов, музыкальных произведений, чтение литературных произведений, стихов и т. п. Такое сопровождение может быть зафиксировано в программах курса, наряду с темами рефератов, контрольными вопросами, рекомендуемой литературой.

При этом важно иметь в виду, что такое «художественное сопровождение» может иметь не только позитивный, но и негативный характер. Первая опасность заключена в том, что произведения искусства могут оказаться слишком

сильным эмоциональным раздражителем для аудитории, отвлекающим учащихся от умственного труда. В результате они превращаются в зрителей и вернуть их в рабочее состояние трудно. Эта особенность возрастного восприятия художественного произведения должна учитываться в композиции занятия: демонстрация может выноситься в отдельный (семинарский) блок, или на отдельный час, или специальное посещение музея, концерта.

Вторая «опасность» связана с недостаточностью исторического эстетического багажа аудитории, что порождает подчас неожиданные вопросы, связанные с конкретным смыслом художественных произведений, с их адресом. Поэтому при демонстрации такого материала нужно информировать аудиторию не только о замысле автора художественного произведения и его понимания современниками, но и об исторической обстановке, действующих лицах, авторе.

При более высоком уровне гуманитарной подготовки можно ставить другую цель — формирование способностей самостоятельного анализа не просто достижений культуры, а закономерностей, тенденций ее развития. Такая цель может быть охарактеризована как *«понимание»* культуры. В этом случае изучение истории культуры формирует методологию ее восприятия как объединения материального и духовного в деятельности человека, воспроизведения логики культурного развития (репродуктивный уровень культурологической подготовки). Это знаменует переход к теоретическому восприятию культуры, от исторического — к единству исторического и логического в преподавании культурологии. Такая концепция может быть названа *логико-методологической.*

В этом случае художественная культура выступает не основным содержанием курса, а привлекается для воплощения теоретических положений конкретного материала, логический анализ которого позволяет продуцировать такие положения.

В принципе этими подходами и соответствующими им

уровнями культурологической подготовки решается задача среднего образования. В перспективе возможна постановка вопроса о третьем подходе — *творческом*. Подобный подход призван формировать человека как субъекта культуры, вовлекать его в личностное культурное развитие, способствовать раскрытию способностей не только в профессиональной сфере. Эта работа нацеливает на *креативный* уровень культурологической подготовки. Для его достижения в каждой лекции, на каждом уроке преподавателю жизненно важно через изучаемый материал доказывать необходимость самостоятельного расширения культурного кругозора, духовного развития молодых людей как глобальных факторов успеха их будущей жизни и деятельности. Нужна и максимальная актуализация изучаемого материала, его связь с острыми проблемами общественного развития. Важно показывать исторические, культурные корни происходящих в различных сферах процессов, проводить аналогии, облегчающие их понимание, анализировать, как общекультурные тенденции конкретизируются в социальной практике нашей страны. Центральной в такой актуализации может быть проблема взаимоотношений западных и восточных корней культурного развития России, историко-культурное обоснование характера проводимых преобразований и т. п.

42. Компьютеризация учебного процесса по культурологии

Период эйфории по поводу неограниченных интеллектуальный возможностей ЭВМ позади. Так же редко, как белую ворону в стае своих черных собратьев, можно встретить фанатика, утверждающего, что ЭВМ заменит творческую личность преподавателя. В социально-гуманитарных

науках каждый преподаватель по-своему раскрывает основное содержание темы, пропускает его «через себя», через свое индивидуальное, эмоциональное восприятие мира. Только так можно установить контакт с обучаемым, донести до него мировоззренческое знание. Конечно, фундаментальную основу темы, ее теоретический строй педагог не открывает. Это и не его дело. Но придать абстрактным понятиям жизненную силу, доказательность может только преподаватель.

Компьютер нельзя запрограммировать так, чтобы он мог психологически реагировать на различные, порой парадоксальные ситуации, которые возникают в классе. Ведь творческая обстановка, рождающаяся в процессе общения учителя и ученика, неповторима.

Существенно и то, что для молодого человека эмоциональная реакция на тот или иной факт общественной жизни часто бывает более убедительной, чем логически развернутая система доказательств.

Конечно, компьютер не может заменить преподавателя, но компьютер обладает практически неограниченной памятью. В него можно заложить не только всю имеющуюся сейчас литературу по культурологии, но даже ту, которая появится в будущем. При этом надо иметь в виду, что физиологические возможности человеческого организма таковы, что ученик может без вреда для здоровья работать непрерывно у экрана дисплея 20-30 минут. Этого времени очень мало для вдумчивого прочтения объемного текста.

Если учесть, что по культурологии нужно читать не столько учебники, пособия, сколько произведения философов, писателей, публицистов и т. д., то простое воспроизводство книги в компьютере — занятие ненужное и даже вредное.

Существует ряд опасений по поводу бездумной компьютеризации гуманитарных дисциплин в целом и культурологии в частности.

Возражение 1. С точки зрения учащихся в гуманитарных науках мы должны уважать мнение обучаемого, а компьютер выставляет однозначные оценки, даже если ученик с ним не согласен в содержательном плане, имеет свое мнение.

Возражение 2. С точки зрения преподавателя.

В условиях глубокой переработки преподавания общественно-гуманитарных курсов, формирования культурологии как учебной дисциплины компьютеризация отвлекает от дела, выступает как очередная кампания.

Возражение 3. С точки зрения директора.

На компьютеризацию необходимы значительные средства, а их попросту нет в нынешней экономической ситуации.

Возражение 4. С точки зрения руководства системой образования.

Содержание учебных курсов по гуманитарным наукам, культурологии достаточно не устоялось.

При всей справедливости этих возражений, они не могут быть принципиальным препятствием для компьютеризации.

По поднятым вопросам можно привести следующие соображения.

1. Компьютер — не помеха ученику, он помогает усвоить не только теорию вопроса с той мерой глубины, которая будет желательна, но позволяет применить эти знания на практике. Поэтому творческий потенциал учащихся не уменьшается, а, наоборот, увеличивается.

Что касается плюрализма мнений, то компьютер его не исключает. Содержание любой темы в компьютерном исполнении может быть изложено в нескольких вариантах,отражающих различные точки зрения. Избрание того или иного варианта зависит от обучаемого.

2. Компьютер поможет и преподавателю, с одной стороны, освободиться от рутинных форм работы, связанных с фиксацией и учетом успеваемости, накоплением и систематизацией фактичеекого и теоретического материала, а с

другой — индивидуализировать обучение, повысить творческий уровень занятия.

В зависимости от цели занятия, компьютер способен работать в режиме разных педагогик:

— «педагогики Упанишад»: следуй за мной, делай, как я;

— «педагогики Сократа»: движение к истине через размышление ученика, отвечающего на вопросы учителя;

— «педагогики саморазвития»: преподаватель определяет цель и средства познания, ученик сам избирает путь, который ведет к цели.

3. Действительно, во многих школах компьютеров мало. Но такая ситуация носит временный характер — компьютерами скоро будет оснащено большинство образовательных учреждений страны. Проблема не в этом, она заключается в том, что компьютеры, за малым исключением, не используются в изучении гуманитарных наук, культурологии, в частности. С этим положением нельзя мириться. Преподавание культурологии необходимо изначально осуществлять на современном, цивилизованном уровне, учитывая общемировые тенденции в развитии образования. И речь здесь должна идти не только о содержании культурологии, но и формах, способах ее изучения.

Это вызвано тем, что наиболее прогрессивной силой, изменяющей традиционную систему образования, является внедрение новых информационных технологий обучения, в первую очередь — компьютерной техники. В декларации участников Международного конгресса ЮНЕСКО «Образование и информатика» (Париж, 1989), собравшего представителей 93 стран и 29 международных организаций, отмечается, что новые информационные технологии, становясь неотъемлемой частью культуры современного общества, призваны стать действенным инструментом повышения внутренней и внешней эффективности систем образования. Отсюда и «важность постепенной переориентации и обучения педагогов и других работников образова-

ния соответствующему применению новых информационных технологий» (см. ЮНЕСКО ж. «Перспективы» 1991, №2, с.115—116).

Мировой опыт компьютеризации учебного процесса свидетельствует:

а) обучение информатике не меняет ни методов обучения, ни организации школьной жизни;

б) Международный конгресс «Образование и информатика» зафиксировал начало перехода от «ограниченной» политики содействия обучению информатике к «всеобъемлющей» политике, направленной прежде всего на использование компьютера в изучении всего набора учебных дисциплин. Причем ставится задача компьютеризировать не только процесс изучения естественнонаучных дисциплин, но и предметов гуманитарного цикла;

в) этот переход оказывает глубокое воздействие на способ усвоения знаний, содержания обучения и взаимосвязь между дисциплинами, функции преподавателя и организацию работу учебного заведения;

г) обучение преподавателя-культуролога методам использования компьютера в преподавании своей дисциплины становится одной из важнейших задач современного образования.

При оценке состояния внедрения информационной технологии в образовании нужно, как отмечают многие западные исследователи (Дж. Андерсен, К. Вигам, Б. Брюс, Н. Интвистер, Ф. Мартон, С. Пейсперт, Н. Томпсон), принимать во внимание целый ряд факторов: отсутствие качественного технического и программного обеспечения, соответствующего потребностям учебного плана и преподавателей; недостаток или полное отсутствие пособий для преподавателей по программному обеспечению и его приспособлению к их потребностям; слабая подготовка преподавателей к работе с информационными технологиями, а также общая проблема неготовости образовательных систем к внедрению этих инноваций (см. «Тезисы докладов

Международной конференции «Применение новых компьютерных технологий в образовании». М., 1991. С. 156). Ситуация наиболее остро сказывается в сфере гуманитарного знания (в частности и культурологического), ибо преподаватели-предметники не знают, как правило, возможностей компьютерной техники, испытывают недоверие к ней, что приводит к тому, что даже имеющаяся в учебных заведениях компьютерная база практически не используется в преподавании культурологических дисциплин. Главная причина этого — неразработанность методологии и методики создания педагогических сценариев учебных тем в компьютерном варианте и способов использования новой техники при изучении культурологии.

Широкому внедрению новой техники в данной сфере препятствует и то, что существующие педагогические программные средства рассчитаны на выполнение информационно-справочной и контролирующей функций. Работа по созданию педагогических программных средств разобщена, ее, как правило, ведут отдельные группы энтузиастов. Отсутствует современная целостная методика диалогово-проблемного компьютерного освоения тем, которая бы охватывала все виды работ — от составления плана до итоговых выводов.

Назрела необходимость создания целостной системы подготовки и переподготовки педагогических кадров, способных на основе научно разработанной технологии преподавать культурологические дисциплины с использованием компьютерной и аудиовизуальной техники.

Итак, какие же требования должны быть предъявлены к компьютерным программам по культурологии?

Существенный недостаток большинства существующих программ заключается в том, что они, в основном, ориентированы на выполнение информационно-демонстрационных функций. Иными словами, компьютер используется как дополнительный канал трансляции учебного содержания. Способы преподавания никоим образом не меняются.

Выделяемые нами критерии оценки содержания компьютерных программ по культурологии следующие:

1. Продукт должен носить целостный характер, где все виды работ взаимодействуют и взаимообусловливают друг Друга.

2. Компьютерное обучение предстает как процесс, каждый этап которого имеет свои конкретные цели и задачи.

3. Изучение каждого раздела — логическое структурирование, изучение теории, применение теории в решении разновидовых заданий, формулировка выводов носит проблемно-диалоговый характер.

4. В состав продукта должны входить средства экспертизы, оценки деятельности учащихся по каждому виду работы.

5. Внутренняя логика развития содержания может быть реконструирована в логике развертывания научных понятий.

6. Преподаватель может использовать компьютерную программу для индивидуального и группового обучения, как средство самостоятельной работы, углубления знаний по теме, как средство контроля и отработки отдельных вопросов темы.

7. Программа должна быть проста в управлении, доступна для неспециалистов в области информатики. Основные усилия обучаемых нужно направить на учебное содержание, а не на освоение операций с клавиатурой компьютера.

8. Продукт должен содержать в себе «информационный банк» по теме, анализ основных понятий, тестирование школьников, автоматическое «подстраивание» материала и проблемных заданий к уровню знаний и развития мышления пользователей.

9. В программе важно иметь возможность выполнения учениками художественно-творческих видов работ, работать с образно-визуальной информацией.

В компьютерных курсах по истории и теории мировой

культуры, созданных Российским научно-методическим центром новых информационных технологий преподавания социально-гуманитарных наук при участии кафедры теории культуры, этики и эстетики философского факультета Ростовского госуниверситета, заложен следующий методический алгоритм действий, основные этапы компьютерного изучения теоретического материала.

1. **Моделирование логической структуры темы** — нахождение плана последовательности шагов в изучении материала.

2. **Определение основных понятий** — выяснение содержания тех понятий, которые являются основополагающими для данной темы.

3. **Работа с исходными теоретическими положениями** — изучение содержания каждого основного вопроса в краткой тезисной форме.

4. **Решение проблемных заданий** — по каждому основному вопросу имеется задание, содержащее в себе антиномию. Применив знание теории вопроса, необходимо решить эту проблему.

5. **Решение контролирующих задач** — предлагаются серии контрольных задач к каждому основному вопросу темы.

6. **Выводы** — теоретический, практический, проблемный.

7. Обучение ведется в диалогово-проблемном режиме. Необходимый справочный материал содержится в гипертексте, тестирование учащихся позволяет вводить тот или иной уровень сложности в изучение темы.

Все виды работ взаимосвязаны и взаимообусловливают друг друга. Существует множество решений каждого из перечисленных выше этапов алгоритма.

В методическом алгоритме электронного учебника «Культурология» выделяются два основных этапа.

Первый этап — это методика компьютерного изучения гуманитарной теории. Здесь выделяется следующая после-

довательность действий. Одна и та же тема структурируется по-разному, если исходить из различных логических оснований.

Надо дать возможность каждому ученику проявить себя теоретиком, осмысливающим логику темы в ее различных вариантах. Сделать это быстро, максимально рационально используя учебное время, позволяет компьютер.

Способы выявления плана должны быть различны. Все зависит от содержания самой темы и цели, которую ставит перед собой преподаватель. Материал надо логически осмыслить, подведя под основные вопросы плана фундамент — исходные теоретические положения. Ученик выступает в непривычной для себя роли преподавателя, ибо готовит сценарий урока, который будет проводить с ним компьютер.

Смена ролей здесь становится мощным психологическим стимулом к творчеству, активизирует познавательный интерес.

Конечно, ученик может прийти на занятие неподготовленным. В таком случае он работает по упрощенной программе — усваивает то, что дает ему компьютер — план темы с основными вопросами, подвопросами, основными понятиями, исходными теоретическими положениями.

В педагогическом сценарии следует предусмотреть и адаптацию компьютерной программы к уровню способностей и знаний ученика. Так, на первом этапе работы над теорией вопроса — логическом структурировании темы — можно создать три уровня сложности — сравнение, моделирование одного из вопросов плана, моделирование плана в целом. На каком уровне будет работать ученик, зависит от того, сколько ошибок он сделал в тестирующих задачах (на вводном этапе), в решении заданий по составлению плана. Если обучаемый не справляется с вопросом, содержащим знание предыдущих тем курса или уже пройденных дисциплин, то компьютер автоматически выводит пользователя на повторение соответствующего раздела про-

граммы (например, незнание философских категорий «сущность, явление» затрудняет правильное моделирование темы по политологии, основанное на этих понятиях, и возврат к их повтору был бы оправдан).

Наш опыт показывает, что такая индивидуализация занятий делает их интересными для всех учеников и вызывает эффект соревнования. При этом важно, что в диалоге с компьютером обучаемый не «стесняется» обращаться к подсказке, к справочному материалу по теме, содержащемуся в гипертексте.

Для того, чтобы обучаемый продуктивно работал в режиме моделирования, необходимо предусмотреть:

1. «Подсказки» различного уровня сложности по всему кругу затрагиваемых проблем (в чем суть исторического?, категориального?, нравственного? и т. д. основания плана).
2. Возможность выхода в гипертекст.
3. Подробные объяснения логической несостоятельности ошибочных вариантов плана.

Во-вторых, преподаватель на компьютерном занятии имеет возможность дифференцированно давать задания ученикам по моделированию логической структуры темы. Здесь «меню» содержит в себе целый спектр различных по трудности заданий — от простого сравнения до моделирования плана. Преподаватель здесь не просто передатчик знаний, центр тяжести его работы смещается на учет индивидуально-психологических особенностей учеников и нахождение рационального пути познания для каждого из них.

В-третьих, компьютер сам, проведя первичное тестирование, может направить ученика по тому или иному пути в изучении логической структуры темы.

Сравнение, корректировка и моделирование исходных теоретических положений

На этом этапе рассмотрения темы наполняется содержанием та логическая структура, которая изначально заложена в плане компьютерного занятия. Логический «скелет»

темы, состоящий из основных вопросов и подвопросов, должен обрасти живой плотью содержательных идей, расположенных в определенной последовательности.

Первый шаг на этом пути — выявление основных понятий темы. К ним относятся основные понятия, отражающие суть основных вопросов темы. Их особенность состоит в том, что они несут новое для обучаемого содержание. Поэтому их должно быть 2—3 на одном занятии. Разумеется, это не исключает, а предполагает использование категориального аппарата предыдущих тем.

Выявление основных понятий желательно осуществлять в проблемной форме. Проблемность здесь не самоцель, а способ достижения лучшего понимания связи основных понятий с логической структурой темы и содержания понятий.

Связь основных понятий с логической структурой темы уясняется с помощью задания. Ученик должен из ряда понятий выбрать те, которые логически связаны с основными вопросами темы.

При неправильном ответе компьютер предложит пользователю еще раз подумать над заданием, напомнит основные вопросы темы с подвопросами, а при необходимости и содержание перечисленных понятий.

Теперь речь пойдет о том, как определить содержание понятий в диалогово-проблемной форме. Это достигается с помощью моделирования. Суть его состоит в том, чтобы из нескольких тезисов подобрать такое их сочетание, которое составляет содержание основного понятия. При этом набор тезисов позволяет сформировать разные по содержанию понятия.

Исходные теоретические положения

Исходные теоретические положения — это свод теоретических выводов, сделанных в тезисной форме к каждому основному вопросу темы и к подвопросам. Усвоение этих тезисов — условие осмысленного решения проблемных си-

туаций. Исходные теоретические положения — это инструментарий, с помощью которого ученику предстоит анализировать и обобщать общественные явления и процессы.

Процедура и смысл сопоставления исходных теоретических положений, составленных учениками с тем, что дает компьютер, примерно те же, что и при сравнении планов. Правда, здесь дело обстоит несколько иначе, сложнее. Сопоставлять надо не столько формулировки, сколько смысл того или иного вывода, который содержит в себе не просто конкретный тезис, но и их совокупность как некую целостность. Сопоставлять исходные теоретические положения нужно не в деталях, а главным образом в их целостности — насколько целое работает на понимание живой действительности.

Работа по составлению исходных теоретических положений не терпит торопливости. Она должна быть основательной. Как можно добиться основательности в понимании исходных теоретических положений? Компьютер приходит здесь на помощь. Для этого применяется система подсказок нового типа: ключевая фраза, антитезис, доказательства тезиса, исходные ориентиры.

При необходимости разработчик вносит игровой, проблемный момент в выяснение смысла тезиса, его ключевой фразы. В этом случае компьютер выдает задание: определите, какая из ключевых фраз соответствует данному тезису.

Описанные операции имеют далеко не формальный смысл. Сочетание тезиса и его ключевой фразы облегчает переход от простого запоминания к пониманию сути вопроса. Их сопоставление вводит обучающегося в творческое осмысление вопроса.

Отсюда следует: «подсказка» носит главным образом не информационно-справочный характер, а проблемный, творческий.

К такому же типу «подсказок» относится и антитезис.

Для лучшего понимания исходного теоретического по-

ложения, реализации на практике плюралистического подхода в обучении, следует иметь возможность ознакомления ученика с антитезисом, т. е. с положением, которое противоположно по смыслу выдвигаемому тезису. Если в компьютерной педагогической программе существует два способа рассмотрения темы — с диаметрально противоположных идейных позиций, то тезисы и антитезисы в них как бы меняются местами: тезис становится антитезисом и наоборот.

Хорошо, если антитезис содержит в себе элементы доказательства.

Антитезис, содержащий в себе доказательство, интересен тем, что кажется достаточно убедительным, хотя и противоречит исходному теоретическому положению. Тем самым активизируется познавательный интерес и возникает желание разрешить данную проблемную ситуацию. Для этого нужно выйти на новый уровень знания. Это достигается с помощью «доказательства тезиса».

Компьютер предоставляет ученику возможность углубить свои знания, оценить аргументированность того или иного теоретического положения. Желательно, чтобы принцип вариативности соблюдался и здесь. Для этого следует широко использовать систему межпредметных связей. Другими словами, подтверждение, доказательство того или иного тезиса из сферы гуманитарного знания можно подтвердить данными других наук.

Ученик может пройти мимо доказательства исходного теоретического положения, если оно для него является ясным, понятным и не нуждающимся в дополнительном обосновании. Все зависит от от индивидуального опыта обучающегося. Однако разработчик обязан, подобно профессиональному шахматисту, рассчитывать многоходовые комбинации, предугадывая возможно большее число поворотов мысли у своего «соперника». В связи с этим желательно, чтобы способов доказательств тезисов было как можно больше. Если они не удовлетворят пользователя, то компьюте-

ру ничего не останется, как предложить список литературы по вопросу для внимательного вдумчивого прочтения наиболее рациональным образом с помощью «исходных ориентиров».

Исходные ориентиры — это систематизированный информационно-насыщенный материал, являющийся своеобразной подводной частью айсберга, где верхушка — один тезис, исходное теоретическое положение. Экономить место здесь на следует. Ведь исходные теоретические положения — смысловой каркас темы, в них содержится знание, необходимое для решения проблемных ситуаций. Обратившись к исходным ориентирам, ученик увидит, что тезис — не некое случайное высказывание, а вывод, сделанный на основе серьезной исследовательской работы ученых-специалистов. В связи с этим целесообразно предусмотреть в исходных ориентирах своеобразное «меню» источников, где литература по проблеме дана в форме хрестоматии — постранично. К какой книге, к какому источнику, наиболее интересному или авторитетному, следует обратиться, зависит от ученика. Компьютер воспроизводит для него любой текст, представленный в «меню источников».

Каждое исходное теоретическое положение сопровождается на экране дисплея своеобразным «мини-меню», отражающем способы раскрытия содержания тезиса:

— ключевая фраза,
— антитезис,
— доказательство тезиса,
— исходные ориентиры.

Изучение теории вопроса заканчивается решением контрольных заданий на знание основных понятий темы.

Методология компьютерного обучения применению гуманитарной теории к практике

Нередко компьютерное сопровождение темы того или иного курса расслаивается на части, между которыми нет методической и логической связи. Теория дается сама по

себе, практические задания также автономны. В лучшем случае их объединяет лишь наименование тем. Но внутренние связи, обеспечиваемые особыми методическими приемами, отсутствуют.

Поэтому практическая часть компьютерного занятия (анализ разновидных проблемных ситуаций, решение обучающих и контролирующих задач, прогнозирование и т. д.) оправдана, когда она является логическим продолжением изучения темы, где каждая новая ступень познания связана с предыдущей и ведет к последующей.

Проблемная ситуация возникает там, где есть противоречие. Причем обе стороны этого противоречия должны казаться для обучающегося достаточно убедительными, содержащими зерно истины.

Проблемныезадания

Основу работы над проблемными заданиями составляет логическая структура темы, зафиксированная в основных вопросах и подвопросах.

Каждому подвопросу, или, как минимум, каждому основному вопросу должно соответствовать проблемное задание.

Если тема состоит из трех основных и семи подвопросов, то количество решаемых проблемных заданий обычно варьируется от трех до десяти, в самых разнообразных сочетаниях. Выбор проблемных заданий зависит либо от ученика, либо от преподавателя. Отсюда следует, что все возможные сочетания проблемных ситуаций закладываются в «меню».

Фиксируя собой логическую структуру темы, проблемные задания рассчитаны на то, чтобы их решение основывалось на знании исходных теоретических положений.На этом этапе компьютерного урока проверяется действенность теории. Теоретическое знание, которое «не работает» в практической сфере, в решении разновидных проблемных за-

дач необходимо «опустить» в гипертекст, в справочно-информационную часть занятия.

Конечно, этот этап пути познания темы наиболее труден. Над проблемными заданиями надо подумать, поломать голову, используя полученные ранее знания. Со своей стороны, разработчику нужно дать содержательные разъяснения каждому неверному шагу обучаемого в выполнении проблемных заданий. Важно отметить, что никакого навязывания своей точки зрения не происходит только тогда, когда ученик, усвоив теоретическую часть занятия, соглашается с предложенными выводами. В этом случае он работает в заданном логическом ряде и должен прийти к тем же результатам, что и разработчик педагогического сценария.

Проблемные задания различаются по форме:

— вопросительного вида, когда противоречие сформулировано в вопросительной форме;

— альтернативного вида, когда противоречие сформулировано в виде исключающих друг друга суждений;

— комментаторского вида, когда противоречие сформулировано в форме противоположных по смыслу утверждений, каждое из которых является правильным.

Основанием для дифференциации проблемных заданий служит степень их сложности. Более простые —- вопросительные проблемные задания, наиболее сложные — комментаторские.

Отсюда следует, что через проблемные задания логическая структура темы, теория вопроса устанавливаются на новом уровне. Знание примененное — знание усвоенное.

Структура разрешения проблемных заданий. Проблемное задание только тогда выполняет обучающую функцию, когда на его основе возникает проблемная ситуация, то есть психологическое состояние активного поиска путей преодоления интеллектуального препятствия.

Схема выполнения проблемных заданий обозначает пути возможного выхода из затруднительного положения,

в котором оказалось сознание обучающегося. Другими словами, компьютер предлагает в определенной последовательности некоторую совокупность суждений, каждое из которых по-разному решает проблемное задание, содержит в себе какую-то долю истины или заблуждения. Главное здесь заключается в том, чтобы эта совокупность суждений давала возможность многоаспектного рассмотрения проблемного задания, причем его выполнение основывалось бы на использовании определенных исходных теоретических положений, их творческом применении к анализу конкретной ситуации.

Комментируя правильные и неправильные ответы пользователя, компьютер дает разъяснения, отсылает, в случае необходимости, к основным понятиям, исходным теоретическим положениям, гипертексту, оценивает ответы. При этом важно, чтобы оценка стимулировала дальнейший поиск, а не отбивала желание искать истину.

Схема выполнения проблемного задания определяется целью, которую ставит разработчик педагогического сценария темы. В зависимости от этого выделяется три основных способа разрешения проблемы — линейный, многоходовый, гипотетический.

Задачи: контроль, обучение, синтез.

Эти задачи являются следующим шагом в компьютерном изучении темы. Они выполняют ряд функций:

1. Контролирующая — функция проверки уровня усвоения отдельных вопросов и темы в целом. В отлична от проблемных заданий здесь контроль — главный элемент учебы. Если ответ ученика неправилен, то компьютер без каких-либо объяснений возвращает его к условиям задачи.

Компьютер фиксирует количество правильных (и неправильных) ответов в процентах от общего количества вопросов.

2. Обучающая функция заключается в том, что ответы, предлагаемые компьютером, содержат новую информацию, которая определяет явление, процесс комплексно, в сово-

купности элементов. При этом определение может быть как положительным, так и отрицательным.

В первом случае явление описывается как совокупность признаков, один из которых не относится к рассматриваемому явлению. Во втором случае предмет определяется главным образом через то, чем он не является.

3. Логико-методическая функция. Задачи программного контроля и обучения позволяют глубже представить обучающемуся логическую структуру вопроса, темы. Это достигается тем, что задачи составляются к каждому основному вопросу, а также к подвопросам. Решение здесь базируется на предшествующем материале. Вся эта содержательная конструкция скреплена единым смысловым стержнем, последовательностью познавательного действия.

Виды задач программного контроля и обучения. В основу видовой характеристики задач целесообразно положить принцип единства анализа и синтеза. Будучи парадигмой современного научного мышления, он лежит в основе умения мыслить ясно и определенно.

В задачах дается явление в расчлененном виде. Анализ, подобно скальпелю хирурга, разделяет явление на отдельные признаки. Перед обучающимися стоит проблема синтетического осмысления этих признаков, и в зависимости от вида задач эта операция осуществляется по-разному.

Первый вид задач рассчитан на то, чтобы найти ответ, который наиболее полно характеризует явление, процесс.

Второй вид задач предполагает нахождение главного звена в цепи решаемых проблем.

Третий вид задач имеет целью классифицировать явления по тому или иному основанию.

До сих пор в применении теории к практике в компьютерном занятии преобладало аналитическое движение по отдельным направлениям, заданным основными вопросами темы. В соответствии с этим исходные теоретические положения использовались расчлененно, то есть каждая

часть их «обслуживала» процесс решения проблемных заданий в рамках «своего» вопроса.

Задача-синтез — это задание, для решения которого необходимо знание всей совокупности исходных теоретических положений темы как целого.

Эти задачи разнообразны. Они обусловлены прежде всего содержанием учебного курса и конкретных тем. В педагогическом сценарии целесообразно предусмотреть 2-3 таких задачи разного уровня сложности. Принцип их расположения: от простой к более трудной.

Выводы: компьютерный вариант обучения.

Специфика работы с выводами заключается в том, что с их помощью обучаемый имеет возможность в краткой, «свернутой» форме воссоздать основные этапы компьютерного занятия. Как мы помним, первая его часть — изучение теории вопроса. Теоретический вывод соответствует этой части не только в содержательном аспекте, но и в методологическом, в использовании определенных методических приемов. Они возникают в результате «скрещивания» методики логического структурирования темы и методики моделирования исходных теоретических положений.

В начале своей работы над заключительными выводами ученик выбирает тот аспект теоретического итога темы, который наиболее интересен и важен для него. Если продолжить сравнение заключительного вывода с плодом, то можно сказать, что теоретический плод разрезается по-разному, и каждый срез специфическим образом раскрывает его содержание.

Отсюда следует: с помощью компьютера ученик имеет возможность спланировать свою итоговую работу.

Выбрав какой-либо вид теоретических выводов (или их сочетание), ученик продолжает работу уже в содержательном плане. Логическая структура обобщенного таким образом теоретического вывода наполняется содержанием, зафиксированным, подобно исходным теоретическим поло-

жениям, в краткой, тезисной форме. Важно иметь в виду, что обобщенный теоретический вывод осмысляется сначала логически, то есть через сочетание различных пунктов «меню» теоретических выводов.

Важнейшая часть компьютерного занятия — применение теории к практике - соответствует следующему этапу работы над заключительными выводами. Это — формирование практических выводов.

