

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

П.С. Гуревич

*Феноменология культуры
Народы и культура
Социальные проблемы культуры
Исторические судьбы культуры
Культурно-исторический процесс*



УЧЕБНИК

КНОРУС

П.С. ГУРЕВИЧ

Культурология

Рекомендовано Министерством образования и науки России в качестве
учебника для студентов высших учебных заведений

Пятое издание, переработанное и дополненное



УДК 008(075.8) ББК 71.0.я73 Г95

Рецензенты:

Т.Ф. Кузнецова, д-р филос. наук,

Е.Н. Шапинская, д-р филос. наук

Гуревич П.С.

Г95 Культурология : учебник / П.С. Гуревич. — 5-е изд., перераб. и доп. — М. : КНОРУС, 2011. - 448 с.

ISBN 978-5-406-00852-2

В учебнике отражены базовые понятия культурологии, содержатся ответы на вопросы: что такое культура, как она соотносится с природой, жизнью, цивилизацией? Автор размышляет над фразой Н.А. Бердяева «Культура — великая неудача», прослеживает связи между культурологией и философией культуры, рассматривает социальные проблемы культуры. Каждая из пяти частей учебника включает самостоятельную группу актуальных проблем культурологии.

Для преподавателей и учителей, студентов вузов и учащихся старших классов школ, гимназий, лицеев и колледжей.

УДК 008(075.8)

ББК 71.0.я73

Гуревич Павел Семёнович КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.006828.04.10 от 28.04.2010 г.

Изд. № 2100. Подписано в печать 27.08.2010. Формат 60х90/16.

Гарнитура «NewtonС». Печать офсетная.

Усл. печ. л, 28,0. Уч.-изд. л. 26,0. Тираж 2000 экз. Заказ № 3819.

ООО «КноРус».

129085, Москва, проспект Мира, 105, стр. 1.

Тел.: (495) 680-7254, 680-0671, 680-1278.

E-mail: office@knorus.ru <http://www.knorus.ru>

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. www.oaompk.ru, www.oaompk.ru тел.: (495) 745-84-28, (49638)
20-685

ISBN 978-5-406-00852-2

© Гуревич П.С., 2011 ©

ООО «КноРус», 2011

Оглавление

Введение	4
----------------	---

Часть I. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Глава 1. Злободневность культурологии	10
Глава 2. Культурология и философия культуры.....	30
Глава 3. Культура как феномен	48
Глава 4. Происхождение культуры	65
Глава 5. Природа и культура.....	86
Глава 6. Культура — великая неудача	110

Часть II. НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Глава 7. Ядро европейской культуры.....	126
Глава 8. Запад, Восток, Африка и другие миры	148
Глава 9. Множество культурных миров	169
Глава 10. Партикуляризм и универсализм	188

Часть III. СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

Глава 11. Культура как регулятор социальных отношений	206
Глава 12. Культурная идентичность	224
Глава 13. Культура и цивилизация	245
Глава 14. Культура в ракурсе символов и знаков.....	255

Часть IV. ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ

Глава 15. Опозиции культуры	272
Глава 16. Цивилизация и варварство.....	287
Глава 17. Человек и культура	305
Глава 18. Техника и культура.....	321

Часть V. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Глава 19. Варианты культурного процесса	356
Глава 20. Культурные ориентации.....	372
Глава 21. Религия как феномен культуры.....	388
Глава 22. Кризис религии или религиозное возрождение?	404
Глава 23. Наука в системе культуры	420
Глава 24. Нравственное измерение культуры	435

Введение

Исследователи нередко ставят вопрос: существует ли особая наука под названием «культурология»? Кто конкретно представлял ее в истории мысли?¹ Иногда трудно догадаться, чего хотят авторы этих вопросов. Доказать, что никакой культурологии как области гуманитарного знания пока нет и нужны определенные усилия, чтобы она сложилась. А скорее всего наоборот: поставить под сомнение весьма солидную традицию, в рамках которой накоплено столько открытий, ценнейших наблюдений, глубоких прозрений. Огорчает иное: постоянно навязывая данную тему научному сообществу, авторы этих вопросов уводят исследовательскую мысль в сторону от других, вполне реальных культурологических проблем. Пафосное доктринерство создает мнимое глубокомыслие и заставляет специалистов крутиться в кругу одной и той же бесплодной идеи².

Идея культурологии как самостоятельной гуманитарной дисциплины обозначилась еще в начале прошлого века. Немецкий философ В. Оствальд (1853—1932) пришел к убеждению, что культура как феномен может изучаться в рамках отдельной науки. Под культурой он понимал совокупность факторов, обеспечивающих социальный прогресс человечества. Оствальд не только выделил науку о культуре, но и попытался определить круг проблем, которые могли бы войти в ее компетенцию.

Через четверть века американский исследователь Лесли Эльвин Уайт (1900—1975) разработал новую концепцию культуры, подверг переосмыслению представление об эволюции культуры и ее ценности для анализа культуры, предложил название для новой дисциплины — культурология. Кто конкретно занимался культурологией — этот вопрос, пожалуй, предельно ясен. Значительная армия антропологов, этнографов, историков обратилась к изучению феномена культуры. Но можно ли их называть культурологами?

До сих пор не утихают споры, хотя сам термин имеет право на существование, но что он обозначает — одну науку или комплекс разных наук о культуре? Может быть, это суммарное выражение самых разных областей научного знания о культуре? Есть и такое мнение: называть себя культурологом — все равно что называть себя специалистом

¹ См.: Культурология как наука: «за» и «против»: круглый стол. Москва, 13 февр. 2008 г. СПб., 2009. С. 9.

² См.: Клеон, умом ее страшая... // Эдип. 2007. № 1. С. 164—179.

по природе¹. Между тем существует естествознание как общее обозначение разных областей научного знания о природе.

Более того, можно говорить о разделении наук о природе и наук о культуре. Оно было предпринято в немецкой литературе на рубеже XIX—XX вв. В. Дильтеем и неокантианцами. Такое деление возникло потому, что в сферу наук о духе стали проникать позитивистские идеи. Предпринятое разграничение преследовало охранительные цели. Важно было узаконить то особое положение, которое гуманитарные науки занимали в немецком социальном знании. Однако при этом были затронуты методологические вопросы, важные для постижения всего комплекса проблем культуры.

Когда немецкие ученые используют выражение «науки о культуре», они действительно имеют в виду, что можно говорить о гуманитарном познании. Этот вид познания имеет собственную специфику. Науки о культуре изучают феномены, которые относятся к гуманитарной реальности. По словам В. Дильтея, философ культуры обнаруживает в том, что он изучает, нечто такое, что есть в нем самом, т.е. познающем субъекте. Гуманитарные знания прямо или косвенно включаются в изучаемый феномен и даже влияют на него. Поэтому в данном виде познания складывается множество подходов. Этим и объясняется, в частности, существование разных вариантов гуманитарного знания, в данном случае в науках о культуре. Разумеется, о культуре пишут историки, философы, социологи, этнографы.

В спектре наук о культуре можно выделить социальную антропологию и культурную. Хотя они имеют разные названия, но сохраняют общие основания. Название «культурная антропология» (*cultural anthropology*) появилось с начала прошлого века в США, а также в некоторых университетах за пределами этой страны. В последние десятилетия XX в. возросло влияние американских научных центров. В Великобритании и ее бывших колониях и доминионах с рубежа XIX—XX вв. закрепилось другое обозначение — «социальная антропология» (*social anthropology*).

Как отмечает отечественный исследователь А. Никишенков, разделение антропологии на социальную и культурную иногда теоретически обосновывается тем, что по обе стороны Атлантики сложились разные подходы в трактовке основного предмета познания. В США со времен

¹ См.: Культурология как наука: «за» и «против»: круглый стол. Москва, 13 февр. 2008 г. СПб., 2009. С. 10.

Ф. Боаса основным предметом антропологического знания принято считать культуру. Американские теоретики полагают, что именно культура (суть которой — негенетическая память) основана на механизме межпоколенной трансляции достижений общества и отличает человеческие коллективы от сообществ животных. Таким образом, культура — это основная феноменальная реальность, а социальная структура — одна из ее предпосылок и способов существования, характерных не только для людей, но и для некоторых видов животных — так называемых общественных животных (пчелы, муравьи)¹.

Что касается британских ученых, то их позиция иная. Опираясь в основном на труды А.Р. Рэдклифф-Брауна, они утверждают, что сущность человеческих сообществ — структура отношений между людьми в реальном взаимодействии, а культура — совокупность идеальных форм подобного взаимодействия, воплощенных в обычаях, нормах, ценностных установках, мотивациях.

Гуманитарное знание имеет дело с человеком, его ценностями, смыслами, которым люди придают особое значение. Здесь велика роль не только сознания, но и интуиции. Огромное значение в этом комплексе знаний имеет авантюра мысли, творческое воображение. Иначе невозможно проникнуть в сокровенный мир, человека. Вот почему, когда речь заходила о постижении человека, человечества, общества, культуры, человеческого духа, то складывалось впечатление, будто гуманитарное знание менее важно для общественной науки. Оно порою кажется не таким конкретным и доказательным.

Тем не менее, несмотря на обилие накопленного разнохарактерного материала, культурология имеет свой предмет, метод подхода к культурологическим явлениям. «Существуют ли специфические культурологические методы в отличие от антропологических, социологических, психологических, семиотических и других методов описания культуры?» — спрашивал В.М. Розин еще в 1993 г. И отвечал: «Да, существуют, но не в качестве формальных операций, а как подходы в исследованиях. На их же основе происходит, как правило, интеграция и трансформация других методов (социологических, антропологических, психологических и др., обогащающих культурологическое познание)².

¹ *Никишенков А.* История британской социальной антропологии. Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2008. С. 11 — 12.

² *Розин В.М.* К вопросу о культурологии, ее предмете и методе // Социально-политический журнал. 1993. № 3. С. 105.

Культурологи рассматривают множество проблем. Они отмечают, в частности, что в истории, как и в природе, существуют ритм, последовательная смена эпох и периодов, чередование типов культур, приливы и отливы, подъемы и спуски. Ритмичность и периодичность свойственны самой жизни. Культурология изучает разные эпохи — религиозные и светские, «ночные» и «дневные» (деление романтиков), великие и клонящиеся к упадку. Человек, который не знаком с культурологией, живет в пространстве одной культуры. Он ничего не знает о других жиянях. Культурология знакомит людей с духовным богатством разных культур, всего человечества.

В культурологии сложилась и определенная логика исследовательского проекта. Естественно, первый вопрос, возникающий внутри данной программы: что такое культура? Это основной диапазон проблем. Следующий вопрос: почему культура, будучи уникальным и относительно целостным феноменом, существует сегодня в столь значительном многообразии? Последующее размышление подводит к вопросам: как может вести себя человек перед фактом распыления культур? Должен ли он обрести собственную культурную нишу или обязан выйти в беспредельный космос культурных миров?

Культуры давно перестали быть герметически закрытыми ареалами. Неслыханная миграция населения, в результате которой экзотические духовные веяния опоясали земной шар. Грандиозные кросскультурные контакты. Развертывание глобализации как общепланетарного процесса. Межнациональные браки. Экуменические волны. Поиск межрелигиозного вселенского диалога. Может быть, важно противостоять этим тенденциям во имя культурной самобытности? Именно так рассуждают фундаменталисты и антиглобалисты. Не происходит ли порча глубинных основ национальных культур? Не рождается ли унификация культурного творчества? А может быть, появляется бессмысленная мозаика культурных веяний?

Эти вопросы предполагают обсуждение исторических судеб культуры: сохранится ли множественность культур? Будут ли они восприниматься как равноправные, или национальные культуры должны сохранить собственную суверенность? А может быть, им предстоит образовать некую общепланетную, универсальную культуру?

Культурология, безусловно, ставит и вопрос о границах собственного познания. Способна ли данная дисциплина к философскому постижению культуры, рассмотрению ее метафизических оснований, или здесь обнаруживает себя уже другой корпус знаний — философия

культуры? В какой мере культурология может брать на себя анализ метафизических проблем? Как она размещает себя в пространстве близких областей гуманитарного знания? «У культурологии есть свои задачи, — отмечает А.Л. Доброхотов, — она может делать то, чего не делает ни одна из наук, — изучать механизмы порождения и воплощения смыслов как таковых, их взаимодействие, постоянное влияние друг на друга»¹.

Итак, культурология — это наука о множественности культур, об их уникальности, несхожести и общих закономерностях культурноисторического процесса.

¹ Культурология как наука: «за» и «против» : круглый стол. Москва, 13 февр. 2008 г. СПб., 2009. С. 63.

ЧАСТЬ I

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
КУЛЬТУРЫ

Глава 1

ЗЛОБОДНЕВНОСТЬ КУЛЬТУРОЛОГИИ

1.1. Трансформация культуры и общества

В мире происходит гигантская трансформация экономики и богатства. В полной мере воздействие этой трансформации как на участь отдельного человека, так и на судьбы всех стран и даже континентов еще предстоит ощутить. Система богатства не существует изолированно: она является лишь одним из компонентов (хотя и очень мощных) более крупной макросистемы, остальные компоненты которой: социальные, культурные, религиозные, политические — находятся в постоянной обратной связи с ней и друг с другом. Все вместе они создают цивилизацию, или образ жизни, примерно совпадающую с системой богатства.

Сегодня электронная почта и блоги бомбардируют нас огромным количеством информации. Рекламируются лекарства, излечивающие рак груди, рассеянный склероз и множество других заболеваний, а другие медикаменты с запозданием объявляются слишком опасными и снимаются с продажи. Роботов посылают на Марс, и они работают там с исключительной точностью. Возникают новые, привлекательные альтернативные источники энергии. Разработки в области геной инженерии, стволовых клеток становятся предметом острых споров. Нанотехнологии — новый технологический Грааль¹.

В Африке СПИД косит целые поколения, а неизвестные доселе болезни из Азии распространяются на весь мир. Люди обращаются к телевизору, где реали-шоу показывают поддельную реальность. Тысячи людей объединяются во «флеш-мобы» и собираются вместе, чтобы поколотить друг друга подушками. Играющие в компьютерные игры люди платят тысячи реальных долларов за виртуальные мечи, которыми их виртуальные личности завоевывают виртуальные замки или виртуальных женщин. Ирреальность усиливается.

¹ Грааль — в средневековых легендах священный сосуд, мистически возвышающий тех, кто к нему приближен.

Например, экономика будущего откроет широкие возможности для бизнеса в таких областях, как гиперагрокультура, использование нейростимуляции в здравоохранении, нанолечения, удивительные новые источники энергии, новые системы обучения, небьющие виды оружия, автоматически управляемое производство, программируемые деньги, управление рисками, системы спонсоров плюс потрясающее количество новых товаров, услуг, ощущений.

Каждая система богатства формирует новый стиль жизни, новую цивилизацию, но и новые типы семьи, новые стили в музыке и живописи, новые виды пищевых продуктов, моду и стандарты физической красоты, новые ценности и новое отношение к религии и свободе совести.

Поскольку возникающая в Америке новая культура способствует развитию индивидуализма, этот факт рассматривается как угроза обществу. Более того, поскольку такой образ жизни ослабляет некоторые традиционные формы ограничений в сексуальной, нравственной, политической и религиозной областях, это оценивается как проявление нигилизма, вседозволенности, декаданса.

Параллельно с трансформацией общественных ролей и их границ происходит все более быстрое преобразование инфраструктуры знаний, на которую опираются социальные изменения. База научных знаний быстро расширяется во всех областях. Астрономы изучают «темную материю». Ученые, исследующие антиматерию, создали антиводород. Сделан прорыв в таких разных сферах, как производство проводников-полимеров, клонирование, сверхмолекулярная химия, оптика, изучение структуры памяти, нанотехнологии.

1.2. Глобалисты и антиглобалисты

Нынешний кризис, поразивший экономику всех стран, радикально изменил представление о глобализации как социальном феномене. Разумеется, речь все еще идет о доминировании рынка и нелиберальных формах демократии. Не оспаривается господство транснациональных корпораций в различных сферах жизни — от экономики до культуры. Все еще обсуждается однополярность мира и раздаются призывы к многополярности. Глобализация по-прежнему активно влияет не только на экономику и политику, но и на культуру, образ жизни и образ мысли. Мировой кризис подтвердил реальность общепланетарных тенденций.

Вместе с тем мировой кризис произвел огромные сдвиги в геополитике, обнажил кричащие противоречия современного мира и самого процесса создания общепланетарной цивилизации. Общие представления о схождении всех культур в некое общее цивилизационное пространство не выдержало испытаний. Вновь актуализировались давние проблемы философии культуры: может ли культурное воздействие одной страны на другую внести ощутимые перемены в исторический процесс? Каковы последствия духовной экспансии «активной» цивилизации для менее «динамичного» региона? Стираются ли в процессе социальной динамики культурно-цивилизационные признаки народов и эпох или, напротив, они обнаруживают стойкость под напором чужеродных влияний? Обсуждение этих вопросов в философии имеет давние традиции. Но сегодня в условиях кризиса они обрели особую актуальность.

В наши дни глобалистская риторика подвергается серьезной критике. Активизировались и антиглобалисты. Обострился интерес к культуре как фактору социального развития. Кризис вызвал растерянность среди экономистов и политиков. Евгений Ясин, научный руководитель Высшей школы экономики, отмечает, что многие факторы, связанные с попытками преодолеть болезненные процессы современной ситуации, вообще находятся вне управления¹. Можно подумать, что речь идет о сложностях экономики как научной дисциплины. Но ведь кризис давно уже перестал быть финансовым или экономическим. Он приобрел цивилизационный характер. Это означает, что толковать о кризисе, оставаясь в мире финансов, отвлеченных экономических показателей, бесперспективно.

Эксперты все чаще приходят к убеждению, что именно духовные черты, социокультурные признаки конкретного общества или даже целого региона, например Европы, накладывают отпечаток на социально-историческую динамику. Широкое распространение в философской литературе получает идея о том, что адекватно «схваченное» ядро культуры, пронизательное постижение ее ценностно-смыслового содержания, ее особенностей могут содействовать прогрессу общества и в конечном счете всего человечества. Напротив, искаженное или поверхностное понимание сущности духовного наследия, его специфики способно породить мучительные кризисные процессы.

¹ Комсомольская правда. 2009. 30 марта. С. 6.

Известный немецкий философ Юрген Хабермас в книге «Расколотый Запад» (2008) размышляет о том, что сама идея европейской идентичности — вечный сюжет европейской философии. Страны Европы тесно связаны духовно. Так рождается некий связующий характер культуры. Но почему сегодня эта проблема оказывается особенно актуальной? Какие события мировой истории заставляют вновь вернуться к этой теме? Ю. Хабермас усматривает в европейской идентичности некое коварство. О чем речь?

Когда люди объединяются, это вовсе не означает, что так надо. Нередко слияние стран или народов оказывается необязательным или попросту ложным. С этой точки зрения насколько адекватен образ мирной Европы, которая позиционирует себя как открытую для других культур, как способную к диалогу? По мнению Хабермаса, европейские государства всеобщего благосостояния играют сегодня огромную роль в качестве образцов и моделей социального устройства. Особенно значим опыт «укрощения капитализма». Но эта политика имеет свои пределы. «Дискурс, начатый в масштабах Европы, необходимо задает направление, стимулирующее процессы самопонимания»¹ — этому смелому предположению противоречат, по-видимому, два факта. Первый. Не привели ли именно самые значительные исторические достижения Европы, их всемирное признание к тому, что она утратила свою создающую идентичность силу? Второй. Что должно объединять внутри такой регион, где, как ни в каком другом, не прекращается соперничество множества сознающих себя наций?

1.3. Муки идентичности

Такие процессы, как демократизация, экономизация, информатизация, культурная стандартизация, ценностная универсализация, сопровождают глобализацию. Концепция глобализации поначалу воспринималась повсеместно как чисто аналитическое обозначение реальных процессов, происходящих в мире. Однако уже в начале нового столетия она приобрела характер эмоционально окрашенной политической установки. К слову сказать, иначе и быть не могло. Действительные социальные феномены с трудом ложатся под конкретные доктрины. Ведь мир разделен на национальные государства, отношение которых к глобализации приобретает несколько значе

¹ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 43.

ний и служит нескольким целям. Некоторые исследователи толкуют о том, что не существует больше национальных правительств. А нации как тяжкий груз прошлого остались. Однако одни государства безоговорочно принимают глобализацию, другие — пытаются обосновать, какой на деле она должна быть, а третьи — вообще против этого процесса. Национальная специфика обнаруживает себя уже на уровне политики.

Отмирание национальных государств и возникновение мирового правительства было мечтой интеллектуалов со времен Канта. Эта мечта оживала в каждом поколении. Но идея равноправия культур и цивилизаций вызывает сегодня острую критику. Многие культуры утрачивают свою идентичность именно потому, что оказываются в жестких рамках мультикультурализма. Утрата такой идентичности несет угрозу обеднения. По этой причине рождается стремление сохранить и развивать этнические традиции. Внимание к локальным культурам порождает не только подъем интереса к самоидентификации европейских и неевропейских культур, но и полный отказ от интеграции культур.

Сталкиваясь с глобалистскими тенденциями, локальные культуры неизбежно стараются перекодировать унифицирующие факторы на собственный лад. Так рождается феномен «японизации» или «тайванизации» традиционной китайской культуры, «африканизации» или «исламизации» западной культуры (в ЮАР или Алжире). Ту же самую миссию выполняют знаменитые телевизионные сериалы — индийские или бразильские. Поэтому на самом деле важно осознать, насколько глубоки те или иные измерения глобализации, какова реальность тех или иных культурно-исторических тенденций.

В наше время окончательно определились крупные массивы человечества — цивилизации. Среди них, например, атлантическая, в которую входят Западная Европа и Северная Америка, иберо-латиноамериканская, исламская, азиатско-тихоокеанская, африканская... Так оценивал современную ситуацию недавно ушедший из жизни С. Хантингтон. Однако насколько правомерно говорить также и о евразийской цивилизации как культурной и исторической общности народов, населяющих огромные пространства от Карпат до Камчатки и от Памира до Арктики?

Исторический опыт свидетельствует: при распаде цивилизационного ядра возникают чрезвычайно мощные геополитические цепные реакции, которые в корне меняют облик данной части человечества. В конце прошлого века философы и психологи сделали поразитель-

ное открытие: оказывается, развитию человечества мешают мировые религии. Величайшая догадка просветителя Иоганна Гердера о единой судьбе всех народов натолкнулась на рифы.

В начале 1970-х гг. группа членов Римского клуба сделала специальный доклад о том, как внутренне соприродны друг другу различные религии. Заговорили о грандиозных кросскультурных контактах, поисках межрелигиозного вселенского диалога. Но завершилось все это совершенно иным предположением: именно религии ведут к размежеванию человеческого рода, а возможно, и к смертельному противостоянию. Ядро конкретной культуры обладает внутренней устойчивостью. Оно с трудом поддается переплавке. Французский постмодернист Ж. Бодрийяр по этому поводу отмечает, что алака-луфы с Огненной Земли были уничтожены, так и не попытавшись ни понять белых людей, ни потолковать с ними. Они называли себя словом «люди» и знать не хотели никаких других. Белые в их глазах даже не несли в себе различия: они были просто непонятны. Ни богатство белых, ни их ошеломляющая техника не произвели никакого впечатления на аборигенов. Они не восприняли ничего из этой техники. Они продолжали грести в своих челноках¹. Но если говорить об общей тенденции, то нет уверенности в том, что уничтожение самобытности алакалуфов не станет фатальным и для белых. Культуры живы своим своеобразием, своей исключительностью, непреодолимостью своих ритуалов и своих ценностей.

В начале VII в. средиземноморский мир был христианским. Но уже через 50 лет после хаджа — путешествия в Мекку, совершенного Пророком, полчища исламистов обрушились на южное побережье Средиземного моря. Сегодня повсюду можно легко заметить признаки возрождения ислама. На Филиппинах действуют исламистские сепаратисты. В Индонезии мусульманские войска сражаются с сепаратистами-христианами. От Палестины до Пакистана толпы людей на улицах рукоплескали разрушению Пентагона и уничтожению Всемирного торгового центра.

В Европе христианские конгрегации вымирают, церкви пустуют, зато мечети заполняются все активнее. В одной только Франции сегодня проживают 5 млн мусульман. А на территории Европейского союза в целом — от 12 до 15 млн. В Германии насчитывается 15 тыс. мечетей. Можно смело утверждать, что ислам вытеснил иудейство с позиции второй по распространенности религии в Европе. Мы наблюдаем са-

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет; КДУ, 2006. С. 198.

мый настоящий «исламский прилив». В 2000 г. впервые в истории человечества мусульмане превзошли численностью католиков.

Теперь футурологи выстраивают свои прогнозы уже не всегда по лекалам глобализации. Они отмечают, к примеру, возможность такой перспективы человечества: радикальные исламисты создают транснациональное теократическое сообщество. Весь неисламский мир объявляется «врагом халифата». Против него начинается террористическая война. Процесс глобализации не только приостанавливается, но и начинает размываться. Мусульманские страны вносят смуту в страны Европы.

Итак, в век глобализации полная безопасность и тотальная оборона недостижимы. Хотим мы этого или нет, но нам придется пройти серьезную школу, «просвещающую» нас относительно «иных ценностей». Политики должны позаботиться о том, чтобы народы смогли жить в условиях нового цивилизационного противостояния.

Анализируя процессы глобализации, мы чаще всего осмысливаем социальные, политические или религиозные истоки данных процессов. Но при этом мы редко учитываем культурно-цивилизационные аспекты развития современного мира, которые, как показывают современные философские исследования, создают главную угрозу человечеству. Постмодернистская философия обратилась именно к этим сюжетам, настаивая на принципиальной ценности категории различия. Вообще говоря, данная концепция задолго до постмодернизма была разработана в культурфилософском наследии К. Леонтьева. Он отмечал, как важно для прогресса продвижение в сторону многообразия, а не унификации. Именно стирание культурных различий создает крайне опасную почву для тектонических сдвигов и исторических провалов.

В мире происходят экономические, культурные и технологические изменения, содействующие формированию глобальных взаимосвязей как поверх национальных границ, так и сквозь эти границы. Глобализация грозит массовыми беспорядками, утратой национального контроля над основными экономическими ценностями и социальной эксплуатацией. Представление этносов о самих себе складывалось тысячелетиями. Однако сегодня происходит глобальный кризис идентичности.

Сужение идентичности сопровождается ее одновременным расширением — представители одного народа все чаще и чаще взаимодействуют с людьми иных культур и цивилизаций. Здесь можно говорить о возникновении новой, «сверхнациональной» идентичности.

С помощью массовой культуры происходит унификация культурноисторических различий. В качестве исторических рудиментов остались, пожалуй, испанская коррида, турецкий ислам, мексиканская кухня, аргентинское танго. Национальные традиции и черты постепенно растворяются в недрах планетарных процессов.

Но муки идентичности испытывают не только эти страны. Данный процесс захватил и США: «Кто такие „мы“ и сколько нас? Что отличает нас от них? Расовая принадлежность, религия, „чувство крови“, ценности, культура, достаток, политика? Может, мы — универсальная нация, а может, — западная нация, чья идентичность определяется европейским культурным и правовым наследием? А может, мы — политическое образование, единственная идентичность которого существует в общественном договоре. Америка — мозаика или плавильный тигель? Что есть американская культура — едина ли она, т.е. монокультурна, или бикультурна, или мультикультурна? Присуща ли нам как нации некая сверхидентичность, превосходящая все наши расовые, религиозные и политические идентичности?»¹

Кризис идентичности в разных странах приобретает различные формы, неодинаково протекает и сулит всевозможные последствия. Разумеется, едва ли не в каждой стране он вызван особыми, уникальными обстоятельствами. Тем не менее практически одновременное начало подобных кризисов в Соединенных Штатах и в других странах не может не навести на мысль о том, что эти кризисы имеют общую причину — или даже причины. В качестве примера таковых причин можно привести глобальную экономику, грандиозный скачок в развитии транспорта и сферы коммуникационных технологий, нарастающую миграцию населения земного шара, распространение демократических ценностей. Модернизация, прорывы в экономическом развитии, урбанизация и глобализация привели к тому, что люди были попросту вынуждены переопределить собственную идентичность, сузить ее рамки, превратить в нечто камерное, интимное. Национальной идентичности пришлось уступить место идентичностям субнациональным, групповым и религиозным.

Обостряется кризис национальной идентичности уже устоявшихся государств (Германии, Франции, США и России). Великобритания, Франция, Германия сопротивляются глобализации, поскольку имеют большую историческую культурную глубину. Самые крепкие

¹ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2008. С.

орешки — Китай, Индия и Россия, имеющие более чем тысячелетнюю культурную историческую традицию. Отторжение чужих стандартов, чужой группы крови стимулирует процесс собственной идентичности. Индия переварила британскую культуру. Россия — два западных проекта (либеральный и коммунистический), Китай — коммунизм в его советской интерпретации, сейчас, похоже, переваривает американский культурный глобализм. Может ли Россия противопоставить глобализации более мощные и убедительные национальные проекты?

1.4. Кризис

Человечество столкнулось с самым сильным в своей долгой истории кризисом перепроизводства. Распалась связь времен — люди с трудом представляют собственное будущее. Утрачен баланс между настоящим и грядущим. Именно в таких муках рождается обычно новая цивилизация. Говорят, мы еще не достигли дна кризиса. Каким же будет это завтрашнее дно? Горькая шутка Ежи Леца: «Когда он достиг самого дна, снизу кто-то постучал...»

Управленцы все еще пытаются обуздать финансовый кризис. А он уже не только экономический, но и цивилизационный. Мрачные прогнозы «социальных критиков» кажутся теперь чересчур оптимистичными. Политики ищут выход из драматической ситуации, но еще не осознали, что «обратной дороги нет». Человечество уже прошло точку невозврата. Преображаются уклад жизни, ценностные ориентации, миропонимание. То, что происходит сегодня, нельзя мерить прежними мерками. Глобализация обнаружила свой подлинный облик. Оказалось, что процесс, начавшийся в одной стране, способен парализовать всю экономическую систему мира. Материализовался шок от будущего. Катастрофически быстро рушится привычный уклад жизни. Уже не выглядит фантастикой, что однажды вы повернете кран, а вода не потечет... Может быть, не вспыхнет огонь... Не зажгутся телеэкраны.

Что дает основание для столь печальной картины? Стоит ли драматизировать ситуацию на фоне бодрых увещаний? Но время обрело немислимую динамику. Все это не может не отразиться на массовопсихологических процессах. Политики выстраивают ряды цифр в полной уверенности, что можно рационализировать сложные социальные

процессы. Мы по-прежнему видим на социальном горизонте фиктивный образ человека. Нам мнится, что мы можем вразумить его, остеречь, воззвать к его интересам и здравому смыслу. Но история не подчиняется рациональным императивам. В ней бушуют страсти, тайные умыслы, недомыслие, завистливая озлобленность (*resentiment*, согласно Ф. Ницше) и похоть потребительства. Недаром Ф. Ницше писал, что если бы можно было очеловечить диссонанс — «а что же иное представляет собою человек?»¹, то мы получили бы более достоверную картину истории. Он, в частности, говорил о том, что психология не смогла «отделаться от моральных предрассудков и опасений: она не отважилась проникнуть в глубину»². Действительно, глубины психики все еще не исследованы.

Мы до сих пор не умеем оценивать исторические ситуации через ракурс психологии. Мы знаем сегодня о феномене коллективных скоплений, но так и не научились исследовать массово-психологические процессы. Кризис в значительной степени отрезвляет. Его кричащие вызовы особенно заметны через ракурс психологии. Попробуем выделить три типологически разных состояния, связанных с кризисом: транс, панику, мортификацию (психологическое онемение).

Долгие десятилетия человечество вынашивало идеал потребительского счастья. Все жизненные ценности были стянуты к этой установке. Обыденное кредо западного мира вполне совпадало со словами Ивана Александровича Хлестакова: «Ведь для того и живем, чтобы срывать цветы удовольствия...» Такое состояние называется в психологии галлюцинаторным, или трансовым. Транс — эйфорическое чувство всемогущества. Массовая зачарованность прогрессом. Коллективное убеждение в том, что сказка никогда не кончается.

Это галлюцинаторное сознание настолько вросло в нас, что мы по-прежнему тешим себя иллюзией: кризис закончится, и мы снова окажемся в потребительском раю. Это не что иное, как «сон в оболочке сна» (О. Мандельштам). Да, люди хотят иметь множество товаров, различных жизненных благ, потреблять все, что может предложить постиндустриальная цивилизация. Они убеждены в том, что наука существует ради того, чтобы украсить человеческое существование. Производство призвано обслуживать человека. А потребитель должен потреблять во все возрастающих объемах. Пусть кофе с молоком течет

¹ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С.

² Там же. Т. 2. С. 258.

прямо из крана. Пусть наука омолаживает, продлевает жизнь, поражает небывалым комфортом.

В ответ на предостережения «социальных критиков» французский философ В. Скардильи перешел в атаку: что плохого в том, что человек потребляет? Во-первых, это гуманно. Что такое гуманизм, если не идеология обслуживания человека? Раз существует экономика, значит, у нее есть цель. И эта цель — универсальный потребитель. Он мобилизует все свои ресурсы для того, чтобы приобрести товары. Такой человек разносторонен: он вожделеет все, что видит в витринах. Он стремится к бесконечности своих желаний, целиком перепоручая себя науке и менеджерам человеческого уюта. Но и общество преображается благодаря стремлению человека купить все на свете.

Нельзя придумать более точной метафоры, чем постмодернистская «машина желаний». Ж. Делёз и Ф. Гваттари отвергают концепцию Г. Маркузе, который утверждал, что потребности человека есть главный фактор динамики индивида и общества. Согласно шизоанализу (так называется французская версия психоанализа), главным производителем оказывается желание. Самые репрессивные и смертоносные формы общественного воспроизводства продуцируются желанием. Человек должен полностью довериться собственным вожделениям. Важнейшей характеристикой «мира желаний» выступает то, что это мир, где «все возможно». Это, по существу, — шизофренический опыт, только особый, изысканный, отличающийся от «расщепления личности», который фиксирует клиническая психология. Пафосная цель шизоанализа состоит в высвобождении бессознательного, устранении разных ограничений, раскрепощении шизоидальных потоков желаний.

Между тем потребительское общество давно доказало свою исчерпанность. Еще несколько десятилетий назад американский социолог Даниэль Белл отмечал, что нынешняя цивилизация вызвала потребительский энтузиазм, спровоцировала различные потребности, которые невозможно удовлетворить, поскольку земные ресурсы не беспредельны. Спрос на природные ресурсы с 1961 г. вырос более чем в 2 раза, и в настоящее время уровень их потребления на треть превышает пороговое значение, при котором возможна их регенерация. К 2040 г. этот показатель составит 100%.

Эпиграфом к книге «Культурные противоречия капитализма» Д. Белл мог бы взять слова Н.А. Некрасова:

Одна просторная
Дорога торная.
Страстей раба,
По ней громадная,
К соблазну жадная
Идет толпа...

Многие проницательные психологи давным-давно отмечали признаки надвигающегося кризиса. Французский философ Жан Бодрийяр указывал на кричащее несоответствие между фиктивной и реальной экономикой. Он писал, что мы живем под бомбами, которые не взрываются. Это в первую очередь международный биржевой и финансовый крах. Бодрийяр уже несколько лет назад предвидел, что в один прекрасный день все это неминуемо взорвется: «Единственная реальность — это безудержный кругооборот капитала, который, если и закончится обвалом, не повлечет за собой существенного нарушения равновесия в реальной экономике (в отличие от кризиса 1929 г., когда противоречия между двумя экономикami еще не были столь значительными). Без сомнения, так происходит потому, что сфера спекулятивных оборотных капиталов уже настолько автономна, что сами ее конвульсии не оставляют никаких следов»¹.

Французский философ не предвидел столь быстрого финала. Но уже в те годы финансовый долг начал приобретать орбитальный, циклический характер, перемещаясь по кругу из одного банка в другой, из одной страны в другую. Та страна, которая вновь обретала долг, в конце концов оказывалась забытой. Ее выводили на орбиту, словно атомные отходы. А отсутствующие оборотные капиталы и это негативное богатство в какой-то момент начинали вновь котироваться на бирже.

Сегодня долг становится спутником Земли, подобно тому, как миллиарды свободного капитала превратились в груды товаров. Надежда примирить фиктивную экономику с реальной утопична. Эти свободно обращающиеся миллиарды долларов невозможно переместить в реальную экономику. Мы уже привыкли жить в тени таких наростов, как орбитальная бомба, финансовая спекуляция, мировой долг.

Кризис всегда имеет причины, он — следствие нарушения причины. Сама система капиталистического производства вышла за свои пределы. Она превзошла собственные цели и для нее уже

¹ *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2006. С. 41.

нельзя найти никакого лекарства. Этот двойной процесс парализации и инертности, ускорения в пустоте, избыточности производства при отсутствии конечных целей отражает и двойственный феномен, который принято приписывать кризису: инфляция и безработица. Многие исследователи считают, что мы прошли точку обратимости и вступили в космос увлеченности, экстаза, удивления перед необратимыми процессами. Сегодня мы получили дестабилизацию рынка и реальной экономики, освобождение от экономических законов, триумф вирусной экономики, сходной, как мы видим, с другими вирусными процессами. Сегодня кажется вполне актуальной сатирическая мысль Свифта о том, чтобы делать консервы из безработных.

По мнению наиболее компетентных исследователей, нынешний кризис продлится не год и не два. Он рассчитан на 10—12 лет, стало быть, закончится не ранее 2020 г. К этому времени другим станет мироустройство, сложатся и укрепятся иные смысложизненные установки. Невольно возникнут вопросы вроде: для чего мы созданы? Для биржевой лихорадки, рыночной гонки, безумия моды? Или мы рождены для вдохновенья, для звуков сладких и молитв? Вероятно, полным безумием покажется нашим потомкам сегодняшний рекламный слоган: «Если денег нет, а счастья хочется, приходите к нам». Газеты недавно сообщили о престарелой даме, которая умерла под грудой товаров, закупленных ею впрок. Лучше не придумать...

Цивилизации умирают по-разному. Но надо иметь мужество, чтобы вовремя осознать суровую, горькую правду. Экономисты и футурологи отмечают, что количество промышленных мощностей в мире сегодня еще отстает от того уровня потребления, который имеет современное общество. Выход в том, чтобы наращивать уровень потребления, вводить новые экономические ресурсы. Но это ведет к экологической катастрофе. Промышленный подъем Китая оказался смертоносным для птиц, которые прежде пересекали просторы страны. Индия тоже мечтает о подъеме производства. Демографы предостерегают о громадном приросте населения в этой стране, о коллапсе всей мировой экономики в результате этих событий.