Практические выводы фиксируют значимость для ученика изученной темы, показывают практическую применимость в жизни человека полученных знаний. Практические выводы — это теория вопроса, преобразованная в сознании обучаемого в определенный жизненный ориентир, правило поведения.

Усвоив обобщенный практический вывод, надо идти дальше. Необходимо поставить перед собой вопрос: «Что. значит полученная истина для меня? В чем ее практический смысл для моей жизни?». Ведь специфика гуманитарного знания заключена в его мировоззренческой основе. Практический вывод превращает «чистое» знание в знание-убеждение.

Отсюда следует: в гуманитарных науках практический вывод — цель компьютерного занятая.

Какие формы может предложить здесь компьютер?

Первое. Наиболее простая форма работы с практическим выводом заключается в том, что компьютер предлагает сопоставить вывод обучающегося с выводом, который появляется на дисплее.

Второе. Эффект процедуры сопоставления в значительной степени возрастает, если компьютер предложит обучаемому выбор практических выводов, сформулированных по различным основаниям. В зависимости от содержания обобщенного теоретического вывода, его практическая значимость преломляется по-разному в той или иной сфере жизни человека — семейной, межличностной, производственной и т. д.

Третье. Более высокая ступень работы с практическим выводом — моделирование.

Компьютер предлагает несколько тезисов, из которых надо составить практический вывод, имея в виду тот или иной аспект темы.

Можно изменить условие задания. На дисплее появляется один или насколько практических выводов, и компьютер предлагает определить, в каком аспекте они сформулированы.

Алгоритм компьютерного занятия, воспроизводя в определенной последовательности познавательный процесс, завершается проблемным выводом, если теоретический и практический выводы подводят итог изучению темы, то проблемный вывод обращен в будущее. В нем полученное знание обретает новое качество — качество новой проблемы, которую предстоит решить.

Отсюда следует: проблемный вывод — это связующее звено между двумя темами, той, что уже изучена, и последующей.

Есть несколько компьютерных вариантов работы с проблемными выводами.

Первое. Компьютер предлагает ученику проблемный вывод но теме. В случае необходимости пользователь может получить дополнительную информацию: как возникла данная проблема, в какой последующей учебной теме она будет рассмотрена.

Второе. На экране дисплея появляется несколько проблемных выводов по теме. Ученик должен выбрать из них главный, тот, который содержит в себе все остальные.

Третье. Продолжением предыдущих двух форм работы с проблемным выводом является следующее. После того, как обучаемый усвоил главный проблемный вывод, компьютер предлагает его расширенный вариант. Иначе говоря, главная проблема делится на ряд равнозначных проблем. Пользователь имеет возможность, выбрав одну из них, определить тем самым тему следующего занятия. Смысл этой

операции заключается в том, чтобы активизировать интерес на основе актуализации проблемы. Это достигается переформулированием главного проблемного вывода в комплекс проблем.

Вышеизложенное можно проиллюстрировать частями педагогического сценария темы «Современная культура (проблемные задания и задачи)».

1. Культура XX века— миф. В действительности мы наблюдаем смертельную болезнь мировой культуры, возникшую как следствие мировых войн, экологического кризиса, возможности ядерного самоуничтожения человечества, истощения природных ресурсов и других глобальных проблем.

Как вы оцениваете следующие тезисы:

I. История человечества изобиловала различными катаклизмами. Столетняя война, крестовые походы, гибель гигантских империй... Культура, тем не менее, продолжала развиваться. Следовательно, особого влияния на становление современной культуры глобальные проблемы XX века оказать не могут.

Культура — это наилучшие образцы деятельности и они возникают в реальном процессе исторического развития. Поэтому нельзя выделить культурный процесс в качестве особой, надысторической формы движения.

Решение глобальных проблем, стоящих перед человечеством, под силу человеку, обладающему качественно иным уровнем культуры.

2. В одной из самых сенсационных работ XX в. — «Закат Европы» (1918—1922) — О. Шпенглер заявил о гибели культуры, творчества под воздействием «механической» цивилизации. Современное положение дел подтверждает этот прогноз.

По Шпенглеру, например, народы в эпоху цивилизации превращаются в «массы», «феллахов» и не могут принять участия в содержательной политической деятельности. Сейчас же мы наблюдаем другой процесс. «Народная

дипломатия» становится все более существенным фактором мировой политики: массовые движения (экологические, за права человека, и др.) вытесняют партии с политической арены.

Политическая культура приобретает качественно новые черты.

Идея «гибели культуры» возникает у Шпенглера в значительной степени на основе искусственного противопоставления различных культур. По Шпенглеру, существует 8 культур, которые никак не влияют друг на друга и имеют свой цикл развития: от рождения до неизбежной смерти:

«Я вижу на месте монотонной картины однолинейной мировой истории... феномен множества мощных культур..., каждая из которых придает своему материалу, человеческой природе свою собственную форму, каждая из которых обладает собственной идеей, своими собственными страстями, своей собственной жизнью, волей, манерой воспринимать вещи, своей собственной смертью».

3. Глобальные проблемы современности оказывают мощное влияние на формирование новой культуры, ориентирующейся на единение человечества. Происходит отбор таких форм деятельности, которые способствуют этому единению.

П. Культура — это наилучшие формы или образцы деятельности. История уже произвела отбор этих образцов, поэтому правомерно изучать культуру античности, Ренессанса и т. д.

В связи с этим: можно ли говорить о современной культуре, ведь еще неизвестно, что будет сохранено последующими поколениями?

1. Действительно, значимость культурных ценностей проверяется временем. Поэтому культура XX века включает в себя наилучшие образцы деятельности, которые были созданы в прошлые эпохи и «работают» сейчас.

Конечно же, культура XX века появилась не на «пус-

том» месте, она вбирает в себя лучшее, что возникает в ходе исторического развития.

2. Есть такие направления в духовной культуре XX века, которые действительно возникли на основе тотального отрицания старой культуры. Например, модернистское искусство (абстракционизм, футуризм и т. д.) устами своих теоретиков заявило о полном отрицании культуры прошлого:

«А ну-ка, где там славные поджигатели с обожженными руками? Давайте-ка сюда! Давайте! Тащите огня к библиотечным полкам! Направьте воду из каналов в музейные склепы и затопите их!... И пусть течение уносит великие полотна! Хватайте кирки и полотна! Крушите древние города!» (Маринетти. «Первый манифест футуризма», 1909 г.)-

Нельзя по словам, заявлениям и мнениям судить о сути явления. То, что думает о себе человек, и то, что он из себя представляет — это «две большие разницы», как говорят в Одессе.

Модернистское, авангардистское искусство тоже опирается на определенный историко-культурный опыт. Например, условность, символичность, «зашифрованяость» изображения — типологические черты не только модернистского, но и средневекового искусства.

3. Есть общие тенденции развития в истории мировой культуры. Они характерны для любого этапа в культурно-историческом процессе. Можно говорить, например, о возрастании общечеловеческого начала в культуре. С этих позиций правомерно изучать и современную культуру.

Вспомним, например, что в средние века мировые религии (ислам, христианство, буддизм) утверждали идею общечеловеческого характера религиозных ценностей.

А для свободного гражданина античного общества раб — всего лишь «говорящее орудие», другие народы — варвары, дикари не отличающиеся от животных.

III. С чем связано появление в последнее время целой серии национальных и международных проектов — «Образование до 2000 года»(ФРГ), «Образование американцев для

XXI века» (США), «Образование будущего» (Франция), «Модель образования для XXI века» (Япония) и т. д.?

1. Особых причин для появления таких программ нет. Наступает новый XXI век и происходит обычный процесс планирования дальнейшего развития сферы образования.

Есть особые причины возникновения таких программ. Еще в 60-е годы за рубежом появились книги и статьи с многозначительными заголовками: «Мировой кризис образования», «Кризис в классных комнатах», «Школьные пустыни» и т. д.

С особой силой мировой кризис образования выявился в середине 70 — начале 80-х годов. К этому времени завершился бурный количественный рост среднего и последующих звеньев образования.

Из элитарной средняя школа превратилась в массовое учебное заведение со всеми его недостатками.

2. С возникновением т. н. функциональной неграмотности. Люди, завершив школьное образование, приходят на производство, но не могут понять содержание простой письменной инструкции, сделать простые расчеты, заполнить необходимый бланк. По официальным данным, в США насчитывается 22 миллиона функционально неграмотных, в *ФРГ* — два, во Франции — три, а в целом в странах ЕЭС — 15 миллионов человек.

3. С кризисом образования, суть которого — в возникновении разрыва между образованием и резко изменившимися условиями жизни общества.

Научно-техническая революция с ее интеллектуализацией труда, резкими изменениями в структуре производства, информационным взрывом и т. д. изменили представления о тех личностных чертах, которые должны воспитываться школой.

Руководители двух тысяч американских фирм практически единодушно считают, что молодой человек, вступающий в мир современного труда, должен обладать следующими качествами:

— высокий уровень общеобразовательной подготовки;

— способность принимать самостоятельные решения;

— готовность к переучиванию, приобретению новых знаний;

— умение работать в группе, коммуникативность.

Ключевые характеристики традиционной системы образования, сложившиеся в промышленную эпоху:

— запоминание большого количества материала;

— умение воспроизводить его;

— умение точно, без изменений выполнить задание. .

IV. Какое правительство выступило с инициативой созыва первой в истории Международной конференции по разоружению?

1. Правительство Николая II в 1898 г.
2. Правительство США в 1908 г.
3. Правительство Советской России в 1922 г.
4. Правительство Англии в 1930 г.

Если 1: Вы совершенно правы.

По инициативе России в 1899 г. была созвана первая международная конференция по разоружению (27 стран-участниц). На ней было принято международное соглашение, устанавливающее законы и обычаи ведения военных действий.

Если 2, 3, 4: Вы ошиблись.

V. Какие новые виды искусства появились в конце XIX и в XX веке?

1. Кинематограф.
2. Дизайн.
3. Телевидение.

Если 1, *2,* 3: Правильно.

1. Кинематограф — родился в 1895 г., когда в Париже братья Люмьер впервые продемонстрировали ленту «Прибытие поезда».

2. Дизайн (промышленное искусство) — эстетическое формирование внешнего вида предметов, создаваемых средствами индустриального производства. Профессия дизайнера появилась в XX веке.

3. Телевидение — первые телевизионные центры создаются в 30-х гг. XX в. В 40—60-е гг. телевидение получает массовое распространение во всем мире.

Есть другие варианты ответов:

Ваш ответ неполон. Попробуйте еще раз.

VI. Кто из мыслителей впервые систематически изложил проблемы, характерные для возникновения культуры «космической эры»?

1. Вернадский В. И.
2. Циолковский К. Э.
3. Тейяр де Шарден

Если 2: Правильно.

Циолковский К. Э. (1857—1935) — русский мыслитель и ученый, основатель космонавтики и ракетоплавания. В работах «Научная этика», «Будущее Земли и человечества», «Воля Вселенной» и др. впервые в теоретической форме обосновал космическую экспансию человечества, место разума и творчества в мировом целом, их связь с представлениями о смысле жизни. «Космизация» культуры ведет к коренному изменению всех сфер жизни человека: от среды обитания (космические города) до нравственности (космическая этика).

Если 1: Вы не правы.

Вернадский В. И. (1863—1945) — русский мыслитель и естествоиспытатель, развивал идеи русского космизма, рассматривающего Вселенную и человека как единую систему и предполагающего разумное преобразование космоса. В работе «Научная мысль как планетарное явление» В. И. Вернадский предсказал приближение «ноосферы» (сферы мысли) — нового этапа в жизни планеты, когда научная мысль объединенного человечества становится «геологической силой».

Если 3: Неверно.

Тейяр де Шарден (1881—1951) — французский палеонтолог, философ, теолог, пытался соединить науку и религию, развивая идею эволюционного единства Земли и Все-

ленной, где история человечества — завершающий этап движения космоса к Богу. Но не Тейяр де Шарден первый стал разрабатывать «космическую философию».

Историко-культурнаяпутаница

В школьное сочинение закрались ошибки: «Великий художник XX века Пабло Пикассо, по происхождению француз, создавал художественные произведения, имеющие большое общественное значение. Его рисунок — «Голубь мира» (1947 г.) — стал символом движения за мир, полотно «Герника» (1912 г.) — предчувствием-предупреждением ужасов первой мировой войны. Художник Винсент Ван Гог называл живопись Пикассо «поражающей воображение».

1. Хотя Пикассо всю жизнь проработал во Франции, родился он в Испании.

2. «Герника» была написана не в 1912 г., а в 1937 г. и была художественным предчувствием ужасов второй мировой войны.

3. Винсент Ван Гог (1853—1890 гг.), один из классиков постимпрессионизма, не мог оценить творчество Пикассо (1881—1973 гг.). Ведь «машина времени» еще не изобретена.

Если 1, 2, 4, 5: Вы ошиблись. Подумайте еще.

Если 3: Правильно.

Ввиду новизны проблемы целесообразно привести следующий список литературы, изучение которой поможет преподавателю культурологии во внедрении компьютера в учебный процесс.

Литература

1. Бахтина О. Новая информационная технология обучения истории // Народное образование. 1991. №1.

2. Борцов Ю. С, Кушников А. Н., Штомпель О. М. Концепция компьютерного обучения по социально-гуманитарным дисциплинам и пути ее практического осуществле-

ния // (Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной научно-практической конференции по курсу «Человек и общество». Луцк, 1990.

3. Борцов Ю. С, Кушников А. Н., Штомпель О. М. Образование: Вторжение компьютера в изучение гуманитарного знания // Тезисы докладов Санкт-Петербургской конференции «Региональная информатика». СПб., 1992. Ч. 2.

4. Буторин В. Я., Монастырская Т. И. Социально-методологический анализ гуманитарных проблем компьютерного обучения. В кн: Социальные аспекты ускорения НТП. Новороссийск. 1987.

5. Ведерникова Л. Национальный центр заочного обучения во Франции // Вестник высшей школы. 1991. № 8.

6. Вербицкий В. В., Колесников В. В. Проблемы разработки АОС экспертного типа по общественным наукам. М., НИИ ВМ, 1990.

7. Винер Н. Творец и робот. М., Изд-во иностранной литературы, 1958.

8. Георгиева Т. С. Информационно-техническая революция и подготовка кадров в США. М., Международный центр обучения, 1992.

9. Гуманитарные науки и новые информационные технологии. М., 1993. Вып. № 1.

10. Компьютер в вузе и школе. Вестник высшей школы. 1989. № 1.

11. Компьютерные технологии обучения в преподавании общественных наук / Под общ. ред. В. В. Вербицкого, М., НИИ ВШ. 1990.

12. Королева М: В., Злобин Е. В. Компьютер на уроках истории и логики в школе // Тезисы докладов Международной конференции «Применение новых компьютерных технологий в образовании». Троицк, 1991,

13. Методика преподавания философии: проблема перестройки. М., Высшая школа. 1991,

14. Научно-методические рекомендации по применению

новых методов обучения и технических средств передачи информации в учебном процессе. М., 1988.

15. Мак-Кранг Кр. Дж. и др. Микрокомпьютеры для юристов. М., 1988.

16. Материалы Парижского конгресса ЮНЕСКО (1989 г.) «Образование и информатика» — Перспективы (Вопросы образования). 1991. № 12.

17. Недзвецкая Э. А. Диалог как способ реализации проблемного метода // Вестник Московского университета. Серия 7. 1992. № 3.

18. Морозов И. Ю. Компьютер как средство реализации возможностей группового метода на занятиях литературы // Тезисы докладов Международной конференции «Применение новых компьютерных технологий в образовании». Троицк, 1991.

19. Поппель Г., Голдстайн Б. Информационная технология. М., Экономика, 1990.

20. Принципы построения адаптивных диалоговых систем обучения и контроля знаний. Л., 1987.

21. Психолого-педагогические аспекты использования АОС по общественным наукам. Обзор. информ. НИИ ВШ, М., 1988. Выпуск № 5.

22. Роберт И. Новые информационные технологии в обучении: дидактические проблемы перспективы использования // Информатика и образование. 1991. № 4.

23. Рязанова И. С, Рязанов К. И., Серов В. В. Проведение олимпиад гуманитарных направлений на базе ИБМ ПК // Тезисы докладов международной конференции «Применение новых компьютерных технологий в образовании». Троицк, 1991.

24. Саймон Г., Чинг Ц, Распознавание, мышление и обучение как информационные процессы // Психологический журнал, 1988, № 2.

25. Сычев О. А. Обучение риторике в эпоху компьютеров. М., Знание, 1991.

26. Фролова Г. В. Педагогические возможности ЭВМ. Новосибирск, Наука, 1988.

27. Хазараджан С. М. Некоторые аспекты теории познания и компьютерная техника // Среднее специальное образование.1991, №6.

28. Хантер Б. Мои ученики работают на компьютерах. М., Просвещение, 1989.

29. Цевенков Ю. М., Семенова Е. Ю. Информатизация образования США. М., 1990 (НИИ ВО, вып. № 8).

30. Янчук Е., Балыкин Е. АУК для самостоятельного изучения философии // Информатика и образование, 1991, № 6.

31. Драч Г. В. Культурология и информатизация гуманитарного образования // Тезисы научно-методической конференции «Информатизация базового гуманитарного образования». М., 1995.

32. Штомпель О. М., Штомпель Л. А. Компьютерный учебник «Культурология» (там же).

33. Борцов Ю. С. Компьютерные технологии в преподавании базовых социально-политических дисциплин и переподготовка преподавателей-гуманитариев. (Там же.)

4.3. Дизайн-образование

Гуманитаризация учебного процесса есть по сути своей система методологических и педагогических мер и усилий, направленных не только на гуманизацию условий жизнедеятельности людей, но и на развитие у них в процессе обучения чувства сознания своих способностей и наклонностей, стремление их реализовать.

Необходимым условием качественного обучения школьников по любым направлениям, в частности по дизайнерским дисциплинам типа: «Основы дизайна», «Основы эргономики», «Дизайн в сфере культуры» и пр., является системность обучения, которая позволяет полнее охватить три основные сферы личности: интеллект, сферу чувств и перцептивно-двигательную систему.

Под дизайн-образованием как системой в средней школе мы понимаем комплекс необходимых и достаточных элементов образования и обучения, находящихся в подвижной и устойчивой взаимосвязи и взаимодействии и составляющих «единое целое». Такого рода взаимосвязь должна обладать строением, структурой, целостностью, иерархичностью, а между всеми элементами системы должны существовать так называемые «субординационные связи». Решение сложных задач гуманитаризации образования целесообразно осуществлять системно.

В этой связи уместно говорить о целесообразности разработки новых в достаточной мере уникальных программ, в частности программы « Дизайн в системе культуры», предназначенной для старших классов средней школы. Находясь как бы в плоскости касания двух слоев культуры — материальной и духовной, между искусством и техникой и, соответственно, под влиянием не только художественных, но и инженерно-конструкторских идей. Почему же так усилилось внимание к дизайну и что такое «ДИЗАЙН» вообще? Анализ статей и фундаментальных работ в области дизайна, архитектуры, художественных дисциплин, работ по философии, культурологии и искусствознанию позволяет ответить на этот вопрос.

Дизайн — комплексная художественно-проектная деятельность по формированию и преобразованию предметно-пространственной среды и в то же время — продукт этой деятельности. Дизайнер, соответственно, специалист широкого профиля, осуществляющий художественное конструирование разнообразных изделий и товаров промышленного производства, а также среды — производственной, административной, бытовой, игровой и др. Оригинальность и своеобразие деятельности дизайнеров сводится к тому, что с их помощью ряд специалистов формирует среду, гармоничную с точки зрения ее функционального единства.

Как близкие по значению термину «дизайн» использу-

ются понятия — «техническая эстетика» и «художественное конструирование».

Нередко они ошибочно трактуются как синонимы. Коротко о смысле каждого термина: «техническая эстетика» — научная дисциплина, изучающая природу и закономерности развития дизайна, многогранные проблемы профессионального творчества, особенности мастерства художников-конструкторов (дизайнеров), принципы и методы художественного конструирования. Техническая эстетика, составляя теоретическую основу дизайна, стала устойчивым определением науки о дизайне. Ее основные разделы: теория дизайна и теория художественного конструирования. Теория дизайна изучает социальную сущность, историю, условия возникновения, перспективы развития этого вида деятельности, взаимосвязь дизайна с искусством, наукой и культурой. Теория художественного конструирования устанавливает место дизайна в общей структуре целостного процесса проектирования, его типологические особенности, исследует закономерности творческого мышления художника-конструктора, определяет средства и методы его профессиональной деятельности.

Художественное конструирование — творческая проектная деятельность, направленная на совершенствование окружающей человека предметной среды. Художник-конструктор в своей работе опирается не только на теорию, разрабатываемую технической эстетикой, но и на данные экономики системотехники, социологии, семиотики, психологии, эргономики и др. Метод художественного конструирования складывается из художественно-конструкторского анализа я художественно-конструкторского синтеза.

Развитие дизайна в России было весьма своеобразным. По одной из гипотез — дизайн извечен. Он существовал фактически с того периода, когда человек впервые стал украшать себя, свое жилище, свой быт. Развитие дизайна в России не было лишено своеобразия, а его истоки берут начало еще в Древней Руси. Ремесленники-виртуозы, рабо-

тавшие вручную, постепенно совершенствовали свой труд, переходя к машинному производству. Поначалу машинное производство изделий было символом уродства. Взгляды и вкусы стали меняться в сторону терпимости к изделиям машинного производства, а только затем выявились их точность, геометричность, экономичность, эстетичность...

Изучение истории дизайна в России свидетельствует о том, что многие вопросы пока не получили однозначных ответов. До сих пор еще дискуссионен даже вопрос о самом времени возникновения дизайна. Согласно одной точке зрения, дизайн существовал извечно, по другой — развитие дизайна в нашей стране теснейшим образом связано с многовековой историей сферы творчества, мастера-ремесленники которой, собственно говоря, занимались тем же, чем сейчас занимаются дизайнеры, а именно — проектированием посуды и кухонной утвари, разработкой мебели, средств передвижения, систем визуальной коммуникации и многим другим.

Выявляя тенденции развития путей дизайна в России, историки, теоретики, философы, методологи и другие специалисты указывают обычно две даты его рождения: начало 20-х и рубеж 50—60-х годов, причем обсуждение этого вопроса всякий раз сопровождается бурными дискуссиями, в ходе которых, нередко категорически, отрицается ранее накопленный опыт. Анализируя процессы становления советского дизайна в 20-е годы, историки, искусствоведы, дизайнеры, архитекторы отмечают два наиболее явных направления его существования: «производственный» и «инженерный дизайн».

Стремление внести художественное начало в производство и быт предпринималось еще в первые годы советской власти. С этой целью было принято Постановление Советского правительства, подписанное в 1922 г. Согласно ему в Москве были созданы Высшие государственные художественно-технические мастерские (ВХУТЕМАС). Это было «специальное художественное высшее технико-промышлен-

ное заведение, имеющее целью подготовить художников-мастеров высшей квалификации для промышленности». В 1926 году ВХУТЕМАС был переименован во ВХУТЕИН — Высший художественно-технический институт. Поиски наилучшей структуры, учебных планов и методики преподавания продолжались на всем протяжении существования института. В деятельности ВХУТЁМАСа впервые был выдвинут тезис о том, что производственное искусство должно повлиять на преобразование всей предметной среды, окружающей человека. Перед производственным искусством выдвигалась прямая задача создания радостных вещей, преображение предметов быта.

В первые годы советской власти «производственники» провозгласили идею развития искусства при условии его слияния с промышленным производством, а в идеале — со всей жизнью. На месте разрушенной старой культуры производственники стремились построить коллективную культуру всеобщей коммуны. Движение это носило скорее черты утопизма и было очень далеко от реальных производственных нужд страны.

В 30-е годы, наряду с другими исканиями, для дизайна были характерны интенсивные поиски процессов формообразования, в том числе художественного образа. В значительной мере на формообразующие процессы повлияли радикальные концепции 20-х годов, в то время как дизайн 30-х годов формировался под влиянием довольно-таки интересных взаимоотношений его технических и художественных компонентов с третьим компонентом — наукой. Особенно наглядно это проявилось в области автомобилестроения.

Машиностроение, особенно транспортное и станкоинструментальное, в эти годы все еще оставалось вне сферы художественного конструирования. Незыблемыми казались традиции формообразования в железнодорожном транспорте, однако в 30-е годы старая форма паровозов перестает отвечать требованиям времени, что повлекло за собой существенные изменения и в самом их облике.

На художественно-конструкторскую деятельность в области автомобилестроения и машиностроения существенно повлияло лидирующее положение бурно развивающейся авиации, где все несло на себе характер аэродинамической обтекаемости. В период Великой Отечественной войны, т. е. 40-е годы, дизайнерская деятельность значительно сократилась. В послевоенный период дизайн продолжал развиваться на транспорте, в аэрофлоте, судостроении. О дизайне послевоенных лет можно судить лишь по отдельным, выполненным для конкретных отраслей промышленности работам.

В 50-х годах авторитет дизайна существенно возрос. Он стал превращаться в реальную область художественного творчества, активно налаживающую контакты с промышленностью. Существенно изменилось и положение дизайна по отношению к другим видам предметно-пространственного творчества. Его лидерство среди них подкреплялось тем, что дизайн превратился в профессию. Формальный язык дизайна становился как бы эстетическим стереотипом времени. Это проявилось, в частности, в сочетании дизайна с архитектурой, на фоне активно развивающегося строительства жилья.

Для периода 50—60-х годов характерен полный отказ от нормативности прошлого, что привело к появлению вначале «диагональной», а затем и модульной стилистической системы внешнего упорядочения предметного окружения, а позднее — к формированию новой концепции пространства.

В связи с тем, что в 60-е годы интерес к дизайну в нашей стране заметно возрос, появилась реальная возможность перейти к созданию системы « организованного дизайна». Одна за другой возникали специальные дизайнерские организации. Все это знаменовало собой начало принципиально нового периода в истории отечественного «организованного дизайна». С 1962 года службу дизайна возглавлял специально созданный Всесоюз-

ный научно-исследовательский институт технической эстетики (ВНИИТЭ).

С этого времени обостряются вопросы формирования специальных профессиональных средств, выявляются социальные функции дизайна, определяются закономерности его творчества. Стало очевидным, что для формирования нового вида деятельности, расположенной на стыке технического и художественного творчества, необходим комплекс весьма разнохарактерных знаний. Подобное понимание глубин дизайнерской деятельности повлияло на то, что с конца 60-х годов в среде дизайнеров осуществляется более тщательная проработка методических и теоретических проблем, многие из которых оказались связаны с теоретико-методическими основами эргономики.

70-е годы характеризуют комплексные художественно-конструкторские разработки в области системного дизайна, проводимые в русле провозглашенной дизайнерской линии: от отдельных вещей — к комплексным ансамблям, а от них — к формированию целостной предметной среды: городской, производственной, общественной, среды для детей, среды отдыха и пр.

В 80-х годах перед дизайнерами ставились все более сложные задачи: не только создавать технически совершенные объекты, но и формировать определенные отношения между ними и человеком с учетом его психологических и антропометрических возможностей, руководствуясь научными данными. Прогрессивная форма деятельности дизайнеров периода 80-х годов — деятельность в рамках так называемого «фирменного стиля», под которым понимается комплексная системная разработка, охватывающая цветографические решения производственной или какой-либо иной информации. Далее, в 90-е годы работа дизайнеров охватывала глобальные комплексные проекты, разрабатываемые, преимущественно, в русле дизайн-программ.

Краткий словарь-справочник терминов и понятий

Вопросы терминологии в сфере дизайна обсуждаются достаточно давно. Характерной особенностью терминологической системы дизайна является то, что система эта как бы притягивает ряд терминов из смежных областей деятельности и придает особый смысл некоторым общеупотребительным словам, которые в профессиональном контексте обретают новую жизнь. Основой терминологической системы является базовый термин — «дизайн».

Анализ (в дизайне) — процесс применямого в ходе решения дизайнерских задач мысленного или фиксированного в различных проектных языках расчленения объектов на отдельные составляющие с целью получения необходимой информации.

Архитектоника промышленных форм — художественные и выраженные в форме изделия его конструктивная основа и характер работы материала.

Визуальная информация — содержание, смысл и образы, воспринимаемые человеком зрительно. В. *И.* имеет специфическое образное содержание, представляемое через форму. Ее отличает характер начертания графических знаков и символов, форма шрифта, характеристики цвета.

Визуальная коммуникация — координация функциональных процессов посредством создания специальных визуальных знаков и знаковых систем. *В. К.* играет организационную, координирующую и регулирующую роль в предметно-пространственной среде. Под системой В. *К.* понимается комплекс элементов зрительного оповещения об особенностях технологического процесса, организации среды, трудовой и общественной деятельности коллектива людей.

Визуальный язык — система условных изображений, предназначенных для передачи специальной информации. *В. Я* строится на основе визуальных символов и визуальных знаков.

Вкус эстетический — способность человека по чувствам оценивать и воспринимать различные эстетические объекты.

Выразительность формы — один из показателей художественного качества изделий, свойство, и пр. Важное значение для *В. Ф.* имеет ее способность создавать особое эмоциональное настроение у человека, соответствующее типовой ситуации, в которой данное изделие используется.

Городской дизайн (дизайн города, дизайн городской среды) — комплексное формирование предметно-пространственной среды города путем проектирования ее элементов с помощью методов и средств дизайна на базе градостроительных решений, в сочетании с архитектурой зданий и сооружений, ландшафтной архитектурой и пр. Важным аспектом проектирования элементов Г. *Л.* является согласование масштабов, материалов, форм и цветов застройки, в которой им предстоит функционировать.

Предметно-пространственная среда города включает: здания, сооружения, технические элементы оснащения города, строительные элементы городского оборудования, элементы визуальной коммуникации, декоративные элементы города.

Графический дизайн — вид изобразительного искусства, включающий рисунок и печатные художественные произведения. Допускается высокая степень условности изображения или концентрации средств выражения. Отличается бесконечным разнообразием и гибкостью приемов.

Дизайн (проект, чертеж, эскиз, конструкция) — проек-

тная художественно-техническая деятельность по разработке промышленных изделий с высокими потребительскими свойствами и эстетическими качествами по формированию гармоничной предметной городской, производственной и жилой среды. Объекты дизайна — промышленные изделия, элементы и системы любой предметно-пространственной среды.

Дизайн программа — директивный и адресный документ, определяющий комплекс взаимосвязанных по ресурсам, исполнителям и срокам заданий и мероприятий, которые обеспечивают эффективное использования методов и средств дизайна при создании проектов комплексных объектов и освоения их в производстве.

Дизайн-среда– проектирование комплексных объектов с позиции широкого охвата проблемы взаимоотношений человека с природой. По характеру объекта различаются виды ***Д. С.***: городской дизайн, дизайн производственной среды, дизайн жилой среды. *А. С.* связана с проектированием или реконструкцией общественных, производственных и жилых комплексов, зон отдыха, спортивных зон, игровых зон для детей и пр.

Дизайнер— специалист, работающий в сфере дизайна и обеспечивающий высокие потребительские свойства и эстетические качества изделий и всей предметной среды. В процессе разработки тех или иных объектов дизайна обеспечивается взаимосвязь функционально-технических, социокультурных, технологических, экономических, эргономических и эстетических факторов.

Дизайн-форма— особая организованность предмета, возникшая как результат деятельности дизайнера по достижению взаимосвязанноого единства всех свойств изделия: конструкции, внешнего вида, цвета, фактуры, технологической целесообразности и пр.

Золотое сечение — геометрическое, математическое

соотношение пропорций, при котором целое так относится к своей большей части, как большая к меньшей: $A : C = |A - B| : |B - C|$.

Изобразительная информация — информация, выраженная языком зрительных образов и представляемая визуальными средствами (фотографии, чертежи, рисунки, диаграммы, схемы и пр.).

Информация — сведения, являющиеся объектом хранения, передачи, преобразования. В дизайне — содержание документов и др. источников (текстов, фотографий, чертежей, статистических данных и пр.), используемых в работе дизайнеров, а также являющихся результатом их деятельности.

Интерьер — относительно замкнутое и организованное в функционально-эстетическом отношении пространство внутри здания.

Комбинаторика — один из методов формообразования в дизайне, основанный на поиске, исследовании и применении закономерностей вариантного изменения пространственных, конструктивных, функциональных и графических структур.

Композиция в дизайне — пространственная организация элементов объекта как результат формообразующей деятельности. Композиционное формообразование подразумевает организацию формы изнутри, структурирование материала объекта проектирования.

Компоновка — процесс поиска оптимальных соотношений различных элементов формы и пространственного объединения их в единое целое, а также результат этого процесса. *К.* — важнейшая часть процесса формообразования в дизайне.

Малые архитектурные формы — объекты оборудования и благоустройства территорий, соразмерные че-

ловеку и удовлетворяющие его утилитарные и эстетические потребности, которые возникают в процессе жизнедеятельности.

Объекты дизайна ~ противостоящая дизайнеру реальность (среда, процесс, вещь, явление, идея), на которой сосредоточено его внимание в целях анализа, познания, преобразования.

Предметная среда — совокупность окружающих человека изделий и их комплексов, используемых для организации функциональных процессов жизнедеятельности и удовлетворения духовных и материальных потребностей человека.

Предметно-пространственная среда — непосредственное окружение, совокупность природных и искусственных пространств, находящихся в постоянном взаимодействии с человеком и изменяемых в процессе его деятельности — города, ландшафта, здания, транспортных путей и пр.

Системный подход (в дизайне) — рассмотрение сложного, разветвленного объекта дизайнерского проектирования как системы взаимоувязанных материально-функциональных и социокультурных элементов.

Стиль — художественно-пластическая однородность предметной среды, выделенная в процессе восприятия. Характерный признак С. — его сравнительное постоянство.

Средовой подход — рассмотрение среды как результата освоения человеком своего жизненного окружения. Исходная позиция С. п. в дизайне — целостный образ и функциональная организация среды.

Техническая эстетика — научная дисциплина, комплексно изучающая социальные, эстетические, функцио-

нальные, эргономические и технические аспекты формирования предметной среды.

Фирменный стиль — совокупность знаков, предметов и средств, специально спроектированных для производственного или обслуживающего предприятия в целях создания определенного постоянного зрительного образа фирмы. Основные компоненты, составляющие *Ф.С.,* — фирменный знак, фирменный цвет, фирменный шрифт, логотип.

Формообразование — категория художественной деятельности, дизайнерского и технического творчества, выражающая процесс становления и создания формы в соответствии с общими условными установками культуры и теми или иными избранными концептуальными принципами.

Функциональная зона — часть средового пространства.

Функциональный комфорт — оптимальное функциональное состояние человека, возникающее в случае, когда достигается соответствие средств и условий труда или свойств потребляемых изделий функциональным возможностям человека.

Художественное конструирование — дизайн-процесс, решается с применением категориального аппарата дизайна: разработка концепции, вычленение конкретных целей, анализ объекта, проведение операций проектирования (моделирование, макетирование и пр.), разработка проектной документации.

Цвет — оцениваемое глазом свойство материальных объектов, обусловленное их способностью изобразительно отражать (пропускать) световые волны определенной длины, воспринимаемые как индивидуальное зрительное ощущение. *Ц.* — важнейшее качество формы, образное средство проектирования и организации среды.

Программа курса «Дизайн в системе культуры»

Раздел 1. Теоретические основы дизайна

1.1. Социальная структура дизайна в структуре современного общества	2	Литерат.
1.2. Истоки и традиции отечественного и зарубежного дизайна. Школы. Направления. Пути развития	2	Слайды Литерат. Фотогр.
1.3. Терминологический аппарат дизайна	1	Словари
1.4. Научно-техническое и художественное начало в дизайне	I	Фотогр.

Раздел 2. Дизайн предметно-пространственной среды

2.1. Эстетическая ценность дизайн-среды	1	Фотогр. _
2.2. Концептуальная основа формирования среды средствами и методами дизайна	1	Литерат.
2.3. Основные сферы функционирования дизайна: город, производство, социокультурная среда, спортивная среда, среда для детей и т. д.	2	Литерат. Фотогр. Рисунки
2.4. Проблема функционального комфорта	2	Таблицы
2.5. Пути благоустройства предметно-пространственной среды методами и средствами дизайна		Фотогр. Таблицы
2.6. Разработка нормативных документов в области дизайн-изделий и дизайн-среды	1	ГОСТы

Раздел 3. Фирменный стиль в средовом дизайне

3.1. Основные положения фирменного стиля в теории и практике дизайна	3	Литерат Иллюстр
3.2. Функции, форма, качество как основа разработки фирменного стиля	2	Фотогр

3.3. Средства художественного конструирования и стилеобразующие факторы в фирменном стиле	2	Литерат. Иллюстр.
3.4. Язык графического дизайна как основа формирования фирменного стиля	3	Литерат.
3.5. Требования к разработке рекламы и пути определения ее эффективности	2	Иллюстр.

Раздел 4. Проблемы исследования и стандартизации в дизайне

4.1. Основы стандартизации в дизайне	1	Нормативы
4.2. Формы разработанных в дизайне нормативов	2	Нормативы
4.3. Авторское право в дизайне	1	Литерат.

Раздел 5. Эргономика как вид деятельности, связанный с дизайн-деятельностью

5.1. Теоретические и методологические основы эргономики в рамках дизайн-исследований	1	Схемы
5.2. Общие эргономические требования в рамках дизайн-деятельности	2	Литерат.
5.3. Системы «человек—среда»	2	Таблицы
5.4. Эргономические основы стандартизации и оценки качества промышленной продукции	\	Таблицы
5.5. Требования эргономики при разработке графических средств фирменного стиля — знаков, символов, эмблем, шрифтов, логотипов и пр.	2	Таблицы
5.6. Светоцветовые параметры среды	2	Таблицы
5.7. Оптимизация рабочих мест и их эстетическая организация	1	Литерат.

Заключение

Контрольные вопросы

1. Что такое дизайн? Назовите несколько противоречивых точек зрения на время возникновения дизайна в нашей стране.
2. Какой смысл кроется в терминах «обучение» и «образование»?
3. Что понимается под системой дизайн-образования в средней школе? Примеры.
4. Развести термины «художественное конструирование» и «техническая эстетика».
5. Что общего и в чем различие между терминами «визуальная информация» и «визуальная коммуникация»?
6. Что вкладывается в понятие «городской дизайн»?
7. Назовите основные объекты дизайна.
8. Что понимается под терминами «дизайн-среда» и «дизайн-программа»?
9. Расскажите о фирменном стиле и его основных составляющих.
10. Что такое цвет в понимании дизайнеров?

Литература

1. Глазычев В. Л. О дизайне. Очерки по теории и практике дизайна на Западе. М., Искусство, 1970.

2. Минервин Г. Б., Мунипов В. М. О красоте вещей. Кн.: для учащихся. 2-е изд., перераб. и доп. М., Просвещение, 1991.

3. Мальдонадо Т. Актуальные проблемы дизайна. М., 1985.

4. Некоторые проблемы развития отечественного дизайна. Сб. статей. Труды ВНИИТЭ «Техническая эстетика», вып. №43. М., ВНИИТЭ, 1983.

5. Проблемы дизайна городской среды. Труды ВНИИТЭ «Техническая эстетика». Вып. № 29. М., ВНИИТЭ, 1981.

6. Разработка терминологического аппарата дизайна. М., ВНИИТЭ, 1985.

7. Петлюк Э. В. Рекомендации по проектированию системы средств визуальной коммуникации для промышленных предприятий. М., ВНИИТЭ, 1979.
8. Солдатов В. М. Дизайн предметно-пространственной среды. Серия «Строительство», №6. М., Знание, 1984.
9. Циганова Э. Г. У истоков дизайна. М., Наука, 1977.
10. Эргономика в определениях. М., Машиностроение, 1982.
11. Справочник по инженерной психологии. М., Машиностроение, 1983.

4.4. Программыкурсов

4.4.1. Культурология

Проф. Г. В. Драч — авторская программа курса

Тематическийплан

1. Теория культуры

1.1. Историческое развитие представлений о культуре.

1.2. Этнологические теории культуры.

1.3. Современные культурологические теории.

1.4. Культурогенез как исходная проблема культурологии.

1.5. Основные функции культуры.

1.6. Историческая типология культуры.

1.7. Методы культурологического анализа.

2. **История мировой культуры**

2.1. Культура древнейших цивилизаций.

2.2. Средневековая культура.

2.3. Культура эпохи Возрождения и Реформации.

2.4. Культура нового времени.
2.5. Культура XX века.
3, Теория и история отечественной культуры
3.1. Культурологические теории в России.
3.2. Основы теории российской культуры.
3.3. Социодинамика российской культуры.
4. Проблемы региональной культуры
4.1. Кавказ и Дон в произведениях античных авторов.
4.2. Культура Донского края.
4.3. Ростовский государственный университет как региональный центр науки и культуры.

1. *Теория культуры*

1.1. История развития представлений о культуре

Исторический контекст использования термина «культура» в латинской античности. Культура как возделывание, совершенствование, приобретение. Марк Порций Катон об агрокультуре. Основные направления лингвистического анализа термина «культура»: культ и культура; натура и культура. Культовый характер полисной культуры и основополагающее значение идеи «пайдейи» как формирования, воспитания человека для развития рационалистических и гуманистических концепций культуры. Полисный характер античных представлений о культуре и цивилизации.

Креационизм, эсхатологизм и «линейное время» в средневековом понимании культуры. Начитанность, ученость как проявление культуры. Духовность и культурность. Вера и разум, теория двух истин и понимание культуры. Эволюция дилеммы «природа — культура» в средневековой мысли, специфика христианского духовно-культового значения культуры.

Ренессансное понимание соотношения природы и культуры. Реабилитация природы как путь к рационалистическому пониманию человека, преодолению дуализма приро-

дного и божественного, пониманию человека как целостного, универсального существа, творца и хранителя культуры. Разумность и просветительство как синонимы эпохи Просвещения. Понимание культурно-исторического процесса как развития человеческого разума (Вольтер, Тюрго, Кондорсе). Новые судьбы старой дилеммы: возврат к природе и критика культуры и цивилизации у Руссо. Гердер о прогрессирующем развитии культуры и ее двояком существовании. Проблема соотношения античной и европейской культуры. Винкельман и Шлегель: два образа античности, две модели развития культуры.

Понимание культуры в немецкой классической философии. Поиск субстанциональных оснований культуры в области морального сознания (Кант), эстетического (Шиллер), философского (Гегель). «Классическая модель культуры» как форма самоидентификации европейской культуры. Рационализм, историзм, гуманизм как основные теоретические принципы ее построения. Европоцентризм как имплицитное основание «классической модели культуры».

12. Этнологическиетеориикультуры

Культурологическая проблематика в контексте антропологии и этнографии. Э. Тайлор и начало эволюционной школы. Основные идеи эволюционистов (Дж. Леббок, Г. Спенсер, Л. Морган) о развитии культуры. Антиэволюционистское понимание культуры. Ф. Ратцель о пространственном распространении культур. Культурно-историческая школа (Ф. Гребнер, В. Шмидт) и теория культурных кругов (Л. Фробениус).

Социологическая школа Э. Дюркгейма. Леви-Брюль о первобытном мышлении, закон партиципации. Антропологическая модель культуры М. Мосса. Историческая школа Ф. Боаса. Последователи Боаса — А. Кребер, А. Гольденвейзер, Лоун, Л. Уайт. Л. Уайт о культурологии как общей теории культуры, базирующейся на этнологии.

Структурно-функциональный подход к культуре. Соотношение целого и его функциональных частей как проблема сохранения и консервации традиционных культур. Б. Малиновский о культуре как о форме социального контроля. Структурно-семиотический анализ К. Леви-Стросса: поиск ментальных структур, единство содержания и выражения. Совокупный эффект изучения культуры на базе этнологии: этнографический факт многообразия и уникальности различного типа культур, культур-антропологическая проблематика изучения культур: заимствование, аккультурация, диффузия культур.

1.3. Современные культурологические теории

Разрушение классической (рефлексивной) модели культуры и кризис европейского классического рационализма как протест против системосознания в области культурологии. Отказ от поиска рациональных оснований гармонии человека и мира на пути культурологизирования.

Роль этнологических исследований в разрушении европоцентристских представлений о культуре и выходе культурологических размышлений за пределы спекулятивно-философских построений. Культуристория Я. Буркхардта и теория культуры Ф. Ницше. Философская жизнь как начало и исток культурологических теорий. Г. Зиммель. В. Дильтей.

Баденская школа неокантианства (В. Виндельбанд и Г. Риккерт). Культура как совокупность ценностей. Существование культуры в сфере духовной свободы. Вневременная шкала ценностей — шесть основных категорий ценностей, «надсубъективный», «надбытийный» характер ценностей. Марбургская школа (Коген, Кассирер). Культура как непрерывный поток символов. «Заданность» культуры как универсального пространства духовно-чувственных отношений. Символические формы культуры, Э. Гуссерль — осознание кризиса европейских наук, предположение об уни-

версальном характере человеческой культуры и нахождение ее единого основания при достижении «чистой сущности» сознания. М. Хайдеггер — применение феноменологического метода в обращении к субъекту, к «существованию». Проблема «сущности» и «существования» и «забвения бытия» в ходе европейской истории. Ж. П. Сартр о конкретной универсальности человеческой культуры и отрицание ее трансцендентных оснований. Бессмысленность и абсурд как осознание несоединимости человека и мира у А. Камю. Идея «осевого времени» К. Ясперса и поиск истины как всеобщее основание культуры. Уроки постклассического философствования — невозможность онтологического обоснования культуры как единства человека и мира. Марксистские теории культур как гегелевский вариант онтологического и панлогического обоснования культуры.

Поиски смысла культуры за пределами ее онтологического обоснования. Культурологизирование как стиль философствования и как свидетельство выхода культурологии из-под родительской опеки философии. Отказ от просветительской идеи исторического прогресса в духе Гете у О. Шпенглера. Опора на этнографические данные и учение о многообразии и равноценности мировых культур. Культурфилософия в Германии первой половины XX века (А. Вебер, Э. Шпрангер, Г. Литт). Всемирная картина культуры в работе Вебера «История культуры как социология культуры». Человек и человечность как центральная проблема современной цивилизации. Тезис о душевно-духовной сущности человека, очеловечивании масс. Э. Шпрангер о культуре как сверхиндивидуальном образовании духовной жизни. Шесть главных типов человечности (жизненных форм). Неогуманистическое понятие личности. Проблема личности и общества, индивидуализма и универсализма в работах Г. Литта. «Познание и жизнь» как основание культуры.

Проникновение специальных методов в культурологию. Психоаналитические теории. Культура и личность как осо-

бое направление исследования (Р. Бенедикт, М. Мид, М. Херсковиц). Культура и психика у Фрейда: культура как система табу и сублимация психосексуальной энергии. Глубинная психология К. Юнга. Либидо и нахождение архетипа в прочтении символов и образов истории культуры. Семиотическое направление в культурологии. Отношение знак—значение—денотат (А. Ричардс). Символ и знак (С. Лангер). Польза и эмоциональный смысл (Ч, Пирс). Значимость, выражение, понимание как творческий импульс культуры (А. Уайтхед). «Культура и взрыв» — культурологическая концепция Ю. Лотмана. Онтологический релятивизм и гипотеза лингвистической относительности культур (Сэпир-Уарф). Социология культуры М. Вебера. Этнические концепции в культурологии: А. Швейцер — «культура как благоговение перед жизнью». Геологические концепции в культурологии (Тейяр де Шарден, Э. Жильсон, Ж. Маритен, М. Бубер. П. Тиллих о теономной культуре. Герменевтика и культурология — Х. Г. Гадамер. Игровые концепции культуры — Й. Хейзинга, Г. Гессе, Историческое направление в культурологии (М. Блок, Л. Февр, Ф. Броделль, Ж. Ле Гофф).

Постструктурализм и постмодернизм в культурологии. М. Фуко — культурология как археология знания; концепция психовласти. Структурный психоанализ Ж. Лакана, роль языка и символа в структуре бессознательного. Основная проблема «коннотативной семиологии» Р. Барта как проблема языка культуры. Идея «деконструкции» в «грамматалогии» Деррида. Культурология Делёза и Ф. Гваттари. Культурология Бодрийара.

1.4. Культурогенез как исходная проблема культурологии

Проблема начала культуры как центральная проблема культурологии, ее значение для конкретизации понятия о культуре, выработки исходной теоретической модели. Соотношение культурогенеза, антропогенеза и социогенеза.

Ключевое положение верхнего палеолита в первобытной культуре. Завершение эволюции ископаемых и появление на рубеже среднего и верхнего палеолита человека современного типа. Палеолитическая революция, замена эволюционного типа развития историческим как результат введения психорегуляции человеческого поведения (введение экзогамии, появление рода и семьи). Верхний палеолит как эпоха, породившая коллективное бессознательное. Сознание, речь, религия, искусство как продукт психофизиологического единства человечества, культура как пространство, способ и результат человеческой деятельности. Открытие «языка желаний» из «археологических раскопок» сознания современными психоаналитиками. Охотничья цивилизация, магия как основа духовной культуры верхнего палеолита, суггестия как форма регуляции сознания. Дж. Фрезер и М. Мосс — два объяснения магии. Речь, художественная символика, ритуал как «вторая реальность» «человека прямоходящего», восстанавливающая связь с «первой реальностью» — природой. Культура как квинтэссенция этой связи. Тотемизм как форма психосоциальной регуляции, отождествления индивида и общества. Неолитическая революция — переход к животноводству и земледелию, образование союза племен. Мифомышление и мифосознание, коллективные представления и закон партиципации (Леви-Брюль).Миф и ритуал. Родовые инициации и система имен как форма трансляции культуры. Закладывание этнических архетипов в эпоху неолита; примирение коллективного бессознательного и личного «я» как движущее основание развития культуры.

/5.*Основныефункциикультуры*

Задача создания целостной системы знаний о культуре, культурология как система знания. Системообразующие факторы знания о культуре. Особенности и недостатки сущностного подхода к исследованию культуры; поиск детер-

минирующего основания культуры и скрытый телеологизм. Эйдологический подход к осмыслению культуры — явление и смысл культуры. Расшифровка кодов, прочтение символов самостоятельной культуры — задача культурологии. Основные аспекты изучения культуры: описание художественно-пластического материализма; функционирование культуры; историческое развитие культуры. Человек, природа, общество как основная функциональная связь, определяющая целостность культуры.

Функция освоения и преобразования природы как первая и основная функция культуры. Конфликт и гармония человека и природы. Родовое единство человека и природы как проявление коэволюции. Культура как способ жизни по природе, система символов и психологических механизмов регуляции социального поведения человека по отношению к внешней природе (окружающий мир) и внутренней природе (внутренний мир). Культура как форма накопления, хранения и трансляции знания. Способы получения знания и формы его хранения и передачи. Формы естественной памяти, письменность и знание, техника и знание.

Нормативная функция. Организующая и смысложизненная функция культурных норм, их разновидности и символика. Нормы — табу, нормы — принципы, нормы — ценности. Культура как форма социализации личности. Структура личности. Сознание и бессознательное и архетип культуры. Социальный характер как форма социализации личности. Интериоризация и экстериоризация культуры в процессе развития личности. Культура как пересечение индивидуального и архетипического в личности.

1.6. Историческая типология Культуры

Проблема исторического единства человечества и многообразия этнокультур. Теории линейной (Морган, Спенсер) и многолинейной эволюции (Ф. Боас, Дж. Мердак,

Дж. Стюарт), Гегель о внутренней логике всемирно-исторического процесса. Марксистская теория формационного развития культуры. Учение о базисе и надстройке. Инварианты докапиталистического развития культуры: восточная, античная, германская формы собственности. Маркс и античность, образ античного гармонического человека как смыслообраз исторического развития.

Философия жизни и социальный пессимизм. Кризис культуры как результат ее перехода в цивилизацию (О. Шпенглер). Теория локальных цивилизаций (А. Тойнби, П. Сорокин, Н. Данилевский). Диохронический и синхронический аспекты исследования культур. Понятие исторического типа культуры: географические и хронологические рамки, особенности менталитета, стилевое многообразие и этническое (архетипное) единство. Динамика развития культурно-исторических типов. Механизмы культурно-исторического развития. Традиции и новации в культуре. Культура и цивилизация. Культура и социальный прогресс. Смысл и логика исторического развития культуры: личностная, трансцендентная и телеологическая ориентация культурологических концепций.

1.7. Методы культурологического анализа

Культурология как единство теории и истории культуры. Цель исследования культуры — нахождение культурного инварианта, архетипа, вычитываемого, узнаваемого в символах незнакомой культуры. Культура как история и современность: проблемы герменевтического анализа. Герменевтический круг Ф. Шлейермахера и герменевтический треугольник А. Ричардса, К. Огдена. Истолкование культурных феноменов у Х. Г. Гадамера. Основные направления исследования культуры: диахронический; синхронический; сравнительно-исторический; структурно-функциональный; типологический; системный. Основные методы исследования культуры: количественный; социологический;

демографический; биографический и т. д. Основные уровни исследования культуры; художественная пластика, архитектура, театр; социальная и политическая культура; духовные основы; менталитет; национальный характер. «Путь вверх» и «путь вниз» в исследовании культуры (Г. С. Кнабе). Погруженность архетипической символики в образы искусства и необходимость первоначального ознакомления с социальной, политической и экономической культурой. Последующий переход в «дом бытия» культуры — историю быта и нравов, обычаев, мысли. Выявление типа культуры как типа психосоциальной регуляции.

2. *История мировой культуры*

гл. Культура древних цивилизаций

Возникновение древнейших цивилизаций в Китае, Индии, в Египте и Междуречье. Место и роль древних цивилизаций в культурной эволюции человечества. Ирригационная система земледелия в долинах великих рек. Восточная деспотия как социальное и политическое основание восточной культуры и ее основные модификации.

Культура Древнего Китая как особый путь развития культуры. Древнекитайская государственная культура. Недеяние и сохранение порядка, традиций и ритуала в социальной и политической культуре. Добродетель как проявление традиционных норм и ценностей. Отсутствие жреческого сословия и теократический (император — «сын Неба») характер государственной власти в Древнем Китае. Социальная иерархия, традиционализм и церемониальность. Учение Конфуция о государстве. Мифология, теогония, особенности китайского рационализма. Письменность и грамотность в Древнем Китае. Наука, «Великое титрование наук в Древнем Китае». Дж. Нидама и современная полемика об особенностях китайской науки. Философия и искусство. Особенности менталитета: символизм;

холизм; интуитивность — идея всеобщей одушевленности природы и органического единства человека и природы, тождества физических и нравственных законов.

Древнеиндийский кастовый строй, арии и варны. Древнеиндийская письменность (ведийский санскрит) и запись «Вед». Художественное и религиозно-мифологическое видение мира ариев («Ригведы»). Брахма, Вишну и Шива и брахманизм. Главнейшие «Упанишады», Брахман, Пуруша и Атман. Философское содержание в «Махабхарате» — карма-йога в «Бхагавадгите». Брахманизм и буддизм. Эволюция буддизма. Искусство и литература. Искусство — путь к освобождению духа. Колесо жизни и назначение человека в этом мире.

Древний Египет. Жрецы и писцы Древнего Египта. Сакрализация власти фараона. Теократия и заупокойный культ. Пирамиды. Мифология и религия. Культ мертвых и его роль в общественной и индивидуальной жизни. Математика, астрономия и медицина. Религиозная и научно-практическая деятельность жрецов. Искусство и литература Древнего Египта. Пробуждение личностного начала в культуре Древнего Египта. В преддверии философии.

Месопотамия. Ирригационная система земледелия. Города, особенности городской жизни. Клинопись. Мифология, религия, право. Эпос. «Сказание о Гильгамеше». Пессимизм и проявление личностных ориентации. Египетская и месопотамская культуры как культуры «доосевого времени».

Культура Древней Греции как начало и парадигма европейской культуры. Экономические, социально-правовые и духовные особенности греческой культуры как полисной культуры. От Микен к полису. Характеристика теократической культуры Микен. Крушение крито-микенской культуры. Гомеровская эпоха: «человек агональный», культура вины и культура стыда. Проблема личности в полисной культуре. Гесиод, формирование полиса. Реформы Солона и Клисфена. Классическая культура античного полиса —

демократия и право. Афины и Спарта. Миф и религия в культурной жизни греков. Литература, искусство, наука и философия. Проблема иррационального в античной культуре. Рациональное и иррациональное в античной культуре, направленность на достижение «автаркии» и «телоса».

Полисные основы римской культуры. Социальная стратификация в Древнем Риме. Периодизация римской культуры. От республики — к империи, эволюция политической и личностной культуры. Мифология и религия. Поэзия и театр. Философия, наука, риторика. Искусство Древнего Рима. Общие черты античной культурной (гуманистически-антропологической) парадигмы.

2.2. Средневековая культура

Развитие европейской средневековой культуры в духовном пространстве христианской религии. Античный и христианский тип личности. Периодизация европейской средневековой культуры. Романское и германское начала европейской средневековой культуры. Два полюса феодальной культуры: феодальное поместье и крестьянский двор. Сословно-правовые отношения и условное землевладение. Город и деревня, ремесло и земледелие. Духовная жизнь средневекового общества. Роль церкви и христианского вероучения. Изменение представлений (по отношению к языческой античности) о душе и обращение к духовному абсолюту. Иерархическая структура средневекового общества. Образованность и элементы научных знаний в эпоху раннего средневековья. Ранняя схоластика. Возникновение борьбы между реализмом и номинализмом. Пьер Абеляр.

Культура Востока в период раннего средневековья. Возникновение ислама. Особенности духовной культуры ислама. Античное культурное наследие в странах арабоязычной мусульманской культуры. Арабский аристотелизм и теория двух истин. Особенности мусульманской поэзии и

искусства. Вклад в мировую культуру. Экономический подъем в Западной Европе конца XII — начала XIII в. Рост городов, развитие ремесла и торговли. Превращение городов в центры культуры. Рост образованности и возникновение университетов. Светская и религиозная образованность. Эсхатологизм и психология мессианства. Крестовые походы и расширение культурных связей со странами Востока. Теологический рационализм Фомы Аквинского, его значение для развития европейской науки и культуры. Поздний номинализм. Последовательная рационализация веры. Рыцарский средневековый роман, поэзия трубадуров и миннезингеров. Средневековое искусство. Осень средневековья, обмирщение религии, духовная усталость.

Византийская культура как наследница античных традиций. Византийская империя и арабское окружение. Взаимосвязь византийской культуры с культурой славянских народов. Культура Византии в VII в. Философские и богословские учения, эстетика, музыкально-поэтическое церковное искусство. Политическая культура Византии. Система культурных ценностей Византии.

2.3. Культура эпохи Возрождения и Реформации

Хронологические рамки и географическое пространство культуры Возрождения. Особенности городской жизни в Северной Италии. Развитие городов, торговли и светской культуры. Творцы и носители новой культуры — итальянская интеллигенция (флорентийские академики). Появление новой духовной общности — гуманистов и антиковедов. Осознание античной культуры как путь самоидентификации к последующему обновлению кризисной средневековой культуры на путях рационализма. Скепсис по отношению к аскетизму, поиски индивидуальности и новая модель человека: универсализм и полнота бытия, гедонизм, авантюризм и предприимчивость. Соотношение гуманизма и индивидуализма в возрожденческой культуре. Я. Бурк-

хардт и Н. Кареев об индивидуалистических основаниях культуры Возрождения. К. Йоль о субъективности духа в лирике, тирании и натурфилософии. Данте как провозвестник Возрождения. «Декамерон» Бокаччо. Религиозная картина мира и образ человека в живописи Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело. Идеал женской красоты у Петрарки, Шекспира. Антропоцентризм культуры Возрождения. Культура Возрождения: «величайший прогрессивный переворот» (К. Маркс) или «жизненная драма, кризис личности» (Ортега-и-Гассет, Хейзинга). Северное Возрождение как самостоятельная культурная эпоха. Ее творцы и носители.

Реформация как обоснование индивидуализма и самостоятельности личности. Протестантская мораль и становление личности нового типа. Критика практики индульгенций и меновых отношений между клиром и миром у М. Лютера. Устранение посредующей и дорогостоящей функции церкви. Труд как долг и умножение богатства «к вящей славе господней» у Ж. Кальвина. Т. Мюнцер и реформаторское движение в Германии. Массовый характер реформационной культуры, ее отличие от элитарной культуры Возрождения. Проблема европейской ментальности и психовласти при вступлении в эпоху ранних буржуазных революций.

2,4. Культуреновоговремени

Хронологические рамки и культурно-исторический смысл понятия «новое время» (XVII—XIX вв.). Основной вектор развития: рационализм — Просвещение — промышленное обновление. Классика в культуре нового времени, обращение к античной модели воспитания человека, неогуманизм. Р. Гвардини; идея начала и конца нового времени. М. К. Петров о научной революции XVII века. Науковедческие идеи в понимании культуры нового времени.

Укрепление абсолютизма во Франции и развитие культуры: наука, философия, искусство. Научная культура (университеты и академии, научные общества). Быт и нравы эпохи. Художественное творчество и искусство классицизма (Корнель, Расин, Буало, Пуссен).

Особенности культуры Просвещения в странах Западной Европы (Англия, Франция, Германия). Техническая культура в Англии. Идея просвещения в английской литературе и искусстве (Даниэль Дефо, Джонатан Свифт). Литература и философия французского Просвещения. Вольтер. Руссо. Просветительский классицизм и просветительский реализм. Просвещение в Германии. Гете и Шиллер. Эстетика и эстетизм культуры Просвещения.