Кризис разворачивается с точностью возвратно-боевой пружины. Нам казалось, что если мы надругаемся над природой, то она ответит нам взаимностью. Мы теперь не можем ждать милостей от природы после того, что мы с ней сделали. Ресурсы фактически исчерпаны. Нам мнилось, что естественное и искусственное поощрение потребления может гарантировать вечное стимулирование непрерывного цикла

бескризисного развития мировой экономики. Но сегодня эта система, которая почти полвека поддерживала потребительский рай, исчерпала себя. Пора осознать, что мы являемся живыми свидетелями агонии этого мира. Дальше — тишина.

Социальные мыслители уже всерьез обсуждают прагматическую ценность войны. Заявляют о том, что вовсе не Ф. Рузвельт вытащил Америку из Великой депрессии, а наступившая вовремя мировая война. Ведь только она может разрушить избыточные производственные мощности и тем самым обеспечить очередной технологический рывок. Неизбежность новой бойни обсуждается с практической дотошностью. Законодатель интеллектуальной моды Э. Тоффлер и его жена Х. Тоффлер рассуждают о том, что на протяжении истории войны постоянно сопровождали человечество. Ратники, витязи, рыцари, стрельцы, янычары, генералы и «простые солдаты» шествуют военным парадом перед нами. Победенная сторона, подсказывает американский социолог, обычно претерпевает глубокие преобразования своих внутренних демографических, политических, экономических, национальных и даже духовных структур. Война, оказывается, чревата даже позитивным антропологическим преображением. Так, мол, вершится эволюция человека¹.

1.5. Новейшие тенденции

Многие страны в результате глобализации увеличили свою мощь. Это прежде всего относится к старому Западу. В то же время глобализация в немалой степени способствовала усилению развивающихся стран — Индии, Китая, стран Юго-Восточной Азии, Латинской Америки. Началась новая индустриальная революция. На деле она привела к мгновенному перераспределению мирового ВВП. За пять лет Европа потеряла свои 1—2%. Потери обнаружились и в США. Однако, несмотря на кризис, они происходят медленнее. Зато одновременно, словно грибы после дождя, растут новые экономические центры. Для таких смещений еще совсем сравнительно недавно потребовалось бы более столетия.

Новая индустриальная революция превратила минеральные энергоресурсы в дорогой товар. Обострилась борьба за новые территории. Еще несколько лет назад американский социолог Э. Тоффлер, оценивая пе-

ремены в современном мире, утверждал, что основное противостояние будет пролегать в пространстве науки и технологий¹. Он писал: «Знания сами по себе, следовательно, оказываются не только источником самой высококачественной власти, но также важнейшим компонентом силы и богатства». Если ценностью обладает только знание, почему же многие государства внезапно стали драться за Антарктиду, полагая, что там размещены неопределимые и пока неизвестные ресурсы. В наши дни 90% ископаемых принадлежит государствам, на территории которых они залегают. При быстром росте мировой экономики в нее влилось около 2 млн людей. Кризис в то же время увеличил ряды безработных.

Обозначился и рост спроса на продовольствие. Достоинства аграрной стадии исторического развития, названной Тоффлером «первой волной», вновь обретают значимость. Земля, дающая продукты питания, неожиданно становится ценнейшим ресурсом. Исторические концепции, абсолютизирующие линейность социального процесса, утрачивают свою состоятельность. Оказывается, аграрная стадия развития цивилизации — не анахронизм.

Повысилась политическая активность населения. Жители Земли, еще недавно готовые обменять свою политическую индифферентность на экономическое благосостояние, теперь, напротив, рвутся к политической деятельности. Появляются новые игроки, участвующие в политике. Политизация замещает былую индифферентность масс. Мир оказывается на грани новых столкновений, многим странам в новой ситуации придется бороться за элементарное выживание. Если прежде существовали политические страсти, то сегодня мы наблюдаем необузданность в сочетании с глубоким отвращением к политике.

Еще четыре года назад в книге «Глобализация как постидеология» З. Бжезинский отмечал, как американская мощь достигла беспрецедентного уровня. Весь мир ощущает инновационный эффект технологического динамизма. Лучшим свидетельством роли Америки в современном мире З. Бжезинский считал американскую массовую культуру, которая проникла во все уголки земного шара. Он писал, что повсюду ощущается притягательность многолой и часто незатейливой американской художественной продукции².

Между тем известно, как отчаянно сопротивляются американской массовой культуре хотя бы французские интеллектуалы, где контроверза американизму вызвала к жизни даже определенный духовный

¹ Тоффлер Э. *Метаморфозы власти*. М., 2001. С. 40.

² Бжезинский З. *Выбор: мировое господство или глобальное лидерство*. М., 2006.

стиль. Французы часто и открыто заявляют, что глобализация означает гомогенизацию. Любые проявления глобализации рассматриваются через призму их совпадения с угрозой распространения американской культуры.

Официальная позиция Китая тоже отражает явственную культурологическую враждебность в отношении поддерживаемой США глобализации, противопоставляя ей собственную концепцию «азианизма».

С этой точки зрения глобализация так, как она реализуется в современном мире, обладает огромным разрушительным потенциалом. Речь идет не только о стирании культурно-цивилизационных особенностей различных стран, но об утрате полярностей, без которых цивилизация мертва. Такое разведение полюсов было известно человечеству издавна. Расизм как идеология несостоятелен. Он не имеет оснований для своих биологических притязаний. Но он обнаруживает идеологический соблазн, который живет в ядре каждой структурной системы. Расизм выражает право на различие. Он противоречит тотальной гомогенизации мира. Стремление же стереть расизм до полного основания обернулось тем, что он принял мимикрические формы, явился в формах эксцентричных, агрессивных. Оказалось, что различию нет разумного основания. Это не только обнаруживает расизм, но и указывает на антирасистские и гуманистические усилия, направленные на поддержку и защиту различия. На улицах Парижа появились молодые женщины из стран Магриба, прикрытые паранджой. Различие, разнесенное по всем уголкам земного шара, вернулось к нам в неузнаваемом облике — исламистском, расистском.

Говоря о глобализации, мы вынуждены сегодня признать, что некоторые народы только делают вид, что ведут западный образ жизни, хотя на самом деле никогда до конца не принимают и втайне презирают его. Они остаются эксцентричными по отношению к этой системе ценностей. Когда они ведут переговоры с Западом, когда вступают с ним в сделку, они считают основополагающими свои собственные ритуалы. По этому поводу французский философ Жан Бодрийяр пишет: «Может быть, однажды исчезнут и сами белые, так и не поняв, что их белизна есть лишь результат шокирующего сближения и смешения всех рас и всех культур, подобно тому, как белый цвет представляет собой амальгаму всех цветов»¹.

Бодрийяр считает, что ни Марокко, ни Япония, ни исламские страны никогда не станут западными. Европа никогда не заполнит про

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 60.

пасть, отделяющую ее от Америки. По его мнению, могущество Японии — это всего лишь форма гостеприимства, оказываемая технике и иным разновидностям современного стиля жизни. Но это гостеприимство не сопровождается ни внутренним психологическим принятием, ни глубиной, оно предстает в форме вызова, а не примирения или признания. «Культура, — пишет Ю. Хабермас, — на протяжении многих столетий в большей степени, чем другие культуры, раздираемая конфликтами между городом и деревней, между церковными и светскими властями, конкуренцией между верой и знанием, борьбой между политическими властями и антагонистическими классами, в муках постигала, как объединить различное, институционализировать противоречия, стабилизировать напряженности. А признание различий — взаимное признание другого в его инаковости — может стать отличительной чертой общей идентичности»¹.

Современный мир стремительно несется к однополярности, унификации, уничтожению культурных и цивилизационных особенностей народов. В результате в России был рост, но не было развития. Было выстраивание вертикали, но не было отлаженных горизонтальных связей. Имеется политическое действо, но нет действующих субъектов реальной политики. Есть промышленное хозяйство, но нет экономики как реального фундамента общества.

Но и в России многие представители общественности, средства массовой информации возвышают свой голос против диктата американской культурной продукции. Конкурентов Америки американский социолог рассматривает под углом зрения их фатальной разъединенности. Сошла, мол, с дистанции Япония, которую одно время прочили на роль следующей сверхдержавы. Китаю, несмотря на его экономические успехи, предстоит оставаться относительно бедной страной, а тем временем его могут подстеречь серьезные политические осложнения. Россия же, по его мнению, больше вообще не участник забега.

3. Бжезинскому не откажешь в строгой экспертности. Его роль в политической и интеллектуальной жизни Америки велика. Его оценки — кристаллизация огромного социального опыта и интеллектуальной выучки. Но иногда З. Бжезинский невольно переходит в тональность бытовой логики, простых, житейски наглядных рассуждений. Вот он задается вопросом: почему Америка не пользуется любовью всего благодетельствованного человечества? Отчего, обладая глобальным политическим влиянием, США в то же время не вызывают симпатии

¹ Хабермас Ю. Коварство европейской цивилизации. М., 2008. С. 44.

во всем мире? Ответ Бжези некого по-домашнему прост: это зависть, обычное негодование, переходящее в ненависть.

Такая экспертиза, возможно, удовлетворила бы любознательность тех, кто рад простой ссылке на неидеальную человеческую природу. Но ведь З. Бжезинский отдает себе отчет в том, что слепая вера американцев в собственную исключительность, имперские замашки, стремление навязать всем народам тот образ жизни, который кажется этой стране абсолютно идеальным, поучительно-проповеднический характер американской политики не может не вызвать отрицательной реакции. Однако когда автор книги начинает жаловаться на то, что традиционные соперники Америки почему-то подогревают антиамериканские настроения, тональность изложения становится просто курьезной.

Правомерно ли считать, что Россия выбыла из забега? Многие серьезные эксперты полагают, что именно мировой кризис, при грамотной российской политике, может содействовать неожиданному возвышению России. У нее хороший потенциал. Это и высокая образованность населения, и оборонная мощь. У нас огромная территория, которая сама по себе является нашим ресурсом. Существует мнение, что в современных условиях центром *морской* цивилизации являются США и Великобритания, центром *континентальной* — Россия. В силу ее географического положения — континентального связующего звена между Европой и Азией, Западом и Востоком — Россия выступает основой евразийской геополитической оси.

З. Бжезинский убежден, что если Америка отступит от своих принципов, то утратит стратегическое верховенство в Евразии. Но З. Бжезинский не оценивает евразийский мир по серьезным лекалам. Он считает, что временная сила Евразии в популярности популизма. Разумеется, любой успех в политике связан с тем, насколько удастся лидеру завоевать симпатии широких масс людей. Но здесь ситуация гораздо более серьезная. Китай выдвигает себя на роль предполагаемого лидера Азии вовсе не из политиканских соображений. На Востоке действительно складывается серьезная геополитическая сила, которая будет оказывать влияние на мировую политику.

1.6. Религиозное возрождение

Многие мыслители XIX в. были убеждены в том, что в грядущем столетии религии не будет, ее вытеснит наука. Излагались различные проекты крушения религии на основе обнаружения ее земной природы

ды. В европейской философии только, пожалуй, В. Шеллинг, а в русской философии многие религиозные мыслители были убеждены в обратном: религия сохранит себя. В XX в. социологи постоянно писали о том, что зона светской культуры теснит ареал религиозного сознания. Он будет постоянно уменьшаться.

Однако неожиданно для культурологической мысли в середине прошлого века начался процесс возрождения религии. Он нашел свое отражение в рехристианизации, реисламизации, реиндуизации мира. Религия восстановила утраченные позиции. Она стала мощным фактором политики, культурного обновления.

XXI в. обещает быть веком религиозного возрождения. «Реванш Бога», как выразился Жиль Кеппель, происходит в масштабах всего мира. Все чаще и чаще приходится слышать о кровавых столкновениях между приверженцами разных религий. Оформились и крепко встали на ноги политические движения, стремящиеся к перераспределению национальных идентичностей в религиозных терминах.

В то же время развернулся процесс, который «сопровождается созданием квазирелигий в русле тоталитаристских идеологий, оживлением ортодоксии и фундаментализма христианской и мусульманской конфессий, появлением внеконфессиональных культов от сциентизма Р. Хаббарда до ориенталистских общин вроде „Сознание Кришны“»¹. Можно ли принять этот «исторический шум» за религиозный ренессанс? Как меняется роль религии в современном мире? Эти вопросы обретают особую злободневность.

Важность национальной идентичности в различных культурах осознается по-разному. Для мусульманского мира характерно U-образное «распределение идентичностей»: сильнее всего приверженность семье и роду, а также исламу и умам его проповедников. Лояльность к нации и национальному государству находится между этими полюсами и проявляется достаточно слабо. В западном мире, по контрасту, на протяжении двух последних столетий распределение идентичностей имело вид перевернутой U: нация в верхней точке фигуры подразумевала глубокую лояльность и преданность, значительно превосходящую преданность семье и вере. Ныне, впрочем, ситуация как будто меняется благодаря утверждению субнациональных и транснациональных идентичностей. В итоге европейское и американское общества все сильнее напоминают европейский мир.

Представления

¹ Киркий А. Быть началом. М., 2003. С. 8.

о нации, национальной идентичности и национальных интересах утрачивают значимость и практическую ценность.

Вопросы для повторения

1. В чем актуальность современной культурологии?
2. Какие культурологические проблемы связаны с противостоянием глобалистов и антиглобалистов?
3. Чем вызван кризис идентичности в современном мире?
4. Какие цивилизационные проблемы возникли в связи с кризисом?
5. Что такое религиозное возрождение?
6. Почему культуры живы своим своеобразием?

Литература

Бжезинский З. Выбор: мировое господство или глобальное лидерство. М., 2006.

Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006.

Коркий А. Быть началом. М., 2003.

Тоффлер Э., Тоффлер Х. Война и антивоина. М., 2005.

Хабермас Ю. Расколотивший Запад. М., 2008.

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2008.

Глава 2

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

2.1. Соотношение науки и философии

Как соотносятся между собой различные научные дисциплины, посвященные теории и практике мировой культуры? Сложившаяся система преподавания этих дисциплин смешала все жанры. Обычно в вузах читается базовый предмет «Культурология», который охватывает и сумму философских представлений о культуре. Однако кроме культурологии существуют еще культурная антропология, социальная антропология, этнология и другие области знаний. Как разграничить их между собой? Можно ли оптимально соотнести различные сведения о культуре, накопленные конкретными науками? И вообще, при чем тут философия?

По первому впечатлению соотношение философии культуры и культурологии не составляет особой загадки. Отграничение философского ракурса от конкретного знания — процедура довольно знакомая. Разные объекты познания: природа, человек, культура, общество, история, техника, знание — воскрешают одно и то же противостояние между философией и наукой. Возможен взгляд на природу со стороны натурфилософии и естествознания. Человек оказывается предметом внимания как в философской, так и в теоретической антропологии. Конкретное знание о культуре несет культурология, метафизическое — философия культуры. Об истории рассуждает философ истории, а историк описывает события. Философия техники противостоит техниковедению. Философия политики сходится и расходится с политической социологией, политологией. Философия науки пытается отграничить себя от знаниеведения. Философия религии ищет свою нишу, осмысливая опыт теологии. Философия музыки обозначает демаркации с музыковедением, музыкознанием.

Казалось бы, вот и найден простой и весьма очевидный критерий. Культурология имеет дело с конкретным, эмпирическим знанием.

Философия культуры стремится к постижению культуры как универсального и всеобъемлющего феномена. Если американский ученый Эрик Эрикссон изучает обычаи двух индейских племен (сиу и юрок) и при этом пробивается к весьма содержательным выводам о специфике культуры, он все-таки остается эмпириком, культурологом, психологом, но не философом культуры. Если французский исследователь Жозеф Гобино описывает жизнь различных рас с такой приблизительностью, что его книга «Опыт о неравенстве человеческих рас» способна вызвать сегодня только улыбку, он все-таки считается философом, поскольку демонстрирует некоторую «авантюру ума», рассуждая о генетическом вырождении человечества.

Эту парадоксальность можно зафиксировать в любой сфере философского знания. Например, словами «философская антропология» обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения. Например, ранние сочинения французских материалистов, в которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к разряду метафизической литературы «Афоризмы житейской мудрости» Шопенгауэра, хотя в них разработана типология человеческих потребностей¹.

Почему, скажем, Сократ объявлен родоначальником философии человека, а у Аристотеля, как считает, допустим, М. Бубер, человек утрачивает проблематичность?² Все это стимулирует постановку ряда вопросов. Как раскрыть эволюцию философско-антропологических воззрений? Можно ли построить типологию антропологических учений? Как провести систематику философской антропологии?

Н. Мальбранш, один из серьезных последователей Р. Декарта во Франции, в предисловии к своему главному труду «О разыскании истины», опубликованному в 1674 г., писал: «Из всех человеческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается наукой, очень мало посвятивших себя ей и еще меньше — в ней преуспевших»³. Заметим, что в XVII в. философская антропология не утвердилась в собственном статусе. Впрочем,

¹ См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности. М., 1992. С. 269—394.

² Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

³ Там же. С. 107.

как подмечает М. Бубер, и сам Мальбранш, специально коснувшийся в своей книге антропологических вопросов, например о том, в какой мере деятельность нервов, заведующих легкими, желудком и печенью, влияет на заблуждения разума, никакого учения о сущности человека не создал¹.

Стало быть, не каждая антропологическая тема обретает статус философско-антропологической. Это кажется странным, однако парадокс действительно состоит в том, что можно предложить, допустим, целый каскад философских идей о сердце человека, присущих ему страстях, закономерностях познания, но они окажутся за пределами философской антропологии. Чтобы философская мысль была признана антропологической, нужны какие-то предусловия.

Но каковы они? Может быть, предполагается, что идея встраивается в некий целостный антропологический каркас? Или философ предварительно должен заявить о себе как об антропологически ориентированном мыслителе? Может быть, само постижение должно быть эпохальным, раскрывать сущность человека, а не выражать частности человеческого естества? Наконец, не исключено, что прав М. Бубер, который делил эпохи на антропологические и неантропологические. Это как бы автоматически решает вопрос о том, кого относить к философским антропологам.

Когда Кант рассуждает о новой области философской рефлексии, суверенном статусе человека, он заслуживает в глазах последователей ранга философского антрополога. Что касается его конкретных наитий о человеке, то его собственные соображения, при всем величии мысли Канта, кажутся частными и как бы оказываются маргиналиями. Кант оставил множество заметок к познанию человека: об эгоизме, искренности и лжи, о фантазии, ясновидении и мечтательности, душевных болезнях и шутках. Однако приходится констатировать, что из всех этих постижений не сложилась человеческая целостность. Выходит, Канта можно считать философским антропологом лишь потому, что он отмечал значение этой темы, а вовсе не по той причине, что он ответил на коренные вопросы человеческого бытия или по крайней мере внес весомый вклад в реальное постижение человека.

Некий парадокс действительно усматривается в том, что философскими антропологами называют в основном тех, кто толкует о важности человеческой темы независимо от собственного вклада в разработку самой проблемы. Почему, скажем, никому не придет в голову

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 159.

назвать философским антропологом Фрейда? А вот его ученика и продолжателя традиции Э. Фромма относят к этой категории, поскольку (выскажем такое предположение) у него есть специальные и постоянные пассажи о значении темы человека.

Или другой пример. Н.А. Бердяев, безусловно, числится видным представителем персоналистической традиции. Его работа «О рабстве и свободе человека» имеет подзаголовок — «Опыт персоналистической философии»¹. Однако ни в одной энциклопедической статье не отмечается причастность к философской антропологии основателей философии жизни (А. Шопенгауэра, Ф. Ницше). Даже в книге М. Бубера «Проблема человека», основательном исследовании философско-антропологической мысли, говорится об Аристотеле, Гегеле и Марксе, но мельком — о Шопенгауэре. А ведь немецкий философ предельно обострил философско-антропологическую тему и дал ей новое истолкование.

То же самое мы наблюдаем в сфере философско-культурологического знания. АЛ. Доброхотов определяет философию культуры как философское исследование принципов и общих закономерностей культуры². Однако можно поставить вопрос: относятся ли к философскому постижению культуры такие сюжеты, как происхождение культуры и предназначение культуры? Можно ли в этой связи отнести к философии культуры нетривиальную концепцию культурогенеза, которая принадлежит З. Фрейду? Почему, к примеру, К.Н. Леонтьев, Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев считаются философами культуры, а Н.А. Бердяев в этом ряду обычно не упоминается? Отчего глубокие рассуждения М. Бубера о назначении культуры или М.М. Бахтина не считают близкими «философии культуры»?

Круг «трудных» вопросов можно множить. Если мы станем утверждать, что философия культуры как самостоятельная дисциплина формируется лишь в XX в. (см. упомянутую статью АЛ. Доброхотова), то как быть с самим термином «культурфилософия», который в XIX в. объединил самые разнообразные исследовательские усилия? Что более значимо для философии культуры: труды К. Леви-Строса или работы Ж.-Ж. Руссо, которого Леви-Строс считает отцом современной культурной антропологии? Почему первое в истории философии обозначение в XIX в. культурно-исторических типов Н.Я. Данилевским ме

¹ См.: *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995.

² *Доброхотов А.Л.* Философия культуры // *Философия* : энцикл. словарь. М., 2004. С. 919.

нее ценно, чем культурфилософская позиция О. Шпенглера? С какой стати прозрения А. Шопенгауэра о тупике культурно-исторического процесса оцениваются не столь очевидно, как открытия философов жизни в XX в.?

Нет сомнений в том, что философия культуры имеет содержательную предысторию. Но она и в XIX в. представляла собой довольно разнообразный и крайне интересный спектр исследований. Понятно, что культурология не требует сверхэмпирической интерпретации, однако у автора этого термина Лесли Уайта можно отыскать интересные размышления о возникновении и природе речи. Разнообразная эмпирика, которая содержится в его работах, несомненно, подталкивает к культурфилософской рефлексии и даже включает ее начатки.

Парадокс состоит в том, что логика регистрации отдельных феноменов культуры приводит к серьезным культурфилософским констатациям. Возьмем для примера работу Л. Мэмфорда «Техника и природа человека»¹. С одной стороны, это добросовестный обзор различных археологических и исторических источников, с другой — глубокое философское рассуждение о зарождении культуры, отвергающее теорию антропогенеза К. Маркса (кстати, есть с ним и прямая полемика), о предназначении культуры, человеческой природе и сущности техники. Л. Мэмфорд считал, что К. Маркс и Ф. Энгельс ошибались, придавая труду и орудиям труда направляющее значение и отводя им центральное место в развитии человека и культуры. Такое определение человека как животного, использующего орудия труда, по мнению Л. Мэмфорда, показалось бы странным Платону, поскольку он приписал восхождение человека из первобытного состояния в равной степени как Марсу и Орфею, так и Прометею и Гефесту, богу-кузнецу. Все эти рассуждения вполне могут считаться культурфилософскими.

Молодой Ф. Ницше представил античную культуру как состоящую из двух самостоятельных, противоположных первоначал: разумного, светлого и внеразумного, темного. Для описания этих двух стихий внутри античной культуры Ф. Ницше использовал имена богов Аполлона и Диониса. По мнению Ницше, в античной культуре можно выделить два начала — аполлоническое и дионисийское. Эти обозначения прочно вошли в философию. Мы говорим теперь о «дионисийских искусствах», об «аполлонической мере». Однако

¹ См.: Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

русский исследователь, специалист по античности Вячеслав Иванов доказал, что Ницше неправильно трактовал Диониса как божество. Культурфилософское размышление натолкнулось на культурологический казус. Так что же — отбросить ницшеанскую идею? Но сделать это как-то не получается — слишком крепко вросла она в философское сознание. Мы можем ее уточнять, корректировать, оспаривать, но как движение мысли, как гениальная интуиция она неистребима.

Но прежде чем проводить различие между культурологией и философией культуры, спросим себя: известны ли нам общие контуры культурологии? Один из примечательных феноменов современной социокультурной ситуации — обнаружение множественности культурных космосов на Земле. Первым подходом к этой проблеме явилось истолкование своеобразных культур Африки, Океании и других регионов. Постепенно складывались три специфические, а в известной мере полярные трактовки культуры «примитивов».

В первом варианте эти культуры рассматривались как своеобразные, радикально отличные от европейских и могущие дать человечеству набор альтернативных форм существования.

Во втором случае африканские и иные культуры оценивались как «отсталые», «примитивные». Это означало, что изучение тропических культур открывает путь к раскрытию многих теоретических проблем. Эти культуры воспринимались как далекая история европейской цивилизации. Исследователи пытались выявить некие универсальные мотивы, сюжеты, штрихи, которые свидетельствовали бы о единой судьбе человечества. Ранние и патриархальные культуры рассматривались как предвестие западной культуры.

Наконец, в третьем случае неевропейские народы пленяли исследователей не только своеобразием. Эти культурные миры считались малоизвестным маршрутом человечества, готового пойти по магическому пути.

Естественный ритм жизни представителей архаических культур, простые патриархальные связи между людьми, близость к природе, свобода от сложных социальных технологических структур — именно эти черты поэтизировались европейскими художниками конца XIX — первой половины XX в. (Гоген, Пикассо, экспрессионисты). Особый мир необычных экзотических культур мыслился как идеал для Запада. Выражая специфическую духовность островитян, воссоздавая живописный современный эпос, Гоген усматривал в этом «опрощении» спасение европейской культуры.

2.2. Лики культурологии

Сейчас культурологию читают по-разному. Можно представить себе эту дисциплину как воспроизведение, описание и анализ фактов истории и культуры. Обратимся, например, к пособию В.М. Пивоева «Культурология. Введение в историю и философию культуры» (Петрозаводск, 1997). Здесь исторически последовательно раскрывается история мировой культуры (культура первобытного общества, Месопотамии и Древнего Египта, Древнего Ирана, древней Индии, Древнего Китая, доколумбовой Америки, народов Африки и т.д.).

Такой подход позволяет на конкретном материале продемонстрировать методологию осмысления феноменов культуры. Автор пособия сообщает читателям, что культура народов Африки имеет достаточно древние корни, но они не знали письменности до VI—VIII вв., поэтому сведения о древнейших этапах развития культуры обрывочны и не всегда достоверны. Мы видим, стало быть, что в основу обзора истории культуры положен предложенный А.Ф. Лосевым историкокультурологический подход, предполагающий выявление в каждой исторически конкретной культуре мифологии. При этом в истории культуры обнаруживается преемственность ценностных оснований, с одной стороны, и неповторимость, уникальность — с другой.

В этом смысле культурология отождествляется с историей человеческого творчества, летописью мировой культуры. Вот, скажем, О. Шпенглер описывает феномены египетской культуры: «Глубокое безмолвие — таково наше первое впечатление от Египта — вводит в заблуждение относительно его жизненности. Нет культуры высших способностей души... Уже Древнее царство (соответствующее императорскому периоду немецкой истории) владело тонко разработанной, способной предвидеть вперед на целые поколения социальной экономикой, но владело в форме прекрасно расчлененного, обо всем пекущегося чиновничества»¹.

Однако культурных феноменов множество. Их объединяют художественные стили. Вот австрийский искусствовед и философ культуры Ганс Зедльмайр в книге «Утрата середины» пишет: «Иератическое (неподвижное, застывшее. — П.Г.), романское искусство смотрит на вещи „надмирным оком“, и ему грозит оцепенение, подобно тому, как монотонная молитва может превратиться в бессмысленное бормотание. Готика и ренессанс-барокко живут со своими чувствами,

¹ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 260—261.

совокупно участвующими в постижении возвышенной реальности... Опасность иератических эпох — мумифицированность, схематизм, опасность готики — красивость, игрушечность, „фотографичность”¹⁴ в изображении человеческого тела, а также сухость, доктринерство, истонченность»¹.

Может быть, культурология призвана анализировать феномены культуры? Вот французский исследователь И. Тэн толкует скульптуру: «Глядя на Сивилл и на Добродетель Рафаэля, на микеланджеловых Адамов и Ев, мы невольно мыслим о героических и светлых фигурах первобытного человечества, о тех девах, дочерях земли и рек, которых большие глаза впервые отражали в себе лазурь родного неба, о богатырях, которые душили хищных львов собственными руками. После такого зрелища мы готовы думать, что дело наше теперь покончено, что выше этого мы уже ничего не найдем... Венера Милосская, мраморы Парфенона, голова царственной Юоны в вилле Людовизи покажут нам природу более высокую и чистую»².

Может быть, культурология и есть сравнительные биографии великих стилей? О том, чтобы написать такую историю, мечтал О. Шпенглер. Однако разве культура распадается на множество относительно целостных тенденций, стилей? Она сохраняет собственную общность. Задача культурологии не исчерпывается, стало быть, анализом различных культурных эпох. Она пытается осмыслить закономерности культурно-исторического процесса.

В этом смысле культурология — систематизированное знание о культуре как специфическом и уникальном феномене. Речь, следовательно, идет не о нанизывании различных святынь и символов культуры, которые рождались в разные эпохи. Такой вариант культурологии можно вычитать в романе Германа Гессе «Игра в бисер». «Мастера игры в бисер» используют в качестве фигур не шахматы и шашки, а теоремы геометрии, библейские заповеди, политические принципы, музыкальные темы, литературных персонажей и мифических героев.

Во втором значении культурология — это теория культуры, которая становится объектом научного постижения как некий самобытный феномен. В самом деле, нет такого народа на Земле, который не создал бы своего варианта культуры. Значит, за множеством локальных культур можно разглядеть общий процесс, без которого невозможны культурно-исторические типы.

¹ См.: Общество. Культура. Философия. М., 1983. С. 96.

² Тэн И. Философия искусства. М., 1996. С. 40.

Но возможен еще один вариант культурологии. Она может восприниматься как междисциплинарная метатеория. Иначе говоря, через культуру, которая обеспечивает глубокое погружение в мир психологии людей и народов, можно показать действие механизмов истории, сокровенные тайны человеческого бытия, приоткрыть завесу над совокупным творчеством человеческого рода.

В этом случае именно культура, а не идеология, экономика или политика окажется эвристическим средством постижения мира. Обратимся к судьбе античной цивилизации. Что могло нарушить плавный и глубинный расцвет культуры в ней? Возможно, губительным фактором оказалась варваризация? А может быть, изжили себя формы собственности, которые были распространены в античности? Но так ли всеильны механизмы экономики? Действительно ли они способны радикально преобразовать культурный уклад?

Попробуем взглянуть на ситуацию через культурологию. Н.А. Бердяев отверг те соображения, которые приведены выше. Он отметил, что культура переживает моменты зарождения, расцвета и умирания. Культура, по его словам, есть начало вечности. Выходит, чтобы понять культуру, нужно проникнуть в тайны ее динамики. Здесь рождаются откровения, которые выходят за рамки узко трактованной культурологии.

Но ведь в этом варианте культурология становится по существу философией культуры. Есть ли реальный критерий, который разделяет их? Если культуролог исходит из конкретной эмпирики и продвигается к обобщениям, то философ культуры может продемонстрировать авантюру ума. В самом деле, на какие аргументы опирается Й. Хейзинга, объявляя игру предвестием культуры? Выходит, философия культуры во многом безответственное мышление. Придумывай, фантазируй — потом разберутся! В известной мере можно даже и согласиться с таким ответом. Однако прекрасные идеи, которые демонстрировали бы красоту мысли, придумать нелегко. Они приходят лишь к тем философам, которые опираются на всю историю философии. Это дисциплинирует мысль, обязывает к точности суждений и ответственности.

Как же перейти от культурологического описания различных феноменов к общим принципам философского постижения культуры? Известна точка зрения В. Виндельбанда о том, какая возможна философия культуры. Она могла бы заниматься разработкой идеала будущей культуры или обоснованием общей нормы, которая позволяла бы нам оценивать действительно существующее состояние культу

ры¹. Чем же в таком случае может заниматься философия культуры в отличие от культурологии? Она призвана создавать проект идеальной или заданной культуры.

Но реалистична ли данная задача? Чтобы селективировать ценности, нужен какой-то критерий. Чем же руководствоваться при конструировании идеальной культуры? Допустим, мы возьмем в качестве безупречного фактора ценности западного мира и свяжем с ним историческое развитие. Что мы получим? «Что ни говори, но культуры, еще не знающие письменности, — пишет В.М. Межуев, — и те, что сложились в эпоху Интернета и электронных средств информации, находятся на разных ступенях исторического развития и в этом смысле принадлежат к разным историческим типам»². Мне нравится последовательно проведенная мысль В.М. Межуева о том, что диалог между культурами возможен только в том случае, если он осуществляется свободными личностями. Однако во многих культурах персонализм как ценность отсутствует. Поэтому диалог, выходит, не может состояться по определению...

Разумеется, это разные исторические типы, но они обладают своими достоинствами. Не исключено, что европейский путь развития оказался тупиковым, тогда бесписьменные культуры сохраняют шанс для выдвижения собственного универсального культурно-цивилизационного проекта. Впрочем, они и так располагают этим шансом. Но философ культуры, согласно первой версии В. Виндельбанда (т.е. разработки идеала), вынужден произвольно выстраивать исторический процесс, разрозненные ценности не складываются в некую целостность.

В. Виндельбанд согласен, что необязательно ограничивать задачу философии культуры пониманием исторически преднаходимой и данной культуры. Но есть еще один вариант. Генетические исследования психологического анализа, социологического сравнения могут служить лишь материалом для обнаружения той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во вневременном, сверхэмпирическом существе разума.

Однако культурология — это не только наука о множественности культур, об их уникальности и несхожести. Она также и о закономерностях культурно-исторического процесса. Именно эту мысль подчеркивал В.С. Соловьев в полемике с Н.Я. Данилевским. «История

¹ См.: Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век. Антология. М., 1995.

² Межуев В.М. Судьба цивилизаций: конфронтация или диалог // Личность. Культура. Общество. М., 2003. Вып. 3—4. С. 51.

не знает таких культурных типов, — писал он, — которые исключительно для себя и из себя выработывали бы образовательные начала своей жизни»¹. Мы не можем встать на точку зрения, будто есть «культуры», но нет общего понятия «культура».

По мысли В. Виндельбанда, между этими двумя родами философии культуры (как проектирование идеала культуры или как нахождение в конкретном материале сверхэмпирического смысла разума) возможен целый ряд переходов. Само собой разумеется, что идеальная картина заданной культуры более или менее сознательно зависит от понимания данной культуры. Возможен контраст между идеалом и реальной культурой. Философия культуры не может пестовать только некий недостижимый образец. Рано или поздно встанет вопрос о реальном осуществлении идеала, развитии его из данного состояния культуры. К тому же философское постижение культуры всегда предполагает определение будущего культуры, предвидение того, как она будет развиваться.

В. Виндельбанд указывает на важное отличие философии культуры от других дисциплин. Она должна быть умозрительной наукой, опирающейся на понятия. Действительно, культурология в значительной степени основывается на описании культурных фактов, а не на их истолковании. Конечно, даже на описательном уровне культура остается абстракцией. Даже «культурная черта» в определенном смысле «идеальный образец». Возьмем, к примеру, будильник. Мы не встретим двух абсолютно одинаковых предметов: одни будут больше, другие меньше; одни будут работать точно, другие — нет; одни будут окрашены в яркие цвета, другие — наоборот. Культуролог пользуется не столько понятиями, сколько описаниями. Большинство культур представляет собой единство противоположных тенденций. Но даже в далеких от единства культурах культуролог видит некоторые повторяющиеся в различных ситуациях мотивы.

С этой точки зрения можно присоединиться к мнению В. Виндельбанда: «Философское понимание культуры начинается именно там, где кончается психологическое или историческое установление фактического ее содержания»². Между тем философия культуры нередко оказывается именно собранием разрозненных констатаций, частных соображений. «Если бы сознание зависело от того или иного знания, — писал Андрей Белый, — то рука, например, могла бы

¹ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1998. С.

² Там же. С. 58.

съесть своего человека. Отдельное, оторванное от целостного организма человеческое знание часто пытается заглотнуть весь организм. Как мы знаем, семь тощих коров проглотили семь толстых и от этого не стали толще»¹.

Андрей Белый прав: философия культуры в отвлеченном виде не может существовать, потому что тогда она превращается в музееведение. Итак, на уровне общих констатаций мы провели демаркацию между культурологией и философией культуры. Однако различие заключается не только в том, что философия культуры в отличие от культурологии обращается к сверхэмпирической интерпретации явлений, но и в том, что философия культуры может быть понята только как некое устремление к целостности. Иначе говоря, она имеет право на существование, если в состоянии выделить основные проблемы, которые в своей совокупности и внутренней логике создают некое единство.

Попробуем определить те основные проблемы, которые создают философию культуры. Что такое культура? Каким образом культура, будучи чисто человеческим достоянием, могла появиться в природе? Почему, будучи относительно целостным феноменом, она существует во множестве вариантов? Как живут и умирают отдельные культуры? Как должен вести себя человек перед фактом распыления культур? Надлежит ли ему обрести собственную культурную нишу или выйти в беспредельный космос культурных миров? Сохранится ли множественность культур? Будут ли они восприниматься как равноправные или им предстоит образовать некую общепланетную, универсальную культуру? Наконец, располагает ли философия достаточными ресурсами, чтобы понять культуру, или для этого нужны иные формы миропостижения?

Эти вопросы, по сути дела, не рассматриваются культурологией. В то же время в рождающихся сегодня различных версиях духовного обновления мира затрагиваются коренные вопросы философско- культурной рефлексии. Здесь преломляются прогрессистские и эсхатологические переживания; идеи рационализации и стремление к мистическому постижению смысла жизни; представления о трагическом конфликте цивилизаций и их сущностной схожести; тяготение к политическому радикализму и духовному квиетизму; мысль о кризисе

¹ *Белый А.* Философия культуры // *Культурология : хрестоматия / под ред. П.С. Гуревича.* М., 2000. С. 39.

се личности (и всего европейского человечества) и поиски путей полной человеческой самореализации.

Можно указать еще на одно различие культурологии и философии культуры. Культурологи имеют дело с фактом, с обнаруженной культурной данностью, философы культуры — с проблемой, тайной, которая создает вечное напряжение мысли, но не позволяет себе создать мыслительный ресурс и предложить окончательное решение. Если та или иная проблема обретает предельную ясность, она перестает быть философской.

Культуролог может отыскать в человеческой деятельности шаблоны природной активности. Но он не станет, оставаясь в рамках своей дисциплины, мучиться над тем, какой же дар должен был обрести человек, чтобы создать то, что не закреплено в его видовой программе. Он не будет, к примеру, извлекать философский смысл из мифа о Прометее: может быть, культура действительно свалилась с неба? Он станет раскручивать мифический сюжет: культура — вовсе не безобидное приобретение человека. Ее рождение чревато неким возмездием, расплатой...

Провести различие между культурологией и философией культуры невозможно без обозначения уникальности каждой области духа. Миры идей перекликаются, аукаются. Наука подсказывает философии новые мыслительные ходы. Философия рождает такие парадоксы, которые ведут к научным открытиям. Религия заражает философию метафизической глубиной. Мистика прокладывает пути к интуиции и прозрению. Искусство помогает философии постигать тайны собственного вдохновения.

Однако опасно использовать идеи, имеющие разную жанровую природу, в общем ходе размышления, без отражения их специфичности. Например, в интересной работе Ю.М. Бородай «От фантазии к реальности» продвижение к философскому выводу осуществляется через некий конвейер философских, религиозных, психологических и социальных идей. Это открывает дверь в творческую лабораторию философа. Но здесь важно удерживать в сознании тот факт, что философская идея Фрейда о том, что культура родилась в результате отцеубийства, является не чем иным, как «философским вымыслом». Поэтому ее нужно оценивать по законам этого жанра, а не прибегать к психологическим или культурологическим ассоциациям¹.

¹ Бородай Ю.М. От фантазии к реальности. М., 1995.

2.3. Зона культурологического творчества

Каждый человек создает собственную зону культурного творчества. Не потому ли культура существует во множестве вариантов? Однако это вовсе не означает, будто нельзя употреблять понятие «культура» как собирательное. «Культура вообще» — понятие чисто абстрактное. Если бы однажды на Земле была установлена единая форма культуры, то это была бы также некоторая особая форма культуры, а не «культура вообще».

Культуролог описывает разные культурные миры. Он показывает, что культуру образуют способы взаимодействия с ситуацией, которая помогает людям выжить. Культурные процессы культуролог рассматривает как некое дополнение к биологическим возможностям человека. Культура представляет способы, которые не только расширяют или даже заменяют биологические функции, но и в определенной степени компенсируют биологические ограничения. Например, факт биологической смерти не означает, что знания умершего не станут достоянием всего человечества.

Философ культуры показывает: из того, что существуют лишь различные формы культуры, а не абстрактная культура, не следует, будто эти культуры замкнуты в себе и недоступны влиянию других культур. Культура предстает перед философом как нечто чрезвычайно подвижное. В определенном смысле можно сказать, что это не просто некая совокупность готовых результатов и достижений, но прежде всего сам процесс человеческой жизни, творчества, развития его деятельности как родового существа. Любую скульптуру мы воспринимаем не как какую-то каменную глыбу, а как воплощение духовного творчества ее создателя.

В любом своем варианте культурология может описывать или анализировать феномены культуры. Однако только философия культуры способна показать, что смысл культуры раскрывается только тогда, когда появляется человек.

Человек по своему определению — творец культуры, он руководствуется не инстинктом, а свободной творческой деятельностью, осененной поиском смысла. Вот почему нет оснований искать человека в докультурной истории. Культура — это специфика человеческой деятельности, то, что характеризует человека как вид. Появление человека на арене истории можно рассматривать в качестве феномена культуры.

Именно философ культуры показывает, что культура всегда социальна, является человеческим достоянием, творением ума и рук человека, имеет ценностный характер, связана с поисками смысла, устремлением к возвышенному, универсальным ценностям. Выражая формы человеческой деятельности, культура вместе с тем есть арсенал обретенных знаний и символических обозначений окружающего мира.

Еще одна проблема, которая выходит за рамки культурологии в сферу культурфилософского знания. Культура универсальна. Можно полагать, что в ней обнаруживается рациональное основание. Иначе говоря, легко предположить, будто человек строит культуру по предварительному аналитическому расчету. Сначала в голове человека возникает идеальный замысел. Он тщательно обдумывается, а затем реализуется в процессе человеческой деятельности.

Однако в культуре можно отыскать и иррациональное содержание — жар души, спонтанное влечение, жизненный порыв. «Орудийная хитрость ума» (Г. Гегель) далеко не всегда оказывается универсальным истоком культуры. Культура как феномен многоярусна, многосоставна. Если говорить о внешней стороне дела, то в ней объективируются, воплощаются продукты духовной человеческой деятельности. Однако процесс творчества менее всего напоминает механическое приращение все новых и новых манифестаций человеческой активности. Огромную роль в рождении культурных феноменов играет воображение, способность человека к фантазии, кристаллизация опыта бессознательного.

Культурологи нередко описывали многообразные символы, творимые культурой. Но только Э. Кассирер, один из видных культурфилософов прошлого века, раскрыл символическую природу культуры. Он показал, что именно сам процесс символизации оказывается главным средством культуры. Все ее формы, по сути дела, — своеобразная иерархия символических кодов. С помощью символизации можно выявлять специфику локальных культур.

Нам трудно представить себе, какое роскошество культурфилософской мысли вызвала проблема культурогенеза. Сколько разных и абсолютно непохожих версий родилось только за последние два века. «Труд создал человека» (Ф. Энгельс), «совесть создала человека» (З. Фрейд), «магия сотворила культуру» (Л. Мэмфорд), «культуру породила игра» (Й. Хейзинга), «культуру вызвали к жизни символы» (Э. Кассирер).

Может ли хоть одна из этих версий окончательно выявить смысл проблемы? Нет, именно потому, что это философская тема. Она сохраняет в себе метафизическое напряжение, вечный поиск. И этим отли

чается от культурологических описаний, связанных с происхождением обычаев, табу, правил или ритуалов.

Признание культурологией множественности культур как теоретической посылки ведет к неоднозначным философским выводам. Некоторые философы исходят из представления о равенстве культур, невозможности их противопоставления в качестве разновеликих величин. Другие, напротив, полагают, что разнообразие культур не исключает принципа иерархичности. В этой системе отсчета одни культуры оцениваются как более значимые, развитые, ценностно богатые и плодоносные. Другие, напротив, воспринимаются как менее богатые, патриархальные, истощившиеся и утратившие свое верховенство. В философии культуры прошлого века укрепилась идея форумности, т.е. равноправия культур, каждая из которых обладает достоинством и суверенностью.

В философию культуры сегодня проникают всевозможные психоаналитические, структуралистские, антропологические методы осмысления социально-исторической реальности, которые расшатывают прежние представления о социальном факте, особенностях и основаниях общественного процесса. Актуализировалась специфическая тематика нелинейного общественного развития. Широкое распространение получили схемы культурного плюрализма, обоснованные в трудах О. Шпенглера, П. Сорокина, А. Тойнби. Теперь предполагается, что социальная динамика может реализовываться в самой невероятной последовательности: в форме круговоротов, эпициклов, спиралей, челночных бросков и, наконец, в виде произвольного, хаотичного движения.

В этой связи усилилась критика «фаустовского духа» европейской культуры, которая выдвигала идеал свободной, созидательной и последовательно раскрывающей себя личности. Многие философы стремятся придать универсальное значение единственной схеме, по существу исключающей открытость истории и абсолютизирующей некое непреложное движение исторических событий. Радикальное преобразование историзма было связано с критикой примитивно-эволюционных, линейно-стадиальных схем, отождествляющих общественный прогресс с природным, биологическим. Постепенно изживалась инерция причинно-следственного детерминизма. В этой системе рассуждений история оказывалась многовариантной, открытой по отношению к живому творчеству народов, сопряженной с интенсивным культурным созиданием.

Существует ли логика истории? Можно ли говорить о смысле истории? В чем ее истоки и цель? Возможны ли варианты в истории? Куда движется история? Что ждет человечество? Эти вопросы приобрели особую актуальность в философии культуры. Развертывание всемирной истории предполагает не стирание культурных и цивилизационных особенностей, присущих тем или иным народам. Идея открытости истории, ее многовариантности несовместима с жестким представлением о неукоснительном схождении всех культурных матриц в некую усредненную точку, символизирующую магистральный путь развития всего человечества.

Последовательно проведенная идея форумности культур, плюрализма истории вовсе не исключает концепции ведущей, державной линии развития человечества, поиска всемирной истории. Но она содержит в себе возможность определенной культурной «резервации», сохранения заповедных зон, внутри которых будет разворачиваться специфическое культурное творчество. На земле много культур, и каждая из них способна придать всемирной истории неповторимый облик.

Но как будет вести себя человек, находящийся в пространстве множества культур? Именно философы культуры заговорили о том, что культура раскрывает различные способы человеческого бытия. Радикальность и неотвратимость происходящих в нашу эпоху перемен воспринимается конкретным человеком как нечто чуждое его собственным устремлениям, стихийным и субъективным порывам. Возникает разрыв между самочувствием реального индивида и объективным, зачастую обезличенным потоком культурного творчества. Человек пытается понять, откуда, вообще говоря, возникают традиции, не имеющие авторства, почему оказываются непредвиденными последствия культурных акций, каков конечный результат современного цивилизованного развития человечества.

Таким образом, культурология не остается в стороне от теоретического постижения культуры. Однако именно философия культуры ставит такие вопросы, которые не могут возникнуть в лоне культурологии или получить в ней глубокое рефлексивное понимание. Философия культуры может отталкиваться от конкретного эмпирического материала, но может и игнорировать его, раскрывая потенциал философского воображения. Философия культуры существует сегодня во множестве вариантов. Для отечественных исследователей становится актуальной задача ее глубокой разработки.

Вопросы для повторения

1. Почему Сократ считается родоначальником философии человека?
2. В чем философское содержание исследований Ж. Гобино?
3. Почему трудно идентифицировать культурологическое исследование?
4. Чем можно объяснить множество культурных феноменов?
5. Почему культурологию можно читать по-разному?
6. Можно ли считать культурологию биографией великих стилей?
7. Какой вариант культурологии представлен в романе Германа Гессе «Игра в бисер»?
8. Что такое «фаустовский дух» европейской культуры?

Литература

- Белый А.* Философия культуры // Культурология : хрестоматия / под ред. П.С. Гуревича. М., 2000.
- Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995.
- Бородай Ю.М.* От фантазии к реальности. М., 1995.
- Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
- Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век : антология. М., 1995.
- Доброхотов А.И.* Философия культуры // Философия : энцикл. словарь. М., 2004.
- Зедльмайр Х.* Утрата середины. М., 2008.
- Коломиец Г.Г.* Ценность музыки: философский аспект. М., 2006.
- Межуев В.М.* Идея культуры : очерки по философии культуры. М., 2006. *Пивоев В.М.* Культурология : введение в историю и философию культуры. Петрозаводск, 1997.
- Тэн И.* Философия искусства. М., 1996.

Глава 3

КУЛЬТУРА КАК ФЕНОМЕН

3.1. Культура как «вторая природа»

С понятием «культура» у нас связываются разные ассоциации. Возникает вопрос: кому принадлежит культура? Иначе говоря, кто или что является ее носителем? Мы можем при такой постановке вопроса говорить о культуре человека, группы, класса или всего общества. Еще один аспект постижения культуры как феномена: для многих исследователей культура по сути безбожна в чисто светском смысле. Она в этом контексте не соотносится с христианством или какой-то иной религией. Более того, культура нередко понимается как направленное против Бога идолопоклонство¹.

По мнению известного англо-американского поэта и историка культуры Томаса Стернза Элиота (1888—1965), культура — это образ жизни данного народа, живущего в одном месте. Она проявляется в его искусстве, социальной системе, обычаях, привычках, обрядах и религии. Однако сумма этих феноменов еще не составляет культуру, поскольку она есть нечто большее, чем собрание искусств, обычаев и религиозных верований. Основой понимания культуры, согласно Элиоту, служит именно культура общества, и прежде всего анализу должно подвергнуться значение понятия «культура» по отношению ко всему обществу в целом².

Иной взгляд на проблему находим у Ричарда Нибура. Он отмечает, что данный феномен не может быть просто культурой какого-то определенного общества, как греко-римская, средневековая или современная западная³. Между тем некоторые философы, как и некоторые антропологи, на самом деле полагают, что христианская вера — неотъ

¹ См.: Христос и культура : избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 33.

² Элиот Т. с. К определению понятия культуры // Звучащие смыслы : альманах. СПб., 2007. С. 12.

³ Христос и культура : избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 33.

емлемая составляющая западной культуры независимо от того, будет ли под этой культурой пониматься одно непрерывно существовавшее в истории общество, возникшее не позднее I в. до н.э., либо совокупность отдельных, но связанных между собой цивилизаций, как в теории Тойнби.

Э. Трёльч, к примеру, считает, что христианство и западная культура тесно связаны между собой. Причем настолько, что христианин очень немного может сказать о своей вере представителю какой-либо другой цивилизации, а встреча последнего с Христом, в свою очередь, может произойти исключительно как с представителем западного мира¹.

Тем не менее Трёльч хорошо знал о той напряженности, которая характеризовала отношения между Христом и западной культурой, так что даже для человека Запада Иисус Христос никогда не являлся и не является просто членом его культурного сообщества. Кроме того, христиан на Востоке, а также тех, кто ожидает прихода новой цивилизации, занимает не только западный Христос, но тот, которого возможно отделить от западной веры в него, тот, кто имеет значение для жизни в других культурах. Именно на этих основаниях Ричард Нибур не считает правомерным рассматривать культуру в ее конкретных формах, т.е. относить ее к конкретному обществу. По его мнению, культура — вселенское явление, нечто общее для народов.

Неправомерно также определять культуру более суженно. Ну, скажем, рассматривать ее как некую особую стадию общественной организации человечества и его достижений. К примеру, швейцарский историк и философ культуры Якоб Бурхардт (Буркхард) (1818—1897) отделял культуру и от религии, и от государства. Он рассматривал эти три силы: религию, государство, культуру как «силы в высшей степени разнородные». В понимании Бурхардта, культура отделена от других двух сил по причине своего неавторитарного характера. Она есть «сумма всего того, что *спонтанно* возникает ради прогресса материальной жизни и как выражение жизни духовной и нравственной — все общественные связи, технологии, искусства, литература, науки. Это — царство переменчивого и свободного, не обладающего неизбежной всеобщностью, всего того, что не может заявить о своих претензиях на принудительную власть»².

¹ Troeltsch E. Christian Thought, its History and Application. London, 1923; особенно: P. 21—35; ср. *Он же*: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tuebingen, 1929 (3rd ed.) и *Gesammelte Schriften*. Vol. II. 1913. S. 779 ff.

² Burkhardt J. Force and Freedom. New York, 1943. P. 107; ср.: P. 140 ff.

Бурхардт отмечал, что язык — острее этой культуры, а наиболее рельефно ее дух проявляет себя в искусствах. На самом деле определение культуры с исключением из нее религии делает определение культуры неопределенным. Ведь многие процессы культуры связаны именно с религией. Столь же нечетким окажется обозначение культуры, если провести строгую демаркацию между культурой и цивилизацией, если под ней понимать выражение наиболее продвинутых, быть может, в большей степени городских, технизированных, даже дряхлеющих форм общественной жизни¹.

Культура есть «вторичная, искусственная окружающая среда», которую человек налагает на первичную природу. Древнегреческий философ Демокрит считал культуру «второй природой», и с тех пор многие ученые, мыслители определяют ее именно так. Культура включает язык, обычаи, идеи, верования, привычки, социальную организацию, унаследованные от прошлого создания материальной культуры, технологические процессы, системы оценок². Это «социальное наследство», «реальность *sui generis*», которую часто подразумевали новозаветные авторы, упоминая о «мире», и которая проявлялась во многих формах (под них неизбежно подпадают как христиане, так и все прочие люди), и есть то, что мы имеем в виду, говоря о культуре.

Можно ли принять это определение? В самом общем виде, разумеется, можно. В то же время надо разобраться, действительно ли культура противостоит природе. Культурологи обычно относят к культуре все рукотворное. Природа создана для человека, он же, неустанно трудясь, творит «вторую природу» — пространство культуры. В целом это очевидно. И все же в таком подходе к проблеме есть некий изъян. Возникает парадоксальный ход мысли: для сотворения культуры нужно предельно дистанцироваться от природы. Получается, будто натура не так важна для человека, как культура, в которой он себя выражает. В таком ли воззрении на культурное творчество следует искать истоки хищнического, разрушительного отношения к природе, к умалению ее значимости для человека и человечества?

Культура прежде всего — природный феномен, хотя бы потому, что ее творец — человек — биологическое создание. Без природы не было бы культуры, потому что человек творит на природном ландшафте. Он

¹ Malinowski B. Culture // Encyclopedia of Social Science. Vol. IV. P. 621 ff.; Dawson Chr. Religion and Culture. London, 1947. P. 47; Spengler O. The Decline of the West. New York, 1926. Vol. I. P. 31 f.; 351 ff. [рус. пер.: Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993].

² Malinowski B. Op. cit. P. 62.

³ *Своеобразная* (лат.).

пользуется ресурсами природы, раскрывает собственный природный потенциал. Но если бы человек не преступил пределы природы, он остался бы без культуры. Культура, следовательно, есть прежде всего акт преодоления природы, выход за границы инстинкта, сотворение того, что может надстроиться над природой. Говоря словами голландского историка культуры Й. Хёйзинги (1872—1945), человечество все снова и снова творит рядом с миром природы второй, измышленный им мир.

Собственно, культура и возникает потому, что человек преодолевает органическую предопределенность своего мира. Многие животные могут создавать нечто такое, что похоже на культуру. Пчелы, например, строят великолепное архитектурное сооружение — соты. Паук безошибочно мастерит орудие лова — паутину. Бобры строят плотины. Муравьи воздвигают муравейники. Выходит, они создают нечто такое, чего в природе не было. Так, может быть, это и есть культура?

Однако очевидно, что подобная деятельность животных запрограммирована инстинктом. Они могут сотворить только то, что заложено в природной программе. К свободной творческой деятельности они неспособны. Пчела не может выткавать паутину, а паук не сумеет взять взятку с цветка. Бобер построит запруду, но не сможет изготовить орудие труда. Следовательно, культура предполагает спонтанный, свободный вид активности, преодолевающий видовую закрепленность. Иначе говоря, для того чтобы создать культуру, человек должен был обрести некий дар, способность создавать то, что не закреплено в его видовой программе.

3.2. Социальность как признак культуры

Культура неразрывно связана с жизнью человека. Поэтому она всегда *социальна*. Человеческие отношения строятся по-разному. Иногда мы ощущаем межличностные связи как полезные и приятные. Иногда чувствуем себя одинокими, изолированными. Взаимоотношения с другими людьми имеют важное значение для каждого. Они создают определенную среду, в которой мы живем.

Совместная деятельность людей, объединенных общими целями, во многом определяет эту среду. Но никакие ее цели не могут быть достигнуты, если люди в процессе этой совместной деятельности не будут испытывать друг к другу симпатию, доверие, уважение, проявлять

заботу друг о друге, не будут терпимыми, благожелательными и дружелюбными, не будут любить друг друга. В любви проявляется стремление людей к единению, преодолению преград, отделяющих одного человека от другого.

Когда путешественники нашли в лесах двух маленьких индийских девочек, вскормленных медведицей, оказалось, что они уже не смогли стать представителями человечества. Время, которое требуется для того, чтобы вырастить малышей по человеческому сценарию, оказалось упущенным. Сказка о Маугли — не более чем вымысел английского писателя Редьярда Киплинга (1865—1936). Ребенок не станет человеком среди зверей. И вовсе не из-за недостатка любви, а от отсутствия человеческого общения. В жизни ребенка есть короткий период, когда он способен обучиться всему человеческому. За пределами этого возраста детеныш уже не станет человеком.

Первое человеческое слово Джума Джумбаев сказал в десять лет. Но родным его языком на долгие десятилетия остался волчий. Мальчика нашли в песках Туркмении в 1957 г. Он жил в стае волков. Как это случилось — никто не знает. Очевидцев разыскать не удалось. О том, что произошло, можно судить только со слов самого Джумы. Пять лет мальчик провел среди волков. Остальные годы — среди людей, но в психиатрической больнице.

Не каждая волчица станет вскармливать человеческого детеныша, но и сам ребенок, выпавший из людского лона, не обретет ничего человеческого. Он так и останется животным. Малыш никогда не станет человеком в подлинном смысле этого слова.

«Сущностным фактом культуры, таким, который мы можем вывести как из нашего жизненного опыта, так и из научных наблюдений, — пишет Малиновский, — является организация людей в постоянные группы»¹. Неважно, будем ли мы считать этот факт сущностным или нет, во всяком случае, это есть сущностная часть факта. Индивидуумы могут пользоваться культурой по-своему, они могут изменять элементы этой культуры, но все, чем они пользуются и что изменяют, по своей природе социально². Культура — это общественное достояние, получаемое индивидуумами и передаваемое ими дальше. То, что можно считать сугубо частным делом, что не входит в социальную жизнь и не ведет от нее свое происхождение, не является частью культуры.

¹ *Malinowski B. A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Chapel Hill, 1944. P. 43.*

² О личности и обществе в отношении к культуре. См.: *Benedict R. Patterns of Culture. Boston, 1934. Chapt. VII, VIII.*

И наоборот, социальная жизнь всегда культурна по характеру. Похоже, антропология окончательно разделалась с романтической идеей существования естественно-природного общества, где отсутствуют резко отграниченные друг от друга усвоенные привычки, обычаи, формы общественной организации и т.д. Культура и социальное бытие идут рука об руку.

Даже в архаических обществах несколько видов культурной деятельности неразрывно переплетены друг с другом. Даяк, проводящий большую половину времени года за формовкой, резьбой и покраской особого строения ладьи, требующейся для ежегодного ритуала «охоты за головами», одновременно занят несколькими видами культурной деятельности — художественной и религиозной, равно как и десантным военным делом. По мере развития цивилизации все больше растет профессиональная специализация. В то время как у отдельных членов племени или группы островов или деревень могут иметься отдельные функции, из которых наиболее выделяются функции вождя и знахаря, — религия, наука, политика и искусство воспринимаются абстрактно, в отрыве друг от друга лишь на наиболее поздней стадии.

«Напряженность внутри общества, — пишет Т.С. Элиот, — может у более сознательного человека создать напряженность мысли: столкновение долженствований в „Антигоне“, являющееся не простым столкновением между благочестием и политикой, но между противоречивыми законами внутри того, что все еще является религиозно-политическими комплексами, свидетельствует о весьма передовой стадии цивилизации. Ибо конфликт должен быть уже осмыслен в опыте зрителей, прежде чем драматург может его четко сформулировать и вызвать у зрителей отклик, необходимый искусству драматурга»¹.

3.3. Культура как человеческое достижение

Мы отличаем ее от природы, видя в ней свидетельство человеческих усилий и результат целенаправленного труда. Река — это природа, канал — культура, кусок кварца — природа, наконецник стрелы — культура, стон природен, слово — достояние культуры. Культура есть

¹ Элиот Т.С. К определению понятия культуры // Звучащие смыслы : альманах. СПб., 2007. С. 15.

произведение ума и рук человека. Независимо от места и времени это такая часть общечеловеческого достояния, которая преднамеренно и старательно создается и передается нам другими людьми постольку, поскольку они действовали, не имея в виду конкретных результатов либо не владея процессом. Поэтому культура включает в себя язык, образование, традиции, мифы, науку, искусства, философию, управление, право, ритуалы, верования, изобретения, технологии.

Более того, если одна из особенностей культуры есть то, что она является человеческим достижением, другая ее особенность — то, что никто не может ею овладеть без приложения собственных усилий. Природные блага достаются людям, как и распространяются, непреднамеренно и бессознательно, но дарами культуры невозможно овладеть без приложения усилий со стороны человека. Чтобы овладеть речью, необходимо приложить старания, управление невозможно осуществлять без постоянных усилий, научные методы должны заново вводиться в действие и снова подтверждаться каждым новым поколением. Даже материальные результаты культурной деятельности человека могут оказаться бесполезными, если их дальнейшее существование не будет сопровождаться процессом обучения, позволяющим воспользоваться вещами так, как имели в виду их создатели. Пытаемся ли мы истолковать знаковую систему античной культуры или решать проблемы современной цивилизации, наше внимание всегда будет сконцентрировано на все той же характерной особенности: мы имеем дело с тем, что создавалось человеком умышленно, с тем, что человек хотел или мог создать. Таким образом, мир культуры — это мир, сотворенный человеком, или мир, который человек намеревался сотворить.

Культура — сокровищница созданных человеком объектов. Но как стал возможен этот необыкновенный переход от природного к над-природному? Немецкий философ Карл Ясперс (1883—1969), говоря о предьстории культуры, подчеркивал: «Мы ничего не знаем ни о созидających моментах истории, ни о ходе духовного становления, нам известны только результаты. И на основании этих результатов нам приходится делать выводы. Мы задаем вопросы о том, что явилось существенным в превращении человека в человека в мире, который он создает; о том, какие открытия он сделал в опасных ситуациях, в своей борьбе, руководимый страхом и мужеством; как сложились взаимоотношения полов, отношение к жизни и смерти, к матери и отцу»¹.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994, С. 67.

Существенным в этом грандиозном переходе к культуре является, по-видимому, следующее:

1. Использование огня и орудий. Животное существо, не имеющее ни того, ни другого, мы никогда не примем за человека.

2. Появление речи. Взаимопонимание животных достигается посредством спонтанного выражения ими каких-то ощущений, и только человек способен выражать в речи и передавать при ее помощи смысл предметного мира, который является объектом его мышления и речи.

3. Способы насилия над самим собой, формирующие человека, например, посредством табу (запретов). В самой природе человека заложено то, что он не может быть только частью природы; напротив, он формирует себя посредством искусства. Можно сказать, что природа человека — это его сфера искусства.

4. Образование групп и сообществ. Человеческое сообщество коренным образом отличается от инстинктивно-автоматически созданных сообществ насекомых. Основное отличие отношений господства и подчинения у человеческого сообщества и приматов состоит в осознании людьми его смыслового значения.

5. Жизнь, формируемая мифами с помощью образов, подчинение всего существования (семейного уклада, общественного устройства, характера труда и борьбы) этим образам, которые в нашем бесконечном толковании и углублении их являются просто носителями самосознания и осознания своего бытия и дают ощущение укрытости и уверенности, в своих истоках неразличима.

Животное непосредственно тождественно своей жизнедеятельности. Оно не отличает себя от нее. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животного. Именно в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать так: он есть сознательное существо, т.е. его собственная жизнь является для него предметом лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою сущность всего лишь в средство для поддержания своего существования.

3.4. Культура как мир целей и смыслов

Человеческие достижения имеют свою цель или цели; мир культуры является *миром ценностей*. Спорен вопрос о том, следует ли подходить с какими-нибудь оценками к природе или произносить ценностные суждения по поводу природных явлений. Но в отношении феноменов культуры такой вопрос даже не возникает. Мы должны исходить из того, что все, что сделали и делают люди, направлено к некоей цели; все это предназначено для того, чтобы служить во благо¹. Наскальные рисунки, относящиеся к эпохе верхнего (позднего) палеолита, в огромном количестве обнаруженные в пещерах Франции и Испании, передают натуру с такой удивительной точностью и живостью, что некоторые специалисты никак не соглашались признать их подлинными — настолько совершенным было их исполнение. Между тем авторы этих рисунков жили в обществе, которое обладало еще всеми признаками стада или стаи, и говорили на языке, который также еще нельзя было назвать человеческим.

Но вот что поразительно, переход к неолиту, к искусству людей, у которых было уже все человеческое — общество, язык, быт, интеллект, — вовсе не означал совершенствование в том сугубо подражательном направлении, которое было свойственно искусству на первых порах.

Неожиданным образом (если можно слово «неожиданно» применить к процессу, который продолжался тысячу лет, к процессу весьма постепенному) искусство неолита утрачивает безусловную верность натуре и становится, наоборот, в высшей степени условным, символическим во всей вероятности. Как будто глаза человека, до той поры жадно смотревшие на мир, обратились теперь вовнутрь, созерцая и воспроизводя темные порождения своей уже могучей фантазии либо пытаясь увидеть, чтобы затем воспроизвести на камне, контуры совсем невозможного, невообразимого — контуры абстракций, которые тогда уже стали доступны нашему мозгу.

Если бы переместился центр тяжести, изменилась бы зона контактов с миром, которая для палеолитического человека размещалась почти исключительно в сфере ощущений — зрение, осязание, слух, наблюдательность, которая была изощренной настолько, что показалась

¹ Так, Малиновский использует идею «организованной системы целенаправленных действий» в качестве центральной концепции своей теории культуры. См.: *Malinowski B. A Scientific Theory of Culture. Chapt. V—VI.*

бы нам фантастической, как кажется фантастической наблюдательность бушмена, без затруднений идущего по следу за зверем, но этого не произошло.

Простой мир первобытного человека, его наблюдательность, почти свободная от какого бы то ни было размышления, с редкостным совершенством воплотилась в наскальных рисунках испанских и французских пещер и во множестве палеолитических изображений, обнаруженных в самых разных районах земного шара.

Более того, искусство племен, еще и сейчас существующих охотничьих племен Австралии и Центральной Африки, эскимосов американского Севера, и творчество народностей, уклад которых по тем или иным причинам еще примерно соответствует первобытной стадии, отличаются точно такими же особенностями, как и искусство палеолита: оно изображает видимый мир чрезвычайно живо и точно.

Что же касается оседлых, земледельческих племен, живущих иногда по соседству, племен с уже развитыми религиозными представлениями, богатой мифологией, целым миром воспоминаний, их искусство фантастично, до крайности эмоционально, причудливо, ирреально. Реальность для них не внешнее, не зверь в джунглях, не корова на пастбище, не человек с копьем и щитом, но «душа» человека, его представления о красоте, его внутренний мир.

Никогда нельзя говорить о явлении культуры безотносительно к целям, имевшимся у тех, кто его создавал или использовал. Первобытное искусство интересует нас, поскольку демонстрирует интерес человека к форме, ритму и цвету, смыслу и символу и поскольку этими же предметами интересуемся и мы.

Глиняные черепки изучаются потому, что они могут открыть нам, к чему стремился древний человек и какими методами он при этом пользовался. Мы всегда выносим суждения о науке и философии, технологии и образовании в их прошлом и настоящем в соответствии с теми ценностями, которые подразумевались нашими предками и которые привлекают нас ныне. Конечно, те цели, которым служат достижения людей, могут изменяться: то, что было задумано для разрешения утилитарной задачи, может в дальнейшем быть сохранено для получения эстетического удовольствия или обретения социальной гармонии; и все же всякий раз при столкновении с культурой нам не избежать ценностной оценки.

Далее, ценностью, на которую главным образом направлены человеческие достижения, является *благо человека*. Философы, принадле

жащие к разным культурным обществам, могут спорить относительно того, являются ли цели, которым служит культура, идеальными или естественными, есть ли они ценностные идеи, усвоенные духовным видением, или же естественные блага, т.е. такие, что представляют интерес для человека как биологического существа. Как бы то ни было, по-видимому, философы согласны в том, что человек должен служить своему благу, что он есть мера всех вещей¹.

Определяя те цели, достижению которых должна послужить его деятельность в культуре, человек начинает с себя как главной ценности и источника всех других ценностей. Благо есть то, что благо для него. Поэтому самоочевидным для культуры является то, что животные истребляются либо приручаются тогда, когда это служит благу людей; что Богу либо богам поклоняются тогда, когда это необходимо или желательно для поддержания и улучшения жизни людей; что идеям и идеалам следует служить ради человеческой самореализации.

Но хотя преследование блага для людей доминирует в культурном процессе, все же не возникает впечатления, что этот антропоцентризм исключает все остальное. Вполне верным представляется не только то, что человек нес труды и что-то производит ради блага других существ, но и то, что в рамках своих культур люди нередко стремятся служить целям, выходящим за пределы человеческого существования. От тотемического общества и до современного люди идентифицируют себя с порядком бытия, включающим в свой круг не только человека. Они рассматривают себя в качестве представителей жизни, так что и общественные организации, и законодательство, а также искусство и религия выказывают некоторое почтение к жизни других существ.

Люди относят себя к разумным существам и пытаются уяснить, что является благом для разума. Служат они также и богам. И все же прагматическая тенденция делать все исключительно ради людей представляется неодолимой. Необходимо, однако, добавить, что нет культуры, которую можно было бы назвать гуманистической в широком смысле этого слова, потому что все это — лишь частные культуры, и в рамках каждой из них частное общество или же частный класс этого общества пытается рассматривать себя в качестве центра

¹ Работа Николая Гартмана «Этика» (*Hartmann N. Ethics. London; N. Y., 1932*), которая представляет собой выдающуюся систему философии культуры и в то же время выставляет аргументы в пользу трансцендентного, объективного характера духовных ценностей и защищает приоритет ценностей человеческих.

и источника ценности, стараясь достичь того, что является благом для него, хотя и оправдывая свои устремления притязаниями на особый статус.

3.5. Культура как воплощение универсальных ценностей

Наконец, культура во всех своих формах и видах занята временным и материальным воплощением универсальных ценностей. Сказанное не означает того, что блага, которые человек стремится реализовать, непременно временны и материальны, как бы ни велика была озабоченность ими в рамках достижений культуры как таковых. Ошибкой было бы считать культуру материалистичной в том смысле, что люди трудятся исключительно в целях удовлетворения своих потребностей как существ материальных и преходящих. Даже в экономических истолкованиях культуры признается, что помимо материальных благ, относящихся к физическому существованию человека: еды, питья, одежды, потомства и экономического порядка, человек в культуре стремится обрести и менее осязаемые ценности.

Но и нематериальные блага должны быть воплощены во временной и материальной формах: даже для таких чисто человеческих качеств, как разум и индивидуальность, следует найти надлежащее место и определение. Престиж и слава, с одной стороны, красота, истина и благо — с другой, если мы воспользуемся весьма неудовлетворительной символикой духовно-ценностной теории, подвластны чувствам, воображению, интеллектуальному видению человека, и его усилия обращаются на то, чтобы поскорее воплотить в прочных, осязаемых, видимых и слышимых формах то, что выделило воображение. Те гармонии и пропорции, формы, порядок и ритм, значения и идеи, которые человек интуитивно осознает и прослеживает при своем соприкосновении с природой, социальной жизнью и миром грез — все это человек должен своим нескончаемым трудом запечатлеть на стене или холсте, напечатать на бумаге как научную или философскую систему, вырезать в камне или отлить в бронзе, все это должно прозвучать в балладе, оде или симфонии. Его видение порядка и справедливости, жажда славы должны ценой многочисленных страданий воплотиться в писанные законы, драматические действия, структуры управления и власти, в жизнь гедонистов и аскетов.

Так как актуализация целей достигается в преходящей и обреченной гибели материи, культурная деятельность почти так же озабочена *сохранением* ценностей, как и их созданием. Большая часть энергии, которую затрачивают люди любых обществ в любое историческое время, уходит на непростое дело сохранения того, что они унаследовали и осуществили сами. Их дома, школы и храмы, дороги и машины постоянно нуждаются в починке. Пустыня и джунгли угрожают каждому возделанному участку земли. Еще больше угроза разрушения, нависающая над менее материальными достижениями прошлого.

Системы законов и свобод, навыки общественных связей, методы мышления, институты образования и религии, технология искусства, языка и самой морали — все это не может быть сохранено простым поддержанием в исправном состоянии стен и документов, являющихся их символами. Необходимо, чтобы каждое новое поколение восстанавливало их заново «на скрижалях своих сердец». Стоит только образованию и обучению сделать пропуск в одно поколение, и все огромное здание прежних достижений обращается в руины. Культура — это социальная традиция, сохранять которую следует в мучительной борьбе не столько с безличными силами природы, сколько с революционными и критическими энергиями в человеческой жизни и человеческом мышлении¹. Идет ли речь об обычаях или о материальных памятниках, культура может поддерживаться лишь в том случае, если люди посвящают ее сохранению значительную часть своих усилий.

3.6. Плюральность в культуре

Наконец, следует обратить внимание и на проблему *плюрализма*, характерного для всякой культуры. Многочисленны ценности, которые стремится создать культура повсюду и во все времена. Никакое общество не в состоянии даже попытаться воплотить все свои многосторонние возможности: любое общество в высшей степени сложно устроено и образовано многочисленными институтами, имеющими множественные цели и взаимно переплетающиеся интересы². Целей

¹ Анри Бергсон в работе «Два источника морали и религии» (фр. издание: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 1932; англ. перевод: *The Two sources of Morality and Religion*. London, 1935) дает блестящую интерпретацию роли консерватизма в культуре. Ср.: главы I и II. Ср. также: *Lecomte du Noy. Human Destiny*. N.Y., 1947. Chapt. IX-X.

² Ср.: *Benedict R. Patterns of Culture*. N.Y., 1934. Chap. II; *Malinowski B. A Scientific Theory* etc. Chapt. X—XI.

много отчасти потому, что много людей. С помощью культуры люди стремятся выяснить, что является благом для мужчин и женщин, детей и взрослых, правителей и подданных; благом, предназначенным людям разных профессий и групп, в соответствии с привычными представлениями о нем как таковом.

Боле того, все люди обладают собственными притязаниями и интересами, всякий индивид — сложное существо с присущими ему влечениями тела и разума, мотивами, связанными с учетом собственных интересов и с интересами других людей, отношениями, в которых он находится с другими людьми, природой и надприродными существами. Даже если стоять на позициях экономической или биологической интерпретации культуры, единственно, что может при этом провозглашаться, то, что биологические и экономические ценности являются основополагающими, но при этом должна быть признана обширная надстройка иных интересов.

Но в той культуре, с которой мы имеем дело и в которой живем, не видно даже того единства, на которое претендуют эти интерпретации. Ценности, которые мы ищем в наших обществах и находим воплощенными в них, велики числом, несоразмерны и часто несравнимы, так что общественные институты всегда предпринимают ббльшие или меньшие усилия для того, чтобы удержать в состоянии терпимого конфликта многочисленные, направленные на достижение и сохранение многих благ действия людей, принадлежащих к разным группам.

Культуры вечно стремятся к соединению мира с процветанием, справедливости с порядком, свободы с благосостоянием, истины с красотой, научной истины с моральным благом, технических навыков с житейской мудростью, святости с обыденной жизнью, и этого всего — со всем прочим. Среди такого разнообразия находится место и Царствию Небесному, хотя едва ли в качестве наибольшей ценности. Иисус Христос и Бог-Отец, Евангелие, Церковь и Жизнь вечная могут войти в комплекс культуры, но только в качестве элементов в пределах широкого плюрализма.