Промышленная (инженерная) и научная культура XIX века, ее всепроникающий характер. Человек, природа, разум и идея прогресса в культуре XIX столетия. Культура раннего капитализма: Голландия и Англия. Быт, нравы и обычаи буржуа и промышленных рабочих. Промышленный город, финансы, биржа. Бонапартизм и культура во Франции. Правовая и эстетическая основа бонапартизма. Культурные идеалы и культурная практика. Революционные движения, война и национальное самосознание в Европе. Промышленное развитие в Европе: культура как предпосылка и следствие. Традиции буржуазного либерализма. Культура классического капитализма. Городская культура, наука и техника, пресса. Идеи свободы, равенства, братства: эволюция демократической культуры Европы. Наемный рабочий и буржуа. Философия в XIX веке. Марксизм как явление европейской культуры.

Человек и мир в культуре романтизма. Особенности английского, французского и немецкого романтизма. Романтизм в изобразительном искусстве. Реализм как тип культуры. Реализм в Англии, Франции, Германии. Народная и элитарная культура в XIX в. Импрессионизм. Эволюция импрессионизма и символизм. Постимпрессионизм. Основная культурная парадигма XIX века.

2.5. Культура XX века: многообразные лики культуры

Начало XX века. Техническая культура и промышленный быт городов Европы. Революционность как тип культуры. Влияние русской культуры на европейскую жизнь. Богемность, закат модерна. Первая мировая война и революция в России: испытание европейских культурных ценностей. Интеллигенция как носитель культуры. Русская интеллигенция в зарубежье. Две культуры: научная и художественная. Научно-технические открытия и художественные шедевры европейской культуры первой половины XX века.

Массовая и элитарная культура XX века. Разрушение идеалов классического капитализма и типов культуры — религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Массообразующие факторы научно-технического прогресса и индустриализация (феномен агломерации и нивеляции): жилье, коммуникации, медицина, литература, искусство.

Судьбы буржуазной демократии и буржуазного либерализма в XX столетии. Политическая структура первой половины столетия. Нарастание тенденции национализма и иррационализма. Культ силы и антикультура XX века — фашизм и тоталитарные режимы в Европе.

Европейская культура после второй мировой войны. Научно-технический прогресс, развитие литературы и искусства. Интеграционные процессы и национальная специфика европейской культуры. Символизм, абстракционизм, сюрреализм. Массовая культура.

Традиции американской культуры: ценности, обычаи, нравы, образ жизни. Американское кино: Голливуд. Формирование промышленной культуры. Культура индивидуального и постиндустриального общества в Европе и Америке. Американская и мировая культура.

Традиции японской культуры. Синтоизм, буддизм и конфуцианство в Японии. Особенности формирования лич-

ностной культуры: традиции и новации в современной Японии. Быт и образ жизни японцев. Научно-техническая культура и образование в Японии. Японский театр, архитектура, живопись. Самобытность культуры народов Латинской Америки. Культура майя и ацтеков. Ее влияние на современную архитектуру и искусство. Города-гиганты современной Латинской Америки. Научно-технический прогресс, влияние на мировую культуру.

Современный этап научно-технического прогресса. Его мировой характер. Современные технологии. Робототехника и информатика. Биотехнологии. Экологические проблемы. Экономическая и политическая культура XX столетия и «новое мышление». Литература и искусство на рубеже столетий.

3. Теория и история отечественной культуры

3.1. Культурологические теории в России

Культурологические идеи в России как форма национального самосознания, взаимосвязь с литературой, эстетикой и философией, погруженность в общий контекст религиозно-мировоззренческих исканий. Историософичность и антропоцентризм как особенность русской философии и культурологической мысли. Самосознание культуры в Киевской Руси, в эпоху феодальной раздробленности и становления централизованного государства. Культурологическое значение теории — «Москва— третий Рим». XVII век— проявление основной культурологической идеи: Россия и Запад. Раскол в религиозном сознании, смута — как результат рефлексии патриархального общества. Патриарх Никон, царь Алексей Михайлович и протопоп Аввакум. Культурологическая проблематика в работах Симеона Полоцкого и Юрия Крижанича.

Православная традиция и проблемы самосознания русской культуры в XVIII в. Культурологические идеи русского кон-

серватизма XVIII в. Культурологические идеи русских просветителей второй половины XVIII в. Культурологическая концепция В. Ф. Одоевского. Славянофильская культурология: А. С. Хомяков — критика европоцентризма в понимании истории культуры, полемика об историческом прогрессе и его критериях, обоснование особого пути развития русской культуры. Религиозно-философская антропология и культурология И. В. Киреевского. К. Аксаков о взаимоотношении земли и власти в русской истории. П. Я. Чаадаев: значение в становлении российского самосознания и теоретического оформления российской культурологии. «Философические письма», историософия и культурология, антропология и культурология. Историко-культурологические концепции К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина, С. М. Соловьева. Культурологические взгляды П. Л. Лаврова. Социологически-культурологические концепции народников П. Лаврова, Н. Михайловского. Культурфилософия российского консерватизма. К. Леонтьев: критика европейской цивилизации и культуры, особенности европейского прогресса, концепция «одномерного» человека. Теория культурно-исторических типов Н. Я.Данилевского: отрицание европоцентризма, многообразие форм культурно-исторической жизни, циклическое развитие культур.

Критика идей Данилевского Вл, Соловьевым. Идеи «христианской культуры», судьбы России и русской культуры. Русский религиозный и философский ренессанс начала XX века, его влияние на отечественную культурологическую мысль. Культурологические идеи Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова. Культурологическое значение концепций «всеединства» П. Флоренского, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка. Культурологические концепции Д. С. Мережковского, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, Л. Шестова. Евразийство как культурологическая позиция, концепции Г. П. Федотова, Ф. А. Степуна. Культурология в советской России, основные направления в культурологии: М. М. Бахтин; Ю. М. Лотман; Н. И. Конрад; М. К. Петров; С. С. Аверинцев. Социокультурная теория А. С. Ахиезера.

3.2. Основы теории российской культуры

Проблемы региональной и исторической технологии русской культуры. Понятие культурной самобытности, его методологические вариации при исследовании русской культуры. Культурная традиция и культурная преемственность в соотношении с культурным обновлением как центральная проблема теории и истории российской культуры. Основные культурные регионы, находящиеся в отношениях взаимодействия и взаимовлияния с русской культурой (синтез, симбиоз, оккультурация, конфронтация).

Русь и Византия. Софийное начало в русской культуре. Понятие христианства как явление историко-культурного рода. Значение православия для формирования народного и государственного менталитета, национального самосознания. Русь как единое евразийское пространство для православной веры, духовное воздействие софийного начала на соотношение этнического и государственного сознания. Право и справедливость в софийном контексте. Феномен мученичества, «страстотерпения» в русской культуре и его два полюса; «кротость», почитание умученных, обиженных и «грозная святость». Полемика между иосифлянами и «нестяжателями».

Русь и великая степь. Идеи Л. Н. Гумилева об этногенезе и культуре, о свойствах этноса, этносе в истории и географии. Принятие христианства как факт культурного выбора в пользу Запада. Восток—Запад—Россия как историко-культурная проблема и ее современное значение для цивилизационного самоопределения сегодняшней России. Общинный характер земледельческой культуры традиционной русской культуры. Дискуссии об азиатском способе производства. Россия как промежуточная или континентальная цивилизация (А. Ахиезер).

Концепция влияния языка на самобытность русской культуры. Теория «культурного взрыва» Ю. М. Лотмана и идея двуязычия и бинарности русской культуры

(Б. Успенский). Отчего софийная Русь чужда логосу? (Г. Федотов). Церковнославянский язык как средство выражения богооткровенной истины. Канонизация эстетического наследия Древней Греции. Теория «Москва — третий Рим». Самосознание не как идентификация (диалог) с античностью, а как прояснение богооткровенного (все греческое — это христианское) в иконописи, зодчестве, словесном искусстве. Смеховая культура на Руси, ее отношение к официальной культуре. Национальные черты характера как путь к выявлению своеобразия русской культуры (Н. Бердяев). Идеи Д. С. Лихачева о пространственно-временных особенностях «русского мышления».

3.3. Социодинамика русской культуры

Поиск динамических оснований развития русской культуры. Пассионарность и этногенез (Л. Н. Гумилев). Идеи С. М. Соловьева, К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина, П. Н. Милюкова об историческом развитии России. Древняя Русь как колыбель и основание русской культуры. Письменность, живопись, архитектура. Феодальная раздробленность, монголо-татарское нашествие и разрушение городской культуры. С. Радонежский и его роль в подъеме национального самосознания. Творчество Ф. Грека и А. Рублева — вершина средневековой русской культуры.

Объединение русских земель вокруг Москвы. Развитие ремесленной и строительной культуры. Оформление и укрепление специфических черт русского быта. «Домострой». Начало книгопечатания. Переписка И. Грозного и А. Курбского. Расцвет архитектуры. Строгановская школа иконописи. XVII век - церковный раскол и его культурные последствия, начало обмирщения русской культуры. Новые явления в образовании, архитектуре и живописи. Стиль «московского барокко». Петровские ре-

формы, усиление светского начала в русской культуре, реабилитация смеховой культуры и «реформы веселья» Петра I. Развитие научной культуры и проблема «европеизации» русской культуры.

Русское Просвещение как тип русской культуры. Образование и просвещение, «вольные типографии». Литературные стили и жанры, театр, музыка, архитектура. Русские просветители. Отечественная война 1812 года и национальное самосознание. Начало демократизации культуры. Классицизм, сентиментализм, романтизм в русской культуре. П. Я. Чаадаев и начало теоретического оформления национального самосознания. Русская литература XIX века как национальное достижение. Русская общественная мысль XIX века. Литературные салоны как культурно-бытовое явление. Начало индустриальной культуры: изменение облика крупных городов, расширение сети профессионально-технических учебных заведений.

Русская культура в начале XX века. Сборник «Вехи» и проблема интеллигенции в жизни России. Русская религиозно-философская мысль. Серебряный век в русской поэзии. Театр и музыка. Взаимопроникновение жанров, стремление к синтезу искусств. Февральская 1917 г. революция в России и октябрьский переворот и трагические судьбы русской культуры. Проблема революции как форма национального самосознания в полемике Плеханова, Ленина и Струве. Социальное экспериментирование и культура в советской России. Культура русского зарубежья. Проблемы и перспективы развития российской культуры.

4. Проблемы региональной культуры

4.1. Кавказ и Дон в произведениях античных авторов.
4.2. Культура Донского края.
4.3. Ростовский государственный университет как региональный центр науки и культуры.

Литература

Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане// Кант. Сочинения. Т. 6. М., 1966.

Шеллинг Ф. В. И. Сочинения в 2-х томах. М., 1987.

Гегель. Философия духа. Соч. Т. 3.

Межуев В. Культура и история. М., 1977.

Проблемы философии культуры. М., 1984.

Гирко Л. В, Культура как «образ мира» в философии немецкого Просвещения//Новые идеи в философии: Ежегодник философского общества СССР. М., 1991.

Гулыга А. Немецкая классическая философия. М., 1986.

Драч Г. В. Основы теории культуры//Человек, культура, общество. Ростов н/Д., 1993.

Злобин Н. Культура и общественный прогресс. М., 1980.

Соколов Э. Культура и личность. Л., 1972.

Маркарян Н. С. Марксистско-ленинская теория культуры. М., 1983.

Философия и культура. М., 1983.

Культура, человек и картина мира. М., 1987.

4.42. Программа *творческой мастерской кафедры теории культуры РГУ*

доц. П. Л, Ибалаков

Общие методические направления:

Задачей творческой мастерской является развитие образного, пространственного, пластического и колористического мышления, творческого подхода и необходимой человеку активности.

Учитывая совершенно новый период времени (переход

или осознание новой истины), который требует особого сверхчувственного новаторства и применения своего творческого пути в педагогике, необходимо выработать новые принципы и совместить практику с новой теорией.

Сегодня, когда начинает вновь играть важную роль идея производственного искусства (дизайн), нужна прямая связь между научными и педагогическими учреждениями. Это даст толчок к поиску оригинальных форм в любой сфере деятельности человека.

Основным методом обучения будет являться подготовка к самостоятельному творческому поиску миропонимания и подчиненности всех созданий, к гармонии. Наука и искусство имеют одну цель — познание, и ничто так не учит любить видимый мир, как искусство.

Заданию предшествует вводная лекция с показом изоматериалов (слайдов, фото, видеофильмов, выставок).

Завершением курса будет являться выполнение задания, которое ставит целью провести систему углубления и закрепления теоретических и практических знаний и самостоятельного решения творческо-исследовательских задач.

Творческая мастерская может брать на себя вопрос изыскания новых методов искусства разрешения задач, соответствующих темпу мысли и жизни.

I. Выработка концепции

В то время как методы науки, можно сказать, выкристаллизировались, методы искусства представляют еще не исследованный научный материал. Из этого вытекает проблема подхода и метода исследования и выявления закономерностей воздействия произведения искусства на человека.

Концепция — это особая форма познания действительности. Это единственный определяющий замысел, ведущая мысль какого-либо произведения, научного труда.

II. Воздействие концепции

При выработке концепции, работе над проектом, над рабочим проектом и т. д. художником движет первое и глав-

ное — поиск образа и потребность высказаться в форме, свойственной этому виду искусства, и лишь в готовом проекте центр тяжести полностью переносится на проблему воздействия его на человека. И только потом можно проанализировать — правилен ли был выбор, как действует это пространство среды на психику человека?!

Работа над проектом

1. Подготовительные работы: знакомство с объектом, отбор необходимой документации и т. д.

2. Выработка концепции: выбор необходимых характеристик, ведущая мысль, колорит и т. д.

3. Проект: расшифровка определяющего замысла, отдельные объекты, фрагменты.

4. Рабочий проект: чертежи и др.

5. Авторский надзор.

6. Сдача объекта.

Задание.

Темы

1. Среда жизнеобитания: городская, производственная, жилая, связи (особая концепция), социально-возрастные группы и т. д.

2. Музей: краеведческий, археологический, картинная галерея и т. д.

3. Выставка (разные).

4. Организация системы вещей: интерьер, организация быта и т. д.

Эта работа-упражнение ведет к пониманию гармонии, к созданию среды для жизни человека.

Задание.

Выбор характеристик: одной или в сочетании с другими.

Задание.

Воздействие разных видов искусства на психику человека

1. Воздействие форм (линия, круг, кривые, волнистые,

неправильные линии и их сочетания; плоскости, геометрические фигуры и др.) в сочетании с музыкой.

Воздействие иллюстраций, архитектуры, животных, растений, слов, интонаций, поэзии, танца, живописи и т. д.

Задание.

2. Воздействие искусств и их взаимодействие (на базе моей выставки). Живопись— музыка.

3. Лекция-беседа с опросом и заполнением в листе опрашиваемого, что действует больше на психику: цвет в живописи или цвет в музыке и их взаимодействие и т. д.

4. «Линия» с музыкой, танец, движения человека, рук, ног и др.

Задание.

5. Выразительность линии (мастерская, учебный рисунок).

Задание.

Цвет

1. Основные цвета: желтый, красный, синий. Желтый выражает мощную стремительность, остроту, дерзкое, бьющее и т. д.

Красный — цвет внутреннего напряжения, кипения, кажется выпуклым.

Синий — обладает двумя движениями: центробежным и центростремительным, кажется вогнутым.

Производные цвета рождаются основными: синий и желтый дают зеленый, синий и красный дают фиолетовый, красный и желтый — оранжевый. Черный и белый цвет стоят отдельно от всех: черный есть смерть всякого другого, белый несет скрытую возможность рождения любого цвета. Серый — символ вечности.

Задание.

Пять основных элементов

1. Форма-* идея, композиция, стиль, ритм.

2. Цвет — колорит, гармония, контраст, тон, тембр.

3. Свет — свет, тень, глубина, перспектива, день — ночь.

4. Материал — средство, фактура.

5. Пространство — глубина, близкое — далекое, воздушность...

Задание.

Цвет — звук: высокие — низкие.

Фактура: есть способ обработки поверхности, материал. Художник не должен подчиняться материалу, а творить из данного материала.

Задание.

Рисунок: самостоятельный и самоценный вид творчества, первоначальная стадия в живописи.

Время: как содержание в форме... Всякое движение происходит в пространстве и времени. Развитие живописи в перспективе и соединение ее с временными искусствами (музыкой, танцем, поэзией) в новое динамическое искусство.

Состояние сознания: как миропонимание и мироощущение по отношению к настоящему, прошлому и будущему, т. е. пересечение всех жанров искусства, науки и их синтез.

Развитие: движение — развивающее, согласованное и гармоничное.

Природа — человек — мир: все в природе действует по закону минимальными усилиями — максимальный результат. Природа развивается разумно.

1. Искусство — опытное познание.
2. Искусство — это организация предмета познания.
3. Организуя, искусство конкретизирует все понятия и представления.
4. Средства организации и конкретизации определяют род искусства.
5. Архитектура — организует пространство и объем.
6. Скульптура — организует объем в пространстве.
7. Конструкция и композиция — дополняющие друг друга категории, создающие единство произведения. Как организация движения: конструкция — явление первичное в отличие от композиции, которая окончательная.

Категории, формулировки:

цвет — элемент спектра,

тон — колебания в пределах одного и того же цвета,

пространство — трехмерная величина,

архитектоника — законы трехмерного построения, приспособленность вещи к восприятию, сила пропорций и отношение одного ко всему,

масса — количество вещества,

пластика — метод объемных сочетаний,

ритм — последовательное чередование больших и малых долей форм,

пропорции — отношение частей,

композиция — система расположения форм на плоскости или объемных в пространстве, категория окончательная,

фактура — использование свойств материала, обработка поверхности,

поверхность — граница всякой формы,

плоскость — двумерность,

объем — трехмерность.

Задание.

Все сказанное может быть использовано в жизни. Искусства не существует, если оно не преображает и не обобщает. Отсутствие всего этого — натурализм, который отрицает душу и разум.

Графический дизайн. Концепции.

1. Природа — человек — мир.
2. Подчиненность всех созданий.
3. Человек.
4. Философское и графическое осмысление проблем Донского края.
5. Семь планет.
6. Семантика числового ряда.
7. Обучающее устройство — объем.

4.43. Программа Иурса «Экономическая культура»

доц. В. К. Королев

1. Теоретические проблемы взаимосвязи Культуры и экономики

Материальная и духовная культура. Экономика как феномен культуры, как деятельность по преобразованию природы, общества, человека. Экономика как система ценностей преобразовательной активности человека. Элементы экономики.

Предпринимательство как форма экономической деятельности. Мотивы предпринимательства — единство удовлетворения материальных и духовных потребностей. Предпринимательство как сфера самореализации личности.

Культура и предпринимательство как инновационная экономическая деятельность. Единство человека как субъекта культуры и предпринимательской (деятельности) активности.

Экономическая культура современного общества. Культура современного предпринимательства — концепции x, y, z. Философия менеджмента: от «господства-подчинения» к «согласию-сотрудничеству». Ситуационный подход. Корпоративная культура.

2. Методологические проблемы анализа культурологических оснований предпринимательской деятельности

Механизм влияния культурно-исторических особенностей жизни человека на его формирование как субъекта предпринимательской деятельности. Особенности продуцирования и детерминации экономики состоянием культурной среды, включения культурных норм, ценностей, традиций

в воспроизводство человека как главной производительной силы (М. Вебер).

Культурологические основы западноевропейского предпринимательства (Ф. Хаек): индивидуализм, либерализм, рационализм, состязательность, демократизм, уважение к праву.

«Экономические ценности» американской культуры (Р. Уильямс): личный успех, активность, упорность в труде, его систематичность, установки на полезность (прагматизм), прогрессизм, вещизм, уважение к науке как производительной силе.

Миф о Робинзоне и западная культурологическая парадигма экономики — рационализм, сциентизм, активизм. Сравнительный анализ данной парадигмы с неевропейскими — исламской и буддистской.

3. Культурно-исторические особенности экономической жизни российского общества

Российская культура как встреча Востока и Запада. Азиатский и европейский способы производства как культурообразующие факторы.

Социальный уклад — земледелие, рост государства, монархии, церкви. Трудовые ориентации (анализ фольклора: сказок, песен, пословиц). Влияние православия на формирование трудовой этики (отношение к богатству и бедности, лени и трудолюбию, инициативе и послушанию и т. д.). Православие и «дух предпринимательства».

Культурные традиции российского предпринимательства — артельного, купеческого — и мировоззренческие факторы его формирования (тоталитаризм, абсолютизм, патернализм, секуляризм, коллективизм, приемлемость насилия и обмана, девальвация жизни и личности, кенатизм, мессианство).

4. Социокультурные факторы становления буржуазного предпринимательства в России XIX века

Русская идея и ее мировоззренческие ориентиры. Особенности национальной идеи, их влияние на характер становления буржуазных отношений. Эклектизм российской социокультурной парадигмы — единство традиционного и цивилизованного. Судьба культурных ценностей общины, артели в условиях перехода к рыночной экономике. Купечество и религиозная жизнь. Культурная среда и формирование личности предпринимателя: воспитание, образование, духовное развитие. Социальные структуры воспроизводства предпринимательства как мировоззрения и экономической практики.

Личность предпринимателя и отношение к ней в духовной культуре: предприниматель как «губитель вишневого сада» (творчество Пушкина, Достоевского, Чехова, Бунина). Особенности российской экономической науки.

5. Культурологические проблемы возрождения российского предпринимательства

Культурологический анализ состояния «генофонда» отечественного предпринимателя — проблема культурологических индикаторов в условиях глобального кризиса общества.

Культурный портрет современного российского предпринимателя: актуальные нравственные и правовые проблемы. Предпринимательство как пограничная деятельность.

Условия и возможности «культурного обеспечения» возрождения российского предпринимательства, его становления в цивилизованной форме. Культурно-исторические особенности развития России и специфика отечественного предпринимательства. Влияние западной культуры. Средства массовой информации и мифологемы рыночной экономики. Возможности синтеза культуроло-

гических основ отечественного и западного предпринимательства.

6. *Этика предпринимательства*

Мораль как форма регуляции общественных отношений. Экономика и нравственность. Экономические интересы, ценности, потребности в свете морали.

Трудовая этика. Отношение к труду в системе нравственных ценностей (исторический анализ). Роль трудовой этики в развитии экономических отношений: протестантизм и становление капитализма в Западной Европе (М. Вебер).

Предпринимательство как этическая проблема. Нравственные ценности предпринимательства и моральная атмосфера общества. Взаимоотношения правовых и моральных норм в предпринимательской деятельности: тождество и различие.

Деловая этика предпринимателя. Логика развития: от абсолютизации прибыли — к социальной ответственности. Этический кодекс предпринимателя, организации, формы (опыт США, Японии, Германии). Культура поведения предпринимателя и предпринимательства.

Нравственные проблемы становления российского предпринимательства. Первоначальное накопление и мораль. Культ денег и культ труда. Этика предпринимательства и «моральный кодекс строителя капитализма».

7. *Психология предпринимательства*

Предпринимательство и система мотиваций деятельности человека: исторические этапы, типология, проблемы. Формирование психических качеств и установок личности предпринимателя. Психология предпринимательства и корпоративная культура. «Философия» превосходства и психологические проблемы конкуренции.

Бизнес и стрессы. Психологические проблемы отноше-

ния к праву в индивидуальной деятельности. Психология общения в предпринимательстве.

4.4.4. Программа Курса «Художественная культура»

доц. В. К. Королев

1. Введение

Культура как мера развития человека и человечества. Культура как деятельность. Материальная и духовная культура. Художественная культура как творчество. Художественный образ — художественные ценности. Художественное произведение.

Искусство как художественная деятельность и социальное явление. Функция искусства. Виды искусства: прикладное, архитектура, декоративное, живопись и графика, скульптура, литература, театр, цирк, музыка, хореография, кино, телевидение, дизайн.

2. История мировой художественной культуры

2.1. Труд и эстетическая деятельность. Человек и природа. Становление мифологии как основного способа художественного творчества. Специфика и типология мифов. Мифология как основа первобытного искусства. Функции первобытного искусства и его ценности. Звериный стиль. Живопись, музыка, танец, украшения.

2.2. Древнекитайская художественная культура. Традиционализм и церемониальность. Мифология и иероглифическая письменность, каллиграфия.

Литература и религия. Литературные жанры, тематика. Живопись. Архитектура. Скульптура. Художественные ремёсла. Театр. Музыка.

2.3. Художественная культура Древней Индии. Мифология. «Веды». Эпос. Лирика. Драматургия. Раги и миниатюры. Фантастичность и эклектизм, чувственность искусства. Символизм танца, танцевальность скульптуры. Живопись. Архитектура. Театр.

2.4. Диалектика мифологии и искусства в художествен-

ной культуре Древнего Египта. Ритуал, монументальность, статичность как характерные черты искусства. Архитектура и архаическая скульптура. Пирамиды. Скульптурный портрет. Египетский художественный канон. Пиктография и иероглифический орнамент. Литература Древнего Египта. Жанры.. Каноничность живописи. Художественные ремёсла. Театр. Музыка.

2.5. Античная художественная культура. Космологизм. Дидактическая направленность искусства. Антропоцентрический характер древнегреческой мифологии. Искусство как ремесло. Античная драма (Эсхил, Софокл, Еврипид). Комедии Аристофана. Поэзия Гомера. Античный театр и рождение трагедии. Ордера архитектуры. Скульптура. Культ телесности. Живопись.

Особенности мифологии Древнего Рима. Искусство: красота как полезность. Золотой век литературы (Вергилий, Гораций). Лирика Овидия. Архитектура, ее гигантомания. Скульптурный портрет. Живопись. Музыка. Риторика.

2.6. Арабско-мусульманская художественная культура. Символичность художественного мышления. Значение орнамента как выражения бесконечности мира. Архитектура. Декоративное искусство. Особенности мусульманской поэзии и искусства: патриотизм и лиричность.

2.7. Византийская художественная культура. Искусство как средство постижения божества и его творений. Религиозный характер литературы, ее античные традиции. Музыкально-поэтическое художественное творчество. Изобразительное искусство. Иконопись. Мозаика. Храмовая архитектура.

Прикладное искусство. Книжная миниатюра.

2.8. Художественная культура средневековой Европы. Романское и германское начала. Роль церкви в художественном оформлении мира. Эстетика: учение о Свете, иконографический канон. Архитектура: устремленность к Богу храмового зодчества. Христианский храм. Готика. Особенности скульптуры и живописи. Витражи, фрески, иконы.

Литература: рыцарский средневековый роман. Поэзия

трубадуров и миннезингеров. Литература духовная и светская. Народная поэзия. Музыка как высшее выражение духовности. Народное искусство: карнавалы, буффонады, святки, фольклор.

2.9. Художественная культура эпохи Возрождения. Гуманизм искусства. Расцвет искусства, его периодизация. Титаны Возрождения. Личностный характер художественного творчества. Живопись. Литература: реализм, народность, самоутверждение личности.

2.10. Эпоха Просвещения и особенности художественной культуры. Художественное творчество и дидактическая направленность искусства. Классицизм. Иерархия жанров искусства. Виды классицизма. Театр: трагедия, драма, водевиль.

Реализм в английской литературе и искусстве. Дефо, Свифт. Романы. Публицистика,

Литература французского Просвещения: Вольтер, Руссо.

Эстетизм немецкого Просвещения: Гете, Шиллер.

Сентиментализм. Барокко. Рококо.

2.11. Художественная культура XIX века. Переоценка художественных ценностей. Основные направления. Реализм критический и демократический. Романтизм, его структура, проявления. Культ эмоциональной жизни, ирония и воображение в музыке, литературе, живописи. Теория «искусства для искусства». Символизм. Натурализм. Импрессионизм.

2.12. Европейская художественная культура XX века. Многообразие направлений и стилей. Крупные явления (О. Шпенглер). Модерн в искусстве: экспрессионизм, дадаизм, сюрреализм, абстракционизм, абстрактный экспрессионизм, поп-арт.

Массовая и элитарная художественная культура. Средства массовой информации и художественное творчество. Искусство и НТП. Кино, телевидение и радио.

3. История отечественной художественной культуры

3.1. Особенности славянской культуры. Влияние Визан-

тии. Языческое искусство. Принятие христианства и художественная культура Киевской Руси. Роль церкви. Иконографический канон. Мозаики, фрески. Зодчество храмовое: крестово-купольный, кубический стили. Декоративное, прикладное искусство.

Литература: летописи, фольклор, былинный эпос, религиозная литература, поэмы.

3.2. Художественная культура Московской Руси. Возникновение книгопечатания.

Фольклор: патриотизм и государственность. Литература: воинская, житийная, летописи, исторические песни. Влияние церковного раскола на развитие русского искусства.

Архитектура. Храмовое зодчество. Кремль Московский. Формирование общерусского стиля (шатрового). Живопись храмовая и светская. Особенности русской иконописи. Прикладное искусство. Роль церкви в развитии художественной культуры.

3.3. Культура XVII—XVIII веков. Русская и западноевропейская художественная культура. Усиление личностного начала в духовном творчестве. Просвещение и искусство. Переход к светским формам художественного творчества. Русский классицизм. Социальная направленность литературы. Сатира, бытовая повесть, религиозная литература. «Новая словесность». Драматургия.

Храмовое зодчество — «дивное узорочье». Шатровые храмы и традиционное пятиглавие. Московское барокко. Классицизм светской архитектуры. Тенденции реализма в живописи. Портретная живопись, гравюры, иллюстрации.

Скульптура.

Музыка: иностранная, народная и церковная.

Развитие" театрального искусства.

Прикладное искусство. Ярмарки и гуляния.

3.4. Художественная культура XIX века. Динамизм, сосуществование стилей. Отход от нормативного классицизма. Патриотизм и народность искусства. Романтизм и реа-

лизм в России: литература, театр, музыка. Приоритет содержания над формой.

Архитектура: ампир, русско-византийский стиль. «Обмирщение» живописи: историзм, критический реализм. Передвижники, фольклорная культура.

Чувство идеала и утопизм. Социальная проблематика и общечеловеческие ценности в искусстве конца XIX века.

3.5. Дидактизм и социальная напряженность художественной культуры XX века. Революция и духовные поиски творческой интеллигенции. Послереволюционное многообразие художественного творчества. Русский авангард. Тоталитаризм и художественная литература и культура. Социалистический реализм. Государственно-партийный контроль духовной жизни. Партийность искусства. Художник и свобода творчества. Выдающиеся достижения советского искусства. Художественная самодеятельность. Кризисные явления в духовной жизни общества.

3.6. Современная российская художественная культура. Приоритет общечеловеческих ценностей. Преодоление идеологической деформации. Рыночная экономика и художественное творчество.

4. Основные виды искусства.

В 10—11 классах в качестве факультативных курсов объемом до 30 часов каждый могут быть рекомендованы:

«Изобразительное искусство»;

«История и теория музыки»;

«Театр. Величие человека и мастерство актера»;

«История и теория кино».