Вот некоторые очевидные характеристики той культуры, которая предъявляет собственные требования к каждому христианину и во власти которой он живет, даже ощущая над собой власть Бога. Хотя основная проблема человечества иногда формулируется нами как проблема соотношения благодати и природы, в пределах человеческого опыта все-таки нет природы, существующей отдельно от культуры. Как бы то ни было, выйти из культуры нам не легче,

чем из природы, потому что «природный человек (Naturmensch) попросту не существует»¹ и «Нет человека, который смотрел бы на мир первозданным взором»².

3.7. Культура как поиск смысла жизни

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

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

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

На это указывал П.А. Флоренский, производивший слово «культура» от слова «культ» — поклонение богам. Об этом же говорит и миф о Прометее: в нем культура имеет божественное происхождение. Конечно, не надо понимать это так, будто все дал Бог — и небо, и землю, и культуру. На самом деле все значительно сложнее. Вникая в смысл

¹ Malinowski B. In Encyclopedia of Social Sciences. N.Y., 1957. Vol. IV. P.

² Benedict R. Op. cit. P. 2.

своей деятельности, человек каждый раз как бы приподнимается над ней, как и над природой, отрывается от них, «возносится», т.е. тянется к преодолению своей «сращенности» с природой. Эта способность человека уникальна и поистине божественна.

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

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

Но далеко не всегда человеческая активность сопряжена с прорывом в области духа. «Вторая природа» включает в себя и акты простого воспроизведения, копирования. Человек, который изобрел колесо, — творец культуры. Работник, который прилаживает колесо на оси, — человек цивилизации. Как обнаруживает себя проблема, которая в XX в. получила название «проблема культуры и цивилизации». Цивилизация — это, условно говоря, вещественное воплощение культуры.

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

Он пытается реализовать далеко не только те побуждения, которые являются инстинктивными. Культура в этом смысле выступает как продукт открытой, незавершенной человеческой природы. Пытаясь

восполнить свою недостаточность для существования в природном мире, человек обратился к творческой, свободной деятельности. Вот почему с данной точки зрения культура предстает как совокупность смыслов и ценностей, рожденных творческой активностью человека.

Итак, человек по определению — творец культуры. Он руководствуется не инстинктом, а свободной творческой деятельностью, осененной поиском смысла. Вот почему нет оснований искать человека в докультурной истории. Культура — специфика человеческой деятельности, то, что характеризует человека как вид. Появление человека на арене истории можно рассматривать в качестве феномена культуры.

Культура — «вторая природа», она всегда социальна, является человеческим достоянием, творением ума и рук человека, имеет ценностный характер, связана с поиском смысла, устремлением к возвышенному, к универсальным ценностям. Выражая формы человеческой деятельности, культура вместе с тем есть арсенал обретенных знаний, образов самопознания и символических обозначений окружающего мира.

Вопросы для повторения

1. В чем смысл концепции культуры Т. Элиота?
2. Что характеризует обуженность во взгляде на культуру со стороны Я. Бурхардта?
3. Кто определил культуру как «вторую природу»?
4. Какие факторы К. Ясперс характеризует как переход от природы к культуре?
5. Отчего в культуре появляется мир целей?
6. Как обнаруживается поиск смысла в культуре?

Литература

- Баткин А. М.* Тип культуры как историческая целостность // Вопросы философии. 1969. № 9.
- Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Гуревич П.С.* Культурология : учеб. пособие. М., 2008.
- Кутырев В.А.* Человеческое и иное. Борьба миров. СПб., 2009.
- Межуев В.М.* Идея культуры : очерки по философии культуры. М., 2009. Христос и культура : избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996.

Глава 4 ПРОИСХОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

4.1. Орудийно-трудовая версия

Объяснить происхождение культуры — задача не из легких. Тем более что версий культуругенеза много, но ни одна из них не может быть признана окончательной. Вместе с тем каждая концепция содержит немало эвристических положений, знаний о том, что же представляет собой культура и как она могла возникнуть.

Некоторые авторы разделяют орудийно-трудовую концепцию происхождения культуры. В XIX в. многие исследователи были убеждены в том, что культура возникла благодаря способности человека к труду и его умению создавать технические приспособления. В XX в. генезис культуры трактуется по-разному. К орудийно-трудовой концепции добавились многие другие — биологические, психоаналитические, антропологические, социокультурные. Как в природном мире возник радикально новый феномен — культура? Что явилось истоком культуры?

Наиболее обстоятельно деятельностный подход к культуре разработан в марксистской традиции. Отличие человека от животных усматривается исследователями этой ориентации в труде. Предполагается, что генезис социального и культурного непосредственно связан со становлением человеческого труда, который и превращает человеческую жизнедеятельность в общественную. Человек же оказывается проводником культуры, общественным человеком.

Согласно орудийно-трудовой концепции, внутри которой осмысливается генезис культуры, человек выделился из животного мира. Теория происхождения человека изложена Ф. Энгельсом (1820—1895) в 1873—1876 гг. Она представлена в статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», которая явилась одной из глав его работы «Диалектика природы». Энгельсу принадлежит классическая формула «Труд создал человека». Под трудом Энгельс понимал целесообразную деятельность, которая началась с изготовления орудий

из камня, кости и дерева. По мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, сознание возникло в результате труда. В процессе труда у людей появилась потребность что-то сказать друг другу, что дало толчок к развитию речи как средства общения в совместной трудовой деятельности. Последствия этих предпосылок — возникновение труда и речи — огромны. Дело не только в том, что обезьяна превратилась в человека. В свою очередь, деятельность человека оказалась огромным импульсом, приведшим к культурогенезу.

Социальный механизм воспроизводства человеческой деятельности значительно расширяет пространство культуры. В этом отношении человек с самого начала выступает как «общественное животное, т.е. такое животное, стереотипы поведения которого заложены не в нем (т.е. генетически), а вне его, в социальной форме общения. Сущность человека — не в его генотипе, а в совокупности всех общественных отношений. Поэтому животным рождаются, а человеком лишь становятся»¹.

Согласно трудовой концепции антропо- и культурогенеза, обезьяны сообразили, что искусственные орудия гораздо эффективнее естественных. Тогда они стали создавать эти орудия и сообща трудиться. Появилась речь. Труд сотворил человека и культуру как способ жизнедеятельности. Однако эти рассуждения образуют замкнутый круг. Сознание рождается только как результат труда, но, чтобы заняться деятельностью, нужно иметь нечто подобное интеллекту. Речь обретается внутри общности. Но какая сила побуждает жить сообща и искать общения? Все эти компоненты культурогенеза сцеплены, связаны, но непонятно, как они порождают друг друга.

Авторы орудийно-трудовой концепции культурогенеза, к сожалению, не могут объяснить эти противоречия. Критикуя сложившиеся взгляды на трудовую деятельность как основу антропогенеза, В.М. Вильчек отмечает: «Они пишут: первобытный охотник догадался, понял, открыл, изобрел и т.д. Но этот „первобытный охотник“¹¹ — обезьяна. Действительно, существо очень догадливое, умное, но, чтобы обладать хотя бы частью тех свойств, которые ей были необходимы, чтобы произойти в человека в соответствии с „трудовой“¹¹ гипотезой, она, обезьяна, предварительно должна уже быть человеком, находящимся на относительно высокой ступени развития. Чтобы снять это внутреннее противоречие в „трудовой“¹¹ гипотезе, надо объяснить, каким образом прачеловек мог нечто выдумать, изобрести, открыть,

¹ Чернышев С. Смысл, или Периодическая система его элементов. М., 1993. С. 96—97.

не умея придумывать, изобретать, открывать и решительно ничего не выдумывая, не изобретая и не открывая...»¹.

Воспроизведем основные положения этой критической концепции В.М. Вильчека. Прежде всего исследователь пытается уточнить: что такое труд? Обычно мы даем ответ: «Труд — это целесообразная деятельность». Но целесообразной деятельностью, строго говоря, занимаются все животные. Разве бобер, который перекрывает воду, создавая запруду, не видит в этом целесообразности для себя? Некоторые животные преобразуют среду обитания, координируют совместные действия. Но это еще не труд.

В противном случае, как показывает ученый, надо признать трудом всякое добывание, а также поедание пищи, устройство гнезда и логова, акты, связанные с продолжением рода. В этом случае придется признать искусством брачные игры и ритуалы зверей и птиц, а политикой — защиту территории и потомства, соблюдение иерархии в стае и т.д.

Если же признать трудом нечто, что отделяет человека от природного царства, подразумевая под ним специфически человеческий способ жизнедеятельности, приведший к культуре, то как он появился раньше человека? В силу чего человек мог обрести то, что не заложено в его генетической программе? Что заставило его искать внеприродные пути самовыражения? Именно эти вопросы не затронуты в орудийнотрудовой концепции культурогенеза, которая озабочена только тем, чтобы выстроить последовательность чудодейственных благоприобретенных свойств, делающих человека человеком.

Укоренившееся в философии натуралистическое объяснение человека (человек как животное) наталкивается на поразительные противоречия. Так, придерживаясь дарвиновских воззрений на природу человека или марксистских взглядов на роль труда в процессе превращения обезьяны в человека, следовало бы ожидать, что первые пробуждения человеческой мысли будут связаны с познанием физического окружения. В той же мере поведение человека может быть направлено только на достижение прямой пользы для себя. Лишь так можно обеспечить стратегию человеческого выживания. Живое существо призвано приспособиться к природному окружению, овладеть практическими навыками. Тогда его поведение окажется максимально эффективным.

¹ Вильчек В.М. Прощание с Марксом: алгоритмы истории. М., 1993. С. 11.

Однако новейшие этнографические исследования, накопленный эмпирический материал опровергают такое предположение. Человек, как выясняется, менее всего озабочен тем, чтобы приблизиться к природе. В известном смысле он издревле старался как бы отделиться от нее. Проще говоря, первобытный охотник, если смотреть на него современными глазами, не понимал собственной выгоды. Что проку, скажем, от наскальных рисунков? Вместо того чтобы успешно адаптироваться к внешнему миру, он, напротив, демонстрировал собственную неприспособляемость к природе, ее велениям и законам.

Обратимся теперь к концепции видного американского культуролога Льюиса Мэмфорда, который считает, что К. Маркс ошибался, придавая орудиям труда направляющую функцию и центральное место в развитии человека и культуры. Вот уже больше века человека обычно определяют как животное, использующее орудия труда. «Платону подобное определение показалось бы странным, поскольку он приписал восхождение человека из первобытного состояния в равной мере как Марсу и Орфею, так и Прометею и Гефесту, богу-кузнецу»¹. Между тем, как подчеркивает Л. Мэмфорд, описание человека как главным образом изготавливающего и использующего орудия труда стало общепринятым.

4.2. Биологическая версия происхождения культуры

Американский философ, культуролог и писатель Л. Мэмфорд (1895—1990) оспорил орудийно-трудовую концепцию культурогенеза. Он отмечал, что человека обыкновенно определяли как животное, использующее орудия труда. Мэмфорд писал о том, что описание человека, использующего и изготавливающего орудия труда, стало общепринятым. При этом любая находка фрагментов черепов вместе с грубо обработанными бульжниками, как в случае австралопитека Л.С.Б. Лики, полагается вполне достаточной для идентификации существа как прачеловека, несмотря на его заметные анатомические отличия и от более ранних человекообразных обезьян, и от людей, а также несмотря на дискредитирующий подобную интерпретацию факт:

¹ Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 226.

мол, в течение последующего миллиона лет заметного усовершенствования технологии обтесывания камней нет'.

Многие антропологи, привлекая внимание к сохранившимся каменным артефактам, беспричинно приписывают развитие высшего человеческого интеллекта созданию и использованию орудий труда, хотя моторно-сенсорные координации, вовлеченные в подобное элементарное производство, не требуют и не вызывают какой-либо значительной остроты мысли. Поскольку субгоминиды Южной Африки имели объем мозга около трети объема мозга *homo sapiens*, в действительности не более чем у многих человекообразных обезьян, способность к изготовлению орудий труда не требовала и не создавала условий для развития мозга.

Вторую ошибку в интерпретации природы человека Л. Мэмфорд считает менее простительной. Речь идет о тенденции датировать доисторическими временами непреодолимый интерес современного человека к орудиям, машинам, техническому мастерству. Орудия и оружие древнего человека были такими же, как и у других приматов, — зубы, когти, кулаки, — так было в течение долгого времени до тех пор, пока он не научился создавать каменные орудия, более функционально эффективные, чем эти органы. Мэмфорд полагал, что возможность выжить без инородных орудий дала древнему человеку достаточное время для развития тех нематериальных элементов культуры, которые в конечном счете значительно обогатили его технологию.

Антропологи, с самого начала рассматривая изготовление орудий как центральный момент в палеолитической экономике, недооценили или пренебрегли массой устройств (менее динамичных, но не менее искусных и оригинальных), в изготовлении и использовании которых многие другие виды в течение долгого времени оставались значительно более изобретательными, чем человек. Несмотря на противоположное утверждение, что человек создал не только примитивные орудия труда, которое выдвинули Р.У. Сейс, К. Дэрил Форд и Андре Леруа-Гуран, все еще существует устаревшая тенденция приписывать орудиям и машинам особый статус в технологии и совершенно пренебрегать не менее важной ролью различных приспособлений. Такой взгляд на вещи оставляет без внимания роль контейнеров: горнов, ям для хранения, хижин, горшков, ловушек, корзин, бункеров, загонов для скота, а также рвов, резервуаров, каналов, городов. Эти статические компоненты

¹ Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Культурология : хрестоматия / сост. П.С. Гуревич. М., 2000. С. 130.

всегда играют важную роль в технологии, не меньшую и в наши дни с их высоковольтными трансформаторами, гигантскими химическими ретортами, атомными реакторами, компьютерными технологиями.

Из любого исчерпывающего определения техники должно бы следовать, что многие насекомые, птицы, млекопитающие сделали значительно более радикальные новшества в изготовлении контейнеров, чем достигли в производстве орудий предки человека до появления *homo sapiens*. Мэмфорд предлагает принять во внимание сложные гнезда и домики, бобровые плотины, геометрические ульи, урбаноидные муравейники и термитники. Короче говоря, если техническое умение было бы достаточным для определения активного человеческого интеллекта, то человек долгое время рассматривался бы как безнадёжный неудачник по сравнению со многими другими видами. Последствия такого подхода должны быть ясны: не было ничего уникально человеческого в древней технологии до той поры, пока она не оказалась видоизменённой лингвистическими символами, социальной организацией и эстетическими замыслами. На этой стадии производство символов резко обогнало производство орудий и в свою очередь способствовало развитию более ярко выраженной технической способности.

Мэмфорд полагает, что в начале своего развития человеческая раса достигла особого положения не только на основе своей способности производства и использования орудий. Скорее человек обладал одним основным всецелым орудием, которое было более важным, чем любой последующий набор, а именно его собственным, движимым умом телом, каждой его частью, а не только сенсорно-моторными действиями, с помощью которых были произведены ручные топоры и деревянные копья. Древний человек обладал значительно более важным и ценным качеством, которое позволяло ему не только пользоваться ручными орудиями, но и расширяло весь его технический горизонт: тело не создано для какого-либо одного рода деятельности, как, например, топор. Благодаря своей необычайной лабильности и пластичности оно более эффективно при использовании как своей внешней среды, так и богатых внутренних психических ресурсов.

Благодаря чрезмерно развитому, постоянно активному мозгу человек обладал большей умственной энергией, чем ему необходимо было для выживания на чисто животном уровне. И он, естественно, вынужден был давать выход этой энергии не только при добывании пищи и размножении, но и в тех способах жизнедеятельности, которые превращали эту энергию непосредственно и творчески в соответствующие культурные, т.е. символические, формы. Расширяющая

границы жизни культурная «работа» заняла более важное положение, чем утилитарный ручной труд. Эта более широкая область повлекла за собой значительно больше, чем тренировку рук, мускулов и глаз при изготовлении и использовании орудий: кроме того, она требовала контроля всех биологических функций человека, включая его склонности, органы выделения, растущие эмоции, широко распространяющиеся сексуальные действия, мучительные и соблазнительные сны.

Даже рука была не просто мозолистым рабочим орудием: она ласкала тело возлюбленного, прижимала к груди ребенка, делала важные жесты или выражала в упорядоченном танце и совместном ритуале некоторые иным образом невыразимые чувства о жизни или смерти, запомнившимся прошлом или желаемом будущем. Орудийная техника и наша производная машинная техника являются, по мысли Мэмфорда, лишь специализированными фрагментами биотехники, и под биотехникой понимается все необходимое человеку для жизни.

На основе такой интерпретации вполне можно оставить открытым вопрос, происходят ли стандартизированные образцы и повторяющийся порядок, который стал играть такую эффективную роль в развитии орудий начиная с древних времен, единственно из производства орудий. А разве не происходят они в такой же или большей мере из форм ритуала, песни, танца — форм, которые существуют в развитом состоянии среди примитивных народов, часто даже в более совершенной и законченной форме, чем их орудия.

В действительности существуют распространенные данные, впервые отмеченные Артуром Хоккартом, что ритуальная точность исполнения церемонии предшествовала механической точности в работе. Даже жесткое разделение труда появляется впервые благодаря специализации в обрядовых службах. Эти факты могли бы помочь объяснить, почему примитивные народы, которым часто надоедают чисто механические работы, способные улучшить их физическое благосостояние, тем не менее повторяют значимый для них ритуал вновь и вновь, часто вплоть до изнеможения. Тот факт, что техника обязана игре, и игре с игрушками, мифу и фантазии, магическому обряду и религиозному механическому запоминанию, о котором Мэмфорд писал в книге «Техника и цивилизация», все еще не в достаточной степени осознан, хотя Йохан Хейзинга с *homo ludens* (человек играющий) зашел так далеко, что рассматривает саму игру как формирующий элемент всей культуры.

Производство орудий в узком техническом смысле, вполне возможно, восходит к африканским человеческим предкам. Но техническое

вооружение клэктонской¹ и ашельской культур оставалось чрезвычайно ограниченным до тех пор, пока не появились существа с нервной системой, более близкой к системе *homo sapiens*, чем к каким-либо другим человекоподобным предкам, и не привели в действие не только руки и ноги, но и все тело и ум, воплощая их не просто в материальное богатство, но и в более символические неутилитарные формы.

В этом пересмотре принятых технических стереотипов Мэмфорд пошел бы дальше, ибо, по его мнению, на каждой стадии человеческие технологические достижения и преобразования были менее направлены на прямое увеличение добычи пищи или контроля над природой, чем на утилизацию громадных внутренних ресурсов человека и на выражение его латентных суперорганических потенциальных возможностей. Когда человеку не угрожало враждебное окружение, его расточительная, гиперактивная нервная организация, все еще часто иррациональная и неуправляемая, служила скорее препятствием, чем помощью в выживании. Если это так, контроль над его психосоциальной средой на основе выработки более общей символической культуры был весьма существенным и, как необходимо заключить, значительно предшествовал и опережал контроль над внешней средой.

При таком подходе возникновение языка — напряженная кульминация элементарнейших человеческих форм выражения и передачи значения — было несравненно важнее для дальнейшего человеческого развития, чем обработка горы ручных топоров. Наряду с относительно простыми координациями, требуемыми для использования орудий, тонкое взаимодействие многих органов, необходимое для членораздельной речи, явилось намного более поразительным достижением и, должно быть, занимало значительную часть времени, энергии и умственной концентрации древнего человека, поскольку его коллективный продукт — язык — был бесконечно сложнее и изощреннее, чем набор орудий труда в Египте или Месопотамии.

Ибо только тогда, когда знание и практика могут быть накоплены в символических формах и могут передаваться при помощи произнесенного слова от поколения к поколению, стало возможным сохранять каждое новое культурное приобретение от разрушения временем или в связи с исчезновением предшествующего поколения. Тогда, и только тогда стало возможным одомашнивание растений и животных. Нужно

¹ *Клэктон* — вариант культуры древнего палеолита, развившийся одновременно с сельской культурой, продолжавшей существовать и в ашельское время. Назван по стоянке у города Клэктон-он-Си в Юго-Восточной Азии.

ли напоминать, что это техническое преобразование было достигнуто при помощи орудий, не более совершенных, чем палка для копания, топор или мотыга. Плуг, как и колесо телеги, появился значительно позднее как специализированное приспособление для широкомасштабного выращивания зерна на полях.

Рассматривать человека главным образом как изготавливающее орудия животное — значит пропустить основные главы человеческой предыстории, которые фактически были решающими этапами развития. В противовес стереотипу, в котором доминировало орудие труда, данная точка зрения исходит из того, что человек является главным образом самосовершенствующимся животным, использующим ум, производящим символы. Основной акцент его деятельности — его собственный организм. Пока человек не сделал нечто из себя самого, он мало что мог сделать и в окружающем его мире.

4.3. Психоаналитическое объяснение происхождения культуры

Французский литературовед Ролан Барт (1915—1980) пишет о том, что некоторые авторы (Дарвин, Аткинсон и вслед за ними Фрейд) считали, что в древнейшие времена нашей истории люди жили ордами; каждая орда подчинялась самому сильному самцу, который безраздельно владел женщинами, детьми и вещами. Сыновья же не владели ничем; сила отца мешала им получить тех женщин — сестер или матерей, — которых они желали. Если они имели несчастье вызвать ревность отца, их убивали, кастрировали или изгоняли. И в конечном счете, по мнению этих авторов, сыновья объединились, чтобы убить отца и занять его место. После отцеубийства между сыновьями начался раздор, они яростно боролись друг с другом за право наследования, и лишь после длительной братоубийственной борьбы они пришли к разумному соглашению: каждый отказался от прав на свою мать и на своих сестер. Так возник запрет на инцест¹.

Основатель психоанализа пытался раскрыть культурогенез через механизм вытеснения в подсознание мыслей, чувств, поведения людей, не одобряемых сообществом или ведущих к его гибели. Для удержания их от «выхода наружу» требовалась энергия. Эта сублимирован-

¹ *Барт Р.* Избранные работы. М., 1989. С. 48.

ная энергия, по мнению австралийского философа Зигмунда Фрейда (1856—1939), и создает цивилизацию. Он отмечал, что возможность обнажить первоначальные импульсы творческой энергии человека позволит подойти к выяснению феномена культуры в целом.

В книге «Тотем и табу» Фрейд пытался разгадать первоначальный смысл тотемизма¹. Под тотемом подразумевалось животное или растение, которое оценивалось как фактический предок, от которого магическим образом зависели жизнь и благополучие рода в целом и каждого человека в отдельности. Вместилищем духов тотемных предков были чуринги, хранившиеся в святых местах.

Тотемизм включал комплекс верований и возможность постоянного «непорочного» воплощения (инкарнации) тотема в новорожденных членах рода, т.е. в живых потомках. Тотемы могли быть покровителями людей, защищая их, обеспечивая пищей. Уничтожение тотема грозило гибелью двойника. Рудименты тотемизма обнаруживаются во всех религиях мира, включая иудаизм, христианство, буддизм, индуизм, ислам. Вместе с тем Фрейд показал, что для истолкования культуры огромное значение имеет система запретов, компенсирующих утрату животных инстинктов. По его мнению, каждый, кто подходит к проблеме табу со стороны психоанализа, т.е. исследования бессознательной части индивидуальной душевной жизни, после недолгого размышления обнаружит, что есть вещи, которые ни при каких обстоятельствах он не может допустить. Это наблюдение Фрейда резонно.

Табу жестко регулирует все стороны жизни и господствует над ними. Британский философ Карл Поппер замечает: «Табу не оставляет никаких лазеек. При такой форме жизни практически не существовало проблем и не было ничего даже отдаленно сходного с моральными проблемами. Я не хочу сказать, что от члена племени никогда не требовались большие героизм и стойкость, чтобы действовать в соответствии с табу. Я имею в виду, что он редко попадал в положение, вынуждавшее его сомневаться, каким образом действовать. Правильный путь всегда намечен заранее, хотя, следуя по нему, и приходится преодолевать трудности. Он определен табу, магическими племенными институтами, которые никогда не становятся объектами критических рассматриваний»².

¹ Тотемизм (от слова «ототеман», на языке североамериканских индейцев оджибве — «род его») — одна из ранних форм религии, выражающая веру в сверхъестественное родство между человеческими группами (родами) и животным и растительным миром.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 217.

Табу живучи. Наш собственный образ жизни перегружен табу — пищевыми табу, табу вежливости и многими другими. Однако, по мнению Поппера, между нашим и племенными обществами есть существенные различия. В нашем образе жизни между законами государства, с одной стороны, и табу, которые мы обычно соблюдаем, — с другой, существует постоянно расширяющаяся область личных решений с их проблемами и ответственностью. Личные решения могут привести к отмене не только табу, но даже политических законов, которые уже больше не представляют табу для общества. Возможность рациональной рефлексии по поводу встающих перед человеком проблем — вот что составляет коренное отличие двух типов общества.

Исходя из того, что часть запретов сама по себе понятна, другая же, напротив, кажется бессмысленной, Фрейд рассматривал табу как результат двойственности чувств. Он выводил феномен совести из первобытного греха, совершенного пралюдьми, — убийства первобытного «отца». Фрейд употребляет выражение «первобытная орда», с которой он связывает первоначальную структуру человеческого общества. Вершителем судеб в орде был сильный, ревнивый отец. Он владел всеми женщинами и с помощью силы прогонял из стада тех сыновей, которые уже подросли. Так он избавлялся от конкурентов. Тем не менее между его праотцом и его отпрысками всюду разыгрывалось сексуальное соперничество. Более властный и сильный отец подавлял половые влечения детей и неизменно одерживал победу над ними.

Сексуальное соперничество детей с отцом привело к тому, что однажды они решили избавиться от него. Совместными усилиями они убили праотца. Однако этот проступок не прошел для них бесследно. Страшное преступление пробудило раскаяние. Дети поклялись никогда больше не совершать таких деяний. Так произошло, по Фрейду, рождение человека из животного.

Первой формой замены праотца стало животное — тотем. Братья стали поклоняться ему. Так родилась первая социальная организация. Затем праотца заменил Бог, в образе которого праотец снова обрел человеческий облик. Как только появилось отцовское божество, не знавшее отца общество превратилось в патриархальное. Вновь воскресла первобытная орда, где отец опять обрел свое могущество.

В концепции Фрейда есть попытка объяснить появление сознания из тайн психики. Совесть — это, по сути дела, удвоение реальности. Человек восстанавливает в своей памяти эпизод, который вызывает в нем смятение чувств. Работает воображение. Но ведь философы дав

но подчеркивали, что сознание рождается не из потребности людей что-то сказать друг другу, как подчеркивал Ф. Энгельс, а из мучительного процесса воскрешения той навязчивой картины, которая пробудила совесть. Раскаяние, стало быть, породило и феномен культуры как средства преодоления навязчивых вожделений.

Но как могло проявить себя чувство вины, которое прежде не было свойственно человеку? На этот вопрос Фрейд отвечает: «Я должен утверждать, как бы парадоксально это ни звучало, что чувство вины существовало до проступка... Людей этих с полным правом можно было бы назвать преступниками вследствие сознания вины»¹. По убеждению Фрейда, темное одурение изначальной вины имело своим источником комплекс Эдипа. Еще раз напомним, что так называется в психоанализе влечение к родителю противоположного пола.

Врожденное бессознательное влечение вызвало грех, который оказался поворотным пунктом в происхождении человека, перво- двигателем человеческой истории. Фрейд подчеркивал, что «совесть, теперь являющаяся наследственной душевной силой, приобретена человечеством в связи с комплексом Эдипа»². Совершив коллективное преступление, пралюди соорганизовались в род, т.е. научились жить социальной жизнью, что и содействовало превращению стадного животного в человека и рождению культуры.

Пожалуй, стремление Фрейда преодолеть орудийно-трудовую концепцию происхождения культуры заслуживает внимания. Он пытался подойти к проблеме через истолкование психической деятельности человека как существа, не обладающего поначалу феноменом совести. Эволюция, таким образом, выглядит как процесс, в ходе которого выявляется нечто радикально иное, хотя и заложенное в поступательном движении материи.

Фрейд считал, что ему удалось найти источник социальной организации, моральных норм и, наконец, религии в акте отцеубийства. Он понимал под человеческой культурой все то, чем человеческая жизнь возвышается над животными условиями и чем она отличается от жизни животных. Культура, по его мнению, демонстрирует две стороны. С одной стороны, она охватывает все приобретенные людьми знания и умения, дающие людям возможность овладеть силами природы и получить от них материальные блага для удовлетворения своих потребностей. С другой — в нее входят все те установления, ко

¹ Фрейд З. и др. Психоанализ и учение о характерах. М., 1923. С. 190.

² Там же. С. 191.

торые необходимы для упорядочения взаимоотношений в обществе, особенно для распределения достижимых материальных благ¹.

Механизм культуры есть путь отвлечения от природы. Чем дальше развивается человечество, тем основательнее его отрыв от органической, естественной основы жизни (от природы). Зигмунд Фрейд подошел к проблеме происхождения культуры, основываясь только на внутренней жизни человека, не привлекая внешних факторов (орудия труда и т.д.). Фрейд пришел к выводу: чтобы понять тайну культуры, надо посмотреть, как живут архаические племена. Возможно, здесь ситуация выглядит яснее, ведь европейская культура прошла длительный путь развития. Теперь трудно распознать, как родилась культура в целом.

Изучая жизнь племен патриархального уровня развития, еще сохранившихся в Азии, Австралии, Африке и Америке, Фрейд сделал поразительное открытие. Оказалось, что во всех этих племенах каким-то непостижимым образом действует система нравственных запретов, ограничивающих все стороны жизни. Особую роль играют своеобразные тотемические системы, на которые прежде всего распространялись запреты их уничтожения и осквернения. Исследование, основанное на обширнейшем эмпирическом материале, не носит этнографического характера. Фрейд, описывая обычаи и традиции племен, стремился понять, как биологическое стадо превратилось в простейший общественный организм, где действуют нравственные ограничения, т.е. табу².

Загадочное слово «табу», которое сохранилось не только в нашем научном языке, но и в обиходе, полинезийского происхождения. Оно означает религиозно-мистический запрет, нарушение которого влечет за собой смерть или болезнь, посылаемые богами, сверхъестественными силами, духами.

Первобытные люди относили к табу все, что связано со смертью и кровью, — трупы и любую кровь (при рождении, ранении). Специальные обряды, лишённые биологического смысла для человека как природного существа, постепенно превращались в ритуальные действия, в символы-прообразы, оберегающие от опасности, помогающие победить врага или обеспечивающие удачу на охоте.

¹ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // З. Фрейд. Основной инстинкт. М., 1997.

² Фрейд З. Тотем и табу. М., 1997.

Рассуждения тех, кто осмысливал происхождение культуры до Фрейда, не выходили за рамки замкнутого круга. Сознание рождается только как результат труда. Но чтобы заняться деятельностью, нужно иметь нечто, подобное интеллекту. Праречь возникает внутри общности. Но какая сила побуждает жить сообща и искать общения? Все эти компоненты сцеплены, обусловлены. Непонятно, как они порождают друг друга.

В истории философии много писалось о том, что совесть присутствует только у людей. Животные не испытывают мук совести. Не скажет волк на воображаемом суде: «Мне стыдно, что я загрыз столько-то зайцев или сломал хребет своему сопернику». Совесть — это достояние человека, так считали многие философы. Она-то и выделяет человека из животного мира. Не разум, а вот это нравственное чувство, ощущение добра и зла, вот исток культуры. С этой точкой зрения спорили многие известные исследователи. Они отмечали, что этнографы разных эпох никогда не фиксировали убийства вождя первобытного стада.

Но Фрейд это не смущает. Он обращается к феномену, который имел место в культуре, но никогда потом не повторялся. Речь идет о египетских и греческих мистериях. Особый жанр. В чем его особенность? В определенные дни в храме разыгрывалось некое мистерияльное действие. В эти дни все табу, все запреты снимались. Можно было терзать тело Бога, пить кровь, вступать в соитие с животными, с близкими родственниками. Все разрешалось. Но у этого зрелища была одна черта. Она заключалась в том, что это было не театральное представление, в нем не было зрителей, в этом действии участвовали все. Какова терапевтическая функция этих действий? Зачем они были придуманы и почему нужно было участвовать всем? Фрейд объясняет, люди вспоминают то, что когда-то было их проклятьем, то, что когда-то раскрыло их животную природу. И в этот день они собираются для того, чтобы вспомнить, еще раз осознать меру своего падения, своей греховности и никогда больше не впадать в эти греховные помышления.

И все-таки неясно, как же пробудилась совесть? Почему? На это Фрейд отвечает, что это произошло благодаря двойственности человеческих чувств. У человека каждое переживание в своей изнанке содержит противоположность. Скажем, любовь заключает в себе (в скрытом виде) ненависть. Вот стихи римского поэта Катулла (ок. 87 г. — ок. 54 г. до н.э.):

Я ненавижу — люблю.
 Почему, ты спросишь, быть может?
 Не знаю.
 Но так чувствую я.

Человеческие чувства двойственны. «От любви до ненависти, — говорим мы, — один шаг». В каждой любви прячется в изнанке ненависть. Также «живаются» бесстрашие и трусость. Человек, совершивший победу над врагом, падает в обморок, увидев мышь. Все наши чувства настолько переменчивы и взаимосвязаны... Замыслив убийство, пра- люди много раз думали о предстоящем событии, но все-таки не решались на такой поступок. Это еще не стыд, но все-таки какое-то смутное чувство противоестественности этого поступка. Однако когда это событие случилось, то проснулась совесть благодаря двойственности человеческих чувств, т.е. человеческой способности думать о каком- то деянии и давать ему нравственную оценку. Убив, люди поклялись никогда больше не делать этого: не допускать кровосмешения, не убивать вообще никого. Но почему психика человека двойственна, этого Фрейд объяснить не смог.

Каждая культура, по словам Фрейда, создается принуждением и подавлением первичных позывов. При этом у людей имеются разрушительные, следовательно, противообщественные и антикультурные тенденции. Этот психологический факт имеет решающее значение для оценки человеческой культуры. Культурогенез, следовательно, обусловлен наложением запретов. Благодаря им культура многие тысячелетия назад начала отделяться от природы, от того первобытного животного состояния, в котором находился человек.

Речь идет о первичных позывах кровосмешения, каннибализма и страсти к убийству. Главная задача культуры, по Фрейду, настоящая причина ее существования в том и состоит, чтобы защищать нас от природы. Фрейд считал, что религия оказала культуре огромную услугу. Она активно содействовала укрощению асоциальных первичных позывов.

Фрейд пытается соединить собственную концепцию культурогене- за с представлениями об орудийно-трудовом характере антропогенеза. «Заглядывая достаточно далеко в прошлое, можно сказать, — пишет он, — что первыми деяниями культуры были применение орудий, укрощение огня, постройка жилищ. Среди этих достижений выделяется как нечто чрезвычайное и беспримерное укрощение огня, что касается других, то с ними человек вступил на путь, по которому он с тех пор непрерывно и следует: легко догадаться о мотивах, приведших к их открытию»¹.

¹ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // З. Фрейд. Избранное. Лондон, 1969. Т. 1. С. 281.

Теперь поставим вопрос: достоверна ли прежде всего этнографическая версия Фрейда? Этнологи того времени — от У. Риверса до Ф. Боаса, от А. Крёбера до Б. Малиновского отвергли гипотезу основоположника психоанализа. Они отмечали, что *тотемизм* не является древнейшей формой религии, что он не универсален и далеко не все народы прошли через тотемическую стадию, что среди нескольких сот племен Фрэзер нашел только четыре, в которых совершалось бы ритуальное убийство тотема и т.д. Вся эта критика не произвела никакого впечатления ни на Фрейда, ни на его последователей¹.

Первобытный грех Фрейд связывает с происхождением двойственной (амбивалентной) психики социальных существ. Но ведь если бы этой амбивалентной психики не было до «греха», значит, не было бы и никакого греха, — подчеркивает Ю.М. Бородай. Были бы просто звери, пожирающие друг друга «без зазрения совести». Он же отмечает, что «Фрейд пытался генетически объяснить социальную психику человека (совесть), но он целиком остался внутри магических кругов этой раздвоенной психики — самосознания, обреченного «из кожи вон лезть», пытаясь распутать клубок враждующих вожделений, подглядывать внутрь себя, противопоставлять себя самому себе в качестве внешней цели и подавлять в себе внутреннего врага этого созидания, вновь низвергаться в хаос и возрождаться вновь»².

Фрейд подчеркивает, что мы ничего не знаем о происхождении этой амбивалентности. Коли так, неясно, какова реальная причина тех действий прачеловека, которая привела к появлению феномена совести. Если же не удастся объяснить генезис нравственности, то и теория культурогенеза оказывается абстрактной. Ведь она целиком строится на факте благоприобретения совести.

Фрейд связывает генезис культуры с животностью человека, с тем, что люди наделены звероликой природой. При этом сама культура оказывается средством обуздания животных инстинктов. Однако даже в русле психоанализа эта концепция оспаривается учениками Фрейда. В частности, американский философ Эрих Фромм (1900—1980) указывает на прямо противоположную тенденцию:

¹ См.: *Этаде М.* Оккультизм, колдовство и культурные методы // Рациональное и иррациональное в современном сознании. М., 1987. Вып. 4. С. 97—98.

² *Бородай Ю.* Психоанализ и «массовое искусство» // Массовая культура: иллюзия и действительность. М., 1975. С. 167.

именно история, культура раскрыли в человеке некие разрушительные потребности.

4.4. Кассирер: культура — производство символов

В истории философии человека пытались понять с помощью психологической интроспекции. Э. Кассирер (1874-1945) предложил в «Философии символических форм» альтернативный метод. Он исходил из предпосылки, что если существует какое-то определение природы или «сущности» человека, то это определение может быть понято только как функциональное, а не субстанциональное.

Отличительный признак человека — его *деятельность*. «Философия человека», следовательно, такая философия, которая должна прояснить для нас фундаментальные структуры каждого из видов человеческой деятельности и в то же время дать возможность понять ее как органическое целое. *Язык, искусство, миф, религия* — это не случайные, изолированные творения, они связаны общими узами, т.е. имеют символическое происхождение. Что касается философии культуры, то она у Кассирера начинается с утверждения, что мир человеческой культуры не просто скопление расплывчатых и разрозненных фактов.

С эмпирической или исторической точки зрения кажется, будто достаточно собрать факты человеческой культуры, чтобы разгадать и сам феномен. Кассирер отдает предпочтение тезису о разорванности человеческой культуры, ее исходной разнородности. Человеческую культуру в ее целостности можно, по Кассиреру, описать как процесс последовательного самоосвобождения человека.

«Частичная утрата (ослабленность, недостаточность, поврежденность) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) и есть *первоначальное отчуждение*, исключавшее прачеловека из природной тотальности. Данная коллизия глубоко трагична. Как трагедия она и осмыслена в мифе об изгнании перволюдей из рая, причем в мифе метафорически воплощено представление об утрате как плана деятельности („съедение запретного плода“), так и плана отношений в сообществе („первородный грех“). „Изгнанный“ из природной тотальности, ставший „вольнотпущенником природы“*, как назвал человека Гердер, прачеловек оказывается существом свободным, т.е. способным игно

ривать „мерки вида“, преступать непреложные для „полноценных“¹ животных табу, запреты, но лишь негативно свободным: не имеющим позитивной программы существования»!.

Социальность, культурные стандарты диктуют человеку иные, нежели биологическая программа, образы поведения. Инстинкты в человеке ослаблены, вытеснены чисто человеческими потребностями и мотивами, иначе говоря, «окультурены». Действительно ли притупление инстинктов — продукт исторического развития? Новейшие исследования опровергают такой вывод. Оказывается, слабая выраженность инстинктов вызвана вовсе не развертыванием социальности. Прямая связь здесь отсутствует.

Человек всегда и независимо от культуры обладал «приглушенными» неразвитыми инстинктами. Виду в целом были присущи лишь зачатки бессознательной природной ориентации, помогающей слушать голос земли. Идея о том, что человек плохо оснащен инстинктами, что формы его поведения мучительно произвольны, оказала огромное влияние на теоретическую мысль. Философские антропологи XX в. обратили внимание на известную «недостаточность» человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы.

Например, А. Гелен полагал, что животное-биологическая организация человека содержит определенную «невосполненность». Однако он был далек от представления, будто человек на этом основании обречен, вынужден стать жертвой эволюции. Напротив, Гелен утверждал, что человек не способен жить по готовым стандартам природы, и это обязывает его искать иные способы существования.

Что касается человека как родового существа, то он был природно, инстинктуально глух и слеп... Человек как биологическое существо оказался обреченным на вымирание, ибо инстинкты в нем были слабо развиты еще до появления социальной истории. Он был приговорен к поискам экстремальных способов выживания не только как представитель общества, но и как животное.

Однако природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у человека. Не имея четкой инстинктуальной программы, не ведая, как вести себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укорененным в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему «особость»; ведь многие

¹ Вильчек В.М. Прощание с Марксом: алгоритмы истории. М., 1993. С. 17.

существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли.

Но чтобы подражать животным, разве нужны какие-то проблески сознания? Нет, вовсе не нужны. Способность человека к подражанию не исключительна. Этот дар есть у обезьяны, попугая... Однако в сочетании с ослабленной инстинктивной программой склонность к подражанию имела далеко идущие последствия. Она изменила сам способ человеческого существования. Стало быть, для обнаружения специфичности человека как живого существа важна не человеческая природа сама по себе, а способ его бытия.

Итак, человек неосознанно подражал животным. Это не было заложено в инстинкте, но оказалось спасительным свойством. Превращаясь как бы то в одно, то в другое существо, он в результате не только устоял, но постепенно выработал определенную систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, по-своему дополняя их. Дефект постепенно превращался в известное достоинство, в самостоятельное и оригинальное средство приспособления к окружающей среде.

4.5. Происхождение культуры как философская проблема, как загадка и тайна

Из всех версий культуругенеза: орудийно-трудовой, психоаналитической и символической — наиболее разработанной и убедительной выглядит, по нашему мнению, символическая. Она дает представление о тайне антропогенеза, разъясняет происхождение культуры в понятиях современной науки, не прибегая к сложным и умозрительным допущениям. В теоретическом смысле концепция Кассирера выглядит вполне логично. В ней, правда, не содержится попытка раскрыть трансцендентную, сакральную природу культуры. Если из сферы науки выйти в мир религии, философии, то могут, как это очевидно, возникать и иные версии генезиса культуры. С этой точки зрения важна проблема соотношения культа и культуры.

Сакральные же версии культуругенеза сводятся к представлению о том, что Бог решил создать существо, которое было бы наделено духом, т.е. обрело бы богоподобие. Ангелы ожидали, что для этой цели

Бог изберет именно их. Однако Бог избрал для этой цели обезьяну. Тогда главный ангел обернулся Сатаной. С тех пор между Богом и Сатаной идет спор. Сатана утверждает, что никогда из этой похотливой обезьяны не получится творение по образу и подобию Божьему. Божий промысел стремится к иному...

Мы рассмотрели разные версии культурогенеза. Подведем некоторые итоги. Труд в марксистски ориентированной культурологии рассматривается как процесс взаимодействия человека и природы, в котором человек изменяет не только внешнюю, но и свою собственную природу.

Труд — это способ существования людей, средство и условие естественного обмена веществ между человеком и природой. Человек не только преобразует форму того, что дано природой, но и заранее создает мысленный образ того, что должно быть сделано, сознательно ставит цель, определяющую способ и характер действий.

Орудия труда действительно сыграли немалую роль в жизни человека. Однако они не могут полностью раскрыть тайну превращения обезьяны в человека, не могут до конца объяснить чуда сознания, дар совести, секреты социальной жизни. Эволюционной теории, которая исходит из поступательного развития живой материи, здесь, видимо, не все подвластно.

Справедливости ради надо сказать, что человечество не располагает пока аргументированной и ясной теорией, объясняющей во всех деталях становление человека. Появление самого эксцентричного создания на Земле — человека — связано с качественными прорывами в развитии живой материи, которая вдруг стала одухотворенной, мыслящей.

Возможно, это произошло так, как представляли себе К. Маркс и Ф. Энгельс. Может быть, сознание человека родилось совсем из других предпосылок, как показывают Э. Кассирер, Т. Роззак, Л. Мэмфорд или Й. Хейзинга.

Однако при всех вариантах феномен культуры расценивается как радикальный сдвиг в развитии человека, человечества и истории. Культурогенез остается философской проблемой, сохраняющей для нас некое таинство.

Вопросы для повторения

1. Кто полагал, что именно труд создал человека?
 2. В чем трудности орудийно-трудовой концепции происхождения культуры?
 3. Почему орудийно-трудовая концепция происхождения культуры сохраняет свою живучесть?
 4. В чем **З. Фрейд** не соглашался с **К. Марксом**?
 5. Как возникло человеческое сообщество?
 6. Как могла магия создать человека и культуру?
 7. Играют ли животные или игра — достояние только человека?
 8. Что такое табу и тотем?
9. Что объединяет все концепции происхождения культуры? **Литература**

Бородай Ю. Психоанализ и «массовое искусство» // Массовая культура: иллюзия и действительность. М., 1975.

Вильчек В.М. Прощание с Марксом: алгоритмы истории. М., 1993.

Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // З. Фрейд. Основной инстинкт. М., 1997.

Элиаде М. Окультизм, колдовство и культурные методы // Рациональное и иррациональное в современном сознании. М., 1987. Вып. 4.

Глава 5 ПРИРОДА И КУЛЬТУРА

5.1. Органическое и искусственное

«Когда на небе надо мною кишат бесчисленные звезды, и во всех необъятных пространствах шумит ветер, — писал немецкий живописец и график, представитель раннего романтизма Отто Рунге (1777—1810), — и волны обрушиваются на берег, и над лесом начинает розоветь эфир, и солнце освещает мир; когда пар поднимается с лугов и я бросаюсь в траву, искрящуюся капельками росы, и на каждом листочке, и на каждом стебельке кипит жизнь, и все сливается в один дружный аккорд, — тогда душа моя громко ликует и носится в безмерном пространстве, окружающем меня, и нет уже для меня ни верха, ни низа, ни времени, ни начала, ни конца, я чувствую и слышу живое дыхание Бога, державшего мир в руке своей, во всем, что живо, что деятельно...»¹.

Взаимодействие природы и культуры — одна из ключевых тем культурологии. Если взглянуть на беспредельное многообразие сюжетов, сопряженных с этой темой, то можно увидеть, что они тяготеют, в общем, к двум полюсам: в одном случае отношения между природой и культурой рассматриваются как изначально враждебные, непримиримые, в другом, напротив, эти связи предстают как идиллические, нерасторжимые.

Природа (от греч. *physis, phyen* — «возникнуть, быть рожденным»; то же от лат. *natura, nasci*) — все сущее, весь мир в многообразии его форм. Природа — это все существующее во вселенной, живой и неживой мир. Это все в мире, что не создано руками человека. Природа означает непосредственную данность, совокупность всех вещей до того, как человек с ними что-либо сделал. Природа — отвлеченное имя для всех энергий и веществ, существ и закономерностей.

Природа в истории человечества выступает как оценочное понятие. Она выступает в ряде случаев как обязательная для всякого познания и творчества норма правильного, здорового и совершенного. Выражены

¹ Рунге Ф.О. Из писем // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 451.

ем такой нормы оказывается понятие «естественного» («природного»). Отсюда возникает мерило правомочной экзистенции — естественный человек, естественное общество, естественное воспитание, естественный образ жизни. Понятие природы выражает нечто последнее, дальше чего идти не дано. Что может быть выведено из этого понятия, окончательно понято. Что может быть обосновано в этом понятии, тем самым оправдано. Такая природа — «мать-природа», творчески мудрая и благая, — предмет безусловного доверия.

В мировой литературе трудно отыскать определение природы. Она мыслится как нечто вполне очевидное и понятное, как то, что существовало до человека и окружает его сегодня, т.е. не рукотворный, а первозданный мир. Этот мир трудно поддается определению, потому что он воспринимается как некий хаос. Так, во всяком случае, оценивалась природа в древних мифах. Под хаосом понималось изначальное, беспорядочное и бесформенное состояние мира. У древнегреческого поэта Гесиода, жившего на рубеже VIII—VII вв. до н.э., хаос означал пустое неизмеримое пространство, которое существовало до возникновения всех вещей.

Из хаоса, согласно древним мифам, родился Эреб, бог вечной тьмы и сама тьма. Именно в таком качестве природа противопоставляется культуре. Она служит олицетворением темных и затаившихся, диких и враждебных человеку стихий. Возникает угроза, что все, сотворенное человеком, может раствориться в неких бездонных глубинах. Природа выступает как грозная, ужасающая сила. Культура же воспринимается, напротив, как нечто хрупкое, олицетворенное, упорядоченное. Отсюда противопоставление миров — «дикого» и «культурного».

Однако есть ли основания для такого миропонимания? Сопоставление хаоса и порядка, стихии и закона, бездны и общего дома, бесформенности и структуры верно только до определенного предела. Природа в своем развитии подчиняется законам. Она по-своему упорядочена. Мир культуры, в свою очередь, далеко не всегда предстает как царство разума. В нем также действуют хаотические, бессознательные силы. Идеал культуры, выверенный по законам разума, тоже страшит. В культурном творчестве огромна роль непознанного, несознательного, хаотичного.

Что же произошло с культурой, когда человек создал ее? Он отдалился от природы или, наоборот, сделал шаг навстречу объективной, т.е. привносимой им самим в природу, упорядоченности? Ученые чаще всего отвечают на этот вопрос так: когда человек начал возводить

собственный человеческий мир, он, по существу, сделал первый шаг к разрыву с природой. И тем не менее связь между ними существует, и самая тесная.

Внутренняя принадлежность человека к двум этим мирам — миру природы и миру культуры — свидетельствует о том, что в основе отношений между природой и культурой можно мыслить противоречие. Но в то же время допустимо усматривать здесь некий принцип взаимной дополнителности. Культура — это природа, которую пересоздает человек, утверждая, таким образом, и самого себя в качестве человека. Их противопоставление не всегда плодотворно.

Общее определение культуры можно выразить примерно так: что искусственно в этом мире, то создано человеком, не принадлежит природе и является культурой¹. Однако сразу возникает вопрос о природе человека. Уже в эпоху Просвещения сформировалась концепция, согласно которой человек вообще неотторжим от природы и существует сообразно законам науки, столь же однообразным, как развитие Вселенной. Словом, его природа неизменна.

«Однако дальнейшее развитие гуманитарных наук подвергло этот постулат сомнению, развенчало „универсалистский“ взгляд, и вопрос о единстве человеческого вновь стал занимать сознание ученых. Искушение релятивизма столь велико, что антропологам трудно воздержаться от использования примеров, демонстрирующих примат эмпирии над любым универсальным принципом существования человека» — отмечает Юргенов².

Философы обычно относят к культуре все рукотворное. Природа создана для человека. Он же, неустанно трудясь, сотворил «вторую природу», пространство культуры. В целом это самоочевидно. Но в таком подходе к проблеме присутствует некий изъян. В традиционном представлении о культуре как «второй природе» обнаруживаются фундаментальные противоречия.

Толкуя культуру как нечто, надстраивающееся над природой, исследователи создали эффект их взаимного отчуждения. Возникает парадоксальный ход мысли: для сотворения культуры нужна предельная дистанция от природы. Не в таком ли воззрении на культурное творчество истоки хищнического, разрушительного отношения к природе?

¹ Уайт Л.А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 17—48.

² Юргенов А. Категории русской средневековой культуры. СПб., 2009. С. 5.

Культура прежде всего — природный феномен хотя бы потому, что ее творец — человек — биологическое создание.

5.2. Типы отношения к природе

Задача культуролога, судя по всему, состоит в том, чтобы выделить типы отношения человека к природе. Они, вероятно, таковы: поэтизация природы, ее познание, эксплуатация, пересотворение и спасение.

Поэтизация природы характерна не только для древних восточных культур. Она присуща также и античности. Японский философ К. Фуджита, характеризуя процесс взаимодействия природы и культуры, выделяет три типа: симбиоз, апобиоз и диабиоз.

Симбиоз выражает гармонию человека с природой, приспособление к ее естественному процессу пребывания в единстве с ней, участие в природе. Этот тип присущ восточным культурам. Он отражается в религиозных культах Индии: почитание животных (корова), рек (Ганг), признание в культе Шивы — жизни и смерти, создания и разрушения — естественного процесса, этический принцип ахинса (жалость ко всему живому), сансара (бесперывный процесс перерождения, идея родственности и неуничтожимости всего живого, взаимоперехода его форм). Даосизм и конфуцианство в Китае также представляют нерасторжимое единство человека и природы. В японском синтоизме kami символизирует священное свойство бытия человека и природы.

Апобиозный (лат. *apo* — «из, от, без» — часть слова, выражающая отрицание чего-либо) тип противоположен симбиозному. Он означает отделение человека от природы, отсутствие его единства с естественным процессом и овладение, манипуляцию природой, эксплуатацию ее человеком. Этот тип истолкования отношения человека к природе вызван диктатом техники в европейской и североамериканской культурах. Он имеет два источника: греческий и иудейско-христианский. В греческой культуре зарождается концепция человека, способного своим разумом понимать явления природы и управлять ими. Из иудейско-христианского миропонимания следует, что Бог и человек находятся вне естественного природного процесса и что людям предназначено плодиться и размножаться, наполнять землю и обладать ею, покорять ее и владычествовать над всем земным¹.

¹ Библия. Ветхий Завет. Бытие: 1.26—28.

В эпоху Возрождения была развита концепция человека как микрокосмоса, его активного отношения к миру. Она воплотилась в социально-политических теориях Нового времени, в индустриальной революции. В религиозном миропонимании его монотеистическая разновидность явилась водоразделом в трактовке отношения человека к природе. Именно она санкционировала так называемую апобиотическую агрессию человека против природы. Американский теолог Г. Кокс в книге «Секулярный город» описывает, как жил человек в доисторическое (добиблейское) время; он находился в естественном мире природы. Люди и боги были частью природы (включая религиозные системы Шумера, Египта и Вавилона). Иудейская концепция творения мира отделила природу от Бога и Бога от человека. Отныне природа для человека ни брат, ни Бог и как таковая не сулит ему спасения. Она для него больше не предмет культа, а объект эксплуатации и покорения¹.

Диабизный тип культуры означает вживание, проникновение человека в природу, которая считается изменчивой, непостижимой, непостоянной, несовершенной и в результате этого — нереальной. Человек должен ее «пройти» для достижения «истинной» реальности и вечности. Лучший пример этого типа обнаруживается в культуре Индии. В ее мифах и религиях естественный (природный) процесс, включая жизнь человека, представляется мимолетно преходящим, словно облака и туман².

Такое мироощущение олицетворяют два санскритских понятия — майя и шакти, являющиеся очень распространенными в индийской религиозно-философской мысли. Магическая сила майя, творящая иллюзорный мир, которому поддается человек, не обладающий знанием подлинной реальности, — вот символ диабизного типа религиозного мышления. Майя творит богов и их вселенную, ту сферу, которая растет, расширяется и растворяется. Эта универсальная субстанция, тождество действия и причины, космического потока и творческой силы, есть шакти — космическая энергия. Правда, боги и люди — все из нее. Диабизный тип мышления также присущ даинизму, буддизму и даосизму. В западной культуре он проявлялся в платонизме и неоплатонизме, стоицизме, гностицизме, манихействе.

Диабизный тип мышления, представленный в восточно-религиозно-философской мистике, в практике йогического аскетизма и медитации, нацелен на иллюзорное самоисключение из естествен-

¹ Cox H. The Secular City. N.Y., 1974. P. 21-23.

² Zimmer H. Myth and Symbols in Indian Art and Civilization. N.Y., 1946. P. 24—26.

ного материального процесса. В этом превратном отражении реальной системы «природа — общество — культура» заключено игнорирование социальных проблем, реальных социально-культурных ценностей. Такова духовная компенсация восточных форм социально-культурного отчуждения.

В западной культуре, которой, согласно этой схеме, свойствен апо-биозный тип мышления, формы отчуждения компенсируются значительно проще — наркоманией, алкоголизмом, культом сексуальности и порнографией. Тем самым достигается состояние диабиозности.

5.3. Поэтизация природы

Едва ли не всегда природа была предметом поэтизации. «Заповедная чудная тайна покоится в сокровеннейшей глубине мира. Природа стоит перед этой загадкой, беспрестанно усиливаясь исследовать ее; всякая земная порода, всякое животное — это разгадка, отвоеванная Природой у тайны, и всякая разгадка — совершенна, всякая удалась на славу, и все же вечно неисследимой остается тайна, потому что каждая разгадка становится новой загадкой»¹.

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

Когда мы видим перед собой ширь океана, мы не можем остаться безучастными. Нас очаровывает радуга. Радуют закаты. Восхищают кружащие высоко в небе птицы, в ветреный день хорошо заметно, как они играют там друг с другом и ветром. Но природа не только величественна. Она рождает не только преклонение, но и страх, удивление, пытливость, упоение, очарование.

«Посмотри на цветы по вечеру, когда один за другим они смыкают свои лепестки в лучах заходящего солнца, — писал О. Шпенглер. — Чем-то жутковатым веет от них, это слепое, дремотное, привязанное

¹ *Гёррес Й.* Рецензии из «Гейдельбергских ежегодников» «Времена». Четыре графических листа по рисункам Ф.О. Рунге // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 286.

к Земле бытие внушает нам безотчетный страх. Немой лес, безмолвный лес и этот вьюнок не тронутся с места. Это ветерок играет с ними. Свободна лишь маленькая мошка, все еще танцующая в вечернем свете: она летит, куда пожелает»¹.

Природа напоена ароматами. Запах источает каждая травинка, каждый кустик и цветок. Но именно человек открыл этот величественный мир. В далекие времена люди жили еще как животные. Возможно, они не различали всех цветовых оттенков, но хорошо различали запахи, считая, что слышат «запах крови» и могут по нему отличить врага от друга. Постепенно человек осваивал мир природы. Именно ему было суждено открыть красоту окружающего мира. Деревья обрели дар речи, а цветы и травы запели, причем каждый стебелек на свой лад. Шум ветра сделался членораздельным, и журчание ручьев стало вполне понятным. Животворное тепло, никогда прежде не ощущавшееся, пронизало всю неодушевленную природу. Все мертвое зашевелилось и по-своему почувствовало это тепло. Птицы принесли с собой неслыханные, удивительные песни. Эхо в горах заговорило чужими языками. Природа — это тот язык, на котором Бог разговаривает с человеком.

Природа противостоит культуре. Но она же и неотторжима от нее. Это противостояние условно, поскольку культуру создал человек — природное создание. Многие чувства и способности человека развивались вместе с культурой. Эта мысль принадлежит бельгийскому драматургу и философу М. Метерлинку. Он писал о том, что в древности людям нравились ароматы самые грубые, самые тяжелые, самые, так сказать, солидные, например мускус, росный ладан, мирра. «Об аромате же цветов очень редко упоминается в греческих и латинских поэмах и в еврейской литературе. А в наше время — разве увидишь крестьянина, который в часы самого долгого отдыха подумал бы поднести к носу фиалку или розу? И разве не таково первое движение горожанина, когда он находит цветок?»².

5.4. Воспевание природы

Известный американский теолог Г. Кокс в книге «Секулярный город» описывает тот период в жизни человечества, когда природа была еще предметом воспевания. Досекулярный человек жил в заколдован

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. Т. 2. М., 1998. С. 5.

² Метерлинка М. Разум цветов. М., 1995. С. 166.

ном лесу, отмечал он. Антропологи склонны считать, что магия не просто аспект примитивной жизни, это мировоззрение, развитая и сложная система, которая была непоколебима до появления иудейской религии. В палеолитической росписи пещер, в мифах устной традиции светится более чистая, более наивно восприимчивая близость к священному, чем об этом могла бы мечтать наша философия. Поистине поучительно, что среди наиболее примитивных собратьев людей мы часто обнаруживаем наиболее трепетное понимание духовной реальности, глубочайшую интуицию трансцендентных символов.

«Сколь многое в нашей высшей культуре могло прийти к нам из такого источника, — пишет Т. Роззак, — из образов и ритуалов, изначально предназначенных для воспевания сакрального мира? Мистики могли быть Немногими, быть языком, на котором они могли бы обучать истинам, ими открытым. Возможно ли, чтобы весь диапазон человеческой культуры был излучен раскаленным добела визионерским опытом Немногих, остывая и тускнея по мере того, как удалялся он от своего истока, до тех пор, пока значительная часть изначального блеска (но никогда не весь он) не была утрачена?»¹

Человеческие существа, по мнению Т. Роззак, были религиозны еще до того, как стали практичными. Они искали материалы в рамках своего религиозного опыта. Сначала — видение, потом — орудия. Мандала — прежде колеса, священный огонь — прежде очага для приготовления пищи, поклонение звездам — прежде календаря, золотая ветвь — прежде посоха пастуха и скипетра царя.

Ощущение античности как счастливой пасторали (от лат. *pastoralis* — «пастуший») и беззаботного детства европейской цивилизации — не важно, правда это или нет, ничто не отражает так точно, как роман древнегреческого писателя Лонга (II—III вв.) «Дафнис и Хлоя», который оказал огромное влияние на пасторальную тему в европейской литературе XVI—XVIII вв. «Начиналась весна, и таял снег. Стала земля обнажаться, стала трава пробиваться, и пастухи погнали стада на пастбища, а раньше других Дафнис и Хлоя, — ведь служили они пастырю могущества несравненного. И тотчас бегом побежали они к нимфам в пещеру, а оттуда к Пану, к сосне, а затем и к дубу. Сидя под ним, и стада свои пасли, и друг друга целовали...»

В греческой мифологии Дафнис — сын Гермеса и одной из нимф, первый исполнитель пастушеских песен. Этот легендарный изобре

¹ Роззак Т. Человек и общество. Проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. М., 1992. С. 193—194.

татель нового художественного жанра стал героем многих преданий и песен греческого фольклора, воспевавших идиллическую жизнь пастухов. Жизнь сицилийского пастуха была полной противоположностью судьбе воина или предпринимателя. И смерть его не была похожа на гибель героев, восплаемую великими поэтами. По одной из версий, Дафнис так влюбился, что, ослепленный счастьем любви, не разглядел перед собой крутой обрыв и разбился при падении. По другому рассказу, нимфа Номия связала Дафниса клятвой хранить ей верность, пока глаза его видят свет. Но Дафнис имел неосторожность заглянуться на царскую дочь, и нимфа ослепила его. С тех пор он пел только печальные песни и погиб, слепым скитаясь в горах.

Роман Лонга пропитан мифологическим мироощущением. Древний бог Эрот предопределяет жизнь Дафниса и Хлои еще до того, как они родились. Дафнис — сын богатых родителей, бросивших его сразу после рождения; его нашли и воспитали бедные пастухи. В их идиллической среде прекрасный юноша повстречал Хлою — девушку такой же судьбы. Молодые люди познали все радости и страдания первой любви, в поисках своих родителей пережили множество приключений и в конце концов стали счастливыми супругами.

Влечение Дафниса и Хлои — это еще не страсть, а только наивное и милое обещание. События разворачиваются в лесах и полях. Пасторальные герои как бы слиты с природой: «С каждым днем становилось солнце теплее: весна кончалась, лето начиналось. И опять у них летней порой начались новые радости. Он плавал в реках, она в ручьях купалась, он играл на свирели, соревнуясь с песней сосны. Она же в состязание с соловьями вступала. Гонялись они за болтливыми цикадами, ловили кузнечиков, собирали цветы, деревья трясли, ели плоды; бывало, нагими вместе лежали, покрывшись козьей шкурой одной. И Хлоя легко могла бы женщиной стать, когда бы не смущала Дафниса мысль о крови. Однако, боясь, чтобы решенье разумной страсти порывом как-нибудь сломлено не было, не позволял он Хлое сильно себя обнажать; этому Хлоя дивилась, но спросить о причине стыдилась».

По словам И.В. Гёте, «Дафнис и Хлоя» — последний цветок древнегреческой литературы, не уступающий лучшему из того, что когда-либо было написано. В произведении прекрасно выражена та гармония духа и телесности, разума и сердца, которая пронизывает эллинскую культуру и воплощена в Парфеноне, драмах Еврипида и диалогах Платона. Увы, это была «гармония детства». «Взросление» цивилизации при

несло коллизии и проблемы, разрешить которые античность не могла. И первой из них было отчуждение культуры от природы.

На заре человеческой культуры человек жил в природном мире, который не был сотворен человеком. Он был созданием Бога. Человек был связан с землей, растениями и животными. Огромную роль играла теллургическая мистика, мистика земли. Известно, какое большое значение имели растительные и животные религиозные культы. «Преображенные элементы этих культов вошли в христианство. Согласно христианским верованиям, человек из земли вышел и в землю должен вернуться. Культура в пору своего цветения была еще окружена природой, любила сады и животных. Цветы, тенистые парки и газоны, реки и озера, породистые собаки, птицы входят в культуру. Люди культуры, как ни далеко они ушли от природной жизни, смотрели еще на небо, на звезды, на бегущие облака. Созерцание красот природы есть даже по преимуществу продукт культуры»¹.

Иудейская точка зрения на сотворение мира хотя и вобрала в себя материал от своих восточных соседей, все же отделяет природу от богов. Солнце и Луна — уже не боги, а творения Яхве, помещенные на небо, чтобы освещать мир для человека. Яхве-создатель разрешает человеку использовать природу, относиться к ней по-матерински. В языческой античной культуре «природа как Универсум... наделена высшей эстетической ценностью»². В христианской традиции раскрывается совершенство и разумность устройства мира. Эллинской традиции присуще представление о ясной и разумной структуре природного мироздания, его доступной для понимания целесообразности.

«Геометрические знаки и геометризованные фигуры людей (воинов, конных всадников) и животных в виде повторяющегося узора распределены по строго параллельным ярусам греческих дипилонских ваз IX—VIII вв. до н.э. „Универсум“ сосуда — аналог природного космоса: четкая, тектонически закономерная структура. Его элементы „неделимы“ — фигуры не фрагментированы, знаки не переплетены, но выстроены в ряды; в „геометрическом“ стиле греческого орнамента акцентируется мотив прямого угла. Динамика ограничена неспешным и размеренным движением по кругу»³.

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина // Культурология : хрестоматия. М., 2000. С. 222.

² Эстетика природы / К.М. Долгов, П.Д. Тищенко, Т.Б. Любимова [и др.]. М., 1994. С. 32.

³ Мишачева И.В. Образы природы в античной культуре: художественные модели // Вопросы культурологии : сборник аспирантских работ. Вып. 2. М.: ГАСК, 2002.

И.В. Мишачева показывает, что «космические» ритмы фиксировались в образах зодиакальных созвездий. Динамика процессов непосредственно взаимодействующей с человеком природной среды представлена через мотив «даров природы» (плоды, колосья, дичь в руках у Месяцев и Сезонов) и характеристику сезонного изменения температуры (их деяния). Социокультурная составляющая календаря — это изображения божеств, различных религиозных церемоний и так называемых занятий Месяцев, своеобразное развитие одной из тем «Трудов и дней» Гесиода. Древние поклонялись священным деревьям, священным источникам. У римлян в парках и на стенах домов изображались сакральные и мифологические ландшафты.

Платоновский миф сохраняет для современного человека значение не как прекрасный вымысел. В мифе о Прометее и Эпиметее¹ Белл находит образцовое разграничение понятия природы как среды обитания, подлежащей искусному преобразованию, и как естественного порядка, требующего культурного (нравственного и политического) обуздания и преобразования.

Недальновидный Эпиметей (как он характеризуется Протагором — персонажем одноименного платоновского диалога), младший из двух братьев-титанов, которым боги поручили образовать все живое, начал с животных и израсходовал на них весь набор средств, предохраняющих каждый вид от вымирания. Тогда прозорливец Прометей, предвидя то, что человеку предстоит появиться на свет нагим, безоружным и бесприютным, похитил у Афины и Гефеста вместе с огнем дар искусств и ремесел, — и таким образом человек обрел средства к преобразованию природы, обеспечившие его существование.

В воображении греков эти похищенные секреты мастерства были силами божественного происхождения, канатом над бездной, балансируя на котором человек смог начать свой путь от состояния «червя» (как об этом в Новое время скажет гётевский Фауст) к божественной участи. В романтических представлениях поборников преобразовательного активизма Прометей становится излюбленным героем- бунтарем, покровителем человечества, и лишь в настоящее время новейшие романтики, парадоксальным образом отворачивающиеся от даров Прометея, прославленных их предшественниками, готовы заявить, что титан был наказан по заслугам.

¹ Эпиметей — брат Прометея, который, получив предупреждение не принимать от Зевса никаких подарков, принял назначенную ему в жены Пандору, что привело к несчастьям для всего мира.

Но предание об обретении человеком средств господства над природой — только первая половина мифа. Как повествуется дальше, причастность к божественному уделу, «технэ» не смогла сама по себе создать цивилизованной жизни. Люди, сгруппировавшись в сообщества, стали враждовать друг с другом, и Зевс, опасаясь полного истребления человеческого рода, поручил Гермесу наделить людей чувством самоуважения и справедливости, которое соединило бы их в гражданский союз.

Причем этот дар в отличие от дара искусств и ремесел должен был быть распределен не между немногими избранными, а между всеми без исключения, и всякий, кто откажется его принять, подлежал истреблению. Согласно мифу, «технэ», покоряющая природу, правомочна лишь в области хозяйственной жизни. Принципом же цивилизованного общежития является «фемис» — союз совести и достойного поведения, дар Зевса, а не Прометея. Платоновский миф сохраняет для современного человека значение не как прекрасный момент «детства человечества» (здесь Белл полемизирует с гегелевской интерпретацией этого мифа и с воззрениями Маркса на древнегреческое искусство, о которых говорится в «Критике политической экономии», 1857), а как адекватное изображение коренных условий коллективного человеческого существования перед лицом природы.

Две последующие концепции мира, сменившие ту, которая выражена в платоновском мифе, фактически рассматриваются Беллом как образцы «смещения сфер», первоначально разграниченных и иерархически соподчиненных. В XVII в. оформился радикально новый взгляд на природу и организующую ее мысль — принцип абстракции и вычисления, подход к природе с позиций метода. Такой подход расширил власть над природой, позволил устанавливать причинные и функциональные связи, положил начало научной предсказуемости тех или иных природных состояний и манипулированию ими. Однако он развел миры «поэзии» и «физики», нарушил их культурное единство и изгнал смыслы и ценности из сферы отношения к природе.

5.5. Познание природы

Средневековое отношение к природе уже связано с попыткой ее познания. И античный, и средневековый человек видит и воспринимает мир как ограниченную форму, как устроенный в себе образ, выражаясь метафорически, как сферу. Однако возникают уже и различия. Боги античной мифологии, как и абсолютные сущности антич

ной философии, остаются принципиально внутри мирового целого. Мысль античного философа, таким образом, не выходит за пределы космоса и не имеет твердой опорной точки вне космоса. В античности нет попытки сконструировать мир как целое. Жизнь остается предоставленной самой себе. Это проявляется в несистематизированном многообразии античных мифов, открытости античного философского мышления, вольном состязании («агоне») политического честолюбия индивидов и городов-государств.

В Средние века жизнеотношение меняется. Бог вполне абсолютен и вполне личность. Он свободно творит мир, но не принадлежит к миру и не зависит от него. Это дает уму точку опоры вне космоса. «Узы мифа, привязывавшие человека к миру, порваны. Открывается новая свобода. Новая отстраненность по отношению к миру делает возможным взгляд на него и подход к нему, которые не зависят от образования и способностей и в которых было отказано античному человеку. Отсюда делается возможным такое устройство жизни, о котором прежде никто не мог и думать»¹.

Образ физического космоса остается античным (птолемеевским), но получает от библейской веры новые символические смыслы. У него есть два предела, дойдя до которых мир как бы перестает быть миром. Предел мира «вне и наверху» — сфера Эмпирея как «место» трансцендентности Бога; предел мира «внутри и внизу» — бездны человеческого сердца как «место» имманентности Бога. Между этими двумя полюсами покоится мир. Как в целом, так и в каждой своей части он есть образ Бога. Ранг каждой вещи определен силой и чистотой ее способности быть образом. Символические структуры культа, культовой архитектуры, календарные ритмы и другое охватывают и оформляют жизнь во времени и пространстве.

После XIV в. средневековая целокупность распадается. Познавательная энергия перемещается с вечной «истины» на конкретную действительность. Все должно быть увидено собственными глазами, проверено собственным рассудком, критически обосновано. Наука оказывается автономной.

Меняется космологическое видение мира. Мир начинает расширяться во все стороны, взрывая все грани и пределы. Древняя воля к очерченному образу, определявшая некогда жизнь и творчество, исчезает, и пробуждается новая воля, для которой расширение как таковое тождественно освобождению. Рождается геоцентрическая модель

мира, теория множества миров. Библейское учение об определенном начале и таком же конце воспринимается как сомнительное.

5.6. Эксплуатация природы

Каково новоевропейское понятие природы? Оно обозначает непосредственную данность, которая может быть изменена, поставлена на службу человеку. Новоевропейское представление о природе наилучшим образом выражено во фрагменте «Природа» из «Тифуртского дневника» Гёте 1782 г.¹ Фундаментальный элемент новоевропейского сознания — идея субъективности: «Субъективность предстает, прежде всего, как „индивидуальность“, как свободно развертывающийся из собственных задатков и собственной инициативы человеческий образ. Как природа, и индивидуальность есть нечто исходное, что не ставится под вопрос. В особенности великая индивидуальность должна быть понята из себя самой и оправдывает свои действия своей подлинностью. Этические нормы оказываются в приложении к ней относительными. Масштаб, открытый в применении к замечательным людям, переносится на людей вообще, и этика объективного добра и истины вытесняется этикой искренности и правдивости»².

Еще один фундаментальный элемент новоевропейского сознания — идея культуры. «Дело рук человеческих — больше не служение, обусловленное послушанием Богу, но „творчество“; человек, доселе почитатель и служитель, становится „творцом“»³.

Природа, субъективность и культура в своей взаимосвязи составляют для новоевропейского человека предмет квазирелигиозного почтения. Они дают норму всему и не терпят рядом с собой иной нормы. «Мать-природа, самовластный гений и творимая гением культура — это самораскрытие „мирового духа“, его приход к самому себе»⁴.

Три центральные категории новоевропейского сознания — природа, субъективность, культура.

Сегодня излишние восторги перед матерью-природой у Гёте непонятны. Уже с 30-х гг. прошлого столетия обнаруживается перемена

¹ Гёте И.-В. Избранные произведения. М., 1950. С. 675—676.

² Там же. С. 47-48.

³ Гейзенберг В. Картина природы у Гёте и научно-технический мир // Рациональное и иррациональное в современном сознании. Вып. 4. 1987. С. 13.

⁴ Там же.

в отношении к природе. Человек не воспринимает ее как дивное богатство, мирообъемлющую гармонию, как благу Дарительницу, которой он может довериться. Скорее она предстает перед ним как нечто чужое и опасное.

Человек нашего времени не ощущает перед лицом природы и тех религиозных чувств, которые выразились в ясной и спокойной форме у Гёте, в мечтательной — у романтиков, в экстатической — у Гёльдерлина. Человек нашего времени пережил отрезвление. Может быть, это связано с исчезновением новоевропейского чувства бесконечности. Разумеется, наука прорывается к самым немислимым мерам большого и малого. Однако они остаются решительно конечными и воспринимаются как таковые.

Причина лежит в том, что «бесконечность», о которой толковали Джордано Бруно или представители немецкого идеализма, была не только понятием меры, но прежде всего понятием качества. Она означала неисчерпаемое и торжествующее прабытие, божественность мира. Это переживание встречается все реже и реже. Новый опыт, судя по всему, направлен именно на конечность мира, но такой мир уже не может вызывать описанный выше род восторга.

Это не значит, что по отношению к миру не возникает более никаких религиозных чувств. Ведь и заново вчувствованная конечность означает не просто ограниченность меры, но нечто содержательное: то, что сущее в качестве конечного сущего есть держание перед лицом риска, что оно находится под угрозой, но как раз поэтому драгоценно и прекрасно. Мир становится предметом заботы, ответственности, даже участливости, который в свою очередь проникнут тайной. Как если бы это «только конечное» бытие нас звало на помощь; как если бы в нем готовилось нечто несказанное, что не может обойтись без нас.

Как бы то ни было, современный человек не воспринимает природу ни как правомочную моду, ни как живое укрывающее лоно. Природа — пространство и материал для «прометеевской» работы техники.

Новое время любило обосновывать технические мероприятия их пользой для благосостояния людей. Этим оно прикрывало разрушения, вызываемые его беззастенчивостью. Будущее, вероятно, станет судить об этом иначе. Человек, несущий с собой будущее, знает, что техника существует в конечном счете не для пользы и не для благосостояния, но для господства; для господства в предельном смысле слова, выражающем себя в преобразовании мира. В это преобразование втянуты как стихии природы, так и стихии человеческой жиз

ни. Это означает необозримые возможности строительства, но также и разрушения, в особенности тогда, когда речь идет о человеческом существе, гораздо менее прочно держащемся на своих устоях, чем это казалось раньше... Поэтому отношение к природе носит характер опаснейшего решения: или человеку удастся правильно довершить дело господства над природой, и тогда это будет грандиозно, или же все идет к краху.