Изучение названных курсов предполагает посещение учащимися музея изобразительного искусства, филармонии, театральных постановок, просмотр кинофильмов. К проведению уроков целесообразно привлекать специалистов-искусствоведов, иллюстративные материалы.

Раздел 5. ПРИЛОЖЕНИЕ

5.1. Из истории античной культуры

Расцвет античной демократии

Характеристика афинской демократии у Фукидида

(Фукидид, История, II, 36—41)

В излагаемом ниже отрывке из II книги Фукидида приведена речь, произнесенная Периклом над останками воинов, которые пали в первый год Пелопоннесской войны (431 г. до н.э.) и по обычаю предков были погребены за счет государства.

Изложение речей, произнесенных историческими лицами при тех или иных обстоятельствах, является одним из излюбленных литературных приемов Фукидида. Однако сам Фукидид признавал, что, воспроизводя эти речи, он передает лишь общий смысл выступления. Таким образом, речи исторических лиц у Фукидида в большей степени скомпонованы им самим.

Фукидид в уста Перикла вложил панегирик демократическому строю Афин.

«Я* начну прежде всего с предков, потому что и справедливость, и долг приличия требуют воздавать им при таких обстоятельствах дань воспоминания. Ведь они всегда и неизменно обитали в этой стране** и, передавая ее в наследие от поколения к поколению, сохранили ее благодаря своей доблести свободной до нашего времени. И за это они достойны похвалы, а еще достойнее ее отцы наши, потому что к полученному ими наследию они не без трудов приобрели то могущество, которым мы располагаем теперь, и передали его нынешнему поколению. Дальнейшему усилению могущества содействовали, однако, мы сами, находящиеся еще теперь в цветущем зрелом возрасте. Мы сделали государство вполне и во всех отношениях самодовлеющим и в военное и в мирное время. Что касается военных подвигов, благодаря которым достигнуты были отдельные приобретения, то среди людей, знающих это, я не хочу долго распространяться на этот счет и не буду говорить о том, с какой энергией мы или отцы наши отражали вражеские нападения варваров или эллинов. Я покажу сначала, каким образом, действуя, мы достигли теперешнего могущества, при каком государственном строе и какими путями мы возвеличили нашу власть, а затем перейду к прославлению павших. По моему мнению, о всем этом уместно сказать в настоящем случае, и всему собранию горожан и иноземцев полезно будет выслушать мою речь».

«Наш государственный строй не подражает чужим учреждениям; мы сами скорее служим образцом для некоторых, чем подражаем другим. Называется этот строй демократическим, потому что он зиждется не на меньшинст-

* Т. е. Перикл.

** Фукидид неоднократно высказывает мысль о том, что Аттика всегда была занята одним и тем же населением (ср. 1, 2, 5).

*** Подразумевается — граждан.

ве***, а на большинстве их. По отношению к частным интересам законы наши предоставляют равноправие для всех; что же касается политического значения, то у нас в государственной жизни каждый им пользуется предпочтительно перед другими не в силу того, что его поддерживает та или иная политическая партия, но в зависимости от его доблести, стяжающей ему добрую славу в том или другом деле; равным образом скромность звания не служит бедняку препятствием к деятельности, если только он может оказать какую-либо услугу государству. Мы живем свободной политической жизнью в государстве и не страдаем подозрительностью во взаимных отношениях повседневной жизни; мы не раздражаемся, если кто делает что-либо в свое удовольствие, и не показываем при этом досады хотя и безвредной, но все же удручающей другого. Свободные от всякого принуждения в частной жизни, мы в общественных отношениях не нарушаем законов больше всего из страха перед ними и повинуемся лицам, облеченным властью в данное время, в особенности прислушиваемся ко всем тем законам, которые существуют на пользу обижаемым и которые, будучи неписаными, влекут общепризнанный позор*. Повторяющимися из года в год состязаниями и жертвоприношениями мы доставляем душе возможность получить многообразное отдохновение от трудов, равно как и благопристойностью домашней обстановки, повседневное наслаждение которой прогоняет уныние. Сверх того, благодаря обширности нашего города к нам со всей земли стекается все, так что мы наслаждаемся благами всех других народов с таким же удобством, как если бы это были плоды нашей собственной земли. В заботах о военком деле мы отличаемся от противников следующим: государство наше мы предоставляем для всех, не высылаем иноземцев, никому не препятствуем ни учиться у нас, ни осматривать наш город, так как нас нисколько не тревожит, что

* За их нарушение.

кто-либо из врагов, увидев что-нибудь несокрытое, воспользуется им для себя; мы полагаемся не столько на боевую подготовку и военные хитрости, сколько на присущую нам отвагу в открытых действиях. Что касается воспитания, то противники* наши еще с детства закаляются в мужестве тяжелыми упражнениями; мы же ведем непринужденный образ жизни и тем не менее с не меньшей отвагой идем на борьбу с равносильным противником. И вот доказательство этому: лакедемоняне идут войной на нашу землю не одни, а со всеми своими союзниками, тогда как мы одни нападаем на чужие земли и там, на чужбине, без труда побеждаем большей частью тех, кто защищает свое достояние. Никто из врагов не встречался еще со всеми нашими силами во всей их совокупности, потому что в одно и то же время мы заботимся и о нашем флоте и на суше высылаем наших граждан на многие предприятия. Когда в стычке с какою-либо частью наших войск враги одерживают победу над нею, они кичатся, будто отразили всех нас, а потерпев поражение, говорят, что побеждены нашими совокупными силами. Хотя мы и охотно отваживаемся на опасности скорее вследствие равнодушного отношения к ним, чем из привычки к тяжелым упражнениям, скорее по храбрости, свойственной нашему характеру, нежели предписываемой законами, все же преимущество наше состоит в том, что мы не утомляем себя преждевременно предстоящими лишениями, а, подвергшись им, оказываемся мужественными не меньше наших противников, проводящих время в постоянных трудах. И по другим еще причинам государство наше достойно удивления. Мы любим красоту без прихотливости и мудрость без изнеженности; мы пользуемся богатством как удобным средством для деятельности, а не для хвастовства на словах, и сознаваться в бедности у нас не постыдно, напротив, гораздо позорнее не выбиваться из нее трудом. Одним и тем же лицам можно у нас и забо-

* Перикл имеет в виду спартанцев.

титься о своих домашних делах, и заниматься делами государственными, да и прочим гражданам, отдавшимся другим делам, не чуждо понимание дел государственных. Только мы одни считаем не свободным от занятий и трудов, но бесполезным того, кто вовсе не участвует в государственной деятельности. Мы сами обсуждаем наши действия или стараемся правильно оценить их, не считая речей чем-то вредным для дела; больше вреда, по нашему мнению, происходит от того, если приступать к исполнению необходимого дела без предварительного уяснения его речами. Превосходство наше состоит также и в том, что мы обнаруживаем и величайшую отвагу и зрело обсуждаем задуманное предприятие; у прочих, наоборот, неведение вызывает отвагу, размышление же — нерешительность. Самыми сильными натурами должны по справедливости считаться те люди, которые вполне отчетливо знают и ужасы и сладости жизни и когда это не заставляет их отступать перед опасностями. Равным образом в отношениях человека к человеку мы поступаем противоположно большинству: друзей мы приобретаем не тем, что получаем от них услуги, но тем, что сами их оказываем. Оказавший услугу — более надежный друг, так как он своим расположением к получившему услугу сохраняет в нем чувство признательности; напротив, человек облагодетельствованный менее чувствителен: он знает, что ему предстоит возвратить услугу как лежащий на нем долг, а не из чувства благодарности. Мы одни оказываем благодеяния безбоязненно не столько из расчета на выгоды, сколько из доверия, покоящегося на свободе. Говоря коротко, я утверждаю, что все наше государство — центр просвещения Эллады; каждый человек может, мне кажется, приспособиться у нас к многочисленным родам деятельности и, выполняя свое дело с изяществом и ловкостью, всего лучше может добиться для себя самодовлеющего состояния. Что все сказанное не громкие слова по поводу настоящего случая, но сущая истина, доказывает само значение нашего государства, приобретенное

нами именно благодаря этим свойствам. Действительно, из нынешних государств только одно наше выдерживает испытание выше толков о нем*; только одно наше государство не будит негодования в нападающих на него неприятелях в случае поражения их такими людьми** не вызывает упрека в подчиненных. что они будто бы покоряются людям, недостойным владычествовать. Создавши могущество, подкрепленное ясными доказательствами и достаточно засвидетельствованное, мы послужим предметом удивления для современников и потомства, и нам нет никакой нужды ни в панегиристе Гомере, ни в ком другом, доставляющем минутное наслаждение своими песнями, в то время как истина, основанная на фактах, разрушит вызванное этими песнями представление. Мы нашей отвагой заставили все моря и все земли стать для нас доступными, мы везде соорудили вечные памятники содеянного нами добра и зла. В борьбе за такое-то государство положили свою жизнь эти воины, считая долгом чести остаться ему верными, и каждому из оставшихся в живых подобает желать трудиться ради него».

Перевод *Ф. Г. Мищенко,* переработанный *С. А. Жебелевым*

Развитие демократии (Аристотель, Афинская Полития, 25—28)

...В течение по крайней мере семнадцати лет после мидийских войн*** государство оставалось под главенством совета Ареопага, хотя и клонилось понемногу к упадку. Когда же сила народа стала возрастать, простатом его сделался Эфиальт, сын Софонида, пользовавшийся репутацией

* Т. е. выше похвалы или порицания.
** Перикл имеет в виду афинян.
***Имеются в виду греко-персидские войны. •

человека неподкупного и справедливого в государственных делах; он-то и стал нападать на этот совет. (2) Прежде всего он добился устранения многих из ареопагитов, привлекая их к ответственности за действия, совершенные при отправлении обязанностей. Затем при архонте Кононе он отнял у этого совета все дополнительно приобретенные им права, в силу которых в его руках сосредоточивалась охрана государственного порядка, и передал их частью Совету пятисот, частью народу* и судам.

(3) Он произвел это при содействии Фемистокла, который, хотя и принадлежал к числу ареопагитов, должен был судиться за сношения с мидянами*. Фемистокл, желая добиться упразднения этого совета, стал говорить Эфиальту, будто совет собирается его арестовать, ареопагитам же, что укажет некоторых лиц, составляющих заговор для ниспровержения государственного строя. Он привел особо избранных для этого членов совета к месту, где жил Эфиальт, чтобы показать собирающихся заговорщиков, и стал оживленно разговаривать с пришедшими. (4) Как только Эфиальт увидал это, он испугался и в одном хитоне сел к алтарю***. Все были в недоумении от случившегося, и, когда после этого собрался Совет пятисот, Эфиальт и Фемистокл выступили там с обвинением против ареопагитов, а потом таким же образом в Народном Собрании, пока у ареопагитов не была отнята сила. Тогда... но и Эфиальт спустя немного времени был коварно убит рукой Аристодика из Танагры.

26. Вот каким образом у совета ареопагитов было отнято право надзора. А после этого государственный строй стал все более терять свой строгий порядок по вине людей, задававшихся демагогическими целями. В эту пору как раз произошло такое совпадение, что партия благородных не имела даже вождя (первое место у них зани-

* Подразумевается Народное Собрание.

** С персами.

***Человек, садившийся к алтарю, отдавал себя под защиту святыни.

мал Кимон, сын Мильтиада, человек слишком молодой и поздно обратившийся к занятию государственными делами), да, кроме того, большинство их погибло на войне. Надо иметь в виду, что в те времена походные армии составлялись по списку* и в полководцы назначали людей хотя и неопытных в военном деле, но пользовавшихся почетом только из-за славы их отцов; поэтому постоянно бывало, что из участников похода до двух или трех тысяч оказывалось убито. Таким образом, выбывали лучшие люди и из простого народа, и из числа состоятельных.

(2) Хотя во всем вообще управлении афиняне не так строго, как прежде, придерживались законов, тем не менее порядка избрания девяти архонтов не меняли; только на шестой год после смерти Эфиальта решили предварительные выборы кандидатов для дальнейшей жеребьевки в комиссию девяти архонтов производить также и из зевгитов, и впервые из их числа архонтом был Миесифид. А до этого времени все были из всадников и пентакосиомедимнов, зевгиты же обычно исполняли рядовые должности, если только не допускалось какого-нибудь отступления от предписаний законов. (3) На пятый год после этого, при архонте Лисикрате, были снова учреждены тридцать судей, так называемых «по демам»**, а на третий год после него, при Антидоте, вследствие чрезмерно большого количества граждан, по предложению Перикла, постановили, что не может иметь гражданских прав тот, кто происходит не от обоих граждан.

27. После этого в качестве демагога выступил Перикл. Он впервые получил известность, будучи молодым, когда обвинял Кимона при сдаче им отчета по должности стратега. Тогда государственный строй стал еще более

* Имеется в виду список гоплитов.

** Об институте «судей по демам» см.: *Аристотель* «Афинская Полития» 16, 5 и 53, 1.

демократичным. Перикл отнял некоторые права у ареопагитов и особенно решительно настаивал на развитии у государства морской силы. Благодаря ей простой народ почувствовал свою мощь и старался уже все политические права сосредоточить в своих руках.

(2) Затем на 49-й год после битвы при Саламине, при архонте Пифодоре, началась война с пелопоннесцами, во время которой народ, запертый в городе и привыкший на военной службе получать жалованье, отчасти сознательно, отчасти по необходимости стал проявлять более решительности, чтобы управлять государством самому.

(3) Также и жалованье в судах ввел впервые Перикл, употребляя демагогический прием в противовес богатству Кимона. Дело в том, что Кимон, имея чисто царское состояние, первое время исполнял блестящим образом только общественные литургии, затем стал давать содержание многим из своих демотов. Так, всякому желающему из лакиадов можно было каждый день приходить к нему и получать скромное довольствие. Кроме того, его поместья были все неогороженные, чтобы можно было всякому желающему пользоваться плодами. (4) Перикл, не имея такого состояния, чтобы соперничать с ним в щедрости, воспользовался советом Дамонида из Эи (этого Дамонида считали во многих делах советником Перикла, потому и подвергли его впоследствии остракизму). Совет этот состоял в том, что раз Перикл не обладает такими же личными средствами, как Кимон, то надо давать народу его же собственные средства. Из этих соображений Перикл и ввел жалованье для судей*. На этом основании некоторые** считают его виновником нравственного разложения, так как об избрании всегда хло-

* Сначала плата составляла 1 обол в день, затем, около 428 г. до н. э., была повышена до 3 оболов.

** По-видимому, Аристотель имеет в виду Пифона.

почут не столько порядочные люди, сколько случайные. (5) Начался после этого и подкуп, причем первым подал пример этого Анит, после того как был стратегом в походе под Пилос. Будучи привлечен некоторыми к суду за потерю Пилоса, он подкупил суд и добился оправдания.

28. Пока Перикл стоял во главе народа, государственные дела шли сравнительно хорошо; когда же он умер, они пошли значительно хуже. Тогда впервые народ взял себе в качестве простата человека, не пользовавшегося уважением среди порядочных людей, между тем как в прежнее время демагогами всегда бывали люди достойные.

(2) В самом начале и притом первым простатом народа сделался Солон, вторым — Писистрат, оба из круга благородных и знатных: когда же была низвергнута тирания, выступил Клисфен, происходивший из рода Алкмеонидов. У него не было соперников из противной партии, после того как был изгнан Исагор со своими сторонниками. Потом во главе народа стоял Ксанфипп, а во главе знатных — Мильтиад, затем выступали Фемистокл и Аристид. После них во главе народа стоял Эфиальт, а во главе состоятельных — Кимон, сын Мильтиада; далее Перикл — во главе народа, Фукидид — во главе противной партии (он был зятем Кимона). (3) После смерти Перикла во главе знатных стоял Никий — тот самый, который погиб в Сицилии; во главе народа — Клеон, сын Клеенета, который, как кажется, более всех развратил народ своей горячностью. Он первый стал кричать на трибуне, и ругаться, и говорить перед народом, подвязав гиматий*, тогда как остальные говорили благопристойно. После них во главе од-

* Подвязывали плащ обычно ремесленники. Ораторы в Народном Собрании считали недостойным повышать голос или делать резкие движения при выступлении перед народом.

ной партии стоял Ферамен, сын Гагнона, во главе же народа — Клеофонт, фабрикант лир. который первый ввел и раздачу двух оболов*. И в течение некоторого времени он производил такие раздачи, но затем его самого отстранил Калликрат из Пеании; он первый обещал прибавить к этим двум оболам еще один обол. Их обоих присудили впоследствии к смертной казни. Так и бывает обыкновенно, что, если народ даже сначала и поддается на обман, впоследствии он ненавидит тех, кто побудил его делать что-нибудь нехорошее. (4) После Клеофонта уже непрерывно сменяли один другого в качестве демагогов люди, которые более всего хотели показывать свою кичливость и угождать вкусам толпы, имея в виду только выгоды данного момента.

(5) Самыми лучшими из политических деятелей в Афинах после деятелей старого времени, по-видимому, являются Никий, Фукидид и Ферамен. При этом относительно Никия и Фукидида почти все согласно признают, что это были не только «прекрасные и добрые», но и опытные в государственных делах, отечески относившиеся ко всему государству; что же касается Ферамена, то вследствие смут, наступивших в его время в государственной жизни, в оценке его существует разногласие. Но все-таки люди, серьезно судящие о деле, находят, что он не только не ниспровергал, как его обвиняют, все виды государственного строя, а, наоборот, направлял всякий строй, пока в нем соблюдалась законность. Этим он показывал, что может трудиться на пользу государства при всяком устройстве, как и подобает доброму гражданину, но, если этот строй допускает противозаконие, он не потворствует, а готов навлечь на себя ненависть.

Перевод С. И. Радцига

* Имеется в виду раздача «зрелищных денег», которые выдавались беднейшим гражданам для посещения театра.

Социальная и экономическая политика Перикла
(Плутарх, Сравнительные жизнеописания, Перикл. X—XII)

X.. ...Кимон умер на Кипре в должности стратега. XI. Между тем аристократическая партия, уже раньше видевшая, что Перикл стал самым влиятельным человеком в Афинах, все-таки хотела противопоставить ему какого-нибудь противника, который бы ослабил его влияние, чтобы в Афинах не образовалась полная монархия. В противовес ему они выставили Фукидида из Алопеки, человека умеренного, бывшего в свойстве с Кимоном. Фукидид не был таким любителем войны, как Кимон, но он был больше склонен к жизни на форуме и к занятию политикой. Оставаясь в городе и ведя борьбу с Периклом на трибуне, он скоро восстановил равновесие между приверженцами различных взглядов. Он не дозволил так называемым прекрасным и хорошим рассеиваться и смешиваться с народом, как прежде, когда блеск их значения затмевался толпой; он отделил их, собрал в одно место, а их общая сила приобрела значительный вес и склонила чашу весов. Уже с самого начала была в государстве, как в железе, незаметная трещина, едва-едва указывавшая на различие между демократической и аристократической партиями; но теперь борьба между Периклом и Кимоном и их честолюбие сделали очень глубокий разрез в государстве: одна часть граждан стала называться «народом», другая — «немногими». Вот почему Перикл тогда особенно ослабил узду народу и стал руководствоваться в своей политике желанием угодить ему: он постоянно устраивал в городе какие-нибудь торжественные зрелища, или пиршества, или шествия, занимал жителей благородными развлечениями, каждый год посылал по шестидесяти триер, на которых плавало много граждан по восьми месяцев и получало жалованье, вместе с тем приобретая навык и познания в морском деле. Кроме того, тысячу человек

клерухов он послал в Херсонес[1], в Наксос[2] — пятьсот, в Андрос[3] — половину этого числа, во Фракию — тысячу для поселения среди бисалтов, других — в Италию при возобновлении Сибариса[4], который теперь стали называть Фуриями. Проводя эти мероприятия, он руководился желанием освободить город от ничего не делающей и вследствие праздности беспокойной толпы и в то же время помочь бедным людям, а также держать союзников под страхом и наблюдением, чтобы предотвратить их попытки к восстанию поселением афинских граждан подле них.

XII. Но что доставило жителям всего больше удовольствия и послужило городу украшением, что приводило весь свет в изумление, что, наконец, является единственным доказательством того, что прославленное могущество Эллады и ее прежнее богатство не ложный слух, — это постройка величественных зданий. Но за это, более чем за всю остальную политическую деятельность Перикла, враги осуждали его и чернили в Народном Собрании. «Народ позорит себя, — кричали они, — о нем идет дурная слава за то, что Перикл перенес общую эллинскую казну к себе из Делоса; самый благовидный предлог, которым может оправдываться народ от этого упрека, тот, что страх перед варварами[5] заставил его взять оттуда общую казну и хранить ее в безопасном месте; но и это оправдание отнял у народа Перикл. Эллины понимают, что они терпят страшное наси-

1 Херсонес впервые был колонизован еще при Писистрате Мильтиадом, сыном Кипсела. В 453 г. до н. э. Перикл раздал в Херсонесе земельные участки тысяче клерухов.

2 На остров Наксос клерухи были выведены под руководством Толмида (ср. *Диодор,* XI, 88; *Павсаний,* I, 27, 5).

3 Остров Андрос попал под власть Афин во время греко-персидских войн.

4 Город Сибарис, основанный ионийцами на побережье Южной Италии в 510 г. до н. э. был разрушен кротонцами. Сибарис в 443 г. до н. э. был снова отстроен на новом месте под названием Фурий по инициативе и под руководством Афин.

5 Т. е. персами.

лие и подвергаются открытой тирании, видя, что на вносимые ими по принуждению деньги, предназначенные для войны, мы золотим и наряжаем город, точно женщину-щеголиху, обвешивая его дорогим мрамором, статуями богов и храмами, стоящими тысячи талантов».

Ввиду этого Перикл указывал народу: «Афиняне не обязаны отдавать союзникам отчет в деньгах, потому что они ведут войну в защиту их и сдерживают варваров, тогда как союзники не поставляют ничего — ни коня, ни корабля, ни гоплита, а только платят деньги; а деньги принадлежат не тому, кто их дает, а тому, кто получает, если он доставляет то, за что получает. Но, если государство снабжено в достаточной мере предметами, нужными для войны, необходимо тратить его богатство на такие работы, которые после окончания их доставят государству вечную славу, а во время исполнения будут служить тотчас же источником благосостояния, благодаря тому что явятся всевозможная работа и разные потребности, которые пробуждают всякие ремесла, дают занятие всем рукам, составляют заработок чуть не всему государству, так что оно на свой счет себя и украшает, и кормит». И действительно, людям молодым и сильным давали заработок из общественных сумм походы, а Перикл хотел, чтобы рабочая масса, не несущая военной службы, не была обездолена, но вместе с тем чтобы она не получала денег в бездействии и праздности.

Поэтому Перикл представил народу множество грандиозных проектов сооружений и планов работ, требовавших применения разных ремесел и рассчитанных на долгое время, чтобы остающееся в городе население имело право пользоваться общественными суммами нисколько не меньше граждан, находящихся во флоте, в гарнизонах, в походах. И правда, там, где были материалы: камень, медь, слоновая кость, золото, черное дерево, кипарис; где были ремесленники, обрабатывающие эти материалы: плотники, мастера глиняных изделий, медники, каменотесы, красильщики золота, размягчители слоновой кости, живописцы, эма-

лировщики, граверы; люди, причастные к перевозке и доставке этих материалов: по морю — крупные торговцы, матросы, кормчие, а по земле — тележные мастера, содержатели лошадей, кучера, крутильщики канатов, веревочники, шорники, строители дорог, рудокопы; где, словно у полководца, имеющего собственную армию, у каждого ремесла была организованная масса низших рабочих, не знавших никакого мастерства, имевшая значение простого орудия, «тела», при производстве работ, — там эти работы распределяли, сеяли благосостояния во всяких, можно сказать, возрастах и способностях.

Перевод *С. И. Соболевского*

52. Из истории культуры средних веков и Возрождения

Песнь о Людвиге

Короля довелось мне знавать,
которого Людвигом звать.

В служенье он богу усерден,
за то к нему бог милосерден.

Сиротой во младенчестве был,
отца ему бог заменил.

Господь за лишенья воздал
и отрока сам воспитал.

Дружину дал Людвигу он,
у франков он дал ему трон.

Продлится пусть многие лета
правление славное это!

С Карлеманом тотчас поделил
он все, чем господь одарил.

Несть благам числа, что они
с братом вкушали в те дни.

Конец ему вскоре настал:
господь испытать пожелал,

Сможет ли бремя невзгоды
снесть он в столь юные годы.

Послал он язычников рать,
чтоб франкав народ покарать,

Коль франки погрязли в грехах,
забыли пред господом страх.

Кто душу свою загубил,
теперь о спасенье молил.

Кто в мире неправедно жил,
тот кару теперь заслужил.

Распутничал в жизни земной,
был вор и насильник иной.

Но ныне раскаялся тать,
на всех снизошла благодать.

Вдали и король, и дружина,
лишилась страна господина.

Прогневался бог, и тогда
пришла к ним лихая беда.

Но бог их страданья узрел,
и Людвигу он повелел

В отчизну немедля скакать,
от недруга землю спасать:

«Король мой, послушай меня!
Седлай сей же час ты коня!

Ты людям моим помоги:
теснят их норманны-враги».

Ответствует Людвиг ему:
«Так быть же, господь, посему!

Исполню, что ты повелел,
коль жив я останусь и цел».

И Людвиг послушен был богу,
к франкам избрал он дорогу.

Он знамя берет боевое,
готовится с ворогом к бою.

Хвалу они богу воздали,
когда короля увидали.

Вскричали тут все, как один:
«Нужда нам в тебе, господин!»

Тут добрый король им сказал:
«Конец вашим бедам настал.

Утешьтесь, соратники, други!
Минуют все ваши недуги.

Все горести ведомы богу,
меня он послал на подмогу».

Цит. по книге: Зарубежная литература средних веков. М., Просвещение, 1975.

Готфрид Страсбургский «Тристан и Изольда»

В глаза друг другу вновь и вновь
Они глядели с восхищеньем,
Удобным пользуясь мгновеньем,
Когда их не видал народ.
Все больше неземных красот
Они друг в друге находили.
Таков закон, что в силе
Был испокон веков;
Он и теперь таков:
Для душ, влюбленностью томимых,
Все краше взор очей любимых,

День ото дня Любовь растёт,
И цвет ее приносит плод,
Исполненный сладчайших чар, —
Любви созревший дар.
Плодоносящая Любовь
Все молодеет вновь и вновь;
Она любимой красит лик,
И ей неведом смерти миг.

И струги вновь по глади вод
Поплыли весело вперед.
Лишь двум сердцам на них сойти
С привычного пути
Пришлось, Любви свершая волю.
Свою блаженную недолю
Они несли, полны забот,
Терпели муку, что дает
Переживать нам чудеса,
Но чья сжигает нас роса,
Чей горше желчи мед,
Чья сласть отраву льет,
Чья ласка сердце ранит,
И что вовек не перестанет
Безумием терзать людей.
Теперь Любовь велела ей

Терзать Изольду и Тристана.
У них одна горела рана,
И странный мучил их недуг.
Им беспокойно стало вдруг
Друг с другом быть не рядом!
Однако наполнял разладом
И взор взаимный душу им;
Был каждый мукою томим,
Что он не в состоянье
Унять огонь желанья,
Который в сердце скрыт.
Их счастью был помехой стыд.
Когда друг друга ненароком
Они встречали нежным оком,
Их лица покрывал багрец —
Цвет их пылающих сердец.
Красильщица-Любовь
Гнала им по ланитам кровь.
Ей мало было, что она
От глаз людских ограждена,
В душе хранится благородной.
Нет, было ей угодно,
Чтоб власть ее была видна,
И заставляла их она
В лице меняться каждый миг,
Был каждый миг другим их лик.
Вдруг побледнеют, а потом
Лицо зальет огнем,
И побледнеют оба вновь,
Меняла краску им Любовь.

Цит. по книге: Зарубежная литература средних веков. М., Просвещение, 1975.

Ад. Песнь пятая

И вот я слышу в воздухе разлитый
Далекий стон; вот я пришел туда,
Где от плачевных звуков нет защиты.

Я там, где свет немотствует всегда
И словно воет глубина морская,
Когда двух вихрей злобствует вражда.

То адский ветер, отдыха не зная,
Мчит сонмы душ среди окрестной мглы
И мучит их, крутя и истязая.

Когда они стремятся вдоль скалы,
Взлетают крики, жалобы и пени,
На господа ужасные хулы.

И понял я, что это круг мучений
Для тех, кого земная плоть звала,
Кто предал разум власти вожделений.

И как скворцов уносят их крыла,
В дни холода, густым и длинным строем,
Так эта буря кружит духов зла

Туда, сюда, вниз, вверх, огромным роем;
Им нет надежды на смягченье мук
Или на миг, овеянный покоем.

Как журавлиный клин летит на юг
С унылой песнью в высоте надгорной,
Так предо мной, стеная, несся круг

Теней, гонимых вьюгой необорной;
И я сказал: «Учитель, кто они,
Которых так терзает воздух черный?»

Он отвечал: «Вот первая, взгляни:
Ее державе многие языки
В минувшие покорствовали дни.

Она вдалась в такой разврат великий,
Что вольность всем была разрешена,
Дабы народ не осуждал владыки.

То Нинова венчанная жена,
Семирамида[1], древняя царица;
Ее земля Султану отдана[2].

Вот нежной страсти горестная жрица[3],
Которой оскорблен Сихеев[4] прах;
Вот Клеопатра[5], грешная блудница.

А там Елена[6], в тяжких временах
Повинная; Ахилл, гроза сражений.
Любовью ниспровергнутый в боях...

1 *Семирамида* — легендарная царица Вавилона; она якобы разрешила кровосмесительные браки и сама вышла замуж за своего сына, которого впоследствии убила.

2 Странами Семирамиды во времена Данте правили турецкие султаны.

3 Речь идет о *Дидоне* — легендарной царице Карфагена, трагическая любовь которой к Энею воспета в «Энеиде».

4 *Сихей* — супруг Дидоны, убитый своим братом.

5 *Клеопатра* — царица Египта (I в. до н. э.), покончившая с собой после поражения при Акциуме своего возлюбленного Марка Антония, соперника Октавиана Августа в мировом владычестве.

6 *Елена* — дочь Леды, супруга Менелая, похищенная троянским царевичем Парисом и послужившая причиной войны ахейцев с троянцами.

Чистилище. Песнь тридцать первая

«Ты, ставший у священного потока, —
Так, речь ко мне направив острием, —
Хоть было уж и лезвие жестоко,

Она тотчас же начала потом, —
Скажи, скажи, права ли я? Признаний
Мои улики требуют во всем».

Я был так слаб от внутренних терзаний,
Что голос мой, поднявшийся со дна,
Угас, еще не выйдя из гортани.

Пождав: «Ты что же? — молвила она. —
Ответь мне! Память о годах печали
В тебе волной еще не сметена».