И здесь есть намек на религиозное содержание, но с благоговением перед природой Джордано Бруно или Гёте это не имеет ничего общего. Такая религиозность связана с величием дела и его опасностью для человека и для земли. Ее характер обусловлен чувством глубокого одиночества человека среди всего того, что зовется «миром», она рождается из сознания, что мы стоим перед последним риском, — из ответственности, серьезности и храбрости.

Новоевропейский человек доверял культуре как безошибочному ориентиру в познании и действии. Это доверие утрачено. Ново- европейское понимание видело в культуре нечто «естественное». Не в буквальном смысле, коль скоро культура основывается как раз на способности человеческого духа выходить из природных связей и противостоять им. Но в понимании Нового времени природа и дух составляют одно целое — абсолютное целое, мир, в котором все повинуетя закономерностям, а потому необходимо и правильно. На этом убеждении основал себя новоевропейский культур-оптимизм.

Ход истории показал, что это мнение ошибочно. Человеческий дух свободен вершить добро и зло, строить и разрушать. И это негативное начало не есть конструктивное противоречие, необходимое для цело- купного хода вещей, но негативно в частном смысле слова. Так делают, когда так не следовало делать, хотя можно было делать иное, правильное. Однако это происходило в самых существенных вещах и с самым широким размахом. Был избран ложный путь, обстоятельства показывают это. Природа стала осмысливаться механистически, по меркам техники.

Белл подчеркивает, что специфика механистической концепции состоит не в использовании математических методов для уяснения «порядка вещей», а именно в исключении из картины мира символически - ценностного содержания — в демифологизации и десакрализации природы. Математизация человеческого опыта восходит еще к пифагорейцам (установившим, что музыкальный интервал порождается простым численным соотношением). Но как у пифагорейцев, так впоследствии еще и у Кеплера мистические и научные формы опыта были

воссоединены и взаимно высвечивали друг друга. Только «ужасающе современный Галилей» оказался целиком в пределах механицизма.

Первой новацией, достигнутой на основе метода, было «упрощение природы». Так, Галилей подразделял природу на мир качеств и мир количеств, чувственный порядок и абстрактный порядок. Все чувственные качества (цвет, запах, звук и т.п.) были квалифицированы как вторичные, относящиеся к субъективному переживанию. В физическом мире первичными были признаны количества (размеры, форма, положение в пространстве, движение, масса) — те свойства, которые поддаются обобщению и математической интерпретации, но не даны в непосредственном опыте.

Затем, если классическая (аристотелевская) и средневековая (томистская) традиции видели задачу науки в раскрытии целесообразности каждой вещи, ее «чтойности» и качественной различенноеTM, то Галилей переместил фокус внимания с конкретных объектов на их абстрактные свойства и количественные соотношения. Тем самым элементы аналитической абстракции заменили собой конкретную вещь как единицу изучения.

Поиски метода, предпринятые в это же время Декартом, преследовали двоякую цель: во-первых, умножить интеллектуальные силы человечества (невежда с помощью циркуля вычертит круг гораздо точнее, чем великий мастер от руки, говорил Декарт. Правильный метод для разума — то же, что циркуль для руки), и, во-вторых, создать универсально применимый инструмент человеческой мысли. Создание аналитической геометрии, установившей полное соответствие между сферой алгебраической абстракции и сферой геометрической реальности, привело Декарта к замыслу всеобъемлющей дедуктивной науки — универсальной математики. Опьяненный успехами разума, Декарт восклицает: «Дайте мне протяженность и движение — и я построю вселенную!» И действительно, пишет Белл, универсум был построен в точных дедуктивных терминах математического метода Ньютона. Но это был механический универсум, вселенная-машина, лишенная образа, ценности, цели — «телоса».

Согласно аристотелевской физике, мироздание представляется как ценностная иерархия. Высшие формы движения — вращательное и прямолинейное — наблюдались лишь в перемещениях небесных тел; «земной шар» наделялся движением низшего типа. В ньютоновской же картине мира идея неба не связана с восходящей иерархией целей (как это имело место в системе Фомы Аквинского) и представляет собой унифицированную математическую систему. Наконец, в механи

стической картине мир отделен от антропоморфного образа мудрого и любящего Отца, или теологического образа чудесной силы, способной вызывать мир из небытия.

Как утверждал Спиноза, в природе все происходит в соответствии с универсальным законом: конечные причины, целесообразность отдельных судеб — лишь человеческий вымысел. Таким образом, естественный порядок, «фюзис», предстает как огромный вечный двигатель, все состояния которого в прошлом, настоящем и будущем могут быть математически выведены из основных принципов механического действия.

Одновременно с механистической картиной мира (и даже несколько ранее — с конца XV в.), отводящей человеку сравнительно пассивную роль созерцателя мировой машины, ею же детерминированного, формулируется третья, антропоцентрическая картина мира. В ней человеку принадлежит роль экспериментатора и изобретателя, в качестве целенаправленной, активной силы вмешивающегося в процессы природы и подчиняющего среду обитания своей воле.

Белл полемизирует с Линном Уайтом, показывая, что христианское воззрение на природный мир как на человеческие владения, будучи созерцательным (в этом ему родственна и ньютоновская концепция мироздания), никак не могло дать импульс к развитию современной науки и техники — к переделке «божьего замысла» в утилитарных целях.

Белл выделяет два источника, сформировавших представление о человеке как о господине и активном преобразователе природы. Во-первых, это растущий престиж практической деятельности, появление в эпоху Ренессанса группы выдающихся художников-инженеров («несравненный Леонардо», Филиппо Брунеллески, Бенвенуто Челлини, Альбрехт Дюрер и др.), соединяющих умственную работу с ручным трудом и заложивших фундамент экспериментальных наук. Во-вторых, это картезианская гносеология, отказавшаяся от непосредственности пассивного созерцания и утверждавшая активную, избирательную роль рассудка и его категорий в процессе постижения реальности. Поскольку рассудок активно выносит суждения о реальности, ценность этих суждений нуждается в экспериментально-практической проверке, что предопределяет слияние рационализма и эмпиризма.

Все это позволило Ф. Бэкону, первому выразителю научной западной цивилизации, сформулировать кредо современной науки — бесконечной преемственной погони за знаниями, необходимое условие которой — эксперимент, а единственная цель — прикладная польза, беспредельное расширение человеческого могущества. Бэконовская

«Новая Атлантида», пишет Белл, впервые являет собой техническую утопию во всей ее безграничной дерзости. Даже место действия выбрано здесь не случайно: Атлантида — исчезнувший континент в космологической аллегории «Тимея», а ведь именно в «Тимее» Платон выдвигает идею Демиурга, божественного художника, устроющего вселенную из материи. Место Демиурга у Бэкона занимает ученый- экспериментатор, ставящий перед собой те же цели по отношению к непокоренной природе.

В современном обществе вырабатываются новые механизмы деструктивной деятельности. В экологической сфере обнаруживают себя экоцид и экологический терроризм. Масштабы разрушения окружающей среды сейчас таковы, что ставят под угрозу само существование человека как вида.

5.7. Природа и техника

Любопытно, что некое предвестие этих представлений находим в культурологической концепции О. Шпенглера. По его мнению, техника имеет тот же возраст, что и свободно движущаяся в пространстве жизнь вообще. Лишь растение, как видится нам это в природе, представляет собой просто арену «технических» процессов. Животное, поскольку оно передвигается, обладает также и техникой движения, чтобы себя поддерживать и защищаться¹.

Человек подсмотрел ход природы и подметил знаки. Он начинает им подражать с помощью средств и методов, использующих законы космического такта. Человек, по словам Шпенглера, отваживается на то, чтобы играть в божество, так что делается понятным, почему на самых ранних изготовителей и знатоков этих искусственных вещей (ибо искусство возникло как противоположность целых стран света) взирали как на что-то необычное, пока позже не возник некий запас само собой разумеющихся средств — огонь, металлообработка, оружие, орудия, плуг и корабль, домостроение, животноводство и разведение злаков.

«И на этом основании возникает теперь техника высоких культур, — пишет Шпенглер, — в ранге, окраске и страсти, которой выражается вся целиком душа этих великих существ. Вряд ли нужно кого-то убеждать в том, что античному человеку с его эвклидовым ощущением

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. Т. 2. С. 529.

окружающего мира враждебна уже сама идея техники. Если мы станем ждать от античной техники решительного и целеустремленного развития и преодоления общераспространенных навыков еще микенской эпохи, то никакой античной техники не существует»¹.

Чем-то совершенно новым, по словам Шпенглера, оказывается фаустовская техника, уже на заре готики со всей страстью третьего измерения напирания на природу, чтобы ее одолеть. Античный мудрец «созерцает», как аристотелевское божество; арабский, как алхимик, отыскивает волшебное средство, философский камень, с помощью которого можно будет без труда овладеть сокровищами природы; западный желает управлять миром по своей воле.

Фаустовский изобретатель и первооткрыватель — нечто уникальное, в оценке Шпенглера. Перводанная мощь его воли, светоносная сила его озарений, несокрушимая энергия его практического размышления должны показаться всякому, кто смотрит на них из чужих культур, чем-то жутким и непонятным. У всей нашей культуры — душа первооткрывателя. Научный эксперимент начинает с пристрастием вести допрос природы при помощи рычагов и винтов, результатом чего являются простирающиеся перед нашим взором равнины, уставленные фабричными трубами и копрами шахт: «Машина —■ от дьявола: подлинной верой это неизменно только так и воспринималось»².

Паровая машина производит полный переворот и радикально изменяет картину экономики. До этого времени, как считает Шпенглер, природа оказывала человеку услуги, теперь же она, как рабыня, впрягается в ярмо, и труд ее, как бы в насмешку, оценивается в лошадиных силах. От мускульной силы негров, использовавшейся на неорганизованных предприятиях, мы перешли к органическим резервам земной коры, где в форме угля сберегаются жизненные силы тысячелетий, водная энергия уже привлекается на подмогу энергии угля. Миллионы и миллиарды лошадиных сил обеспечивают возможность такого роста численности населения, о котором никакая другая культура не могла и помышлять. Этот рост является, как показывает Шпенглер, продуктом машины, которая желает, чтобы ее обслуживали и ею управляли, а за это стократно умножает силы каждого. Ради машины ценной становится и человеческая жизнь. «Труд» делается великим словом в этических размышлениях. Машина трудится и вынуждает к сотрудничеству

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. Т. 2. С. 531.

² Там же. С. 533.

ству людей. Культура взошла на такой уровень деятельности, что под нею трясется Земля.

«То, что разыгралось ныне едва за столетие, являет собой такое колоссальное зрелище, что людей будущей культуры, которые будут обладать иной душой и иными страстями, охватит ощущение, что сама природа в этот час содрогнулась. Бывало и прежде, что политика победно шествовала по городам и весям, человеческая экономика глубоко вторгалась в судьбы мира животных и растений, однако это касалось одной лишь жизни, впоследствии вновь изглаживаясь без следа. Но эта техника оставит по себе следы своего существования даже и тогда, когда все прочее разрушится и исчезнет, ибо эта фаустовская страсть изменила облик поверхности Земли»¹.

Машины делаются все более обезличенными по своему образу, становятся все аскетичнее, мистичнее, эзотеричнее. Они опоясывают Землю бесконечной тканью тонких сил, потоков и напряжений. Их тела становятся все духовнее, все безмолвнее. Эти колеса, цилиндры и рычаги больше не разговаривают. Все самое важное прячется внутрь. Машина воспринимается как нечто дьявольское, и не напрасно.

Однако, по мнению Шпенглера, фаустовские люди сделались рабами своего создания. Их численность и все устройство образа жизни вытеснены машиной на такой путь, на котором невозможно ни остановиться хоть на миг, ни отступить назад.

Крестьянин, ремесленник и даже купец оказались вдруг чем-то малозначительным рядом с тремя фигурами, которые вывела на свет и «воспитала» машина на пути своего развития: предпринимателя, инженера и фабричного рабочего. Из этой небольшой ветви ремесла — перерабатывающей экономики в одной этой культуре, и ни в какой другой, — выросло могучее дерево, отбрасывающее свою тень на все прочие занятия: мир экономики машинной индустрии.

Этот мир машинной индустрии принуждает к повинности как предпринимателей, так и фабричных рабочих. Оба они рабы, а не повелители машин, лишь теперь раскрывающих свою дьявольскую тайную власть. Организатор и управляющий оказывается средоточием этого искусственного и усложненного машинного царства. «Западная индустрия перенаправила древние торговые пути прочих культур. Потоки экономической жизни устремляются к чертогам, в которых обитает „царь Уголь“, и к великим сырьевым регионам; природа исчер

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. Т. 2. С. 534.

пывается, земной шар приносится в жертву фаустовскому мышлению энергии»¹.

Названная технофилософская концепция вызвана к жизни огромными достижениями современной информационной революции. Она представляет собой грандиозный проект изучения логики биоса, чтобы соотнести ее с мозгом техники. Плохо скрытой тенденцией данной концепции является технизированное представление о том, что жизнь, взятая в ее спонтанности и непредсказуемости, в конечном счете может обрести свойства, которые не были ей присущи, а теперь благодаря синтезу биоса и техники станут обоюдным достоянием. Смысл данного хода мысли состоит не в том, чтобы выявить различия между биосом и техникой. Напротив, предлагается умозрительная идея о том, что логика биоса и мозг техника в чем-то схожи.

Американский социолог Д. Белл определяет природу двояким образом: природа — среда обитания (нем. *Umwelt*) и в то же время — «естественный порядок» (греч. «*фюзис*»). Природу как среду обитания человек искони преобразует по той простой причине, что человек — единственное из всех живых существ, для которого естественное окружение не является родным домом и не годится для его нужд. С помощью техники («технэ») человек может планировать изменение реальности в соответствии со своими замыслами. Техника, как и культура в целом, — «вторая природа» — позволяет человеку вводить вневременное в порядок времени, включать природу в историю. Так создается технический порядок, навязанный естественному порядку и господствующий над ним.

Однако в качестве естественного порядка, подлежащего осмыслению с разных точек зрения, природа не только противостоит техническому порядку, но соотносится с моральным и правовым порядком, с тем, что эллины именовали «фемис» и «номос». «Номос» (греч. *nomos* — «обычай, нрав, порядок, закон»), — так называлась религиозная, этическая, правовая или традиционно-обусловленная норма, имеющая обязательный, общезначимый и неизменный характер. Будучи организующим принципом греческого полиса, номос санкционировал основные установления различных сторон жизни гражданской общины: права, религии, морали, обычая. В более широком значении понятие «номос» относится также к обычаям и нравам других народов.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. Т. 2. С. 537.

Таким образом, отношение человека к природе эксплицируется в двух измерениях:

- 1) постепенное преобразование среды обитания в утилитарных целях;
- 2) ряд интерпретаций «фюзиса», отражающих стремление человека разгадать «порядок вещей», уяснить структуру бытия в связи со смыслом собственного существования.

Взаимодействие и наложение этих двух уровней и превращает, по Беллу, природу в арену битвы между техникой и культурой. В результате такого наложения оформляются три концепции мира: мифологическая, механистическая и активно-преобразовательная. Хотя Белл прослеживает их становление в исторической последовательности, для него эти концепции остаются скорее типологически сосуществующими. Они не объединены причинно-следственными связями.

Согласно его взгляду, выработка мирозерцания — это в конечном счете область культурного творчества, где предполагается плюрализм символических оформлений человеческого опыта и свободный выбор между разными концепциями. Причем исторически более ранняя, зафиксированная в мифе парадигма взаимоотношений техники, природы и общества оказывается наиболее близкой воззрениям самого Белла.

Рассмотренные культурологические толкования проблемы отражают различные представления о соотношении природы и культуры. Сегодня во всей остроте стоит вопрос о создании экологической этики. Между природой и культурой не существует вечного и постоянно обостряющегося конфликта. Отказываясь от абстрактно-идиллических представлений об изначальной гармонии природы и культуры, важно разрабатывать концепции спасения естественных, органических основ (корней) существования человечества, гуманизации культуры. Отношение к природе может быть принято (и соответственно изменено) благодаря осмыслению драматизма человеческого существования и проникновения в его тайны.

Вопросы для повторения

1. Можно ли считать природное хаотичным, а культурное — упорядоченным?
2. Возможна ли гармония между природой и культурой?

3. Почему взаимодействие природы и культуры — одна из ключевых тем культурологии?
4. Что рассказывают о природе древние мифы?
5. Какую опасность таит в себе механизация культуры?
6. Каковы типы отношения к природе в истории культуры?

Литература

- Бердяев Н.А.* Человек и машина // Культурология : хрестоматия. М., 2000. *Гёппес Й.* Рецензии из «Гейдельбергских ежегодников» «Времена». Четыре графических листа по рисункам Ф.О. Рунге // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 286.
- Гёте И.-В.* Избранные произведения. М., 1950.
- Мишачева И.В.* Образы природы в античной культуре: художественные модели // Вопросы культурологии : сборник аспирантских работ. Вып. 2. М. : ГАСК, 2002.
- Рунге Ф.* Из писем // Эстетика немецких романтиков. М., 1987.
- Уайт Л.А.* Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. Т. 2. М., 1998.
- Юргенов А.* Категории русской средневековой культуры. СПб., 2009.

Глава 6

КУЛЬТУРА - ВЕЛИКАЯ НЕУДАЧА

6.1. Парадокс Н.А. Бердяева

В философском наследии Н.А. Бердяева есть мысль: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача»¹. Эту фразу часто цитируют, но воздерживаются от комментариев. В самом деле, почему неудача? Разве культура не является выражением высочайших духовных ценностей? Неужели культура не вырвала человека из природного царства? Почему величайший прорыв оказался неудачей? А может быть, не «оказался», а был таким по определению?

Понять мысль Бердяева можно только в свете его учения о бытии. Русский философ отказывается от убогого, прагматичного толкования этого понятия. Слово «бытие» всегда имело и определенный обыденный оттенок. Но в качестве философской категории оно вовсе не означает житейски достоверного существования. Напротив, в трактовке Н.А. Бердяева бытие скрывается за наличностью. Оно недостижимо, трансцендентно.

В отечественной литературе последнего времени наметилась своеобразная тенденция: многие исследователи понимают бытие как повседневное существование человека. Пишут о социальном, культурном, цивилизационном бытии человека... Реально же речь, вообще говоря, идет о том, в каких условиях живет человек, в каком социальном измерении он рассматривается.

Однако в истолковании русского философа проблема бытия имеет совершенно иной характер. Специфика этой темы заключается именно в том, что наличные обстоятельства жизни человека «выносятся за скобки». Человек стремится преодолеть границы собственного существования, расширить их. Это его сущностное свойство. Культуру, согласно Бердяеву, нельзя выводить из житейской повседневности, из условий человеческой деятельности вообще.

¹ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 299.

Феномен культуры многие отечественные исследователи выводят из стремления человека к свободе, из реализации этой сокровенной человеческой потребности. Казалось бы, эта точка зрения предельно близка бердяевской концепции культуры. Что она представляет собой, как не результат творчества, свободной деятельности? Однако, на наш взгляд, трактовка культуры у Н.А. Бердяева гораздо глубже. Если «позывные культуры» выражают свободу человека, то тогда она по определению не может быть неудачей. Напротив, в творческой деятельности человека реализуется все, что можно назвать достижением, успехом. Но у русского философа иная мысль.

Свобода как ценность — прерогатива европейской, западной культуры. Поэтому и западные философы, и в значительной степени Бердяев, усматривали в этом феномене исток культуры. Но в таком понимании не удается ухватить исконный смысл культуры.

Восточные культуры, как известно, не проявляли особого интереса к личности, делали основной акцент на коллективе, на социальной организации. Конфуцианская этика предлагала, в частности, культ заветов предков, строгое соблюдение моральных императивов.

В античной культуре мужество и достоинство человека ценились высоко. Однако в ту же эпоху подданный, например, восточной империи вовсе не считал за благо личную гордость и независимость, стремление к свободе. Напротив, в соответствии с иными культурными стандартами он почитал за счастье раствориться в величии монарха, целуя пыль, на которую ступила нога владыки. Две разные культуры — античная и азиатская, различны, стало быть, и ценностные ориентации у представителей этих культур.

Н.А. Бердяев — певец свободы, ее выдающийся феноменолог. Но в трактовке культуры он обращает внимание на иное человеческое качество — тоску по трансценденции. Свобода не может в полной мере быть прародительницей человеческой культуры. Персоналистическая философия не рождалась на Востоке. Человек здесь рассматривался как песчинка мироздания, частичка коллектива, социальной организации. В противовес европейской культуре восточные культуры видели неоспоримую ценность вовсе не в том, чтобы прославлять свободу индивида. Напротив, здесь существовал культ организации, несвободы. В то же время трансцендентное чувство, некое ощущение прорыва человека за пределы земного существования присуще всем культурам, в том числе и восточным.

«Отвлекаясь от субстанциональной основы этого странного мира, — пишет по этому поводу китаевед Григорий Ткаченко, — за-

метим, что, согласно наиболее развитым моделям китайской натурфилософии, порядки или уровни бытия подчинены друг другу не столько онтологически, сколько иерархически: самый главный уровень (абсолютного небытия) оказывается не самым первым, а просто самым глубоким, — он укоренен в недрах всего существующего, явленного и неявленного. Этот уровень глубже космоса, в котором рождается время-пространство, глубже хаоса и бесформенного, и тем не менее даже этот уровень не абсолютно идеален...»¹.

Сущность бытия для Н.А. Бердяева тоже явлена и неявлена. Высшее бытие, считает русский философ, недоступно художнику. Оно только мерцает, манит, притягивает. Но освоить бытие никому не удастся. В этом вечном устремлении к бытию и состоит трагизм культуры, или, согласно Бердяеву, ее сущность. Эту идею Бердяев развивает во многих аспектах и, таким образом, преодолевает, как нам кажется, европоцентризм.

Представители «шестидесятников» в советской философии развивали деятельностный подход к культуре. Эта концепция рассматривала типы и формы жизнедеятельности людей, определяющие специфические особенности той или иной культуры. Если культура означает небиологическое существование человечества, то предметная деятельность людей, связанная с употреблением орудий и знаков, норм и правил поведения, ценностей и символов культуры, раскрывает специфические формы и содержание социокультурных процессов, происходящих в разных сферах жизни общества. Культура при таком подходе толковалась как специфическая разновидность живой и овеществленной деятельности, как циклический процесс, имеющий определенные стадии.

Такая трактовка позволяла преодолеть примитивное понимание культуры как простой суммы человеческих достижений. Таким образом, современная философия культуры есть инвентарь и планомерное перечисление в известной системе всех этих творений человека. «И поскольку философия заведует самим предметом деятельности, контролирует его, постольку и философия культуры есть не что иное, как рассмотрение целостной человеческой жизни и творчества с точки зрения составных элементов»². При деятельностном подходе складывалась определенная трактовка сущности культуры как результата че

¹ Каченко Г. Избранные труды. Китайская космология и антропология. М., 2008. С. 149.

² Бельй А. Философия культуры // Культурология : хрестоматия. М., 2000. С. 37.

ловеческой активности, однако не любой, а свободной, иначе говоря, не отчужденной деятельности. Доктор философских наук, специалист в области философии культуры и социальной философии В.М. Межуев стремится преодолеть чисто экономический подход к культуре, который связан с абстрактным трудом: «Так как источником богатства в любой его форме является труд... то в случае капитала таким трудом является абстрактный труд, а в случае культуры — *всеобщий, или общественный, труд*. Различие между этими двумя видами труда является для Маркса... исходным в объяснении сущности культуры»¹.

Понимание культуры в качестве производства человеком себя как общественного существа, возможно, и заслуживает внимания. Однако у Н.А. Бердяева — иной подход, который действительно выводит философию культуры за рамки экономического, социального или иного общественно-антропологического мышления.

6.2. «Быть» или «творить?»

В работах русского философа возникает, казалось бы, странная оппозиция: «быть» или «творить»? Н.А. Бердяев утверждает, что на вершинах культуры человека мучит противоположность между тем, чтобы быть чем-то, и тем, чтобы создавать что-то. Но разве такая противоположность существует? Кажется очевидным, что человек в акте творчества раскрывает себя, свою духовность, собственное совершенство, наконец. Между тем, согласно Бердяеву, получается, что гении, если они творили, то это мешало им быть. Иначе говоря, приступая к творчеству, они обедняли себя как личности. Так ли это? Скажем, разве Августин Блаженный не был личностью в высочайшем смысле слова? Но ведь он реализовал себя и как философ. А Бердяев настаивает на том, что святые были, но творили мало.

Часто некоторые исследователи в той же мере подвергают сомнению известное противопоставление «иметь или быть?», которое стало названием работы Э. Фромма. Альтернатива «обладание или бытие» противоречит здравому смыслу. Обладание представляется нормой нашей жизни: чтобы жить, надо обладать вещами. Более того, мы обладаем вещами, чтобы получать от них удовольствие. Э. Фромм спрашивает: да и как может возникнуть такая альтернатива в обществе,

¹ Межуев В.М. Маркс против марксизма: статьи на непопулярную тему. М., 2007. С. 78.

высшей целью которого является иметь — и иметь как можно больше — и в котором один человек может сказать о другом: «Он стоит миллион долларов?»¹. При таком положении, напротив, кажется, что сущность бытия заключается именно в обладании, что человек — ничто, если он ничего не имеет.

И все же великие учителя жизни отводили, по мнению американского психолога, альтернативе «обладание или бытие» центральное место в своих системах. Как учит Будда, для того чтобы достичь наивысшей ступени человеческого развития, мы не должны стремиться обладать имуществом. Иисус учит: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее; Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?»². Согласно учению Майстера Экхарта, ничем не обладать и сделать свое существо открытым и «незаполненным», не позволить «я» встать на своем пути — есть условие обретения духовного богатства и духовной силы. По Марксу, роскошь — такой же порок, как и нищета; цель человека — быть многим, а не обладать многим.

Различие между обладанием и бытием, так же как и различие между любовью к жизни и любовью к смерти, представляет собой коренную проблему человеческого существования. Эмпирические антропологические и психоаналитические данные свидетельствуют о том, что обладание и бытие являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.

Под бытием можно понимать такой способ существования, при котором человек и не имеет ничего, и не жаждет иметь что-либо, но счастлив, продуктивно использует свои способности, пребывает в единении со всем миром. Гёте, безмерно влюбленный в жизнь, один из выдающихся борцов против одностороннего и механического подхода к человеку, во многих своих стихотворениях выразил свое предпочтительное отношение к бытию, а не к обладанию. Его «Фауст» — это яркое описание конфликта между бытием и обладанием (олицетворением которого оказывается Мефистофель).

Сталкиваясь с этой альтернативой, многие спрашивают: а почему нельзя и иметь, и быть? Сенека, к примеру, был состоятельным человеком, но проповедовал аскетизм. Но в том-то и дело, что речь идет о разных модусах человеческого существования. Философская мысль

¹ Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1986. С.

² Евангелие от Луки. 9. 24—25.

пытается обнажить это противоречие, довести его до логического противостояния. Разумеется, в житейской практике возможны примеры, согласно которым человек через обладание достиг и некоторой толики собственного совершенства. Но путь к обладанию все-таки лишает человека личностного роста, замещает его карьерными и материальными ценностями.

Сходное противостояние мы можем обнаружить и у Юнга. Понятие «индивидуация» он трактует как путь человека к себе. Это не имеет ничего общего с карьерной успешностью. Тот или иной человек может развивать себя вопреки социальным конъюнктурным запросам. Но если он постоянно и неуклонно продвигается к формальному признанию, ни о каком построении личности не может быть и речи. Поэтому вопрос о том, почему нельзя двигаться к себе и не быть при этом социальным «удачником», в принципе неправомерен в силу существа проблемы. Если мы будем предполагать, что путь к себе одушевлен потребностью получить должный социальный статус, то проблема, поставленная Юнгом, утратит свой смысл.

Н.А. Бердяев не рассматривает творчество как некую человеческую благодать. Он сразу отмечает, что творчество как некий акт рождается из несовершенства человека. Разумеется, это совсем иной подход к проблеме, нежели представление просветителей о том, что разумный человек, развертывая потенциал сознания, всесторонне реализует себя в творчестве. Русский философ рассматривает творчество как оправдание человека. Он исходит из того, что человеческий дух находится в плену. Что же удерживает духовность в заколдованном круге? Это вовсе не космос, не социальная разобщенность. Путь духовного освобождения — это обретение свободы от мира. «Это путь высших духовных созерцаний, духовной собранности и сосредоточенности»¹.

6.3. Трагизм культуры

Н.А. Бердяев считал, что когда мы задумываемся над отношением культуры к бытию, возникают новые, малоисследованные проблемы философии культуры. Одна из них — трагический антагонизм между человеком совершенным как делом Божьего творчества и человеческим совершенным творчеством как делом активности самого человека.

¹ Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 39.

«Вступите на путь йоги, или православной святости, или толстовства, на путь собственного совершенствования — и вы перестанете творить, — писал Н.А. Бердяев. — Существует двоякая трагедия творчества, двусторонне раскрывающая ту истину, что в мире не было еще религиозной эпохи творчества. Творчество антагонистично, с одной стороны, совершенству человека, с другой — совершенству культуры. Творчество в тисках, оно задавлено взаимовраждебными устремлениями — устремлением к совершенству души и устремлением к совершенству культурной ценности. Творчество не есть самосозидание и самосовершенствование в смысле йоги, христианской святости или толстовства, не есть и созидание культурных ценностей в „науках и искусствах“»¹.

Творчество, согласно Бердяеву, есть создание нового бытия, продолжение Божьего творения. Бесконечно важно вскрыть тройной антагонизм: антагонизм домостроительства ценностей культуры и домостроительства личного совершенства, антагонизм творчества и культуры и антагонизм творчества и личного совершенства. Лишь творческая религиозная философия, считает русский философ, преодолет все три антагонизма. Творчество выйдет из тисков личного совершенства и совершенства ценностей культуры. Творчество перейдет к космическому совершенству, в котором претворяется в единое — совершенство человека и совершенство его созданий. Донедавне мир знал по преимуществу два пути: созидание собственной души или созидание совершенной культуры. Мировой кризис выведет из этой противоположности. В творческом опыте человек выйдет из физического плана мира и его законов. Человек во всей полноте своей жизни должен претвориться в творческий акт. Но поскольку природа его во грехе, он все еще должен оставаться под законом и в искуплении².

Итак, человек тянется к бытию, испытывает тоску по нему, пытается достичь его. Но на этом пути он по определению не может иметь абсолютный успех. Поэтому, согласно Н.А. Бердяеву, философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература — неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь — неудача в творчестве любви; мораль и право — неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника — неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достичь творческого

¹ Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 298.

² Там же. С. 298-299.

преображения бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи. Все достижения культуры — символические, а не реалистические. В культуре достигается не познание, а символы познания, не красота, а символы красоты, не любовь, а символы любви, не соединение людей, а символы соединения, не власть над природой, а символы власти.

Культура так же символична, как и породивший ее культ. Культ — религиозная неудача, неудача в богообщении. Культ был лишь символическим выражением последних тайн мира. Церковь в своих видимых воплощениях имеет культурную природу и разделяет судьбу культуры и все ее трагические неудачи. Культ как религиозный исток культуры сообщал ей свой символизм. И все великое в культуре было символически-культовым. В культуре есть вечная, мучительная неудовлетворенность. Кризис культуры и есть последняя воля человека к переходу от символически-условных достижений к достижениям реально-абсолютным. Человек избежал не символов истины, а самой истины, не символов красоты, а самой красоты, не символов любви, а самой любви, не символов силы, а самой силы, не символов бого-общения, а самого богообщения. Неудача и неудовлетворительность культуры связаны с тем, что культура во всем закрепляет плохую бесконечность, никогда не достигает вечности. Культура есть лишь творчество такой бесконечности, бесконечной серединности. Творчество вечности есть приведение всякой культуры к концу, к пределу, т.е. преодоление плохой бесконечности. А ведь в самой природе науки, философии, морали, искусства, государства, хозяйства и даже внешней церкви скрыта плохая бесконечность, дурная множественность.

Кризис культуры и означает невозможность дальнейшего существования культуры плохой бесконечности. Творчество новой эпохи преодолет культуру изнутри, а не извне. Творческая мировая эпоха может быть лишь сверхкультурной, а не докультурной и не внекуль-турной, она принимает положительный религиозный смысл культуры, признает великую правду всякой культуры против всякого нигилизма. Культура всегда права против нигилизма и анархии, против дикости и варварства. Сама неудача культуры — священная неудача, и через эту неудачу лежит путь к высшему бытию. Но до претворения культуры в высшее бытие она должна пройти через секуляризацию. Государство, семья, наука, искусство должны стать нецерковны, их нельзя насильственно удерживать в церковной ограде. Да и подлинная церковь не имеет ограды. Обмирщение есть уничтожение лжи и насилия. Мирская культура должна быть свободна, имманентно прийти к новой ре

лигиозной жизни. Выход из-под религиозной опеки есть наступление религиозного совершеннолетия, выявление свободной религиозной жизни. В творчестве культуры было прохождение через богооставленность, через расщепление субъекта и объекта. Сама религия была разделением, разрывом с Богом, пафосом дистанции.

По мнению Н.А. Бердяева, художник всегда творец. В акте художественного творчества есть творческая победа над тяжестью мира. «Акт художества прямо противоположен всякому отяжелению, в нем есть освобождение. В художественном восприятии мир кажется нам уже просветленным и освобожденным, в нем прорывается человек через тяготу мира. Восприятие мира в красоте есть прорыв через уродство мира сего к миру иному. Мир принудительно данный, „мир сей“ уродлив, он не космичен, в нем нет красоты. Восприятие красоты всегда творчество. Спадает короста с лица мира. Художественное творчество имеет онтологическую, а не психологическую природу».

Итак, трагизм культуры, согласно Бердяеву, — несоответствие между заданием и осуществлением. Заданием творческого и художественного актов — теургического. Созданием иного бытия, иной жизни. Художественное творчество не достигает онтологических результатов. Творится идеальное, а не реальное, символические ценности, а не бытие.

6.4. Роль символа в культуре

Понятие символа давно стало междисциплинарным. Его используют философы, историки, культурологи, исследователи искусства. Культура вообще символична, но современная — сугубо. Мы живем в потоке образов, которые обрушиваются на нас отовсюду. Половодье шифров, знаков, метафор подстерегает нас повсеместно. Символ представляет собой кнопку, автоматически запускающую энергию и направляющую ее в определенное русло. Нельзя сказать, что этот феномен не привлекает внимание исследователей. Напротив, можно сказать, что многие авторы обратились к этой теме и сложилось множество подходов, позиций и способов достижения данного явления. Символ становится предметом теологических, эстетических, мифологических, лингвистических и художественных концептуальных направлений. Исследование символа охватывает широкий круг проблем, многообразие которых порождает различные версии данной темы. Но разве культура не обладает собственно органичным для нее симво-

лическим пластом? В своих вершинных состояниях она, судя по всему, отстраняется от житейской прозы и несет в себе солидный трансцендентный потенциал. Однако, по словам Н.А. Бердяева, аристократическое начало в культуре, без которого она невозможна, нисколько не противоречит ее социализированному характеру. Культура, следовательно, одновременно и социальна, и трансцендентна.

Не только искусство, но и вся культура символична. В культуре и ее ценностях творятся лишь знаки, символы последнего бытия, а не само бытие, не сама реальность. Даже экономическая культура есть лишь знак, символ последней власти человека над природой, а не само бытие этой власти, не последняя ее реальность.

Вывод таков: культура имеет символический характер, все ее достижения не реалистические, а символические. Идеал совершенной объективации духа в культуре, в познании научном и философском, в нравственном и социальном порядке есть идеал классический. «Вольтер был первым, кто употребил слово „классический" по отношению к писателям XVII в. („Век Людовика XIV“, 1751). В эпоху романтизма понятие „классический" стало обретать современный смысл: оно могло выражать художественное достоинство автора любой эпохи. В ту же эпоху появилось слово „классицизм". Однако романтики придавали этим понятиям отрицательный смысл. Классическими назывались произведения, которые копировали античные образцы и в этом отношении считались устаревшими. Такая оценка со стороны романтиков вызвала ответную реакцию. Слово „классический" в полемике с романтиками стало выражать национальную литературу, которая оказывала сопротивление иноземным (английским, немецким) влияниям. Словом „классики" обозначали великих авторов прошлого — П. Корнеля, Ж. Расина, Мольера, Ф. Ларошфуко»¹.

По оценке Н.А. Бердяева, классицизм в творчестве есть совершенная объективация, исход духа в конечном, достигающем совершенства. Происходит как бы пленение духа с его огненным, устремленным в бесконечность характером, социальной действительностью. В этом ключе русский философ противопоставляет классицизм и романтизм, раскрывая две полярные возможности реализации духа.

История есть трагедия духа. Эта мысль Н.А. Бердяева открывает смысл и той формулы культуры, которая определяется им как неудача духа. О чем речь? О том, что дух в исторической объективации перерождается во что-то, уже непохожее на дух. Творческий субъективный

¹ Гуревич П.С. Эстетика. М., 2008. С. 140.

дух не может себя узнать в своих исторических объективациях. И вот какие иллюстрации приводит Н.А. Бердяев. Христианское откровение нельзя узнать в исторической объективации францисканства. Лютера невозможно узнать в исторической объективации технического гения. Протестантизм был, безусловно, огромным духовным прорывом. Но он задал определенный вектор истории, в результате чего возник и развился феномен техники и технического прогресса[^]

То же самое можно сказать и о революциях. К концу XVIII в. семантика слова «революция» все больше сближалась с представлениями о развитии, прогрессе человеческого общества. Революция стала «субъектом истории», объективно необходимым фактором движения к лучшему будущему. Произошло разделение и противопоставление семантики «мятежа» (отрицательные коннотации) и «революции» (положительные коннотации). В процессе секуляризации общественной жизни «революция» стала вытеснять религиозные ориентиры истории — «ожидание царствия небесного на Земле». Итак, по Бердяеву, дух революции нельзя узнать в исторических результатах революции. «Свободу, равенство и братство» невозможно разглядеть в обществах, которые объективировали этот лозунг. Огненный творческий дух не может узнать себя в своих продуктах, теориях, системах, художественных произведениях, институтах.

Объективация в истории, в культуре есть великое дело активного, творческого духа, но она есть также великая неудача. Так считает Н.А. Бердяев. Но это не значит, что дух совсем не должен объективировать себя. Это говорит лишь о том, что мир должен кончиться и история должна кончиться, что мир объективный должен угаснуть и замениться миром существования, миром подлинных реальностей, миром свободы. В объективации, в культуре, в истории были даны лишь символы, знаки, прообразы реального преображения. Само бытие обрастает знаками, символами, в которых когда-то был заключен огонь духовности. Но в процессе объективации он в значительной мере оказался утраченным.

Наибольшей реальностью отличается борьба духа с природой в экономике, в техническом овладении природой. Но в экономике происходит отчуждение человеческой природы. Человек находится во власти созданной им экономики. Он овладевает природой, но природа овладевает им. То же самое можно сказать о технике, которая есть великое завоевание человека, обращенное против него самого. Эта мысль Н.А. Бердяева оказывается особо актуальной в наши дни, когда даже человеческая природа выкраивается по меркам техники.

Но как опознать духовность? Где ее исконный смысл и заведомо ложное воплощение? Вполне понятно из общей установки Бердяева, что только в субъективном духе дана истина, и она экзистенциальна. В «объективном» духе из истины сделано полезное употребление, и она потеряла свою трепетность, экзистенциальность. Здесь русский философ и раскрывает роль символа в культуре.

Он показывает, что в «объективном» духе истина не реализуется, а лишь символизируется и слишком часто приобретает риторический характер. Торжество духа в обществе означало бы торжество персонализма, личного общения, отношения личности к личности в человеческом и человеческом «мы», признании каждой данной личности высшей ценностью. Но возможно ли такое? Или это скорее всего некий идеал, который остается нереализуемым, хотя и обладает огромной мощью.

Когда мы говорим «народный дух», то выражаем какую-то подлинно существующую реальность, но это неточное выражение, это не дух, а природа, не личность, а индивид. Напомним, что в персоналистической философии русского философа проводится принципиальное различие между индивидом и личностью. В понятии «индивид» выражен образ единичного человека, своего рода социального атома, еще не наделенного богатством индивидуальных и социальных задатков. В социальном бытии индивид выступает как неразложимый элемент, как клеточка социальной группы или человечества. Индивид экземплярен, т.е. имеет определенные свойства, которые выделяют его из множества других. Такое понимание во многом сложилось под влиянием многочисленных в истории мысли теорий «робинзонад», авторы которых в качестве исходной точки рассуждения берут фигуру «одиночки», стоящего у истоков человеческой истории. Социальный процесс также реализуется через индивида, через его связи.

Согласно Н.А. Бердяеву, существует народная индивидуальность как природная душевная среда, в которой действует дух и которую он должен спиритуализировать, т.е. пронизать духовностью. Но «народный дух» обычно понимается не реалистически, а символически, без сознания этого символа. Как уже было установлено, объективация духа есть символизация, она дает символы, знаки, а не реальности. Объективированный мир во всех сферах есть символика, хотя он по преимуществу реален, и его таковым почитают. Тот, кто целиком и окончательно погружен в объективирующую активность, совсем не понимает и не видит символики, он сознает себя реалистом.

Принципиальная позиция Н.А. Бердяева состоит в том, чтобы символизацию духа отличать от реализации духа. Только реализация духа была бы воплощением духа. Объективация духа не есть воплощение. И угашение объективированного духа совсем не есть его развоплощение. Объективация духа в Церкви как социальном институте есть символизация, а не реализация. Даже в культе, который имеет за собой таинственный реальный элемент, происходит символизация. Заветы Христа не реализуются, а символизируются. Христианская любовь и милосердие выражаются в условных знаках, а не в реальностях.

Бердяев убежден в том, что такой условной символизации полны отношения между иерархами Церкви и отношения к иерархам церкви. Церковный приход есть не реальная христианская община, а условная символика ее. Символизм побеждает реализм в догматике, в таинствах. Это то, что В.В. Розанов называл номинализмом в христианстве. И вследствие этой условной символики такую колоссальную роль в христианстве играет риторика. Символизм побеждает реализм в браке и семье. Брак в большинстве случаев есть символическое, а не реальное таинство, ибо реальное таинство связано с любовью. Отношения членов семьи между собой бывают условносимволическими, ритуальными, и сравнительно малую роль играет прорыв реальностей.

Вся жизнь государства имеет символический характер. Власть всегда носит на себе символы и знаки и требует к себе символического отношения, ничего общего не имеющего с отношением реальным. Война организуется через символы и знаки. Формы, ордена, условные обращения символичны, а не реалистичны. Царь — символ, генерал — символ, папа, митрополит, епископ — символы, всякий иерархический чин — символ. В отличие от этого реальны святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор.

Вся моральная жизнь, кристаллизирующаяся в нравах, основана на символике, а не на реальном преображении людей, считает Н.А. Бердяев. Он называет мир знаков и символов и объективирующее отношение к этому миру символизацией. Она-то и носит общеобязательный характер. Поразительнее всего то, что эта символизация распространяется и на духовную жизнь, которая есть реальность, а не символ. Мы видим это в формах аскезы, которые символизируют, а не реализуют духовную жизнь. Историческое христианство было гораздо более символично, чем реалистично. Весь иерархический духовный строй символичен и противоположен реальной человечности, т.е. реальный человек подменяется символическим чином. Символизация

была социально организующей силой и носила социальный характер. Такова же и символика всех революций, например символика пролетариата вместо реальных рабочих. С символизацией связана и проблема сакрализации.

Объективация духа в истории порождает сакрализацию, освящение элементов природной и человеческой жизни. Из мирового целого, почитаемого греховным, выделяются освященные части, в которых объективируется духовность. Такой священной частью мировой жизни могут быть, например, церковная и даже государственная власть, предметы культа. Человек имеет глубокую потребность в священном не только на небе, но и на земле, в осязаемости, видимости духа.

Парадоксальность и трезвость мысли Н.А. Бердяева состоят в том, что он развенчивает феномены, которые традиционно считались сакральными. Священными всегда считали самые разнообразные вещи — государство, собственность, общество, культуру и цивилизацию. Это всегда значит, что дух объективируется и переходит в эти образования. Сакрализация всегда есть символизация. Священное в этом мире есть не священная реальность, а символизация священной реальности. Сакрализация была не реализацией священного, а символизацией священного. Священное символизировалось в помазанных иерархических чинах, в окропленных святой водой материальных предметах.

Сакрализация не человечна, она не есть обнаружение человеческой духовности. В ней дух объективируется в знаках и символах. Есть огромная разница в том, чтобы признать священными помазанные священные чины и освященные предметы, и в том, чтобы признать священными самый человеческий субъект, его творчество, свободу, любовь, справедливость, братство, знание, красоту души и т.п. Первое — символично, второе — реалистично.

В первом дух объективируется, во втором раскрывается в своем существовании. Дух символически воплощается в иерархической власти, в исторических телах, авторитете, и реально — в правде, освобождении человека от рабства, творчестве и т.д. Символическое воплощение духа — лишь путь, определяемый падшеством мира, реальное же воплощение духа есть цель, есть высшее достижение. Процесс символизации в его отличии от реализации должен быть понят и изобличен. Но ошибочно было бы считать процесс символизации просто отрицательным.

Символическое восприятие мира, при котором все видимое есть символ невидимого, все материальное есть символ духовного, есть

как раз признак большей духовности по отношению к миру и большей освобожденности от его власти. Таков был, например, средневековый символизм Гуго и Ришара из Сенс-Виктора. Но сознание того, что что-либо в этом мире есть лишь символ иного мира, освобождает от рабской зависимости от этого мира. Это есть прозрение смысла за бессмыслицей. Такова трактовка символа Н.А. Бердяевым.

Таким образом, в философии Н.А. Бердяева культура оказывается величайшей неудачей в том смысле, что не смогла (да, по сути дела, и не может) реализовать потенциал духовности и вынуждена, отдавая дань духу, обслуживать реальный мир, мир конкретных вещей и феноменов.

Вопросы для повторения

1. В чем состоит парадокс Н.А. Бердяева?
2. Как в наследии Н.А. Бердяева раскрывается понятие бытия?
3. В чем суть деятельностного подхода к культуре?
4. Чем концепция русского философа отличается от взглядов исследователей, трактующих деятельностный подход к культуре?
5. В чем, по Бердяеву, трагизм культуры?
6. Какую роль играет символ в сотворении культуры?

Литература

- Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994.
- Гуревич П.С.* Эстетика. М., 2008.
- Межуев В.М.* Маркс против марксизма: статьи на непопулярную тему. М., 2007.
- Ткаченко Г.* Избранные труды. Китайская космология и антропология. М., 2008.
- Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1986.

ЧАСТЬ 11

НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Глава 7 ЯДРО ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

7.1. Социальные миры

Когда мы говорим о культуре, имеется в виду огромное разнообразие жизненных стилей, традиций, способов существования, ценностных и жизненных установок. Мы различаем культуры древние и современные, разъединенные не только по времени, но и по географическому положению. На Земле одновременно можно отыскать самые различные культурные сообщества. Вступая с ними в контакт, мы сразу обнаруживаем культурные различия по многим признакам.

Так, в различных человеческих сообществах, например в племени охотников-собирателей в Танзании, союз мужчин и женщин имеет неодинаковые особенности. Большинство эволюционных психологов считают, что девушки обычно выбирают для себя таких юношей, которые отличаются силой, имеют красивое телосложение. Ничего подобного. Стратегии спаривания абсолютно различны в разных культурах. Парни и девушки, живущие на Западе, ищут в этом союзе любви и восхищения. А вот представители африканского племени хадза руководствуются иными соображениями. Никто не стремится подыскать себе партнера приблизительно того же роста, веса, массы тела. Когда антропологи просили объяснить, почему эти люди выбирают друг друга, то никто не ссылаясь на рост или форму тела.

Это странно. Во всем мире ищут здоровых, фертильных партнеров для брака, а здесь влечение друг к другу у разнополых существ вроде бы иное. Однако случись нехватка продуктов — и крупный мужчина будет голодать. Накормить его будет трудно. Выходит, нужно заранее предвидеть такую опасность. Будет не столь крупным или высоким, зато выстоит в беде сам и жене поможет.

Перед рассветом члены мусульманской семьи в Малайе совершают ритуальное омовение, раскладывают молитвенные коврики и начинают бить поклоны и возносить молитвы Аллаху. Во французском соборе верующие выстраиваются в очередь, чтобы священник положил облатку им на язык, произнеся при этом «Тело Господне». В деревнях

Южной Индии женщины почтительно умащивают цилиндрический камень молоком и драгоценной пастой из сандалового дерева и приносят ему в дар цветы. Монахи дзен-буддистского монастыря в Японии сидят, скрестив ноги, выпрямив спину, в полном молчании, лишь изредка нарушаемом шумом летучей мыши ктосаки, падающей им на плечи. На горе в Мехико мужчины, женщины и дети, которые без пищи и воды плясали в течение нескольких дней, приветствуют пролетающего над их головами орла, дуя в маленькие деревянные свистульки, висящие у них на шеях. У реки в Айове сидит молодая женщина с закрытыми глазами и молится мирозданию о том, чтобы вся ее жизнь имела какой-то священный смысл.

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

На принадлежащих Индии Андаманских островах в горных тропических лесах обитают негроидные племена. Они сохранили первобытный образ жизни, занимаются собирательством и охотой. Эти племена, особенно племя джарва, избегали всяких контактов с поселенцами Андаманов, не пускали их на свою территорию. Поэтому индийские власти объявили районы обитания племени заповедными и закрытыми для посещения и лесоразработок.

Конечно, ученых-антропологов, изучающих проблемы происхождения и эволюции человека, не могла не привлечь уникальная возможность познакомиться с неизвестными племенами, их образом жизни. Они стали регулярно посещать эти районы, оставляя на пляжах подарки племенам — ткани, гроздь бананов, пакеты риса. Однако несколько десятилетий подряд все дары отвергались: их попросту выбрасывали в море. Лишь в феврале 1974 г. одна из групп джарва приняла подарки от чужих людей. Затем контакты стали постоянными. Джарва брали привозимые подарки, а команде судна выносили лесные плоды.

Непреодолимая ранее стена отчуждения, страха и недоверия наконец- то рухнула. Наладились контакты, а с ними состоялась и встреча двух культур.

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

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

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

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

А что если посмотреть на нашу современную жизнь глазами древнего человека? Наверняка многое в ней вызовет удивление и полное недоумение. Древний человек жил в соответствии с ритмами солнца, укладывался спать, когда темнело. Мы же разрушили это соответствие, согласие с природой. Более того, естественная среда оказалась предельно преображенной. Лишь в некоторых приборах остался тот чистый воздух, которым когда-то дышали наши предки. Мы сохрани-

ли только крошечные оазисы нетронутой девственной природы. Загрязнены светлые воды рек, морей и даже океанов.

Люди разных культур могут иметь очень разные представления о хорошем и дурном, добром и злом. «Европейский крестьянин кантовского времени считал добром заботливое отношение к престарелым родителям и видел свой долг в том, чтобы кормить и обихаживать их до самой смерти. Между тем японский крестьянин XVIII в. полагал, что он делает добро, когда помогает престарелому родителю умереть (в японской деревне господствовало, если угодно, правило народной, патриархальной эвтаназии: в известный срок сын должен был взвалить на спину престарелого отца, отнести в пустынное место и оставить там с запасом еды на два-три дня). Крестьянин-европеец, несомненно, назвал бы японский обычай варварским и безбожным. Японский крестьянин с полной уверенностью высказался бы так же об обычае европейском. Но это не означало бы, что между европейцем и японцем невозможно было бы никакое взаимопонимание»¹.

Далее Э.Ю. Соловьев показывает, что европейские крестьяне могли бы по-разному осуществлять свою заботу о стариках. Одни делали это потому, что считали правильным и добрым, другие же потому, что от кого-то получали за это плату или, скажем, в надежде на щедрое завещание. И крестьянин японский, с его противоположным толкованием добра, прекрасно бы понял это формальное различие. Он мог бы сказать, например, что в одном случае он видит хотя и варвара, но варвара благородного, в другом же — низкого и подлого варвара.

Что люди на самом деле считают хорошим, а что — плохим, лучше всего определяется по тому, как они живут. Еще в середине прошлого века развод был скандалом, «потрясением основ», достойным разве что отбросов общества, аборт считался преступлением, а гомосексуализм — «любовью, не смеющей себя назвать». Сегодня половина всех браков заканчивается разводами, вместо семейной жизни предпочитают говорить об «отношениях», а любовь, когда-то не смевшая себя назвать, ныне громогласно вещает со всех сторон. Человеческая жизнь утратила прежнюю ценность. Стихотворные строчки, созданные после войны: «Ну, а тем, кому выпало жить», уже утратили свой сокровенный смысл.

Эвтаназия прижилась в Европе и сейчас проникает в Америку. Люди стали верить в качество жизни, а не в святость. Никто не хочет,

¹ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 43.

чтобы ему рассказывали, как следует жить. Многие люди отказываются от веры в сверхъестественное. Жизнь начинается здесь и здесь же заканчивается. Ее цель — наслаждение, доступное в единственном известном нам мире. Каждое общество вырабатывает свой собственный код, у каждого человека есть право выработать аналогичный код для себя самого. Поскольку счастье — венец жизни и поскольку мы сами — существа рациональные, мы имеем право судить самостоятельно, когда жизненные тяготы перевешивают радости жизни и когда наступает срок прервать свой собственный путь — то ли собственными руками, то ли при помощи семьи и врачей. Мир культур разнообразен и во многом причудлив. Здесь есть о чем поразмышлять, сравнить, проанализировать.

7.2. Поиск идентичности

Каковы общие черты европейской культуры, которые позволяют¹ отличать ее от других культур? На картине «Геополитик, наблюдающий рождение нового человека», написанной испанским живописцем Сальвадором Дали (1904—1989) в разгар Второй мировой войны, художник дарует жизнь «сыну будущего». Из яйца, символизирующего Землю, появляется часть человеческого торса и рука. Нога тем временем пытается разбить скорлупу, собирающуюся складками, как простыня. Рука и торс на картине принадлежат Дали. Трещина в скорлупе вызывает в памяти уходящие к горизонту ступени. Обнаженный гермафродит, прикрытый лишь фиговым листком, показывает ребенку, как рождается новый человек. Из треснувшей скорлупы вытекает лишь одна капля крови. Такие параноидально-критические образы возможны в западной культуре. Но как можно выразить специфику европейской культуры?

Многие современные философы и культурологи видят свою задачу в том, чтобы выразить специфику европейской культуры, показать ее истоки и уникальность, определить отличие от восточной культуры, показать возможные перспективы или неизбежный закат. Но как прорваться к самому ядру культуры или обозначить внутренние тенденции и самобытность Запада?

Сама идея западной идентичности — вечный сюжет европейской философии. Чем характеризуется духовный облик Европы? Несомненно, что название «Европа» обозначает общность жизни и творческой деятельности, включая цели, интересы, заботы, тревоги, планы, ин-

статуты, учреждения. Внутри этой общности отдельные люди действуют на разных уровнях в разнообразных социальных группах, семьях, родах, нациях. Они тесно связаны духовно. Так рождается некий связующий характер культуры.

Но почему сегодня эта проблема оказывается особенно актуальной? Какие события мировой истории заставляют вновь вернуться к этой теме? Известный немецкий философ Юрген Хабермас усматривает в европейской идентичности некое коварство¹.

Когда люди объединяются, это вовсе не означает, что так надо. Нередко слияние стран или народов оказывается необязательным или попросту ложным. С этой точки зрения насколько адекватен образ мирной Европы, которая позиционирует себя как открытую для других культур, как способную к диалогу?

По мнению Хабермаса, европейские государства всеобщего благосостояния сегодня играют огромную роль в качестве образцов и моделей социального устройства. Особенно значим опыт «укрощения капитализма». Но эта политика имеет свои пределы. «Дискурс, начатый в масштабах Европы, необходимо задает направление, стимулирующее процессы самопонимания»². Этому смелому предположению противоречат, по-видимому, два факта. Первый. Самые значительные исторические достижения Европы, их всемирное признание привели к тому, что она утратила свою создающую идентичность силу. Второй. До сих пор не найдена сила, объединяющая изнутри такой регион, как Европа, где не прекращается соперничество множества сознающих себя наций.

Если проследить исторические связи, то непрерывность хода истории поведет нас от народа к народу, от эпохи к эпохе. В конце концов, оказавшись в античности, мы будем последовательно идти от римлян к грекам, египтянам, персам. Дорога к предыстории окажется бесконечной. Мы непременно окажемся в каменном веке и будем размышлять, что заставило множество человеческих и культурных типов слиться воедино.

Что же, по мнению Хабермаса, распространилось из культуры Европы на другие континенты? Христианство и капитализм, естествознание и техника, римское право и Кодекс Наполеона, гражданско- городская форма жизни, демократия и права человека, секуляризация государства и общества. Выходит, эти достижения не являются сегодня

¹ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М.,

² Там же. С. 43.

исключительно европейской собственностью. «Западный образ мышления, корящийся в иудео-христианской традиции, имеет определенные характерные черты. Но и этот духовный облик, отмеченный индивидуализмом, рационализмом и активностью, европейские нации разделяют с нациями Соединенных Штатов, Канады и Австралии. Короче, „Запад“ как духовный контур охватывает больше, чем только Европу»¹.

Но как все-таки ощутить, что мы у себя дома? Может быть, вчувствоваться, например, в историю Индии с ее многочисленными народами и культурными формами? Там тоже единство семейного родства, однако чуждого нам. Со своей стороны, индийцы ощущают нас чужаками, признавая своими только друг друга. В Европе есть нечто уникальное, что ощущается не только нами, но и всеми другими группами человечества.

Впрочем, можно ли думать, будто идентичность коренится только в общем сознании? Хабермас так не считает. Европа действительно состоит из национальных государств, которые дистанцируются друг от друга, соперничают и спорят. Национальное сознание, отчужденное в национальном языке, национальной литературе и истории, долго действовало и как подрывная сила. Но немецкий философ склонен видеть в современном процессе не различия, а уже достигаемую общность. В ответ на разрушительную силу национализма сформировался тот образец ориентации, который придаст современной Европе с ее уникальным культурным многообразием, даже на взгляд неевропейцев, собственное лицо в нынешнем мире.

«Культура, на протяжении многих столетий в большей степени, чем другие культуры, раздираемая конфликтами между городом и деревней, между церковными и светскими властями, конкуренцией между верой и знанием, борьбой между политическими властями и антагонистическими классами, в муках постигала, как объединить различное, институционализировать противоречия, стабилизировать напряженности. А признание различий — взаимное признание другого в его инаковости — может стать отличительной чертой общей идентичности»².

Так-то оно так. Однако не идеализирует ли Хабермас фактическую общность европейцев? Можно к Западу отнести США, но нельзя сказать, что отвержение французами массовой культуры США служит знаком грядущего единения. В той же мере после событий в Косово

¹ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 44.

² Там же. С. 44.

не обнаружилось и общего взгляда на интеграционные процессы. Если говорить о политической практике, то, возможно, немцев и французов воспринимают сегодня как европейцев, вне национальной окраски. Однако ядро любой культуры сохраняет свою стойкость независимо от того, в какой мере сблизились политические интересы.

Мы можем говорить о том, что в европейских странах процесс секуляризации продвинулся дальше, чем в других регионах мира. Европейские граждане подозрительно относятся к нарушениям границ между политикой и религией. Европейцы имеют больше доверия к организационным достижениям государства и его способности к управлению, но скептически относятся к результативности рынка в либеральном значении. Им присуще ясное осознание «диалектики просвещения». Иначе говоря, они осознают издержки и отрицательные последствия технического прогресса.

Как же, несмотря на эти попытки «сплотить» Европу, Хабермас приходит к идее расколотости Запада? Почему логика его рассуждений приводит к противоположному результату? Надо отметить, что многие политические традиции, претендующие на авторитет как самобытные, были буквально изобретены. Что же касается европейской идентичности, то она с самого начала прошла через горнило сконструированности. Иначе говоря, она сформировалась в итоге сложных противоречий и примирений. Но в этом случае можно говорить и о врожденном изъяне такой всеядности. Разумеется, Хабермас в значительной мере понимает эту сложность проблемы. «Политическая нравственная воля, которая обнаруживает свою значимость в герменевтике процесса самопознания, — это не произвол. Выяснение различия между наследством, которое мы принимаем, и тем, от которого мы хотим отказаться, требует такой же осмотрительности, как и решение вопросов, связанных с толкованием текстов, которые мы осваиваем. Исторический опыт предлагает себя только для осознанного усвоения, он обязательно становится силой, формирующей идентичность»¹.

Хабермас считает, что Запад расколола не угроза международного терроризма, а политика правительства США в 2000—2008 гг., игнорирующая международное право, ставящая ООН на грань кризиса и разрывающая связь с Европой. Вот, оказывается, что имеет в виду немецкий философ. Его книга пронизана антиамериканизмом. В результате американской политики разделились взгляды на мир, снизилась общая воля человечества к величественным усилиям народов достичь со-

¹ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 45.

стояния цивилизованности. Но разве этот раскол не захватил Европу? Разве секрет, что многие европейские страны строили свою политику с оглядкой на США? Так что расколотость Запада — вовсе не региональная проблема.

Книга немецкого философа соотносится со многими вызовами современной эпохи. Любопытно, что, по его мнению, терроризм после известных событий 11 сентября 2001 г. приобрел новое качество: «Новацией стала символическая мощь целей, которые подверглись атаке. Террористы не просто физически низвергли самые высокие небоскребы Манхэттена, они разрушили одну из икон в иконостасе сознания американской нации»¹.

К расколотости Запада у Хабермаса имеет отношение и феномен фундаментализма. Этим понятием обычно обозначается духовная установка, которая настаивает на политической реализации собственных убеждений и догм даже в том случае, когда они не воспринимаются (и не могут быть восприняты) как всеобщие. В трактовке этого феномена немецкий философ, по сути дела, смыкается с Н.А. Бердяевым, который давал положительную оценку фундаментализму. Обычно, когда речь заходит о фундаментализме, в сознании сами собой возникают представления о чем-то архаичном, об агрессивном вторжении в социальную динамику безнадежно устаревших навыков мысли и поведения. Нередко даже высказываются опасения, что эта культурная ориентация одушевляет тоталитаризм, фашизм, экстремизм. В этом смысле понятие «фундаментализм» наделяется заведомо негативным смыслом. Оно ассоциируется с эпатажными, зачастую эксцентрическими образами патриархальности, дикости и косности. Прогрессистски ориентированное сознание легко отторгает от себя подобные канонические установки.

Ю. Хабермас трактует фундаментализм иначе. Это понятие в его книге становится синонимом сложившихся форм жизни. Все в мире, отмечает он, выглядит по-другому, если мировой социум расколот на страны-победители и страны, потерпевшие поражение. «То, что в Европе при благоприятном стечении обстоятельств можно было понять как процесс творческого разрушения, в других странах видится как бессмысленная, а в ситуации разобщенности поколений и неэффективная компенсация за боль, которую приносит распад привычных форм жизни»².

¹ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 12.

² Там же. С. 17.

В книге показано, что пророческие учения, возникавшие в период «осевого времени», были вплоть до наступления эпохи модерна *мировыми* религиями. «Универсализм» империй древности, периферия которых, если смотреть из центра, терялась в бесконечности, создал мировым религиям, с их исключительной претензией на общезначимость, адекватный фон. Сегодня приходится иметь дело с утратой всеохватывающей перспективы мира. В результате сложные жизненные отношения в плюралистическом обществе нормативно можно соединить только со *строгим* универсализмом равного внимания и уважения к каждому — будь то католик или протестант, мусульманин или еврей, индуист или буддист, верующий или атеист.

Книга Хабермаса убеждает в том, что всякая идентичность, будучи значимой и необходимой, чревата коварством. Поэтому постоянная коррекция самоотождествления оказывается важнейшей задачей философии и политики.

В свое время немецкий философ Эдмунд Гуссерль (1859—1938) задавался вопросом: чем характеризуется духовный облик Европы? Речь идет не о географическом, пространственном понятии «Европа», а о том, как если бы всю совокупность людей, обитающих на данной территории, можно было бы охватить понятием «европейское человечество». В духовном смысле к Европе относятся английские доминионы (Гуссерль имеет в виду государства в составе Британской империи), Соединенные Штаты, но не эскимосы или индейцы, появляющиеся на наших ярмарках, и не цыгане, длительное время странствующие по всей Европе.

Несомненно, что название «Европа» обозначает общность жизни и творческой деятельности, включая цели, интересы, заботы, тревоги, планы, институты, учреждения. Внутри этой общности отдельные люди действуют на разных уровнях в разнообразных социальных группах — семьях, родах, нациях. Они тесно связаны духовно. Так рождается некий связующий характер культуры.

Но что это такое — «духовный облик Европы»? Может быть, это некая философская идея, которая пронизывает всю историю Европы? Возможно, это конкретное учение о предназначенности Запада, который на основе идей разума хочет строить свою историческую жизнь? Или это, наконец, просто набор неких ценностей, которые родились именно здесь, в Европе, и позволяют людям ощущать свое родство?

По мнению Гуссерля, у духовной Европы есть родина. Он имеет в виду не географическое место. Философ подразумевает древнегрече

скую нацию в VI—VII вв. до н.э. Там возникает новый тип установки человека по отношению к окружающему миру. Гуссерль выражает такую мысль: колыбель философии — античная культура. Только здесь произошел духовный переворот в жизни человечества. Со всечеловеческой точки зрения именно здесь дает о себе знать радикально новая человеческая эпоха.

Что же представляет собой эта установка? Обычно человек решает проблемы, которые возникают в узких рамках его жизненного существования. Он осваивает собственное ремесло, изучает образцы поведения, которые приняты в его окружении. Обо всем ином он даже не задумывается. Взял в руки камень — добыл огонь. Однако отчего возникает пламя? Откуда мне знать?

Древние китайцы, ассирийцы, вавилоняне имели массу практических сведений. Они научились распознавать многие зависимости окружающего мира. Однако у них не было науки. Отдельные открытия и навыки еще не создают науки как специфической формы постижения мира. Она начинается с того, что человек задумывается над тайнами окружающего мира. Для собственного обогрева вполне достаточно высечь искру. Но нет ли здесь какой-то закономерности, которая обнаруживается всегда, а не только тогда, когда у человека возникает потребность в тепле?

В тайне своего рождения философия и наука для Гуссерля неразличимы. Ведь и философ задумывается над тем, что же сопряжено с его непосредственными жизненными интересами. Мысль его воспаряет... Но это вовсе не означает, что мыслитель изолируется от жизни. Например, древнегреческий философ Диоген Синопский (ок. 412— 323 гг. до н.э.), согласно легенде, жил в бочке. Какая нужда? Мудрец исповедовал простую аскетическую жизнь. Слово его мудрости не расходилось с поведением.

Взгляды мудреца мало походили на обычные представления рядовых людей. Он, например, по преданию, ходил с фонарем среди бела дня на рыночной площади Афин. «Кого ты ищешь, да еще с фонарем?» — спрашивали его. И он отвечал: «Человека!..» Странный ответ. Вокруг столько людей, а он в неустанных поисках... Что это означает? Диоген задумался над природой человека. В его голове родилась новая мыслительная установка: человек может быть иным, прохожий мало похож на истинный образ человека. А вот другой пример. Еще более наглядный. Рассказывают, что Александр Великий проследовал к бочке, чтобы поговорить с великим философом. Он пообещал философу

выполнить любую его просьбу. Но что же он услышал в ответ? «Отойди, не заслоняй солнца...»

О чем здесь речь? Разве только о странном характере мудреца? Нет, скорее о том, что ему чужда суета жизни. Все хотят благ, почитают великого полководца. Полно, неужели люди живут ради этого? Солнечный свет, согревающий человека, намного ценнее тех подарков, которые может дать полководец. И это еще не все. Великий воин кичится своей славой, могуществом. Да разве он так всемогущ? Лучи солнца греют землю без его повеления.

Вот почему Гуссерль считал, что если перевести правильно, то в первоначальном смысле «философия» означает не что иное, как универсальную науку, науку о мире в целом, о всеединстве всего сущего. «В возникновении философии в данном понимании, — пишет

Э. Гуссерль, — включающем соответственно все науки, я усматриваю — сколь бы парадоксально это ни звучало — изначальный духовный феномен духовной Европы»¹. Философия — наука, по мнению Гуссерля, название особого класса культурных образований. Начиная порождать идеи, человек постепенно становится новым человеком.

Можно сразу возразить, что философия, наука древних греков, не является их исключительной собственностью и появилась впервые не у них. Греки сами говорят о мудрости египтян, вавилонян, и они действительно многому научились у них. Сегодня у нас есть самые различные исследования по индийской, китайской и другим философиям, где эти философии ставятся на одну доску с греческой и рассматриваются просто как различные исторические разновидности одной и той же культурной идеи. Разумеется, какие-то общие черты есть. Однако есть и принципиальное различие.

Прежде всего, по словам Гуссерля, существенно различны уже установки этих двух типов «философий», направленность их универсальных интересов. В индийской и китайской философиях обнаруживается стремление к универсальному познанию мира. Рождаются профессиональные группы, которые занимаются передачей от поколения к поколению результатов философствования. В чем же различие? Только у греков мы находим универсальный («космологический») жизненный интерес в существовании новой, чисто «теоретической» установки. Только у них рождается форма общности, в которой этот

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Общество. Культура. Философия : материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983. С. 24.

интерес развертывается из своего внутреннего основания. Рождается соответствующая этой форме сущностно новая установка философов и ученых (математиков, астрономов и пр.).

Людей охватывает страсть к наблюдению и познанию мира, страсть, которая заставляет их отворачиваться от всех практических интересов. Они занимаются чистой теорией. Иными словами, человек становится не заинтересованным зрителем, наблюдателем мира — он становится философом. Отныне его жизнь приобретает восприимчивость только к мотивам, возможным лишь внутри этой установки, к новым целям и методам мышления.

Теоретический интерес возникает как удивление. Человек наблюдает прежде всего многообразие народов, своих и чужих, каждый вместе с окружающим его миром, вместе с традициями, богами, мифологическими силами, составляющими для каждого народа самоочевидный реальный мир. Сталкиваясь с разительными контрастами, человек начинает отличать представления о мире от реального мира, и для него встает новый вопрос — вопрос об истине.

В отличие от всех прочих созданий культуры развитие интереса к философии никак не связано с народными традициями. Даже чужеземцы научаются понимать культурные перемены, изучаемые философией, и участвовать в их мощном потоке. Эти люди (философы) не в одиночку, а друг с другом и друг для друга, т.е. будучи связаны друг с другом как личности совместной работой, занимаются теорией, и только теорией, развивают лишь ее. Рост и постоянное совершенствование теории по мере расширения круга работников и смены поколений исследователей в конечном счете становятся целью волевого усилия в смысле бесконечной и всеобщей задачи. Такая теоретическая установка, по мнению Гуссерля, исторически восходит к грекам.

Итак, новый, проистекающий из философии и основанных на ней наук дух свободной критики, ориентированной на бесконечные цели, овладевает человечеством. Рождаются идеалы для синтеза наций. Возникает задача свободного и универсального осмысления мира. Философия приобретает роль архонта по отношению ко всему человечеству.

7.3. Прометеевская культура

Для уяснения специфики европейской культуры можно обратиться к работам немецкого философа Вальтера Шубарта (1897—1941/2). Этот исследователь выделяет в истории культуры четыре архетипа че

ловека. Гармоничный человек — такой человек, который воспринимает Вселенную как космос, одушевленный внутренней гармонией. Этот космос не подлежит человеческому упорядочению. Его следует созерцать и любить. Здесь царит полный покой, нет даже речи об эволюции. Мир достиг своей цели. Так, по мнению Шубарта, чувствовали себя гомеровские греки, китайцы эпохи Кун-цзы (он же Конфуций, ок. 551—479 гг. до н.э.), христиане времен готики.

Героический человек — такой человек, который видит в мире хаос. Этот хаос он призван упорядочить своей преобразующей силой. Здесь все в движении. Миру ставятся цели, определяемые самим человеком. Так чувствует себя Древний Рим, романские и германские народы Нового времени.

Аскетический человек — такой человек, который воспринимает жизнь как заблуждение. Он пытается скрыться от нее в мистике. Он покидает реальность без надежды и без желания улучшить ее. Так чувствуют себя индусы.

Наконец, мессианский человек — такой человек, который чувствует себя призванным создать на земле более возвышенный, божественный порядок, образ которого он скрыто носит в своей душе. Он стремится создать вокруг себя такую гармонию, которую ощущает в себе. Так происходило с первыми христианами и большинством славян.

Эти четыре архетипа можно определить следующими ключевыми положениями: согласие с миром, господство над миром, бегство от мира и освящение мира.

Европейский дух возник в результате взаимодействия двух автономных культурных образований — латино-христианского и германоязыческого. Многие исследователи считают, что реконструировать средневековый образ мира означает раскрыть и происхождение европейской культуры. Большинство народов Европы в эпоху античности были еще варварами. С переходом к Средневековью они стали приобщаться к христианству и греко-римской культуре. Но их традиционное мировосприятие было стерто воздействием античной цивилизации. Под покровом христианских догм продолжалась жизнь архаических верований.

Таким образом, можно говорить не об одной, а о двух «моделях мира»: о варварской (для Западной Европы, прежде всего для германской) «модели мира» и о сменившей ее «модели мира», которая возникла на этой основе под мощным влиянием более древней и развитой средиземноморской культуры, включая и христианство. Вот что пишет по этому поводу немецкий философ Фридрих Шлегель:

«Христианство, каким его немцы восприняли от римлян, с одной стороны, и свободный дух Севера — с другой, явились теми двумя элементами, из которых возник „новый мир“, „новая Европа“, христианско-латинский элемент был «тем звеном, через который новая Европа связана с прошлым», «свободный дух Севера» был элементом творческим»¹.

Эпоха, на протяжении которой закладывался фундамент современной цивилизации, — Средневековье. Тогда общество состояло из обломков других обществ. Но эпоха оставалась неким единством. Ситуация, которая сложилась в Западной Европе после гибели античного мира, была действительно уникальной. Религия — это хранительница традиции. Культура же — начало творческое, она отвергает религию в качестве тормоза.

Таким образом, после христианизации германцы связали свою самобытную культуру с чуждой им традицией. «Поистине грандиозным мифологическим миром обладали германо-скандинавские народы. Христианство не могло просто вырвать этот мир с корнем, как оно • выкорчевывало священные дубы языческих рощ»². Оно должно было справиться с ними только через освоение. Но это означало существенную перестройку латинской христианской культуры, отмечает отечественный исследователь С.С. Аверинцев.

По мнению Шубарта, готическая культура возникла из духовных потрясений XI в., продолжалась вплоть до XVI в. и была воплощением архетипа гармонического человека. Насквозь пронизанный ощущением вечности, готический человек обращал свой доверчивый взор вверх. Все молитвеннее тянулись вверх его храмы, и забывалась им юдоль земная. Готический человек заботился только о спасении души, об обращении к Богу и упоении в лоне Его благодати.

Готика родилась во Франции. Собор Парижской Богоматери можно считать самым большим храмом ранней готики. Переход к зрелой готике характеризует Шартрский собор. Зрелую готику венчает Реймский собор. С XIV в. начинается период поздней готики. Примером позднеготической архитектуры может служить собор в Руане (XIV—XV вв.).

В XIII—XIV вв. готика распространяется по всей Европе. В Германии наиболее известен Кельнский собор. «Готическая архитектура, в отличие от массивных и уравновешенных романских построек,

¹ Шлегель А. Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. С. 204.

² Там же. С. 205.

использовала главным образом только один момент человеческого субъекта — его иррациональный духовный порыв, доходящий до преодоления через невесомую трактовку всего устойчиво-неподвижного и телесно-осуществленного. Решая проблему духовного восхождения человеческой личности, готика опирается на ее аффективные порывы, доходящие до экзальтации», — отмечает отечественный культуролог А.Л. Золкин¹.

Готическая эпоха, как считает Шубарт, создала духовное единство Западной Европы. До этого в Европе были лишь племена и народности. С угасанием готики здесь остались опять-таки лишь отдельные образования — национальные государства. Реальность Западной Европы — в готической культуре. Она была синтетической. В ней преобладали цементирующие силы.

Однако, как считает В. Шубарт, между 1450 и 1550 гг. происходит мощный поворот — переход в прометеевскую эпоху, отмеченную знаком героического архетипа. Прометей — титан, который восстал против богов и возжелал создать мир по собственному плану. В греческой мифологии он провидец, сын титана Иапета и Климены.