Страх и смущенье, горше, чем вначале,
Исторгли из меня такое «да»,
Что лишь глаза его бы распознали.

Как самострел ломается, когда
Натянут слишком, и полет пологий
Его стрелы не причинит вреда,

Так я не вынес бремени тревоги,
И ослабевший голос мой затих,
В слезах и вздохах, посреди дороги.

85 Крапива скорби так меня сжигала,
Что, чем сильней я что-либо любил,
Тем ненавистней это мне предстало.

88 Какой укор мне сердце укусил,
Что я упал; что делалось со мною,
То знает та, кем я повержен был.

91 Обретши силы в сердце, над собою
Я увидал сплетавшую венок
И услыхал: «Держись, держись рукою!»

94 Меня, по горло погрузя в поток,
Она влекла и легкими стопами
. Поверх воды скользила, как челнок.

Рай. Песнь тридцатая

16 Когда б весь прежний мой о ней рассказ
Одна хвала, включив, запечатлела,
Ее бы мало было в этот раз.

19 Я красоту увидел, вне предела
Не только смертных; лишь ее творец,
Я думаю, постиг ее всецело.

22 Здесь признаю, что я сражен вконец,
Как не бывал сражен своей задачей,
Трагед иль комик, ни один певед;

Как слабый глаз от солнца, не иначе,
Мысль, вспоминая, что за свет сиял
В улыбке той, становится незрячей.

С тех пор, как я впервые увидал
Ее лицо здесь на земле, всечасно
За ней я в песнях следом поспевал;

Но ныне я старался бы напрасно
Вослед ее красе напев вознесть,
Как тот, чье мастерство уже не властно.

Такая, как ее объявит весть
Звучней моей трубы, к мете чудесной
Свой тяжкий труд, стремящийся привесть.

«Из наибольшей области телесной, —
Как бодрый вождь, она сказала вновь, —
Мы вознеслись в чистейший свет небесный,

Умопостижный свет, где все — любовь,
Любовь к добру, дарящая отраду,
Отраду слаще всех, пьянящих кровь.

Здесь райских войск увидишь ты громаду,
И ту, и эту рать; из них одна
Такой, как в день суда, предстанет взгляду».

Цит. по книге: Зарубежная литература средних веков. М., Просвещение, 1975.

5.3. Актуальные проблемы культуры XX века

«Всеобщая декларация прав человека» (принята Генеральной ассамблеей ООН 10 декабря 1945 года)

Статья 1

Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства.

Статья 2

Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как-то: в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения.

Кроме того, не должно проводиться никакого различия на основе политического, правового или международного статуса страны или территории, к которой человек принадлежит, независимо от того, является эта территория независимой, подопечной, несамоуправляющейся, или как-либо иначе ограниченной в своем суверенитете.

Статья 3

Каждый человек имеет право на жизнь, свободу и на личную неприкосновенность.

Статья 4

Никто не должен содержаться в рабстве или подне-

вольном состоянии; рабство и работорговля запрещаются во всех их видах.

Статья 5

Никто не должен подвергаться пыткам или жестоким, бесчеловечным или унижающим достоинство обращению и наказанию.

Статья 6

Каждый человек, где бы он ни находился, имеет право на признание его правосубъективности.

Статья 7

Все люди равны перед законом и имеют право, без всякого различия, на равную защиту закона. Все люди имеют право на равную защиту от какой бы то ни было дискриминации, нарушающей настоящую Декларацию, от какого бы то ни было подстрекательства к такой дискриминации.

Статья 8

Каждый человек имеет право на эффективное восстановление в правах компетентными национальными судами в случае нарушения его основных прав, предоставленных ему конституцией или законом.

Статья 9

Никто не может быть подвергнут произвольному аресту, задержанию или изгнанию.

Статья 10

Каждый человек для определения его прав и обязанностей и для установления обоснованности предъявленного ему уголовного обвинения имеет право, на основе полного равенства, на то, чтобы его дело было рассмот-

рено гласно и с соблюдением всех требований справедливости независимым и беспристрастным судом.

Статья 11

1. Каждый человек, обвиняемый в совершении преступления, имеет право считаться невиновным до тех пор, пока его виновность не будет установлена законным порядком путем гласного судебного разбирательства, при котором ему обеспечиваются все возможности для защиты.

2. Никто не может быть осужден за преступление на основании совершения какого-либо деяния или за бездействие, которые во время их совершения не составляли преступления по национальным законам или по международному праву. Не может также налагаться наказание более тяжкое, нежели то, которое могло быть применено в то время, когда преступление было совершено.

Статья 12

Никто не может подвергаться произвольному вмешательству в его личную и семейную жизнь, произвольным посягательствам на неприкосновенность его жилища, тайну его корреспонденции или на его честь и репутацию. Каждый человек имеет право на защиту закона от такого вмешательства или таких посягательств.

Статья 13

1. Каждый человек имеет право свободно передвигаться и выбирать себе местожительство в пределах каждого государства.

2. Каждый человек имеет право покидать любую страну, включая свою собственную, и возвращаться в свою страну.

Статья 14

1. Каждый человека имеет право искать убежище от

преследования в других странах и пользоваться этим убежищем.

2. Это право не может быть использовано в случае преследования, в действительности основанного на совершении неполитического преступления, или деяния, противоречащего целям и принципам Организации Объединенных Наций.

Статья 15

1. Каждый человек имеет право на гражданство.

2. Никто не может быть произвольно лишен своего гражданства или права изменить свое гражданство.

Статья 16

1. Мужчины и женщины, достигшие совершеннолетия, имеют право без всяких ограничений по признаку расы, национальности или религии вступать в брак и основывать семью. Они пользуются одинаковыми правами в отношении вступления в брак, во время состояния в браке и во время его расторжения.

2. Брак может быть заключен только при свободном и полном согласии обеих вступающих в брак сторон.

3. Семья является естественной и основной ячейкой общества и имеет право на защиту со стороны общества и государства.

Статья 17

1. Каждый человек имеет право владеть имуществом как единолично, так и совместно с другими.

2. Никто не должен быть произвольно лишен своего имущества.

Статья 18

Каждый человек имеет право на свободу мысли, со-

вести и религии; это включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частичным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных порядков.

Статья 19

Каждый человек имеет право на свободу убеждений и свободное выражение их; это право включает свободу беспрепятственно придерживаться своих убеждений и свободу искать, получать и распространять информацию и идеи любыми средствами и независимо от государственных границ.

Статья 20

1. Каждый человек имеет право на свободу мирных собраний и ассоциаций.

2. Никто не может быть принуждаемым вступать в какую-либо ассоциацию.

Статья 21

1. Каждый человек имеет право принимать участие в управлении своей страной непосредственно или через посредство свободно избранных представителей.

2. Каждый человек имеет право равного доступа к государственной службе в своей стране.

3. Воля народа должна быть основой власти правительства; эта воля должна находить себе выражение в периодических и нефальсифицированных выборах, которые должны проводиться при всеобщем и равном избирательном праве., путем тайного голосования или же посредством других равнозначных форм, обеспечивающих свободу голосования.

Статья 22

Каждый человек, как член сообщества, имеет право на социальное обеспечение и осуществление необходимых для поддержания его достоинства и для свободного развития его личности прав в экономической, социальной и культурной областях через посредство национальных усилий и международного сотрудничества и в соответствии со структурой и ресурсами каждого государства.

Статья 23

1. Каждый человек имеет право на труд, на свободный выбор работы, на справедливые и благоприятные условия труда и на защиту от безработицы.

2. Каждый человек, без какой-либо дискриминации, имеет право на равную оплату за равный труд.

3. Каждый работающий имеет право на справедливое и удовлетворительное вознаграждение, обеспечивающее достойное человека существование для него самого и его семьи, и дополняемое, при необходимости, другими средствами социального обеспечения.

4. Каждый человек имеет право создавать профессиональные союзы и входить в профессиональные союзы для защиты своих интересов.

Статья 24

Каждый человек имеет право на отдых и досуг, включая право на разумное ограничение рабочего дня и на оплачиваемый периодический отпуск.

Статья 25

1. Каждый человек имеет право на такой жизненный уровень, включая пищу, одежду, жилище, медицинский уход и необходимое социальное обслуживание, который необходим для поддержания здоровья и благосостояния

его самого и его семьи, и право на обеспечение на случай безработицы, болезни, инвалидности, вдовства, наступления старости или иного случая утраты средств к существованию по не зависящим от него обстоятельствам.

2. Материнство и младенчество дают право на особое попечение и помощь. Все дети, родившиеся в браке или вне брака, должны пользоваться одинаковой социальной защитой.

Статья 26

1. Каждый человек имеет право на образование. Образование должно быть бесплатным по меньшей мере в том, что касается начального и общего образования. Начальное образование должно быть обязательным. Техническое и профессиональное образование должно быть общедоступным, и высшее образование должно быть одинаково доступным для всех на основе способностей каждого.

2. Образование должно быть направлено к полному развитию человеческой личности и к увеличению уважения к правам человека и основным свободам. Образование должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между всеми народами, расовыми и религиозными группами и должно содействовать деятельности Организации Объединенных Наций по поддержанию мира.

3. Родители имеют право приоритета в выборе вида образования для своих малолетних детей.

Статья 27

1. Каждый человек имеет право свободно участвовать в культурной жизни общества, наслаждаться искусством, участвовать в научном прогрессе и пользоваться его благами.

2. Каждый человек имеет право на защиту его моральных и материальных интересов, являющихся результатом научных, литературных или художественных трудов, автором которых он является.

Статья 28

Каждый человек имеет право на социальный и международный порядок, при котором права и свободы, изложенные в настоящей Декларации, могут быть полностью осуществлены.

Статья 29

1. Каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности.

2. При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе.

3. Осуществление этих прав и свобод ни в коем случае не должно противоречить целям и принципам Организации Объединенных Наций.

Статья 30

Ничто в настоящей Декларации не может быть истолковано, как предоставление какому-либо государству, группе лиц или отдельным лицам права заниматься какой-либо деятельностью или совершать действия, направленные к уничтожению прав и свобод, изложенных в настоящей Декларации.

Некоторые впечатления о грезах трех видов культур

Западноевропейская культура строится на прошлом — как в переносном, так и в буквальном смысле. Сегодняшняя культура Западной Европы является исторической наследницей семи цивилизаций и нескольких империй, простиравшихся некогда на занимаемой ею территории. Однако в основе ее природы лежит упоение городом. В городе глубоко укоренены мемы этой культуры. Она не изобрела города — она является его наследницей. Первоначальные волны варваров не имели намерений иных, кроме разрушения и грабежа. Своим выживанием города обязаны тому восхищению, которое эти искусственные каменные ульи вызывали у предшественников варваров. Города существовали задолго до возникновения европейской культуры. Однако достаточно одного взгляда на географию, экологию и историю Западной Европы, чтобы стало ясно, насколько город очаровывал и оказывался выгоден для сменяющих друг друга коренных и вторгавшихся племен и народов Европы, племен, столь непохожих одно на другое в историческом, географическом и экологическом отношениях, что города могли вырастать на коротких расстояниях друг от друга.

Город стал главным социальным организмом. Основные европейские культурные темы вращаются вокруг отношений общественного договора и конфликта, отлившихся в жесткую и простую (в сравнении с Южной Азией) классовую структуру. Благодаря территориальной близости европейских городов и деревень эта структура обладала огромным в сравнении с другими культурами и их классовыми структурами взрывным потенциалом. В условиях, когда вплоть до открытия Америки не было никаких земель, на которые можно было бы уйти, эмигрировать (да и Америка оказалась настолько далеко, что там произошла мутация с образованием нового вида куль-

туры), европеиская сцена всегда оыла разделена на форум, где и проигрывались темы равенства и братства, и сферу уединенной частной жизни, темы которой — романтизм и жертвенность. И эта драма между форумом и очагом, честью и любовью формирует город, и в свою очередь сама испытывает его влияние.

Североамериканский

Американцев можно распознать в качестве таковых по трем чертам: а) способности восхищаться вещами; б) значению, придаваемому мастерству в чем-либо и стремлению выставлять это мастерство напоказ; в) умению находить радость в большом количестве себе подобных, з стадных сборищах любой ценой. Возможно, в наибольшей из всех когда-либо существовавших культур степени североамериканская является вещной культурой. Вещи — это главная тема жизни, они доминируют в ней. «Жизнь — замечательная вещь». Это едва ли не удивительно. Большинство белых поселенцев (вышедших из Европы, культура которой была богата вещным содержанием) прибыли в Америку с малым количеством вещей. Для выживания там вещи оказались крайне необходимыми. Переселенцы были встречены носителями племенных индейских культур, которые также видели в вещах большую ценность.

Тема вещей и обращения с ними составной частью вошла в сцену: ноу-хау. Именно ноу-хау — воплощение мастерства и объект показухи. Ноу-хау, безусловно, является волшебным ключом к приобретению и производству большого количества вещей. И как волшебную тайну его следует охранять. Вы можете выставлять напоказ свое мастерство в чем-либо, но вы бдительно храните секрет своего ноу-хау. Носителей западноевропейской культуры часто ставит в тупик то сопротивление, которое выказывает надлежащим образом воспитанный ис-

тинный американец при необходимости раскрыть свое ноу-хау. Но ведь всякий индеец столь же ревниво хранил секрет своей личной «медицины» (снадобья, делавшиеся для себя и носимые всегда с собой. — Примеч. пер.).

Обладание ноу-хау не может устоять перед позывом показать себя, и поэтому грезы североамериканской культуры раскрываются в игре. С игрой вводится элемент случайности или создается ситуация несерьезности, на самом деле не связанная с проблемой выживания. Игра делает людей счастливее, и о ситуациях, связанных с борьбой за выживание, можно забыть. Игра, занятие стадное по самой своей сути, дает удобный повод пренебречь качеством в пользу количества. Американский астронавт, который только ступив на Луну, немедленно начал играть на этом небесном теле в гольф, был бы без сомнения истинным сыном своей культуры. Игра по самой своей природе не знает времени, по крайней мере пока она длится. Мифологически это выражается в образах бога вечной молодости и трюкача-обманщика — двух центральных почитаемых фигур американской массовой культуры. Игра порождает заблуждения. Раскрывая природу Вселенной как чего-то неупорядоченного, она толкает на поиски в ней потустороннего смысла. Следует помнить, что уже индейские племена разделяли общую систему верований, постулирующую существование Великого Духа. Слово «дух» стало ключевым, когда требуется назвать некую конечную реальность. Другим таким словом стала «мечта». От «духа школьного выпуска 45-го года» до «духа города Сент-Луиса» и до «Великой американской мечты» — едва ли в Америке найдется что-либо, лишенное духа. Многие американцы начинают думать, что все это — очковтирательство. Собственно, так оно и есть. Очковтирательство стало оборотной стороной Великого духа. От менталитета трюкача-обманщика никуда не деться. Сегодня очковтирательству поклоня-

ются и одновременно презирают его. Природа сверхъестественного существа, как оно ни загадочно, всегда имела светлую и темную стороны.

Два национальных государства, границы которых примерно совпадают с границами североамериканской культуры, в общем и целом составляют (или составляли в прошлом) фундамент, быть может, наиболее могущественной из когда-либо существовавших империй. Это не случайность. Истинная природа и потенциальные возможности этого вида культур, который скрывает свои сцены, свое ноу-хау, пока еще неизвестны даже ему самому. Ведь они существуют «с глаз долой», как говорят американцы, после чего добавляется: «из головы вон». Ни американцы, ни, полагаю, представители родственных им видов культур пока не в состоянии целиком познать смысл этой формулировки конечных рубежей, ограничивающих их культуру.

Южноазиатский

Попав в Южную Азию и сталкиваясь с местной жизнью, путешественник из Западной Европы прежде всего замечает, что там всегда есть толпа и если ее нет, то она может быстро материализоваться из ниоткуда. Южноазиатская толпа — это целый феномен, собственно говоря, толпы нет, а дело тут только в западноевропейском восприятии. изучение как метафизики, так и практики жизни на основе индивидуального человеческого тела и вращается вокруг него. Метафизическим выражением этого же самого служит представление, что быть заключенным при каких-то обстоятельствах в таком-то теле — это карма данной конкретной «Я-идентичности». Поэтому совершенно необходимо овладеть этим телом. Так что толпа — это в действительности не толпа: она ничего не собирается делать. Это испытание. Организующим стержнем одного из основных ритуалов юж-

ноазиатской культуры — Джаггернаута* — служит задача собрать экстатическую толпу в очень тяжелых для выживания условиях. Цель такого ритуала не лишена смысла: выживание обеспечивается только владением телом. Тут подвергается испытанию вся карма. Отсюда вытекает, что в центре главных тем этой культуры должны лежать вполне очевидные категории, например, зачем и как делать что-либо и что именно.

Так что решаемые человеком задачи не следует понимать как открывающиеся перед ним возможности: это повторяющиеся действия, те программы, которые тело заставляют выполнять ежедневно. Наименование этой операции в рассматриваемой культуре — дхарма. Если предположить, что чьи-либо наблюдения над тем, как функционирует его тело, оказались правильными, то наиболее экономичным оказывается их повторение, поддержание рутинного существования. Тем не менее все эти темы дхармы дают материал для сцен, находимых Индией в Каме — удовольствии и Артхе — богатстве.

Однако удовольствия и богатство тоже привязаны к телу и должны рано или поздно прискучить. Кто не пытался выполнить всех предписаний Камасутры и Артхашастры! Драматической вершиной этой культуры должно считать Мокшу — освобождение, триумф «Я» и господство его над материей, т. е. телом и отражающим тело зеркалом — находящимся в непрерывном движении рассудком.

Каталог биосферы. М., 1990. С. 150-153.

* Храмовый праздник бога Джаганнатха в Пури, Орисса, когда идолов-богов вывозят из храма на гигантских колесницах, под колесами которых в прошлом гибло множество фанатиков и просто задавленных.

Телематическое общество.
*Вызов **ближайшего** будущего.*

1. Технология и окружающая среда

Дж. Мартин

В глазах общества технология становится каким-то сверхчудовищем.

Реки загрязнены. Рыба во многих местах отравлена. На грани вымирания находятся киты и полярные медведи. В дорожных авариях гибнет больше людей, чем прежде погибало в войнах. Города страдают от шума, транспортных пробок и загрязнения воздуха. Мы живем в постоянном страхе перед ядерным оружием, наркоманами и террористами. Пресса твердит нам, что разрушится озонный слой Земли — если не от атмосферных загрязнений, то от сверхзвуковых самолетов.

Западное общество привыкло к расточительному потреблению энергии, как наркоман к героину. Прекратится подача энергии — и общество охватят конвульсии пострашнее гражданской войны. В городах остановится движение, экономика разрушится, распределение продовольствия и товаров будет парализовано. Делами начнут заправлять террористы и диктаторы.

Но нефть-то действительно кончается. При нынешних темпах потребления ее запасов не хватит и на 35 лет. В поисках альтернативных источников энергии мы уродуем наши ландшафты, добывая уголь и строя ядерные реакторы сомнительной безопасности.

Некоторые из наших писателей-радикалов и защитников окружающей среды требуют почти полной ликвидации технологии. Возникло движение «назад к природе». Но все это, однако, не выход из положения. Сейчас в мире живет более 4 миллиардов человек, а к тому времени, когда запасы нефти истощатся, будет 7 миллиардов. Без технологии земля может прокормить не более

2 миллиардов человек; чтобы накормить 4 миллиарда, уже требуется высокоразвитая технология.

Мы ведь хотим большего, чем видеть людей только лишь сытыми. Предназначение человека не в растительном существовании. Будущее принесет нам не возвращение к примитивным условиям прошлого, а новые формы цивилизации. У них будут иные потребительские модели, потому что, помимо нефти, истощатся и другие полезные ископаемые, необходимые для сегодняшней промышленности. Нам часто говорят, что цивилизация, основанная на изобилии, ушла в прошлое и нельзя отрицать того, что времена дешевой нефти и дешевых металлов, которые были основой индустриального общества, действительно кончаются. Но существуют новые формы изобилия, которые пока что не часто упоминаются и того меньше понимаются. Невообразимые возможности открывают микроминиатюрные каналы передачи информации. Ядерный синтез и солнечные лучи дадут нам неистощимые источники энергии.

Никогда еще в лабораториях мира не разрабатывалось столько новых технологий, как сегодня. Западу не угрожает конец изобилия, потому что мы создаем новые богатства. Наша проблема — проблема выбора. Способны ли мы остановить выбор на технологиях, которые оздоровят наше общество?

По мере того как технология становится все более могущественной, ее способность приносить либо спасение, либо проклятие возрастает. Сегодня нам легче уничтожить нашу планету, чем ликвидировать уже нанесенный ей ущерб. Ради оздоровления общества мы должны развивать новые технологии, новые социальные модели, новые виды потребительских товаров, новые способы создания и потребления материальных благ.

Рост мирового населения до 7 миллиардов человек подвергнет окружающую среду непомерному напряжению. Это напряжение будет тем большим, что во многих развивающихся странах растет изобилие, и, если их расту-

щее население добьется принятие западной модели развития, Земля не сможет дать для того ни ресурсов, ни энергии, как не сможет поглотить и отходов.

Эта проблема создана технологией, и, однако, единственное ее решение — не сдерживать технологию, а всячески развивать ее. Отказаться от технологии или остановить ее дальнейшее развитие — значит обречь мир на невиданные лишения. Правда, на самом деле отказа от технологии не произойдет; интересно то, что эта идея дебатируется лишь в богатых странах: что ж, сын миллионера может позволить себе стремиться к изысканной простоте.

Необходимо выбрать и развивать те технологии, которые находятся в гармонии с природой. Нам нужны технологии, совместимые с окружающей средой, не загрязняющие ее и не уничтожающие природную среду перенаселенной планеты. Эта книга об одной из таких технологий — электронной коммуникации.

Использование телекоммуникаций, описанных в этой книге, изменит модели экономической деятельности, свободного времени, образования, здравоохранения. Фундаментально могут быть усовершенствованы средства массовой коммуникации и политические процессы. Телекоммуникации изменят всю фактуру общества.

Телекоммуникационные средства могут заменить собой физические перемещения: люди смогут свободно общаться друг с другом, будучи разделенными большими расстояниями, равно как и манипулировать машинами на большом удалении от них. Эти средства потребляют меньше энергии, чем физическая транспортация. Спутники связи генерируют собственную энергию от солнечных лучей. Новые стекловолоконные кабели, полупроводниковые лазеры и микроминиатюрные электронные схемы производятся из кремния — одного из самых распространенных на Земле элементов. Спутники и стекловолоконные сети могут передавать информацию каких угодно объемов, лишь бы человечество усвоило ее.

Каковы бы ни были пределы роста в других областях, в развитии телекоммуникаций и электронной технологии таких пределов не предвидится. Нет пределов и потреблению информации, росту культуры и развитию человеческого разума.

2. Новые магистрали

Представьте себе город будущего. Парки, озера, клумбы, кристально чистый воздух... Большинство машин находится на громадных стоянках за чертой города. Высотные дома расположены не слишком близко друг к другу, так, что их жителям открываются далекие виды. Под улицами проведены кабельные сети, обеспечивающие всевозможные виды коммуникации.

У жителей этого города нет такой необходимости в транспортных поездках, как то было прежде. Банковские операции осуществляются из дома, равно как и приобретение товаров. Служба доставки работает превосходно. Всячески поощряется работа дома, выполняемая через терминалы и видеофоны, передающие изображения, документы и речь. Встречи и всякого рода рабочие конференции осуществляются по телекоммуникационным сетям, охватывая удаленных друг от друга участников.

В некоторых домах имеются электронные устройства, принимающие передаваемые по телекоммуникационным сетям документы, так что можно на дом заказывать деловые бумаги, передачи последних известий, финансовые и биржевые доклады, почту, всякого рода транспортные расписания. Многие из таких сообщений лучше воспринимаются на телеэкране, в визуальной форме, нежели в печатной на бумаге.

Преступность канула в прошлое, уличных ограблений не происходит, потому что люди носят при себе мало наличности. Все рестораны и магазины принимают банковские карточки, которые могут быть использованы только их владельцами, так как все это контролируют машины.

Когда эти карточки используются для оплаты, машины автоматически переводят ту или иную сумму с одного банковского счета на другой. Люди носят при себе специальные радиоустройства, через которые автоматически вызывается полиция и «скорая помощь». Дома снабжены сигнальными системами на случай пожара.

Прежде люди имели при себе карманный калькулятор, теперь — карманный компьютерный терминал. У него безграничное число применений. Подключив его в любом месте к сетям связи, можно получить доступ ко многим компьютерам и банкам данных. Имея терминал, можно за считанные минуты запросить сведения, скажем, о хороших ресторанах, расписаниях движения самолетов, театральных спектаклях, связаться с медицинскими учреждениями, компьютером на бирже, самому послать сообщение и даже затребовать из специального развлекательного банка данных остроты на нужную тему.

Общественные сети коммуникации повсеместны и дешевы, доступны из каждой телефонной будки. Стоимость связи не зависит от расстояния.

Промышленность управляется главным образом машинами. Основную часть механической работы выполняют автоматические производственные линии и роботы, а административной — системы обработки данных. Трудно найти рабочий инструмент, в котором не было бы миниатюрного компьютера. Даже чисто механические устройства сделаны совершенно по-новому, потому что они находятся под контролем микрокомпьютеров и роботов, чьи «чувства» и «навыки» совершенно отличны от наших.

Во избежание безработицы продлены уик-энды, профсоюзы же требуют дальнейшего сокращения рабочего времени. Бумажная работа становится редкой, потому, что всякого рода распоряжения отдаются через один компьютер к другому, а платежные операции осуществляются автоматически перечислением денег на соответствующие банковские счета.

Один из наиболее быстрорастущих видов экономической деятельности — «индустрия досуга». Свободное времяпровождение фактически не связано с автомобильными поездками, так как цены на нефтепродукты взвинчены до предела. Досуг строится вокруг спорта, высококачественного телевидения, утонченных хобби. Домашние телеэкраны используются для шахматных игр с удаленными партнерами, просмотра увлекательных передач, видеовстреч одновременно с несколькими партнерами.

Невиданных высот достигло образование. Университетские курсы спланированы по образцу Открытого университета в Великобритании, основанного на широком применении компьютеров и телевидения; через телевидение люди получают даже ученые степени.

Системы запроса информации дают доступ к банкам данных спортивной и финансовой информации, службы погоды, образования и любым другим видам информации. Разумеется, компьютерный экран не может заменить книгу, однако с его помощью можно получить удаленный доступ к великолепным библиотекам, из которых можно заказывать книги, журналы, грампластинки, компьютерные диски с теми или иными программами.

Коммуникационные каналы обеспечивают превосходные медицинские услуги, отчасти в компьютеризированной форме, отчасти через видеофоны и телеэкраны. Появляется все больше студий удаленной диагностики, оснащенных сильнейшей медицинской аппаратурой. Человек приходит в такую студию, медсестра дает ему соответствующие распоряжения, а диагноз ставит врач, который может находиться где угодно, даже в другом городе, но связан со студией телекоммуникационным оборудованием. При этом пациент видит врача на экране, разговаривает с ним, врач же через свой экран осматривает пациента, анализирует показания стетоскопа и всевозможного другого оборудования. Автоматическое наблюдение за хроническими больными осуществляется через радиосистемы, которые пери-

одически сообщают пациенту о необходимости принять то или иное лекарство. Пациенты наблюдаются и во время своей обычной дневной деятельности при помощи миниатюрных инструментов, как наблюдаются космонавты в космосе. В отдаленных районах пациенты имеют «телемедицинский» доступ к высококвалифицированным врачам и оборудованию. Большинство медицинских учреждений связаны телекоммуникационными сетями с мировыми светилами медицины и мощными компьютерами.

Возникающее общество будет в значительной мере безбумажным. Бумажная работа расценивается как преступное расточительство времени. Все виды бумажной документации переведены в электронную форму и по мере необходимости запрашиваются на домашние телеэкраны. Деловые люди носят с собой миниатюрные компьютеры, через которые они из любой точки связываются со своим офисом. Технические общества изменили средства массовой информации. Возникло местное телевидение, позволяющее немногочисленным группам создавать собственные телепрограммы. Телевидение эволюционировало от тотального централизованного средства массовой информации в такое средство, которое позволяет людям непосредственно участвовать в культурном творчестве.

Новые телекоммуникации изменили лицо города, но еще больше они изменили пригороды. Веками люди стремились в город, но сейчас большинство из них предпочло бы жить в сельской местности, если там будут те же услуги, что и в городе — хорошее образование, медицинское обслуживание, модные развлечения и, самое главное, высокооплачиваемая работа. Сегодня телекоммуникации обеспечивают все это. Многие деревенские поселения имеют спутниковую антенну, дающую возможность поддерживать все виды связи с миром. Так что теперь люди могут заниматься фермерством, наслаждаться лесами и полями и питаться свежайшими продуктами — и при этом не быть оторванными от всего мира. Учреждения на сель-

ских улочках — часть больших, даже глобальных корпораций. Теперь им нет нужды размещаться в больших городах. С внешним миром они связаны телевизионными системами, электронной почтой, автоматизированными секретарскими службами. Оплачивают же труд своих служащих они так же, как и в городах.

Стоимость физической транспортировки ужасающе повысилась по мере роста цен на нефть. Повсеместно усиливается тенденция потреблять местную продукцию, а не завозить ее издалека. Усиливается и тяга людей к жизни в местных сообществах — самодостаточных во всем, за исключением телекоммуникационных магистралей.

В последнее время быстро растут «мягкие» отрасли промышленности, не требующие громадных стационарных заводов. Доля работников физического труда в развитых странах постоянно сокращается, а растет процент служащих, многие из которых мобильны по специфике своей работы в силу того, что они могут находиться в любой точке коммуникационной инфраструктуры.

Новая культура деревенской жизни вносит вклад в сбережение энергии. Дома обогреваются солнечной энергией и обычными печами. Люди работают дома и даже покупки совершают через телекоммуникации. Деревни самодостаточны более, чем когда бы то ни было, и более экологически сбалансированы.

Домашние телеприемники принимают программы со всего мира. Многие из передач дублируются на несколько языков, так что зритель может выбирать любой из них. В развивающихся странах сотни миллионов людей, не умеющих читать и до недавнего времени оторванных от большинства видов связи, сейчас присоединяются к мировому телевидению. Это чрезвычайно мощное средство информации несет с собой просвещение, образование, грамотность, более совершенные методы хозяйствования.

Многонациональные корпорации связаны друг с другом в рамках международной телефонной связи, электрон-

ной почты, компьютерной телекоммуникации. Системы видеоконференций и компьютеризированные информационные службы повышают степень контроля центральной администрации компании над ее зарубежными филиалами. Финансовые средства перемещаются из одной страны в другую по электронным сетям, при этом автоматически осуществляется перерасчет валют по курсу.

Рост и эффективность промышленности всегда зависели от коммуникационных каналов. Новые телекоммуникации, связывающие воедино компьютеры и другие машины, окажут громадное воздействие на промышленность и структуру валового национального продукта стран мира.

Однако, если рыночные силы недостаточно мощны, старая технология сохраняет инерцию своего развития долго после того, как она устарела. Истэблишменту сложно приспособиться к изменениям. Многие из новых способов использования телекоммуникации вступят в конфликт с существующим порядком, столкнутся с ожесточенной оппозицией со стороны тех, чьи материальные интересы связаны с устаревшей технологией.

3. Новые способы использования телевидения

В большинстве домов есть и телевизоры и телефоны. Если два столь мощных средства коммуникации соединить с собой, это будет величайший союз века. Такой союз уже заключен, он впервые чествовался в Британском департаменте почт, который организовал следующую систему. Домашние телеприемники пользователей были снабжены специальной приставкой, связывающей их с телефонной сетью. В систему входит также небольшое клавишное устройство наподобие карманного калькулятора. Набрав соответствующий номер, пользователь получает доступ к компьютерным системам, хранящим ту или иную информацию и программы. В результате пользователь может запрашивать на свой телеприемник тысячи страниц печатного текста, заказывать тексты последних из-

вестий, информацию о фильмах, идущих в кинопрокате, прогнозы погоды, сведения о курсе акций и так далее и тому подобное. С помощью клавишного устройства можно вести диалог с телеприемником (фактически же с удаленным компьютером), что позволяет быстро просматривать большие информационные машины, пропускать одни фрагменты и задерживать другие. Общее название таких систем — «видеотекс».

Одни массивы данных в таких системах — прогноз погоды, последние известия и т. п. — постоянно обновляются, другие, например массивы энциклопедической информации, остаются неизменными в течение многих лет. Человечество накопило множество информационных данных, которые могут стать доступными для любого дома. Проблема в том, чтобы обеспечить легкий доступ к этой информации, когда она необходима. Видеотекс как раз и дает такой доступ.

Сегодня ко многим домам подведено два кабеля — телефонный и телевизионный. Пропускная способность телевизионного кабеля в тысячи раз выше телефонного: сравнивать их все равно, что сравнивать полноводную реку и маленький ручеек.

Однако, несмотря на громадную разницу в пропускной способности, телевизионный кабель в пересчете на одно домовладение обходится дешевле телефонного. Это потому, что, во-первых, телевизионный кабель реализован по новой технологии — коаксиальной, в отличие от пары медных проводов, используемой для телефонной связи. Во-вторых, один коаксиальный кабель имеет ответвления в сотни домов, когда как в телефонной сети в каждый дом идет своя пара проводов. Однако у телефонного кабеля есть одно важное преимущество: он подключен к коммутирующим устройствам, что позволяет соединять между собой любых двух абонентов. У кабельного телевидения потенциал еще более богатый, чем у видеотекса. Один кабель разумной стоимости обеспечивает про-

пускную способность для 40 каналов передачи информации. Более сложные системы имеют сотни каналов.

Общественный аппетит на телевидение огромен. Средний американец проводит у телевизора 6,5 часов в день. При наличии столь заинтересованной аудитории возникает вопрос большого социального значения: как использовать многочисленные каналы кабельного телевидения? Не все же они будут поставлены на службу традиционному телевещанию. Наиболее интересные возможности связаны как раз с альтернативными способами использования коаксиального кабеля.

В некоторых системах кабельного телевидения каналы используются для передачи прогнозов погоды, последующих известий, биржевых сообщений. Все эти услуги не требуют больших издержек и технически обеспечиваются лишь одной камерой в центральной студии. Другие компании кабельного телевидения транслируют фильмы и производят свои собственные программы, ориентированные скорее на местные, нежели на общенациональные масштабы. Местная спортивная и коммерческая информация, телевстречи с политиками, сторонники которых исчисляются всего несколькими тысячами, — все это как нельзя лучше соответствует специфике кабельного телевидения.

Телевизионная программа не обязательно должна быть дорогостоящей. У некоторых компаний имеется лишь небольшая студия с простеньким оборудованием. За незначительную плату подготовить в такой студии свою телепрограмму может любая группа. Для телесъемки большинства местных событий требуется лишь обычная кинокамера, техникой работы с которой может овладеть любой человек. Заседания городских советов, жизнь учебных заведений, местные спортивные соревнования, любительская развлекательная продукция — все это без особых сложностей может показываться по сетям кабельного телевидения...

Пер. *Ю. В. Никуличева*

В кн.: Новая технократическая волна на Западе. М., Прогресс. 1986. С. 371-378.

5.4. Письма о русской культуре

Г. Я. Федотов

Русский человек

Начиная свои беседы с читателем о русской культуре, надо условиться, о чем будет речь, чтобы в дебрях частностей не исчезла главная тема. Русская культура, о которой мы будем говорить на этих страницах, это не великое ее прошлое, уже отошедшее в историю. Революция провела между этим прошлым и будущим резкую грань. В сущности, в осмыслении этой грани и состоит наша задача. Будущее скрыто от нас, но именно к нему устремлены наши взоры. Невозможность предсказаний особенно ясна на явлениях духовной культуры. Если это культура, заслуживающая этого имени, то творчество — творчество нового — составляет самое определение ее. Но творчество свободно, не предопределено и, следовательно, непредвидимо. Попробуйте предсказать заранее научное открытке, не говоря уже о художественном произведении. Чем выше оно, тем неожиданнее, удивительнее, чудеснее. Задним числом пытаются «объяснить» его. Но, в сущности, не идут дальше общего его фона, обстановки, в которой оно увидело свет. Его рождение — богочеловеческая тайна.

Но всякое создание культуры имеет этот общий фон, который состоит из традиций, из соединенных усилий народа, из «общего дела». Взятая из большой дали, культура обнаруживает единство — по крайней мере, единство направленности. Так мы можем сказать, даже читая в переводах: это русский автор, это французский. Лишь об этих общих чертах, общих предпосылках национального стиля и может говорить историк. Лишь в этом общем завтрашний день продолжает вчерашний; здесь возможно если не предвидение, то ожидание.

Русская литература — и русская культура в целом — до революции имела свою направленность. Она обращала к будущему свои определенные вопросы. Но эта нить резко оборвана. Возможно ли связать ее узлом в той точке (1917 г.). где она оборвалась? Я этого не думаю. Признаюсь в своей слабости. Будучи решительным противником политической реставрации, я ничего не имел бы против реставрации культурной. Со всеми своими недостатками, даже пороками культура старой России мила мне, как и всем людям моего поколения. Нам, привыкшим к ее приволью и благородству, трудно дышать в другом воздухе. Но надо смотреть правде в глаза: мертвого не воскресить. Не переставая помнить о нем всегда с грустью и нежностью, мы должны жить для живого, для тех детей и внуков, которые, может быть, мало радуют нас, но в которых живет наш род, живет Россия. Будущее России сейчас уже связано не с тем поколением, которое было застигнуто войной 1914 года, а с тем, которое воспитано октябрьской революцией. О, конечно, и ему предстоит пережить много кризисов, много духовных переломов. Но едва ли оно будет выкорчевано с корнем, как наше. Во всяком случае, совершенно не видно, что могло бы сменить его. Ибо это поколение — вся Россия.

Но, разумеется, историк знает, что, как ни резки бывают исторические разрывы революционных эпох, они не в силах уничтожить непрерывности. Сперва подпочвенная, болезненно сжатая, но древняя традиция выходит наружу, сказываясь не столько в реставрациях, сколько в самом модернистском стиле воздвигаемого здания. Однако старина эта бывает не похожа на недавнее, только что убитое прошлое. Из катастрофы встают ожившими гораздо более древние пласты. Можно сказать, пожалуй, что в человеческой истории, как в истории земли, чем древнее, тем тверже: гранит и порфир не легко рассыпаются. Вот почему, не мечтая о воскрешении начал

XIX века, мы можем ожидать — и эти ожидания отчасти уже оправдываются — воскрешения старых и даже древних пластов русской культуры. Октябрьское поколение не помнящих родства было бы бессильно что-либо создать, если бы в нем — и в нем также! — не жил гений народа. Вот почему необходимо иметь всегда перед глазами этот фон тысячелетней истории, на котором выделяются взбунтовавшиеся против него, но уже усмиряемые им «октябристы». Эти соображения определяют направление наших поисков. Мы ищем предпосылок будущей культуры России в ее настоящем, стараясь уяснить его в свете прошлого.

/

Первой предпосылкой культуры является сам человек. Мы жадно вглядываемся в черты нового человека, созданного революцией, потому что именно он будет творцом русской культуры. Вглядываемся — и не узнаем его. Первое впечатление — необычайная резкость происшедшей перемены. Кажется, что перед нами совершенно новая нация. Спрашиваешь себя с волнением и даже мукой: полно, да русский ли это человек? Перебираешь одну за другой черты, которые мы привыкли связывать с русской душевностью, и не находишь их в новом человеке. И вместе с тем сколько новых качеств, которые мы привыкли видеть в чужих, далеких национальных типах. Что осталось от «Святой» и от «вольной» Руси, но также и от Обломова, от «мальчика без штанов» и от всех положительных и отрицательных воплощений русского национального лица? Мы привыкли думать, что русский человек добр. Во всяком случае, что он умеет жалеть. В русской мучительной, кенотической жалости мы видели основное различие нашего христианского типа от западной моральной установки. Кажется, жалость теперь совершенно вырвана из русской жизни и из русского сердца. Поколение, воспитанное революцией, с энергией и

даже яростью борется за жизнь, вгрызается зубами не только в гранит науки, но и в горло своего конкурента-товарища. Дружным хором ругательств провожают в тюрьму, а то и в могилу поскользнувшихся, павших, готовы сами отправить на смерть товарища, чтобы занять его место. Жалость для них бранное слово, христианский пережиток. «Злость» — ценное качество, которое стараются в себе развивать. При таких условиях им не трудно быть веселыми. Чужие страдания не отравляют веселья, и новые советские песни, вероятно, не звучат совершенно фальшиво в СССР:

И нигде на свете не умеют,
Как у нас, смеяться и любить...

Мы привыкли считать, что русский человек отличается тонкой духовной организацией (даже в народе), что он «психологичен», чуток, не переносит фальши. Недавние заграничные гастроли Художественного театра показали всему свету, что талантливейшие русские артисты разучились передавать тонкие душевные движения. Им доступно лишь резко очерченное, грубое, патетическое. Самое замечательное, что в этом нет ничего нарочитого. Они хотели бы дать психологическую драму, хотели бы сохранить наследие Станиславского, они еще учатся у старых учителей. Но жизнь сильнее школы. Выйдя из нового поколения, они приносят с собой его бесчувственность, которая не исключает, конечно, художественной одаренности.

Мы привыкли считать, что русский человек индивидуалист-одиночка, не способный к организации и общему делу. Наши большие люди всегда бунтари и чудаки, идущие своим путем, не подчиняющиеся социальной дисциплине. О чем же говорит техника новых русских актеров, спортивных команд, певческих хоров? Великолепные массовые сцены, слаженность действий, изумительная четкость коллективных движений — при срав-

нительной бедности личных талантов. Нет гениев, но много талантов, и таланты эти раскрываются в коллективе. Да ведь это почти торжество немецкой «умеренности и аккуратности», хотя и в боевых, военных темпах. Русский народ оказывается народом солдат, а не партизан, команд, «экип», а не искателей, одиночек, бунтарей.

Этот ряд противопоставлений можно было бы продолжить далеко. Оставлю пока без проверки, насколько основательны наши ходячие представления о нас самих. Мы привыкли, как и все народы, глядеться на себя в кривое зеркало. Но факт несомненен, все характеристики русской души, удобные в прошлом, отказываются служить для нового человека. Он совершенно другой, не похожий на предков. В нем скорее можно найти тот культурный тип, в оттолкновении от которого мы всегда искали признак русскости: тип немца, европейца, «мальчика в штанах». Homo Europaeo-Americanus. Это вечное пугало русских славянофилов, от которого они старались уберечь русскую землю, по-видимому, сейчас в ней торжествует. Такое первое впечатление, которое, конечно, нуждается в проверке.

Самый факт необычайно резкого перелома не подлежит сомнению. Недалеко искать и причины его резкости и глубины. Сама по себе революция и какая! — не могла не перевернуть национального сознания. Ни один народ не выходит из революционной катастрофы таким, каким он вошел в нее. Зачеркивается целая историческая эпоха с ее опытом, традицией, культурой. Переворачивается новая страница жизни. В России жестокость революционного обвала связана была к тому же с сознательным истреблением старого культурного класса и заменой его новой, из низов поднявшейся интеллигенцией. Второй источник катастрофы — хотя и совершенно мирный — заключается в чрезвычайно быстром процессе приобщения масс к цивилизации, в ее интернациональных и очень

поверхностных слоях: марксизм, дарвинизм, техника. Это в сущности, процесс рационализации русского сознания, в который народ, т. е. низшие слои его, вступил еще с 60-х годов, но который, протекая сперва очень медленно, ускорялся в геометрической прогрессии, пока, наконец, в годы революции не обрушился настоящей лавиной и не похоронил всего, что сохранилось в народной душе от московского православного наследия. Двадцать лет совершили работу столетий. Психологические последствия таких темпов должны быть чрезвычайно тяжкими. Прибавьте к этому и третье, неслыханное и небывалое в истории осложнение: тоталитарное государство, которое решает создать новый тип человека, опираясь на чудовищную монополию воспитания и пропаганды и на подавление всех инородных влияний. Эта задача удалась — по крайней мере в отрицательной части: новая интеллигенция, прошедшая через советскую школу и давно уже оттеснившая остатки старой во всех областях культуры и жизни, совершенно не похожа на старую и на тот «старый» народ, из недр которого она вышла. Новый человек: Europaeo-Americanus.

Что же, значит ли это, что Россия умерла? Что СССР, союз восточноевропейских народов, лишен какой бы то ни было русской национальной окраски и нельзя уже в будущем говорить о русском народе, как носителе особой национальной культуры? Заключение поспешное, но вопрос ставится именно так. Как ни дико это звучит для нашего уха, но мы должны иметь мужество смотреть прямо в лицо будущего. Нации не вечны. Тысячелетие, может быть, не слишком ранний срок для смерти нации, хотя мы не знаем никаких законов, определяющих длительность ее жизни. Поищем аналогий в истории — не для того, чтобы грубо применять их к России, но хотя бы для того, чтобы освободиться от предрассудков, от все еще неизжитых, несмотря на все катастрофы, оптимистических иллюзий XIX века.

2

Аналогии бывают разные. Есть и очень успокоительные. Каждая нация проходит через глубокие кризисы, которые радикально меняют ее лицо. Оставаясь в пределах XIX века, как изменилось, и притом не раз, лицо Германии! Германия романтизма, Германия Бисмарка и Германия Гитлера — кажутся совершенно разными нациями. Русский роман XIX века («Дворянское гнездо») сохранил нам трогательный образ немца: прекраснодушного, чистого сердцем, немножко смешного в своей наивности, преданного музам и мечтам. То было время (или реминисценция времени), когда немец в политике играл роль смешного «Михеля» и раздробленная Германия удовлетворяла свое честолюбие единственно в сфере духа. Столетие от Лессинга до Гегеля, в самом деле, венчало Германию королевой европейской мысли. За элитой мудрецов и поэтов стоял народ — трудолюбивый, честный, лояльный, добродушный. Двадцать лет (1848—1870), и «Михель» создает империю. Романтические мечты молодости сданы в архив. Трезвый, практический, с волевым упорством и методичностью, он борется за производство, строит великую науку, колоссальную индустрию, могущественное государство. Надо всем начинает доминировать «воля к власти». Это путь, который в годы великой войны русская интеллигенция грубовато окрестила: от Канта к Круппу. Четыре года (1914—1918) сверхчеловеческого напряжения, и бисмарковский немец погиб. Его сменил немец Гитлера. Неврастеник, фантазер, разучившийся работать методически и отдавшийся во власть фантастической грезы. Судороги насилия он принимает за выражение силы и манию величия за национальное самосознание. Теперь он презирает интеллектуальный труд и живет лишь пафосом войны. Из всего великого прошлого Германии ему импонирует только «бе-

локурый зверь» первобытного язычества. Как связать воедино эти три образа Германии? Признаемся в своем бессилии. Ясны те связи, которые идут от дедов к отцам и внукам: Германия Бисмарка живет капиталом мысли и трудолюбия, накопленным «Михелем». Гитлер взял от отцов «волю к власти» и от дедов романтику иррационального. Но, глядя со стороны, эти три человеческих типа кажутся не имеющими ничего общего. Нужно время, которое успокоит бурю и выявит длительные, устойчивые черты на лице нации. Если... если только нация не погибнет. Т. е. не разрушится до конца то глубокое и неопределимое единство, которое мы называем немецким народом.

Но пример Германии скорее говорит — хотя и без особых убедительных доказательств — о прочности национального организма, переживающего бурные катастрофы и болезни роста. Однако судьба современной Европы может навести и на более пессимистические мысли о жизни и смерти наций. Можно говорить о постепенном выветривании национального своеобразия почти у всех великих западных наций. Современная культура все более сливает многообразие европейских типов в один — европейский. Странно говорить об этом в эпоху обостренного национализма, когда народы Европы все повернулись спиной друг к другу. Но ненависть разделяет часто кровных братьев, ненавидят чаще свое, домашнее, современная национальная ненависть является отражением внутренних политических страстей. Ненависть направлена на народы фашистские, демократические, коммунистические, т. е. в конце концов на внутренних врагов, на тот политический тип, который хотят истребить в своей собственной стране. Прибавьте противоречия интересов, действительные или мнимые, между *государствами* (а это не то же, что нации), психологию страха, злопамятства, реванша или самозащиты. Среди сил, разделяющих Ев-

ропу, я не вижу противоречий национального духа. Вот уже целое столетие, как этот национальный дух разлагался капиталистической научной культурой, общей всему Западу. Более всего денационализации подверглись те классы, которые были носителями новой цивилизации: торгово-промышленная буржуазия, ученая и культуртрегерская интеллигенция, артистическая богема и, наконец, промышленный пролетариат. Национальное сознание хранилось древней и той большой литературой, которая жила традицией. Борьба между уходящей нацией и торжествующей Америка—Европой не кончена, но победа последней чрезвычайно ускорена революциями последних лет. При этом цели и лозунги революции безразличны: коммунизм в России и фашизм в Италии (я спрашиваю себя: и расизм в Германии?) имели одинаково денационализирующее действие на подвергшиеся им народы. Все новейшие революции создают один и тот же психологический тип: военно-спортивный, волевой и антиинтеллектуальный, технически ориентированный, строящий иерархию ценностей на примате власти. Этот тип человека есть последний продукт западной цивилизации, продукт перерождения буржуазного индивидуализма. В нем нет ничего русского, немецкого, итальянского. Особенно горестна и даже трагикомична судьба Италии. Италия дольше других наций сохраняла связь с землей, со средневековым прошлым, великим и своеобразным. Капитализм был бессилен стереть его черты. Понадобилась мнимонациональная революция Муссолини, чтобы уничтожить старый, благородный народ и превратить его в «потомка римлян», т. е. в европо-американца. Характерно то равнодушие, с каким Муссолини разрушает средневековый Рим, чтобы обнажить излюбленные им остатки Рима античного. Но всякому известно, что императорский Рим не имел своей национальной культуры, что между Древним Римом и современной Италией нет ни-

чего общего; что наследие Рима досталось не Италии, а всей Европе и что, пожалуй, среди всех европейских наций на римское духовное наследство имеет больше прав Франция. Муссолини разрушил Италию совершенно так же, как Ленин Россию и, может быть, как Гитлер Германию.

Но судьба европейских наций еще не решена. Борьба не кончена, силы духовной реакции еще находят себе опору в пробуждении религиозного чувства, в исторической памяти и «регионализме». Воскрешение к жизни стольких малых наций гальванизирует и старые, одряхлевшие. Исход этого драматического процесса не ясен. Но в прошлом мы имеем примеры гибели наций. Среди них можно найти один, необычайно поучительный, потому что он совершился без катастроф, без завоеваний, с сохранением видимой непрерывности языковой и политической. У нас видят в языке и государстве чуть ли не исчерпывающую характеристику нации. Ну, так есть или был народ, который сохранил и язык и государство, перестав быть самим собой. Я говорю о греках. Кто серьезно признает в современных греках соотечественников Перикла и Сократа? А между тем литературный язык их чрезвычайно близок к классическому. В Византии писали почти чистым греческим языком, конечно, с легкими переменами в словаре, но не большими, чем это обычно в многовековой истории единого народа. Римская империя, в составе которой жили классические греки со второго века до Р. Х., не была разрушена. Государство, которое мы называем условно Византией, само себя называло Римской империей. А между тем духовный тип византийского грека настолько далек от классического, что их можно просто считать антиподами. Как же, в какой момент времени совершилось перерождение классического типа? Для этого не надо было тысячелетия, процесс совершился гораздо более быстро, хотя и незаметно для

современников. В третьем веке по Р. Х. греческая литература (Плотин) еще бесспорно принадлежит классической древности. В пятом веке столь же бесспорно — Византии. Перерождение произошло за одно столетие. IV век был временем принятия христианства и острой ориентализации Империи. Этих двух чисто духовных факторов было достаточно, чтобы породить новый народ из элементов старого, при полном сохранении государства и языковой традиции. Явление поразительное и угрожающее для современной Европы и России. В особенности для России.

Россия переживает сейчас процесс, совершенно подобный константиновской империи: перемену религии и острую окцидентализацию — в масштабе всенародном. Устоит ли в этом перерождении русский национальный тип и при каких условиях? Вот вопрос, который нас мучит. Ответ на него может дать только будущее. Сейчас ясно лишь, что борьба за русскую душу не кончена. Может быть, она только еще начинается. Опасность несомненна и грозна. Но то живое, что долетает до нас из России, не дает права хоронить ее. Русская литература, как бы ни относиться к ней, все-таки русская, а не европейско-американская. И совсем уже русская — песня, которую там поют. Вот почему нельзя сплеча решать вопрос о гибели или перерождении русской нации, а следует более пристально вглядываться в происходящие там глубокие изменения. Полный смысл этих изменений откроется в будущем. Сейчас же мы можем лишь спрашивать себя, какие черты русскости погибли, какие сохранились в грандиозной катастрофе старой России.

3

Какими словами, в каких понятиях охарактеризовать русскость? Если бесконечно трудно уложить в схему по-

нятий живое многообразие личности, то насколько труднее выразить более сложное многообразие личности коллективной. Оно дано всегда в единстве далеко расходящихся, часто противоречивых индивидуальностей. Покрыть их всех общим знаком невозможно. Что общего у Пушкина, Достоевского, Толстого? Попробуйте вынести общее за скобку — окажется так ничтожно мало, просто пустое место. Но не может быть определения русскости, из которого были бы исключены Пушкин, Достоевский и столько еще других, на них не похожих. Иностранцу легче схватить это общее, которого мы в себе не замечаем. Но зато почти все слишком общие суждения иностранцев отзываются нестерпимой пошлостью. Таковы и наши собственные оценки французской, немецкой, английской души.

В этом затруднении — по-видимому, непреодолимом — единственный выход — в отказе от ложного монизма и в изображении коллективной души как единства противоположностей. Чтобы не утонуть в многообразии, можно свести его к полярности двух несводимых далее типов. Схемой личности будет тогда не круг, а эллипсис. Его двоецентрие образует то напряжение, которое только и делает возможным жизнь и движение непрерывно изменяющегося соборного организма. Все остальное может быть сведено к одному из этих двух центров. В этом есть известное насилие над жизнью, но менее грубое, чем в монистических построениях. При более пристальном рассмотрении каждый из центров национальной души представится сам сложным многоединством. Его, в свою очередь, можно разлагать на составные элементы. Пусть это рабочий прием, но прием, себя оправдывающий. Если он не удовлетворяет нашего — очевидно, неосуществимого — томления по духовно-национальному монизму (который может быть явлен лишь в последней гармонии Царства Божия), зато он хорошо объ-

ясняет природу исторического движения, драму расколов, кризисов и самую возможность развития.

Если сейчас, в эмиграции, попросить кого-нибудь из рядовых беженцев дать характеристику русскости, я уверен, что мы получим два прямо противоположных портрета. Стиль этих портретов нередко совпадает с политическим лагерем эмигранта. Правые и левые видят совершенно иное лицо русского человека и лицо России.

Возьмем левый портрет. Это вечный искатель, энтузиаст, отдающийся всему с жертвенным порывом, но часто меняющий своих богов и кумиров. Беззаветно преданный народу, искусству, идеям — положительно ищущий, за что бы пострадать, за что бы отдать свою жизнь. Непримиримый враг всякой неправды, всякого компромисса. Максималист в служении идее, он мало замечает землю, не связан с почвой — святой беспочвенник (как и святой бессребреник) в полном смысл слова. Из четырех стихий ему всего ближе огонь, всего дальше земля, которой он хочет служить, мысля свое служение в терминах пламени, расплавленности, пожара. В терминах религиозных это эсхатологический тип христианства, не имеющий земного града, но взыскующий небесного. Впрочем, именно не небесного, а «нового неба» и «новой земли». Всего отвратительнее для него умеренность и аккуратность, добродетель меры и рассудительности, фарисейство самодовольной культуры. Он вообще холоден к культуре, как к царству законченных форм, и мечтает перелить все формы в своем тигеле. Для него творчество важнее творения, искание важнее истины, героическая смерть важнее трудовой жизни. Своим родоначальником он чаще всего считает Белинского, высшим выражением (теперь) — Достоевского. Нетрудно видеть, что этот портрет есть автопортрет русской интеллигенции. Не всего образованного русского класса, а того «ордена», который начал складываться с 30-х годов XIX века.

Однако этот столь юный, последний в русской культуре, интеллигентский слой не лишен совершенно народных корней, или, точнее, соответствий. Потому что здесь мы имеем дело не с прямым влиянием из народной глубины, а с темной, подсознательной игрой народного духа, которая в судьбе отщепенцев и мнимых апатридов повторяет черты иного, очень глубокого и вполне народного лица. Отщепенцы, бегуны, искатели, странники встречаются не только наверху, но и внизу народной жизни. Их мы видим среди многочисленных сектантов, но также среди еще более многочисленного слоя религиозно обеспокоенных, ищущих, духовно требовательных русских людей. В них живет по преимуществу кенотический и христоцентрический тип русской религиозности, вечно противостоящий в ней бытовому и литургическому ритуализму. Эти кенотические силы народной религиозности были освобождены вместе с расколом XVII века, т. е. вместе с утратой церковной цельности. Поиски духовного града начались вместе с сомнением в безусловном православии московско-петербургского царства. Таким образом, и этот народный тип, столь ярко отраженный русской литературой XIX века, — сравнительно позднее образование — конечно, более старое, чем интеллигенция, но приблизительно совпадающее по времени с Империей. Это не значит, что у него не было истоков в Древней Руси — они были даны в кенотическом типе русской святости, — но в оторванности от почвы, в скитальчестве своем эта духовная формация принадлежит новейшей истории.

Любопытно, что у русской интеллигенции, кроме народной параллели, есть и другая, все отчетливее проявляющаяся к концу XIX века. Это параллель еврейская. Недаром, начиная с 80-х годов, когда начался еврейский исход из гетто, обозначилось теснейшее слияние русско-еврейской интеллигенции не только в общем революци-

онном деле, но и во всех духовных увлечениях, а главное, в основной жизненной установке: в пламенной беспочвенности и эсхатологическом профетизме. Это была духовная атмосфера, в своей религиозной глубине напоминающая первохристианство, но, конечно, лишенная центрального стержня веры и потому способная рождать всевозможные, порой изуверско-сектантские уклоны. Русские реакционеры правы, когда сближают интеллигенцию с еврейством. Они лишь извращают историческую перспективу, делая еврейство соблазнителем невинных русских юношей. Нет, орден русской интеллигенции давно сложился и вступил в единоборство с самодержавием, когда начался первый, сперва слабый приток из гетто, притягиваемый духовным сродством. Это именно сродство заставляет близорукого западного наблюдателя рисовать «ame slave» в типично еврейских чертах. Если для многих сионистская работа в Палестине кажется делом русской интеллигенции, то Шпенглер — конечно, ненавистник ее — видит в кружках русской интеллигенции продолжение духа традиции талмудистов. Да, был такой «особенный еврейско-русский воздух», о котором один еврейский поэт сказал: «Блажен. кто им когда-либо дышал».

И, однако, лишь иностранцу простительно не различать в единстве интеллигентско-сектантского типа славянские и семитические черты. Белинского не примешь за еврея, и о еврействе Достоевского Толстой, конечно, говорил в самом метафорическом смысле. Различие тонкое, но ощутительное, — скорее в стиле, в эстетической оправе, чем в этическом содержании, каковы и все почти национальные различия, родство интеллигенции с народным сектантством — факт более первичный и сам по себе достаточный для того, чтобы этот интеллигентский тип сделать одной из исторических формаций русской души.

4

Я думаю, многие, и даже не из правых кругов, откажутся видеть в этом интеллигентском типе самое глубокое выражение русскости. И мне самому, когда я на чужбине стараюсь вызвать наиболее чистый образ русского человека, он представляется в иных чертах. Глубокое спокойствие, скорее молчаливость, на поверхности — даже флегма. Органическое отвращение ко всему приподнятому, экзальтированному, к «нервам». Простота, даже утрированная, доходящая до неприятия жеста, слова. «Молчание — золото». Спокойная, уверенная в себе сила. За молчанием чувствуется глубокий, отстоявшийся в крови опыт Востока. Отсюда налет фатализма. Отсюда и юмор, как усмешка над передним планом бытия, над вечно суетящимся, вечно озабоченным разумом. Юмор и сдержанность сближают этот тип русских всего более с англосаксонским. Кстати, юмор, говорят, свойствен в настоящем смысле только англичанам и нам. Толстой и его круг — большой свет Анны Карениной — в Европе только в англосаксонской стихии чувствуют себя дома. Только ее они способны уважать. Но, конечно, за внешней близостью скрывается очень разный опыт. Активизм Запада — и фатализм Востока, но и там и здесь буйство стихийных сил, укрощенных вековой дисциплиной.

Мы должны остановиться здесь, не пытаясь утончать нравственный облик этой русскости. Вообще, мне кажется, следует отказаться от слишком определенных нравственных характеристик национальных типов. Добрые и злые, порочные и чистые встречаются всюду, вероятно, в одинаковой пропорции. Все дело в оттенках доброты, чистоты и т. д., в «как», а не **«что»,** т. е. скорее в эстетических, в широком смысле, определениях. Добр ли русский человек? Порою — да. И тогда его доброта, соединенная с особой, ему присущей, спокойной мудростью, создает один из самых прекрасных образов Человека. Мы

так тоскуем о нем в нашей ущербленности, в одержимости всяких, хотя бы духовных, страстей. Но русский человек может быть часто жесток — мы это хорошо знаем теперь, — и не только в мгновенной вспышке ярости, но и в спокойном бесчувствии, в жестокости эгоизма. Чаще всего он удивляет нас каким-то восточным равнодушием к ближнему, его страданиям, его судьбе, которое может соединяться с большой мягкостью, поверхностной жалостью даже (ср. Каратаева). Есть что-то китайское в том спокойствии, с какой русский крестьянин относится к своей или чужой смерти. Эта мудрость выводит нас за пределы христианства. Толстой глубоко чувствовал дочеловеческие, природные корни этого равнодушия («Три смерти»). Нельзя обобщать также и волевых качеств русского человека. Ленив он или деятелен? Чаще всего мы видели его ленивым; он работает из-под палки или встряхиваясь в последний час, и тогда уже не щадит себя, может за несколько дней наверстать упущенное за месяцы безделья. Но видим иногда людей упорного труда, которые вложили в свое дело огромную сдержанную страсть: таков кулак, изобретатель, ученый, изредка даже администратор. Рыхлая народная масса охотно отдает руководить собой этому крепкому «отбору», хотя редко его уважает. Без этого жестоко-волевого типа создание империи и даже государства Московского было бы немыслимо.

Заговорив о Московском государстве, мы даем ключ к разгадке второго типа русскости. Это московский человек, каким его выковала тяжелая историческая судьба. Два или три века мяли суровые руки славянское тесто, били, ломали, обламывали непокорную стихию и выковали форму необычайно стойкую. Петровская империя прикрыла сверху европейской культурой московское царство-, но держаться она могла все-таки лишь на московском человеке. К этому типу принадлежат все классы,

мало затронутые петербургской культурой. Все духовенство и купечество, все хозяйственное крестьянство («Хорь» у Тургенева), поскольку оно не подтачивается снизу духом бродяжничества или странничества. Его мы узнаем, наконец, и в большой русской литературе, хотя здесь он явно оттеснен новыми духовными образованиями. Всего лучше отражает его почвенная литература — Аксаков, Лесков, Мельников, Мамин-Сибиряк. И конечно, Толстой, который сам целиком не укладывается в московский тип, но все же из него вырастает, его любит и подчас идеализирует. Каратаев, Кутузов, Левин-помещик — это все москвичи, как и капитан Миронов и Максим Максимович — пережившие Петровский переворот московские служилые люди. Николаевский служака, которому так не повезло в обличительной литературе, представляет последний слой московской формации. Мы встречаем его и на верхах культуры: Посошков, Балетов (мемуарист), семья Аксаковых, Забелин, Ключевский и Менделеев, Суриков и Мусоргский — берем имена наудачу — все это настоящие москвичи. Здесь источник русской творческой силы, которая, однако же, как и все слишком национальное («истинно русское»), не лишена узости. Узость Толстого и Мусоргского может принимать даже трагические формы.

5

Таковы два полярных типа русскости, борьба которых, главным образом, обусловила драматизм XIX века. В них можно видеть выражение основного дуализма, присущего русской душе. Но это лишь последнее во времени, исторически обусловленное выражение этого дуализма. В культурных напластованиях русской души это ее московский слой и тот последний, «интеллигентский», который рождается с 30-х годов прошлого века. Но этот исторический подход к проблеме русской души сам по

себе уже указывает на необходимость выйти за пределы установленного нами дуализма. Между Москвой и интеллигенцией лежит Империя. Да и не с Москвы началась Россия. Где же среди нас русский человек Империи, русский человек Киево-Новгородской Руси?

Когда мы, вслед за Достоевским и ориентируясь на Пушкина, повторяем, что русский человек универсален и что в этом его главное национальное призвание, мы, в сущности, говорим об Империи. Ни московскому человеку, ни настоящему интеллигенту не свойственна универсальность. Напротив, они отличаются узостью косности или узостью сектантства. Но Петровская реформа действительно вывела Россию на мировые просторы, поставив ее на перекрестке всех великих культур Запада, и создала породу русских европейцев. Их отличает прежде всего свобода и широта духа — отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа, как целое, жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москвы-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее. Легенда о том, что русский человек необыкновенно способен к иностранным языкам, создана именно об этой имперской, дворянской формации. Простой русский человек — москвич, как и интеллигент, — удивительно бездарен к иностранным языкам, как и вообще не способен входить в чужую среду, акклиматизироваться на чужбине. Русский европеец был дома везде.

За два века своего существования он нам знаком в двух воплощениях — скитальца и строителя. Натуры слабые легко бывали раздавлены богатством чужой культуры. Противоречие между всей шкалой оценок старой русской и новой западной жизни рождает скептицизм, поверхностность или преждевременную усталость. Начиная с петиметров XVIII века, «душою принадлежащих короне французской», через Онегиных, Рудиных и Рай-

ских цепь лишних людей проходит через русскую литературу. Еще недавно в них принято было видеть основное течение русской жизни. Это колоссальное недоразумение, род историко-литературной аберрации. Мы знаем и другой тип русского европейца — того, который не потерял силы характера московского человека, связи с родиной, а иногда и веры отцов. Именно эти люди строили Империю, воевали и законодательствовали, насаждали просвещение. Это подлинные «птенцы гнезда Петрова», хотя справедливость требует признать, что родились они на свет еще до Петра. Их генеалогия начинается с боярина Матвеева, Ордина-Нащокина — быть может, даже с Курбского. Их кульминация падает на век Александра. Тогда они занимали почти все правительственные посты, и между властью и культурой не было разрыва. Пушкин, «певец империи и свободы», был последним великим выражением этого имперского типа. Но он не исчез вполне и после Николаевского разрыва между монархией и культурой. В эпоху великих реформ, на короткое время, европейцы опять стали у власти. Мы еще видели «последних могикан» в Сенате, в Государственном Совете при двух последних императорах, когда, оттесненные от власти и влияния, они хранили свой богатый опыт, свою политическую мудрость — увы, уже не нужную для вырождающейся династии. Но ниже, в управлении и суде, во всех либеральных профессиях, в земстве и, конечно, прежде всего в университете европейцы выносили главным образом всю тяжесть мучительной в России культурной работы. Почти всегда они уходили от политики, чтобы сохранить свои силы для единственно возможного дела. Отсюда их непопулярность в стране, живущей в течение поколений испарениями гражданской войны. Но в каждом городе, в каждом уезде остались следы этих культурных подвижников — где школа или научное общество, где культурное хозяйство или

просто память о бескорыстном враче, о гуманном судье, о благородном человеке. Это они не давали России застыть и замерзнуть, когда сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу в костер. Если москвич держал на своем хребте Россию, то русский европеец ее строил. Но, в сущности, как мы сказали, творческий или трудовой тип европейца вырастал сам на московском корню. Пусть в жизни ему приходилось всего больше бороться с косностью и ленью москвичей, у него с ними была общность нравственного идеала, была общая любовь к родной стране и к ее «душе». История Ключевского и русская музыка были его связью с Москвой. Там, где это выветривалось, европеец превращался в перекати-поле, теряя способность к созидательной работе. При иных условиях он мог превратиться в интеллигента, — это верхний, дворянский исток интеллигенции, весьма отличный от демократического. Но пока он стоял на трудовом посту, он был верен России и ее московскому завету служения. Как раз в начале XX века — с особой силой после первой революции 1905 года — русский европеец, человек культуры начал стремительно разрастаться за счет интеллигенции. Могло казаться, что ему принадлежит будущее. Судьба сулила иное...

6

Что в русском человеке отнести на долю «удельно-вечевой» Руси? Сознавая всю произвольность и даже фантастичность дальнейшего анализа, решимся все-таки сказать: ту сторону русской натуры, которую мы называем ее «широтой», ее вольность, ее бунтарство — не идейное или сектантское бунтарство, а органическая нелюбовь ко всякой законченности формы. Русское сердце и поныне откликается на древнюю русскую летопись, на «Слово о полку Игореве». Можно смело сказать, что не суровые строители земли, не государственные люди, а князья-ви-

тязи, Мстиславы Удалые, викинг Святослав, новгородская вольница говорят всего непосредственнее русскому национальному чувству. Москве не удалось, как известно, до конца дисциплинировать славянскую вольницу. Она вылилась в казачестве, в бунтах, в XIX веке она находит себе исход в кутежах и разгуле, фантастическом прожигании жизни, безалаберности и артистизме русской натуры. В цыганской песне и пляске эта сторона русской души получает наиболее адекватное выражение. Если порою русский разгул бывает тяжел и мрачен — тут сказались и татарская кровь и московский гнет, — то часто он весел, щедр, великодушен. Таков разгул Пушкина, соединявшего европеизм с русской вольной волей. Много талантливых русских людей стало жертвой своей натуры (Ап. Григорьев), но до сих пор эта черта» если она хоть сколько-нибудь умерена дисциплиной и культурой, неотъемлема от русского гения. «Люблю пьяных», както против воли вырвалось у Толстого.

Мрачность и детскость и здесь поляризируют русскую вольность. И в детской резвости, в юношеской щедрости, в искрящемся веселье — русская душа, быть может, всего привлекательнее. Нельзя забывать лишь одного — эта веселость мимолетна, безотчетная радость не способна удовлетворить русского человека надолго. Кончает он всегда серьезно, трагически. Если не остепенится вовремя (по-московски), кончает гибелью — или клобуком...

Возможно ли заглянуть еще глубже в русскую душу, за Киев и Новгород, за грани истории? Снимая, как с луковицы, слой за слоем культурно-исторические пласты, найдем ли мы в русском человеке основное, неразложимое ядро? Может быть, вопрос поставлен неправильно. Национальная душа не дана в истории. Этническая психея служит лишь сырым материалом для нее, да и психей этих множество: славяне, финны, тюрки — все отложились в русской душе. Нация не дерево и не жи-

вотное, которое в семени несет все свои возможности. Нацию лучше сравнить с музыкальным или поэтическим произведением, в котором первые такты или строки вовсе не обязательно выражают главную тему. Эта тема иногда раскрывается лишь в конце. Может быть, XIX век более национален в этом смысле (как откровение слова), чем Киев или Москва. Нисколько не предполагая, чтобы в славянском язычестве была заложена идея русскости (где здесь отличие восточных славян от южных, т. е. русских от болгар и сербов?), стоит все же всматриваться в эту таинственную глубь. Мы лучше всех культурных народов сохранили природные, дохристианские основы народной души. На дне величайших созданий русского слова открывается нечто общее с примитивом народного фольклора. Тютчев, Толстой и Розанов как бы дистиллируют, перегоняя в приборах высокого духовного напряжения, первобытную материю русского язычества.

Где искать ключ к нему? В этой статье мы не можем идти дальше намеков, первых ступеней, ведущих в подземные галереи русской души. Недавно В. В. Вейдле («Совр. Зап.» № 64)* пытался нащупать — правильно, по-моему, — эту русскую стихию в родном начале. Русский славянин и в XIX веке еще не оторвался вполне от матери-земли. Его сращенность с природой делает трудным и странным личное существование. Природа для него не пейзаж, не обстановка быта и, уж конечно, не объект завоевания. Он погружен в нее, как в материнское лоно, ощущает ее всем своим существом, без нее засыхает, не может жить. Он не осознал еще ужаса ее безжалостной красоты, ужаса смерти, потому что в нем нечему умирать. Все то, что в человеке есть ценного и высокого, — это общее, родное, неистребимое. А личное не стоит бес-

* Ср. также мой опыт «Стихи духовные». YMCA-Press, 1935.

смертия. Моральный закон личности, ее право на свою совесть, на свое самоопределение просто не существует перед законом *жизни*. В нравственной сфере это создает этику мира, коллектива, круговой поруки. В искусстве громадную чувственную силу восприятия и внушения (от, Геи-земли) при большой слабости формы, личного творческого замысла. В познании, разумеется, — иррационализм и вера в интуицию. В труде и общественной жизни — недоверие к плану, системе, организации и т. д. и т. д. Славянофильский идеал — при всем своем сознательном христианстве — весьма сильно пропитан этими языческими переживаниями славянской психеи. Зато и в народном быте она нам дана уже в оцерковленном виде, так что для многих она кажется даже сущностью православия. На самом деле она ничего общего с христианством не имеет и уводит нас скорее далеко на Восток. Еще шаг, и мы уже в Индии с ее окончательным провалом личности.

Но можно спросить себя: где же в этой исторически-слоевой схеме русской души ее христианский, православный слой? Но все дело в том, что и этот слой не один, и есть столько же типов русского христианства, сколько исторических типов русского человека, а может быть, и еще больше. Если каждый народ по-своему переживает христианство, то и каждый культурный слой народа имеет свой ключ к христианству или по крайней мере свои оттенки. Впрочем, в русской душе не приходится говорить об оттенках: все противоречия ее встают в необычайной обостренности. Попробуйте выразить одной формулой религиозность преп. Сергия или прот. Аввакума, митр. Филарета и Достоевского. А что, если прибавить сюда православный фольклор и религию Толстого?

Есть мнение, широко распространенное, что русский народ отличается от других народов Европы особой си-

лой своей религиозности. На самом деле это впечатление объясняется тем, что XIX век застает Россию и Европу на разных актах религиозно-исторической драмы. В России — в народных слоях ее — средневековье удержалось до середины XIX века. Европа XIV—XV столетий представляла бы более близкую аналогию императорской России. Но зато и крушение русского средневековья особенно бурно и разрушительно. В отношении к религии масс и интеллигенции сейчас уже нет заметной разницы между Россией и Европой.

Такова наша схема. Грубая и недостаточная, как и все схемы вообще. Ее можно усовершенствовать, развивая в деталях. Но тогда, пожалуй, лес исчезнет за деревьями. Думается, что для поставленной нами цели — для определения предпосылок пореволюционной культуры — историческая схема русского человека плодотворнее, экономичнее «онтологических» или «феноменологических» схем. Ее достоинство по крайней мере в том, что она не грешит всегда соблазнительным монизмом.

7

Теперь мы можем подойти к ответу на основной вопрос: что, какие исторические пласты в русском человеке разрушены революцией, какие переживут ее? Ответ, в сущности, ясен из предыдущего. Истребление старого, культурного слоя, и уничтожение источников, его питавших, должно было снять в духовном строении русского общества два самых верхних его слоя. Имперский человек и интеллигент погибли вместе с «буржуазией», т. е. с верхним этажом старого общества. Что касается имперского типа, человека универсальной культуры, то остатки его еще сохраняются в рядах «спецов». С некоторого времени власть спохватилась, что истребление высшего культурного слоя наносит непоправимый урон технике. За оставшимися стариками стали ухаживать. Но в них

ценили именно узких специалистов: как выразился один неглупый человек, заколачивали гвозди золотыми часами. Их широкая культура, никому не нужная, даже оскорбительная для нового правящего слоя, доживает в пределах чрезвычайно малых кружков и даже семейств Новый образованный класс дает исключительно спецов,: лишенных часто самых элементарных основ общей культуры (даже грамотности). С другой стороны, никогда со времен Московского царства Россия не была отгорожена от Европы такой высокой стеной. Эта стена создана не только цензурой и запретом свободного выезда, но и необычайным национальным самомнением, прямым презрением к буржуазной, «догнивающей» Европе. В этом существенная разница между полуграмотной, технической интеллигенцией Петра и такой же интеллигенцией Сталина... Сталинская повернулась спиной к Европе и, следовательно, добровольно пресекла линию русского «универсального» человека.

Сложнее была судьба интеллигенции в узком смысле слова. Прежде всего этот класс, во всей яркости своего необычайного типа, не дожил до революции. После 1905 года он быстро разлагался, сливаясь с «культурным» слоем. Он не мог пережить крушения политической мистики, профанированной жалким русским конституционализмом; новая блестящая религиозно-философская культура русского Ренессанса XX века, лишенная всякого этического пафоса, деморализовала его своими соблазнами. Война вовлекла его в поток нового для него национального сознания. В 1917 году революционный энтузиазм интеллигенции был подогретым блюдом. Его корни были неглубоки, и объем этой социальной группы — единственной, на которую могло вполне опереться Временное правительство, — очень сжался. Октябрьский переворот ударил по ней всей своей тяжестью. Принципиальные, непримиримые — они никак не могли при-

нять торжествующего насилия. Неудивительно, что в борьбе с ним они истекли кровью Уцелевшие были выброшены в эмиграцию, заполнили советские тюрьмы и концлагеря. Не многие сумели приспособиться к условиям советской службы и, превратившись в спецов, утратили постепенно всякое орденское обличье. Мельница звериного быта молола неумолимо. С волками жить — по-волчьи выть. Кто не мог приспособиться, выбрасывался из жизни. Новая интеллигенция, приходящая на смену, органически предана советскому строю, чувствует свою кровную связь с народом и с правящим классом, а потому даже в оппозиционности своей — скажем даже, предвосхищая будущее, даже в революционной борьбе с властью — не может переродиться в тот беспочвенно-идейный, максималистический и эсхатологический тип — не говоря уже об ордене, — который мы называем русской интеллигенцией.

Однако этот погибший русский тип не остался вовсе без преемника. Сектантство и духовное странничество не умерли в народе, как об этом свидетельствует настойчиво безбожная пресса. Революция вызвала к жизни даже новые сектантские — почти всегда эсхатологические — образования. С другой стороны, часть старой интеллигенции нашла свою духовную почву в Церкви. Здесь последние остатки разбитого ордена могли утолить свою духовную жажду из того источника, который тайно и породил ее. В Церкви они сохранили, конечно, свои психологические черты: беспокойство и максимализм, жажду целостной, святой жизни. Здесь они оказались на одной почве с народным странничеством. Нужно помнить, что духовные границы между Церковью и сектантством после революции пролегают иначе, чем прежде. Гонения сблизили, психологически, разные исповедания. То, что осталось от старого ордена, есть фермент для брожения всей религиозной массы. Но пока эта сила совершенно

выброшена из культурного строительства или добровольно ушла из него. Для сегодняшнего дня русской культуры можно считать интеллигентский тип совершенно вымершим.

Остается московский человек с его непреодоленными, в нем живущими предками. Народные массы, из которых продуцируется в советской школе новый человек, до самого последнего времени жили в московском быте и сознании. Самая радикальная идеологическая катастрофа не в силах пересоздать душевного склада. В интернационалисте, марксисте и т. д. — кто бы он ни был — не трудно узнать деревенского и рабочего парня, каким мы помним его в начале века. Как ни парадоксально это звучит, но homo Europaeo-Americanus оказывается ближе к старой Москве, чем к недавнему Петербургу. Парадокс разрешается очень просто. Homo Europaeo-Americanus менее всего является наследником великого богатства европейской культуры. Придя в Европу в период ее варваризации, он усвоил последнее, чрезвычайно суженное содержание ее цивилизации — спортивно-технически-военный быт. Технический и спортивный дикарь нашего времени — продукт распада очень старых культур и в то же время приобщения к цивилизации новых варваров. Москвичу, благополучно отсидевшемуся в русской деревне от двухвековой имперской культуры, не нужно делать над собой никакого нравственного насилия, чтобы идти в ногу с европейцами, проклявшими как раз последние века своей культуры. Удивительнее может показаться легкость религиозного отречения. Но это особая, очень трудная тема. В остальном московского парня нужно было только размять, встряхнуть хорошенько, погонять на корде, чтобы сбить с него старую лень и мешковатость. То, что делала с новобранцами царская казарма, то делают теперь партия и комсомол: тренируют увальней и превращают их в дисциплинированных солдат. Для

дисциплины, особенно военной, московский человек дает необыкновенно пригодный материал. Из него строилась старая, императорская армия, лучшая в мире, быть может, по качеству своей «живой силы». Вековая привычка к повиновению, слабое развитие личного сознания, потребности к свободе и легкость жизни в коллективе, «в службе и в тягле» — вот что роднит советского человека со старой Москвой. Москва была не бедна социальными энергиями — скорее наоборот, они заглушали в ней все личное: недаром государственное хозяйство Москвы носило полусоциалистический характер. Теперь Сталин и сознательно строит свою власть на преемстве от русских царей и атаманов. Царь Пугачев... Перенесение столицы назад в Москву есть акт символический. Революция не погубила русского национального типа, но страшно обеднила и искалечила его.

Русская вольница, конечно, неистребима. Жила она в царской Москве, живет и в сталинской. Она прошумела бунтом первых лет революции, она кричит о себе разгулом, все время подрывающим основы коммунистической дисциплины, она живет в беззаветной удали русских летчиков, полярных исследователей. Все то, чем красна сейчас русская жизнь и русское искусство, напоминает о героических веках русского прошлого. Русская вольность не то, что свобода, но она спасает лицо современной России от всеобщего и однообразного клейма рабства. Натуры сильные ищут и находят выход своим силам. Наличие этих сил может давать надежду — сейчас еще далекую — на освобождение.

Но сохранились ли самые глубокие — славянско-языческие пласты русской души? Этого мы не знаем. Могучий процесс рационализации убивает безжалостно все подсознательно-стихийное, засыпает все глубокие колодцы, делает русского человека поверхностным и прозрачным. Но до конца ли? Нет ли таких медвежьих уг-

лов. где еще живут старые поверья, не порвалась древняя связь с землей? Ведь сохранилось же знахарство и шаманство, о чем нам время от времени сообщает советская этнография. Почему же не сохраниться более смутным и тонким комплексам родовой пантеистической душевности? Знаем, что кое-что сохранилось, что недаром пишет Пришвин, кто-то должен сочувственно читать его. Но не знаем, достаточно ли это сохранившееся, чтобы по-прежнему питать большую русскую литературу. Ибо в этом вся значительность этого темного русского пятна. Исчезнет оно, и русская литература, может быть, навсегда утратит свои подземные ключи, свою глубину. Лишенная чувства формы, она никогда не сможет стать чем-либо подобным латинскому и французскому гению — культурой законченного совершенства. Ее путь другой. Даже духовная глубина Достоевского приоткрывает карамазовскую и шатовскую глубину— земли...

К сожалению, наш вопрос остается без ответа. И на этом безответном вопросе мы должны поставить точку — или многоточие — в предварительных поисках пореволюционного человека как основы будущей русской культуры.

Содержание

Предисловие 3

Раздел 1. Теория культуры

1.1. Историческое развитие представлений о культуре 5
1.2. Современные культурологические теории 23
1,3 Сущность и основные функции культуры 44
1.4. Культура и личность 61
1.5, Историческая типология культуры 69

Раздел 2. История мировой культуры

2.1. Начало культуры 87
2.2. Культура древнего мира 104
2.3. Культура западноевропейского средневековья 164
2.4. Культура эпохи Возрождения и Реформации 178
2.5. Культура нового времени 219
2.6 Актуальные проблемы культуры XX века 279

Раздел 3. История отечественной культуры

3.1. Культурологические теории
в России 297
3.2. Социодинамика отечественной культуры 323
3.3. Из истории российской культуры 339
3.4. Своеобразие российской культуры советской эпохи 379

Раздел 4. Методические проблемы преподавания культурологии

4.1. Культурология как учебная дисциплина 397
4.2. Компьютеризация учебного процесса по культурологии 411
4.3. Дизайн-образование 441
4.4. Программы курсов 457

Раздел 5. Приложение

5.1. Из истории античной культуры 493
5.2. Из истории культуры средних веков и Возрождения 507
5.3. Актуальные проблемы культуры XX века 517
5.4. Письма о русской культуре 541

Учебное пособие

Учебный Курс по КУЛЬТУРОЛОГИИ

Художник *А. Вартанов*
Редактор *С. Никогосов*
Корректоры: *Н. Никанорова, О. Миловановa*

Лицензия ЛР № 065194 от 02 июня 1997 г.
Сдано в набор 09.07.99 г. Подписано в печать 30.08.99 г.
Формат 84x108/32. Бумага тип. № 2. Гарнитура Times.
Печать высокая. Усл. печ. л. 30,24.
Тираж 10000 экз. Зак. № 172.

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-00-93, том 2; 953000 -книги, брошюры

Издательство «Феникс»
344007, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ЗАО «Книга»
344019, г. Ростов-на-Дону, ул. Советская, 57.

Феникс
Торгово-издательская фирма

Книги издательства «Феникс» можно приобрести в крупнейших магазинах г. Москвы:

ТД «Библио-Глобус»
ул. Мясницкая, 6 (тел. 925-24-57)

ТД «Москва»
ул. Тверская, 8 (тел. 229-66-43)

«Московский дом книги»
Новый Арбат, 8 (тел. 290-45-07)

«Молодая гвардия»
ул. Большая Полянка, 28 (тел. 238-50-01)

«Дом педагогической книги»
ул. Пушкинская, 7/5 (тел. 229-50-04)

«Медицинская книга»
Комсомольский проспект, 25 (тел. 245-39-27)

и других.

По вопросам оптовых и мелкооптовых поставок книг издательства «Феникс» обращайтесь в г, Москве в фирму ***«Ридас»:***

Новоданиловская набережная, 9
(тел, 954-30-44).

Торговая фирма

ФЕНИКС

Оптовая и розничная торговля книжной продукцией

Быстрообновляемый разнообразный ассортимент

Своевременная доставка книг контейнерами и автотранспортом в любую точку России

Разумные цены и гибкая система скидок

Наш адрес:
344007, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17
Тел.: (8632) 62-44-72, 44-19-03;
факс: 62-45-94, 62-38-11.
E-mail: phoenix@donpac.ru
Web: http://www.donpac.ru/home/phoenix

Издательство «Феникс»

Приглашаем к сотрудничеству авторов научно-популярной и научной литературы в области:

- социальных и естественных наук
- юриспруденции
- медицины
- программирования и вычислительной техники, а также переводчиков хороших книг любой тематики

Все финансовые затраты берем на **СЕБЯ**, высокие гонорары выплачиваем согласно договорам

Рукописи не рецензируются и не возвращаются

Наш адрес:
344007, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17
Тел.: (8632) 62-58-34, 62-51-94; факс: 62-38-11.
E-mail: phoenix@donpac.ru
Web: http://www.donpac.ru/home/phoenix

Издательский клуб

Книжный мир - почтой

предлагает Вашему вниманию лучшие книги и книжные серии издательства «ФЕНИКС»

Мы выпускаем в свет книги
для всех слоев населения.

Любой человек с самым изысканным вкусом
найдет для себя интересную
а главное, нужную книгу.

Наш адрес:

344010 г. Ростов-на-Дону 10, а/я 515
Каталог высылается **БЕСПЛАТНО.**
Ждем ваших писем.

Торгово-издательская фирма **«Феникс»**
имеет представительство в г. Москве на территории

Издательского Торгового Дома КноРус

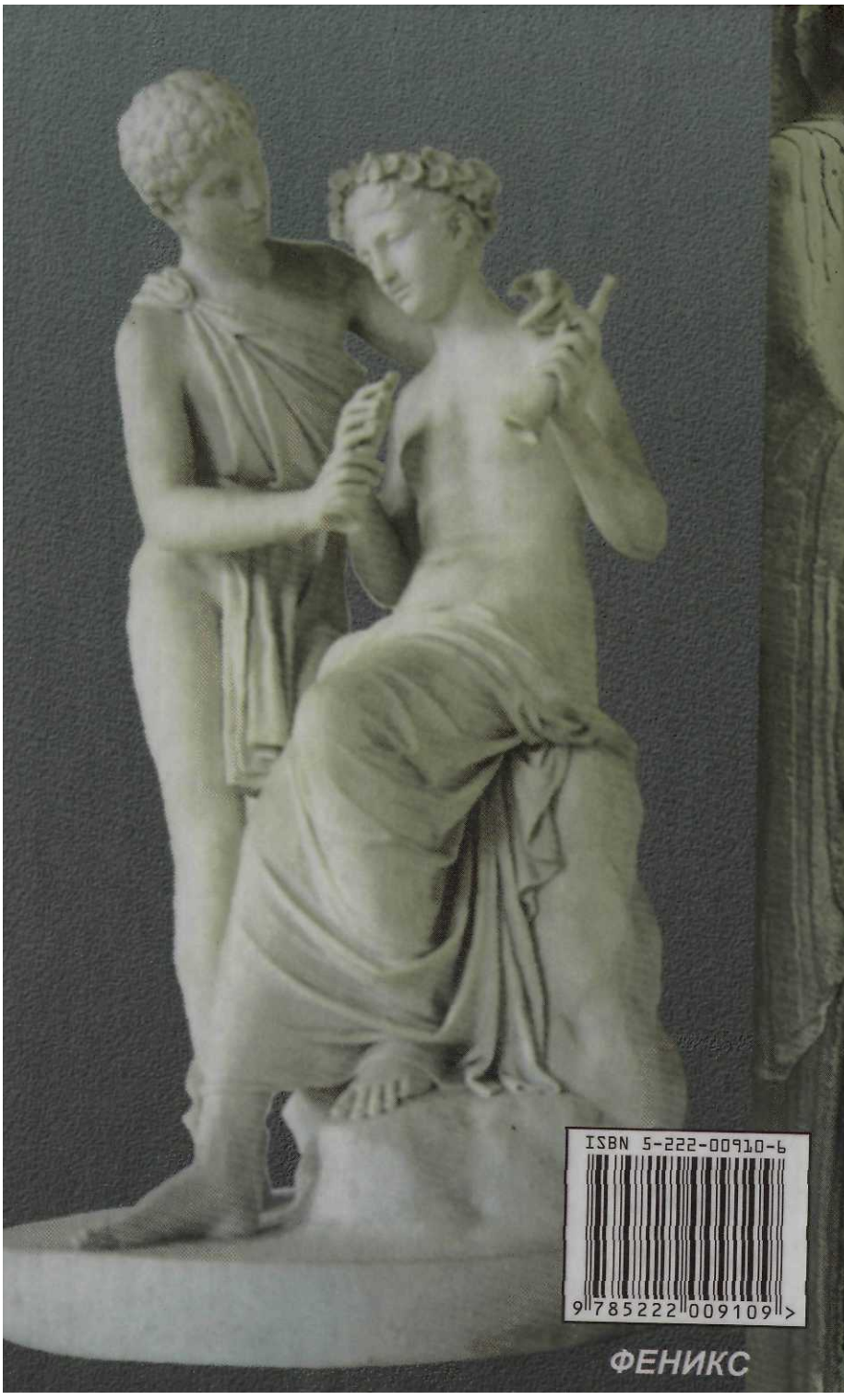
Вы можете приобрести наши книги и получить
информацию о них по адресу:

г, Москва, Б. Переяславская, 46,
м. «Рижская», «Проспект Мира»,
тел./факс: (095) 280-02-07, 280-72-54,
280-91-06, 280-92-13.
E-mail: office@knorus.ru

Мелкооптовый магазин «Литэк»

г. Москва, ул. Николоямская, 45, под. 2
(м. «Таганская»), тел.: (095)911-98-63, 911-97-42

Сервер в сети Интернет!
http://www.book.ru



ISBN 5-222-00910-6

ФЕНИКС