Согласно некоторым мифам, Прометей сотворил человека из глины, обманув Зевса при жертвоприношении. Зевс разгадал обман и лишил людей огня. Но Прометей похитил его и принес людям. Он научил их различным ремеслам и искусствам, показал, как пользоваться огнем. Зевс в наказание приказал приковать Прометея к скале в Колхиде. Орел днем пожирал печень Прометея, которая восстанавливалась за ночь. Наконец, Геракл по воле Зевса убил орла.

В «Теогонии» Гесиода Прометей выступает как своенравный противник Зевса, в то время как его изображают также благодетелем людей. Деяния и судьба Прометея не привлекали внимания, но, начиная с эпохи Возрождения, прометеевский сюжет пользовался в литературе большой популярностью. Прометей оказался символом человеческого прогресса, созидательных сил человечества. Похищение огня отныне символизирует веру в науку и будущее. Прометей стал считаться упорным, смелым, осознанно протестующим борцом против господства Зевса и мятежником, который ненавидит тиранию и борется за лучшее будущее.

Новый человек, человек прометеевской культуры, по мнению Шубарта, обращает свой взор к земле, заглядывая в другие страны земного шара. Лишь в результате этого начинаются физические и географиче-

¹ Золкин А.Л. Культурология : учеб. пособие. Тула, 199В. С. 138.

ские открытия. Речь идет уже не о спасении души, а об овладении миром. Новый человек жаждет быть господином земли и поэтому хочет обойтись без Бога.

7.4. Агональность как признак европейской культуры

Отличительная черта греческого быта — неудержимое стремление к любым состязаниям почти во всех сферах общественной жизни. Агон (от греч. *agon* — «борьба, состязание») определял во многом дух этой культуры. Многие культурологи называют древнегреческую культуру агональной. Агонистика означала борьбу, соревнование, состязательность. Дух соперничества пронизывал все сферы жизни древнегреческого общества. Он-то и определил во многом сущность европейской культуры в целом. После заката «греческого чуда» агональность не исчезает из западной жизни. Она обнаруживает себя и в христианстве (так можно трактовать борьбу Иакова с Богом). В средневековой культуре этой цели служили рыцарские турниры, «суды поэтов», богословские диспуты.

Некоторые исследователи считают, что состязательность в античном мире была направлена на самоутверждение личности. Она вовсе не предполагала унижения побежденного даже в случае гладиаторского боя. Иначе говоря, агонистика все-таки в ее изначальном варианте предполагала взаимную помощь ради утверждения победы. Однако уже в Новое время состязательность в экономической сфере стала преследовать иные цели — полное устранение соперника. Таким образом, агонистику можно считать атрибутом европейской культуры, который выражает идею соревнования, стремления к успеху, соперничество¹.

Понятное дело, агонистика вместе с тем считается противоречивым культурно-историческим феноменом, поскольку она претерпела и существенные преобразования. «Исходной историко-культурной основой постоянно воспроизводящейся культурной универсалии агона, — пишет А. В. Щербина, — как истока для возникновения феномена конкуренции в Западной Европе, было возникшее в недрах неолитического сознания в многочисленных мифах противостояние

¹ См.: Акимкина М.А. Агональные основания современной европейской экономической культуры // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. 2007. № 2.

„культурного героя“ и „чудовищ“, повествующих о торжестве стихийного хтонического начала. Данная мифологема проявилась в Западной Европе в форме позднефеодальной „конкуренции за монополию*⁴, не- расчлененной по своей политической, экономической, властной сути; она носила крайне ожесточенный характер и послужила одной из социокультурных предпосылок европейского агонального либерализма с его неограниченной и безудержной конкуренцией»¹.

Феномен атональности — продукт западного сознания. Ведь буддист, впервые погружившийся в лоно европейской культуры, испытывает потрясение от нашей суетности, стремления опередить ближнего хотя бы на один шаг. «Насколько мы заблуждаемся в нашем понимании индивидуализма, — пишет канадский философ Джон Ролстон Сол, — легче всего понять, взглянув на Запад со стороны. Буддистов многое на Западе приводит в ужас, но более всего их ужасает наша сосредоточенность нас на самих себе как на бесконечно интересном объекте. По их меркам, в мире нет более нездорового существа, чем человек, страдающий от комплекса вины, заикленный на себе, постоянно пытающийся кого-то обратить в свою веру и навязать свои взгляды другим»².

Для буддиста ясно, что европейская личность не понимает ни себя, ни своего места в мире. И что, прикажете называть такую ментальность буддиста нормальным нарциссизмом? Аналогов европейской состоятельности, предумышленного самовозвышения нет ни в индуизме, ни в конфуцианстве.

7.5. Фаустовская культура

Европейскую культуру часто называют фаустовской. Легенда о Фаусте родилась в XVI в. Некий ученый ради обретения знаний заключает союз с сатаной. Зачем такой опрометчивый поступок? Ученый одержим желанием с помощью знания преобразовать жизнь людей. Фауст превратился в некий собирательный образ. Это воплощение тяги к познанию, культ науки, индивидуализма, стремление опровергнуть традицию и изменить реальность.

«Фаустовское начало» было хорошо освоено в немецкой культуре. Фауст не только ради науки готов вступить в союз с демоническими

¹ Щербина А.В. Конкуренция и культура. Ростов н/Д, 2006. С. 20.

² Сол Дж.Р. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М., 2007. С. 680.

силами зла. У Гёте эта тема получила всестороннее развитие. Неизбежность зла оправдывается в самом широком смысле, завещанном эпохой Просвещения. Любая человеческая деятельность имеет право на существование. Несмотря на результаты, следует добиваться реализации своих намерений. Если человек «стремился», то он и оправдан...

Понятие «фаустовская культура» ввел О. Шпенглер в книге «Закат Европы» (1918—1922). Он перечислил восемь основных мировых культур. Одну из них Шпенглер назвал «фаустовской», имея в виду западноевропейскую культуру. Фауст в трактовке Шпенглера — это мятежник, восставший против установленных порядков. Он хочет исправить несовершенство мира. Его гложет тяга к познанию. Фауст пытается реализовать благородное человеческое стремление — понять и исправить этот мир.

Душу античной культуры немецкий философ называет аполлоновской. Аполлон — красивый юный бог солнечного света. Обладая даром предвидения, он научил этому людей. Он был также богом гармонии, духовной деятельности и искусств, и прежде всего пения и музыки. Поэтому его часто изображали с лирой в руках. Аполлон покровительствовал музам.

«Аполлон, как бог всех сил, творящих образами, есть в то же время и бог, вещающий истину, возвещающий грядущее, — писал немецкий философ Фридрих Ницше (1844—1900). — Он, по корню своему „блещущий“, божество света, царит и над иллюзорным блеском красоты во внутреннем мире фантазии»¹. Аполлон — это полное чувство меры, самоограничение, свобода от диких порывов.

Фаустовская душа противоположна Аполлону. Ее изначальным символом является безграничное пространство. Фаустовская душа, по мнению Шпенглера, воплотилась в западноевропейской культуре, которая расцвела в X столетии вместе с рождением романского стиля на северных равнинах между Эльбой и Тахо. Аполлоновским является статус обнаженных людей, фаустовским — искусство фуги.

Аполлоновскими можно считать механическую статистику, чувственные культы олимпийский богов, политически разобщенные греческие города, участь Эдипа, который стал жертвой предсказания, фаустовским — динамику Галилея, католически-протестантскую догматику. Пространство в аполлоновском языке, по словам Шпенглера, не имело даже соответствующего термина.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки : сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 61.

Пространство чуждо аполлоновским искусствам. В фаустовской культуре — напротив. Импрессионизм как выражение фаустовской культуры есть обесценение телесности в пользу пространства. Это мироощущение фаустовской души должно привести ее в пору ее младенчества к архитектурной проблеме сводчатого покрытия мощного собора, устремляющегося ввысь от портала до глубины хоров.

Стремление к бесконечному таилось, по словам Шпенглера, в глубине северного ландшафта задолго до того, как в нем пробудился первый христианин. Когда же пробудилась фаустовская душа, она одинаково пересоздала в духе своего основного символа и древнегерманское язычество, и восточное христианство (православие). Около 1000 г. перед фаустовской религией открывались две возможности: принять и пересоздать магическое христианство отцов церкви или сообщить дальнейшее развитие германским формам культуры.

«Истории искусств предстоит задача написать сравнительные биографии великих стилей», — писал Шпенглер. Он пытается показать, что всякий человек фаустовской культуры имеет свою картину истории, причем не одну, а бесчисленное их множество. Фаустовская картина всемирной истории начинается сразу с колоссального расширения. Это сопровождается раздвижением географического горизонта.

Стиль барокко¹ можно считать выражением фаустовской культуры.

Во времена барокко, по словам Шпенглера, фаустовское пристрастие к бесконечному делает человеческую историю только эпизодом в мировой истории. Отчего меняются стили? Немецкий исследователь Г. Зедльмайр проводит такое сравнение: как в последние сознательные минуты перед умирающим человеком неудержимой чередой проносятся картины всей его прошлой жизни, так в европейской культуре меняются стили. Такова фаустовская душа. Чехарда художественных манер выражает внутреннее стремление западноевропейской культуры к самопознанию.

Долгие века на Западе романский стиль оберегал внутреннюю целостность всех искусств во главе с архитектурой, сосредоточивая их вокруг единой и постоянной, главной художественной задачи — собора. Возрождение достигло аналогичного синтеза вокруг другого ха

¹ *Барокко* (от ит. *barocco* — «причудливый, странный») — художественный стиль, получивший распространение в конце XVI — середине XVII в. в Италии, затем во Франции и других странах Европы. Он отличался от стиля Возрождения и от классицизма XVIII в. декоративной пышностью, динамически сложными формами, живописностью.

рактерного для нее средоточия, — замка-дворца. Эпоха барокко сумела совместить обе задачи, создав небывалое единство храма и замка, слившихся в едином архитектурном ансамбле.

Зримым символом этого слияния был излюбленный художниками барокко эллипс — фигура с двумя центрами и одной окружностью. В начале и середине XVIII в. еще удавалось ввести новые произведения в рамки той или другой традиционной задачи. Конюшня формально описывалась как замок для лошадей, библиотека — как дворец для книг или храм мудрости, больница и дом инвалидов — как монастырское подворье.

Революционная архитектура ломает иерархию взаимоподчинения художественных задач. Все они одинаково высоки, священны, ценны. Аналогично этому утописты провозглашают равенство всех людей. Однако тезис «все одинаково хороши» оборачивается двусмысленностью. Когда таможи у городской черты Парижа имеют облик храма, мавзолея или тюрьмы, а печь для выжигания угля — фараоновой пирамиды, то становится понятной дистанция от великого до смешного.

«Подлинно фаустовское выделение собственно человеческой истории из куда более пространной мировой истории влечет за собой то, что с конца барокко в нашей картине мира отделенными друг от друга слоями размещаются уже несколько горизонтов, для исследования которых сформировались отдельные науки более или менее выраженного исторического характера. Астрономия, геология, биология, антропология наблюдают соответственно судьбы мира звезд, земной коры, мира живой природы, человека, и лишь после них идет та самая (называемая так еще и теперь) "всемирная история" высших культур, за которой следует история отдельных элементов культуры, семейная хроника и, наконец, получившая значительное развитие на Западе биография», — пишет Шпенглер¹.

Европейская культура обладает несомненным своеобразием. Она разительно отличается от всех других культур Земли. Культурологи пытаются выявить внутреннее ядро этой культуры. Они отмечают, что рациональность, т.е. опора на рацию, разум, является судьбой западной культуры. В связи с этим дается определение прометеевского начала — борьбы против тирании, архетипа героизма, тяги к переустройству реальности. Фаустовская душа тянется к познанию, верховенству над миром, к тому, чтобы исправить существующий миропорядок.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. Т. 2. М., 1998. С. 30.

Однако прометеевская культура не является универсальной характеристикой Запада. Чувство неуверенности и подавленности закрадывается в нее в творчестве Ж.-Ж. Руссо и А. Шопенгауэра. Возникают симптомы культурной усталости, пресыщенности, духовных падений. Европейский континент охватывает нарастающее беспокойство, которое неизменно сопутствует чувству гордости за свою культуру и осознанию прогресса.

Вопросы для повторения

1. В чем истоки и уникальность европейской культуры?
2. Чем характеризуется духовный облик Европы?
3. Как и когда родилась философия?
4. Какие архетипы человека выделяет В. Шубарт?
5. Что такое готическая культура?
6. Какой смысл в понятии «прометеевская культура»?
7. Как Шпенглер определяет «фаустовскую душу»?
8. Что такое барокко и почему с этим стилем Шпенглер связывает падение фаустовской культуры?

Литература

- Акимкина М.А.* Агональные основания современной европейской экономической культуры // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. 2007. № 2.
- Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. М., 1995. С. 281-296.
- Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2005.
- Хабермас Ю.* Расколотивый Запад. М., 2008.
- Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 2003.
- Щербина А. В.* Конкуренция и культура. Ростов н/Д., 2006.

Глава 8

ЗАПАД, ВОСТОК, АФРИКА И ДРУГИЕ МИРЫ

8.1. Восток и Запад

Процесс осмысления западноевропейской культурой сложного и многослойного социально-культурного комплекса, традиционно определяемого как Восток (в отличие от Запада), насчитывает уже 2000-летнюю историю. На протяжении тысячелетий европейцы по-разному видели далекие континенты. Неодинаковыми были и побудительные мотивы, порождающие желание взглянуть в очертания иных миров. Различной была и степень погруженности в глубины неведомой культуры. Отсюда — и известная размытость границ самого понятия «Восток», которое претерпело многочисленные, нередко радикальные трансформации, включалось в самые разнородные системы абстрактно-теоретических взглядов и образно-чувственных представлений.

Говоря о Востоке, нередко имеют в виду прежде всего страны Азии и отчасти Африки, Латинской Америки, т.е. ту историкогеографическую и культурно-цивилизационную «данность», которая издавна была объектом изучения в ориенталистике, а также — применительно к Новому времени — всю совокупность государств, составляющих так называемые развивающиеся страны.

В силу социально-исторических, природно-географических, религиозно-этических и иных предпосылок образ Востока при всех своих многочисленных трансформациях издавна олицетворял для европейца иной тип мироустройства, чем тот, к которому принадлежал он сам. В этом качестве представления о Востоке послужили той универсальной схемой, которая, сохраняясь, могла вместе с тем в разное время и при неодинаковых обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием.

И потому интерес к Востоку, равно как и отсутствие такового в контексте тех или иных культурно-мировоззренческих движений, зачастую оказывался «перевернутой формулой» постижения и оценки

своей действительности через нечто такое, что этой действительности противостоит. Например, такие значительные течения европейской культуры, как Просвещение и романтизм, новейшая (начиная с Шопенгауэра) западная философия, искусство модернизма, молодежная контркультура, самым интенсивным образом вобрали в себя ориентальные элементы, стремясь соотнести, соизмерить себя с Востоком.

Еще раз подчеркнем, что речь идет не об уровне конкретных знаний о Востоке в Европе того или иного периода, не о миграции культурных ценностей Востока, а об одном из архетипов, который участвовал в оформлении мировоззренческих представлений европейца Нового времени. Здесь попытаемся выделить два, на наш взгляд, преобладающих принципа отношения к Востоку, два основных направления понимания Востока на Западе.

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

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

Индийские религиозно-философские воззрения не были близки духу греческой мысли, которая тяготела к натурализму и гуманистической этике. Тем не менее в древних индийской и греческой культурах можно обнаружить общие идеи. Чем это можно объяснить? Наверное, следствием некоего универсального духовного опыта, приведшего в конечном счете к соприкосновению философских и религиозноэтических представлений. Не менее вероятен и факт культурного влияния Востока на античных мыслителей.

Возьмем, к примеру, осмысление идеи метемпсихоза, т.е. представление о переселении душ умерших в тела других людей, животных или даже растений, минералов. Переодевание описывалось в индийской философии. Но и в Древней Греции эта концепция была известна орфикам, Ферекиду, Пифагору, Эмпедоклу. Весьма положительно к этой идее отнесся и Платон. Причем речь идет не только о самом

признании многократности телесных воплощений. Общим оказалось и представление о том, что в этическом плане судьбы одной души взаимосвязаны, т.е. духовный потенциал человека зависит от его предшествующих персонификаций.

Учение о метемпсихозе получило особое развитие в брахманизме, индуизме и буддизме. Душа в двух первых названных религиях рассматривается как частица высшего божества — Брахмы. После многочисленных перерождений она может слиться с ним и обрести спасение. Несколько иначе освещается этот вопрос в буддизме. Здесь отмечается, что духовная сущность состоит из множества мельчайших, неделимых частиц-драм, которые в акте смерти того или иного существа разлетаются, а затем вновь сплетаются, чтобы образовать другое дитя природы, воплощающее в себе иллюзорность мира страданий.

Отметим, что религии, в том числе монотеистические (иудаизм, христианство), а затем дуалистические (зороастризм) исключают идею метемпсихоза, поскольку переселение душ, трактуемое как всеобщий закон природы, не согласуется с концепцией всемогущего Бога. Индийские мыслители, как и греческие, полагали, что это воззрение позволяет объяснить, почему в мире существует добро и зло. Оно оправдывало по существу все социальные пороки — неравенство, эксплуатацию, жестокость.

Отдельные ученые, в частности американский профессор Дж. Седлар, посвятивший специальную работу взаимовлиянию культур¹, считают, что вера в странствия души имеет более давнее происхождение. Она была у многих древних народов. Греки и индийцы лишь заимствовали эту идею, придав ей нравственную окраску.

Разумеется, источником многих «религиозно-мистических» совпадений может служить общая практика древней жизни. Не исключено, что различные виды религиозных представлений складывались независимо друг от друга. Однако нельзя не считаться с тем фактом, что индийский поход Александра Македонского значительно расширил связи Запада с Индией. Гностики, скажем, были, безусловно, знакомы с индийской религиозной философией. Она наложила свой отпечаток на теорию и практику их постижения действительности.

Упомянутый нами Седлар отмечает, что индийский аскетизм оказал огромное воздействие на греческое сознание. До гностиков идея отка

¹ См.: *Sedlar J. W. India and Greek World: A study in the Transmission of Culture.* N.Y., 1980.

за от жизненных благ, удовольствий, подавление в себе естественных желаний и побуждений, само поведение индийских аскетов не вызывали в Греции обостренного интереса. Но в условиях всеобщего упадка античной цивилизации классическое мировоззрение стало вытесняться массовым увлечением мистикой, потусторонним. Это обусловило и внимание к проповеди аскетизма. Брахманов наделяли не только умом, восхваляли также и их нравственные достоинства. Манихейцы (поборники религии, возникшей в III в. в Персии), а позже ранние христиане отдавали должное этой проповеди.

И в последующие века европейцы отмечали, что на Востоке сложились такие неевропейские модели творчества, которые не уступают западным. «Индийские раги, азербайджанские мугамы, ашугское творчество Армении, барабанные ансамбли в странах тропической Африки, индонезийский гамелан, музыка японского театра „Кабуки“, бразильский шорос и т.д. и т.п. — все это живые современные творческие виды, подчас отмеченные высоким профессионализмом особого, неевропейского склада и выражающие строй мышления данного народа»¹.

В рамках национальных культур складывались такие формы творчества, которые отличались от европейского искусства и в то же время достигли высокой эталонности. «Индийский рага, — подчеркивает В.С. Виноградов, — оригинальное и глубоко национальное художественное явление. Оно теснейшим образом срослось со всей духовной культурой Индии. Однако, определяя самобытные черты искусства раги, равно как и макама, мугама, дестгяха, макама и других подобных жанров, следует постоянно помнить о том, что все они — ветви единого дерева музыки Востока»².

Противопоставление Востоку предполагало постижение образа Европы. Тип европейского человека в глубочайшей степени создан христианством. По мнению Р. Гвардини, глубина и сложность западной души также христианского происхождения. «Дух и душа человека христианской культуры в сравнении с его античными собратьями богаче на одно измерение; его способность чувствовать, творчество сердца и энергия страдания — не от природной одаренности, а от общения с Христом»³.

¹ Конен В. Блюзы и XX век. М., 1980. С. 10.

² Виноградов В.Е. Индийская рага. М., 1976. С. 5.

³ Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике: теолого-политические раздумья // Философские науки. 1992. № 2. С. 154.

Р. Гвардини утверждал, что «если спросить средневекового человека, что такое Европа, то тот укажет на пространство, где обитает человек. Это прежний „круг земель“, возрожденный духом Христовым и объединенный могучим союзом скипетра и Церкви. За пределами этого пространства лежит чуждый и враждебный мир — гунны, сарацины. Однако Европа — это не только географический комплекс, не только конгломерат народов, но живая энтелехия, живой духовный лик. Он, по мнению Гвардини, раскрывается в истории, насчитывающей уже более четырех тысячелетий, истории, с которой донныне не может сравниться никакая другая история...»¹.

Истоки *другой тенденции*, тяготеющей к Востоку, лежат в культуре Древнего Рима, для которой характерно острое ощущение собственной «вторичности», постоянная ориентация на греческую традицию как на образец. Объединяя под своей властью почти все известные тогда страны, римляне нашли на Востоке мир, приобщенный к эллинской культуре, и стали смотреть на него как на целое, равноправное в культурном отношении. Сама структура Римской империи, сам характер связи метрополии с провинцией послужили для осмысления проблемы Востока если не в плюралистическом, то, во всяком случае, не в европоцентрическом духе.

Эти две тенденции — возвеличивание Запада и признание равенства с Востоком — прослеживаются в европейском сознании на протяжении столетий. Крестовые походы и путешествия, приведшие к Великим географическим открытиям, захват новооткрытых земель и жестокие колониальные войны — все это в конечном счете воплощенные в реальных исторических деяниях проявления европоцентрической точки зрения. Согласно ей, Европа, Запад с их историческим укладом, политикой, религией, культурой, искусством представляют собой единственную и безоговорочную ценность, противостоящую «неправильности», «неразвитости» восточного мира.

8.2. Древний и нынешний Китай

Китай — одна из трех цивилизационных моделей на планете. Некоторые исследователи считают, что можно назвать также и русскую модель. С этой точки зрения иных цивилизационных моделей на Земле нет. Может быть, индийская. Но в полном объеме ее нельзя считать

¹ Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике: теолого-политические раздумья // Философские науки. 1992. № 2. С. 154.

специфической моделью. Ведь там 12 основных национальностей. Исторически они объединены только английским языком. Эта разобщенность подчеркивается также тем фактом, что 28 языков страны считаются государственными.

В этом контексте Китай — монолитная, однородная страна. Китайцы (хань) составляют там 95% населения. Но дело не только в этой гомогенности. Китай всегда был отмечен особым психологическим складом, специфической ментальностью. Китайцы считают, что они находятся в центре мироздания. Поэтому и называют себя Срединной империей. В период Средневековья китайцы совершили ряд кругосветных путешествий. Затем они сделали вывод, что лучше Китая на свете нет ничего и искать другие миры, может быть, совершенные, бессмысленно.

Еще одна особенность китайской культуры — опора на традицию. Это единственная страна в мире, которая сохранила свои иероглифы. У японцев и китайцев иероглифы слоговые. Эти знаки имеют свою первозданную значимость и смысл. Ради сохранения самобытности китайцы готовы идти на любые жертвы и подвиги. Клавиатуру компьютера они сделали на основе иероглифических ключей. Но ведь у китайцев самое малое число иероглифов — 2000. Какие же усилия потребовались, чтобы согласовать это с универсальностью компьютера?

Раскрытие человеческой сущности в китайской философии шло в основном иными путями, нежели в Европе. В полемике легистов с конфуцианцами огромную роль играла практика достижения «чистоты нравов». Этические проблемы рассматривались в контексте поиска онтологического статуса морального сознания. Ставился вопрос, присуще ли оно небу-природе или же только человеку. Древний китаец полагал, что «меж Небом и Землей человек драгоценнее всего», однако мир создан не ради человека, тот — лишь предпоследнее звено саморазвития мира и вместе с Землей и Небом (которые подчас воспринимаются как живые существа) творит свою, особую сферу бытия, ныне именуемую ноосферой. Человек не царь Вселенной, он не может диктовать ей свою волю, «покорять» и распоряжаться. Наилучшей стратегией поведения для него является «недеяние» и следование «естественности», в крайнем случае — «упорядочивание» и устранение «смуты», т.е. сбоев и ошибок, которые вкрались в процесс эволюции.

Согласно китайской философии, отдельный индивид стоит поистине немного. Сам человек еще не слишком ощущает границы собственной личности, с рождения он оказывается включенным в не

кую человеческую общность, подчас насчитывающую тысячи особей, большую семью, род, клан, и все время воспринимает себя ее частью. Его «ближние» — ныне здравствующие, еще не рожденные и уже умершие — составляют единое, протяженное во времени тело рода, и человек заимствует у него частичку его бессмертия. Мертвые заботятся о живых, живые — о мертвых.

Любой человек в китайской модели по определению существо нравственное, поскольку это предписывается ему «ли-принципом человека-вещи». И лишь его собственная (злая) воля способна изменить это в результате сознательного выбора. Из всех существ один только человек в теории способен нарушать (и на практике постоянно нарушает) закон, но он же способен этот закон соблюдать, особенно если знает, что умышленное (и неразумное) злоторение может привести его только к самоуничтожению. Знание же оценивается в китайской философии как «благосозидающее дело». Теоретически последствия «неправильного» выбора для человечества могут оказаться и трагическими, особенно если в сердце мудреца-философа, несущего нравственную ответственность за судьбы мира, возникает роковой разлад между знанием и действием.

В Древнем Китае невозможен диалог человека с Богом или апелляция к нему отдельной личности. Нет ничего напоминающего библейского Иону или пророков, впрочем, не существует и самого понятия Бога-Творца. Его заменяет безликое Дао, черное Небытие, творящая мир Пустота. Различные божества древних китайцев не слишком антропоморфны и воспринимаются скорее как предки. Что же касается Неба, которое обозначается тем же иероглифом, что и «великий человек», лишь с дорисовкой некоего «венца» над головой, то прерогатива общения с ним принадлежит лишь «сыну Неба», т.е. императору. Впрочем, он общается с божеством не как индивид, а как потомок, ответственный перед предками за всю Поднебесную. Вообще, судьба человеческого сообщества как целого всегда мыслится в Древнем Китае более важной, чем судьба любой его части — та повсеместно приносится в жертву целому, подчас с удручающей жестокостью.

Китайцы мыслят образами. Другими словами, если китаец не может что-то представить, то этого для него и не существует. Именно поэтому в абстрактных науках Китай миру ничего серьезного не дал. Потому что абстрактное понятие для них не существует. Зато Китаю совершенно чужда господствующая сейчас в мире прямолинейная логика: да — нет, единица — ноль. Китай всегда считал, считает и, надеюсь, будет считать, что каждое событие как минимум тройственно. Есть «да», есть

«нет», в каждом «нет» есть немного «да». В принципе эту точку зрения на наше бытие знали врачи. В каждом мужчине есть женские клетки, а в каждой женщине — мужские. Все зависит от пропорции.

Именно поэтому к любой ситуации китайцы подходят как к нестандартной и неоднородной. Китайская ментальность исключает чистое добро или чистое зло. Важно в каждом зле видеть возможность доброго исхода, а в каждом добре возможность прорастания худого.

Китай — жестко структурированное, иерархическое государство. Именно Китай дал миру такую систему управления, как бюрократия. Запад породил демократию, Россия — аристократию. Однако, если сравнить отечественную бюрократию с китайской, обнаружатся серьезные различия. Европейская бюрократия традиционно работает сама на себя. «Современные менеджеры, — пишет Дж. Сол, — внушили себе, что прибыль является важнейшей чертой капитализма и что они являются новыми капиталистами»¹. Бюрократы Китая работают только на государство. Эта традиция существует уже много сотен лет. Она священна. Каждый китаец можно занять государственную должность. Однако при этом он проходит через жестокую систему экзаменов. Если китаец наделен способностями и терпением, у него значительные шансы стать государственным служащим, пробиться к благосостоянию и вообще стать уважаемым человеком.

В Китае нет единой религии. Но в любом веровании китайцев нет Бога. Китайские религии скорее осмысливают идеи хаоса и космоса. Они допускают существование энергетических разумных полей, которые определяют взаимосвязанность всех жизней мира, оказывают влияние на историю. Такое понимание бытия является для Китая постоянным и незбылемым.

Китайская ментальность не признает европейской торопливости, соревновательного гона. Когда китайцы желают кому-то счастливого пути, то это означает, что следует двигаться размеренно и медленно. В китайской системе ценностей прибыль и выгода находятся на третьем месте. Их опережает долг и справедливость. Огромную ценность имеют семья и интересы государства. Мышление китайцев иерархично. Это отражается и на бытовых установлениях. В китайской ментальности четко определяется, кто и что должен делать внутри общества по отношению друг к другу. Детям важно обеспечить руководство и защиту. К жене следует проявлять доброту. Другим необходимо оказывать уважение и помощь.

¹ Сол Дж.Р. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М., 2007. С. 541.

Как видим, понимание жизни в Китае не имеет аналогов в других странах. Поэтому всякое развитие обусловлено здесь именно этими специфическими принципами. Китайские правители никогда за сиюминутной конъюнктурой не теряют стратегического расчета. Все, что делается, предполагает долгосрочную перспективу. Но китайцы вместе с тем никогда не перечеркивают историю. Чтить прошлое — главный приоритет. Поэтому в Китае нет представления о том, что какой-то отрезок истории можно считать плохим, заслуживающим порицания.

Рассуждая о современном мире, мы, как правило, больше всего говорим об экономических проблемах. Менее всего речь идет о духовных процессах, о колоссальных сдвигах в сознании людей, которые произошли в нашу эпоху. Между тем именно в сфере сознания происходят сегодня грандиозные преобразования. Обратимся, к примеру, к Китаю, где в течение многих столетий существовал императорский строй, который затем сменился авторитарным режимом буржуазнофеодальных кругов. Известный китаевед В.Г. Буров рассказывает о том, что в традиционном Китае культивировали представления, исходившие из безусловного приоритета коллектива над индивидом.

Право отдельного человека на автономное существование отрицалось. Сознание масс носило общественно-коллективистский характер. Член китайского социума привык чувствовать себя песчинкой в огромном море житейских бурь, поэтому он просто не мог представить себя вне дома, семьи, коллектива, общины¹.

Сегодня, отмечает автор статьи, в Китае возрождается интерес к конфуцианству, его принципам. Нынешние руководители страны постоянно ссылаются на конфуцианских мыслителей. В конфуцианском духе выдержана и формула «восемь почитаемых и восемь презираемых»:

Заслуживают почитания:

- любовь к Родине;
- служение народу;
- стремление к науке;
- трудолюбие;
- взаимопомощь и единение;
- честность;
- настойчивость;
- соблюдение законов.

¹ Буров В.Ш. «Поднебесная принадлежит всем». О духовной составляющей социализма с китайской спецификой // Литературная газета. 2009. № 36.

Заслуживают презрения:

- нанесение ущерба Родине;
- измена народу;
- невежество;
- лень;
- эгоизм;
- нечестность;
- жизнь в свое удовольствие;
- нарушение законов.

Конфуцианство на протяжении веков сложилось в довольно стройную систему этических принципов взаимоотношения людей, общества и природы, межгосударственных отношений.

8.3. Культура Индии

«Особенность традиционной культуры, — пишет отечественный исследователь **В.В. Меликов**, — заключалась в том, что она всегда знала ответы на главные человеческие вопросы, в том числе и на дискурс о бытии и должном. **В** этом источник ее силы, ее способности выстоять в борьбе со временем. Это сила, противостоящая разрушительному течению времени, проявляла себя в виде культурной деспотии, авторитарности традиционного общества, ограничивающей свободу человека»¹.

По мнению отечественного культуролога, традиционные искусства и философия предполагали и умение правильно воспроизвести нормативный код, максимально сблизить мир образов человека и мир мифометафорических маркировок культуры. И они же рассматривали в качестве своего нравственного долга возможность вывести человека из-под опеки должностований, предлагали ему полную внутреннюю свободу, полную свободу мысли².

Действительно, человек в отличие от всех других живых существ обладает внутренне присущей ему способностью организовать окружающую его среду в разумное и духовное целое. Рассмотрим с этой точки зрения способность культуры создавать целостную духовность на примере индуизма. Так называется совокупность религиозных

¹ Меликов В.В. Введение в текстологию традиционных культур. М., 1999. С. 11.

² Там же,

представлений, обычаев, культовой обрядности и социально-бытовых институтов, которые присущи большинству населения Индии.

Корни индуизма восходят к древнеиндийской религии — брахманизму. Генетическая связь с ним проявляется, например, в том, что к наиболее почитаемым индуистским божествам относятся: Брахма (созидатель), Вишну (хранитель) и Шива (творец, хранитель и разрушитель одновременно). «При отсутствии стройной и обязательной для всех систем вероучения церковной организации, единого руководящего центра или института для решения связанных с религиозной деятельностью вопросов, при известной терпимости к отклонениям от религиозных догматов, в индуизме чрезвычайно сильны требования общественно-бытовых традиций. Индуизм крайне нетерпим к нарушениям множества ограничений и запретов, предписываемых сферам общественной, семейной и личной жизни...»¹.

Индуизм имеет огромное число поклонников. Это религия «национальная» в отличие от христианства или ислама, которые, следуя наставлениям своих основателей, распространились повсюду в мире. В самом деле, индуизм — это религия без основателя, вера, которая ни на кого не ссылается и не доверяет истории. В конце концов, у этой религии нет даже названия. В сущности, индуизмом ее назвали европейцы — вероучением, которое исповедуют на берегах Инда и вокруг них. Лишь в XIX в. англоязычные брахманы приняли это название как удобное обозначение системы взглядов, которым они следовали.

8.3.1. Ведическая культура как исторический тип

Индуисты считают свою религию преимущественно традиционным знанием, извечной наукой, непрерывно передаваемой от учителя к ученику, начиная с незапамятных времен. Многообразие духовных форм, присущих индуизму, тем не менее сопряжено с целостностью. Индуизм отличает непрерывность культурного опыта индийских народов различных эпох и географических областей. «Ведическая культура, — пишет В.Ф. Касаткин, — сохранила свою глубинную архетипическую основу, на которую в большинстве случаев наслаиваются ведические традиции, дошедшие до конца XX столетия и приобретшие в зрелищных мероприятиях новые оттенки и нюансы, подтверждающие высокие духовные идеалы культуры Индии, определяющие ее

¹ Кочетов А. И. Индуизм : философский словарь. М., 2010. С. 245.

стойкость и одновременное сочетание своеобразия и универсализма, традиционализма и новаторства. Было бы неверно понимать народные формы зрелищных искусств как искусства, вызванные к жизни только религией и всецело ей подчиненные. Индийские Веды и такие явления художественной культуры, как зрелищные искусства, с древнейших времен представляли жизнь индейцев во всей многогранности, выходя далеко за рамки религиозно-догматического восприятия мира. Индуизм является идеологической основой Вед, однако Веды — это письменные источники, представляющие собой всеобъемлющие обобщения человеческого опыта большинства компонентов культуры»¹.

Ведическая культура возникла на основе слияния дравидийской и арийской форм, философско-мировоззренческим центром которой являются Веды. Будучи универсальной основой ведической культуры, Веды представляют собой не только религиозный, но и энциклопедический источник знаний по всем областям культуры Древней Индии, в частности по философии, теории искусства, языкознанию. Идеино-философской основой ведической культуры служит фактор ее исторической непрерывности. Ведическая литература охватывает разнообразный материал, который сочетает религиозные, философские и дидактические цели с эстетическими установками и принципами. По сути дела, это энциклопедические своды, которые стремятся осветить все стороны жизни, ответить на любые ее запросы.

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

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

¹ Касаткин В.Ф. Ведическая культура как исторический тип : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 1999. С. 3.

Само слово «ведийская» происходит от названия священных книг — Вед (тот же корень, что и в русском языке «ведать», т.е. знать). Веды же являются практически единственным источником сведений об этой религии на ее древнейшем этапе: так как жертвоприношения совершались на открытом месте как приношения огню (Агни), который должен был отнести их другим богам, то не существовало ни храмов, ни изображений богов, которые могли бы быть дополнительным источником сведений об этих верованиях. Веды представляют собой сборники гимнов (самхит), древнейшие из которых относятся ко второму тысячелетию до н.э. В течение многих столетий они существовали исключительно в устной форме и должны были заучиваться наизусть, причем изучение их было не только делом жрецов — брахманов, но и всех дважды рожденных, т.е. еще и кшатриев и вайшьи. Согласно традиции, выделяются четыре Веды: Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа. В своей канонической форме они сложились, по-видимому, в первой половине первого тысячелетия до н.э.

Древнейшей и наиболее почитаемой является Ригведа. Она состоит из десятков книг (мандал — «кругов») и в целом содержит 1028 гимнов. Гимны по своему предназначению — это не рассказы о богах, а обращение к богам с какой-то просьбой от молящихся. Произносящий гимн восхваляет богов — гимны рассказывают или хотя бы упоминают о подвигах этого божества, его могуществе, власти и т.д. (Именно поэтому, чтобы восстановить гимн о каком-либо божестве в целом, приходится обращаться ко всем гимнам, содержащим упоминание о нем.)

Человек приносит гимн в дар божеству, но чтобы он был принят (и бог одарил просителя), гимн должен быть правильно произнесен — со всеми нужными интонациями, паузами и т.д.

Именно поэтому и возникает Самаведа, в которой повторяются ригвейские гимны, но с указаниями о том, как правильно их исполнять. Для того чтобы произнесение гимна оказалось эффективным, оно должно сопровождаться жертвоприношением, а точнее, включаться в структуру церемонии жертвоприношения. Ведийский ритуал описывается в Яджурведе. Таким образом, первые три Веды тесно связаны между собой. Несколько особняком от них стоит Атхарваведа, представляющая собой сборник заговоров и заклинаний, которую иногда из-за этого включают в число Вед.

Русскоязычный читатель может теперь полностью ознакомиться с содержанием Ригvedы. Третий том Ригvedы, изданный вместе с двумя первыми томами, уже выходящими ранее, завершает работу

выдающегося специалиста по ведийскому санскриту Татьяны Яковлевны Елизаренковой переводом на русский язык одного из древнейших текстов человечества, сохранившихся до наших дней. В них собраны столь почитаемые индийцами гимны Агни, Индре, Соме и другим богам. Девятая и десятая, заключительные мандалы Ригведы по своему характеру отличаются от других мандал собрания, так называемых «фамильных» мандал (II—V). Девятая специально посвящена богу Соме, персонифицированному ритуальному напитку того же названия, который регулярно потребляли древние арии. Интересно, что в «фамильных» мандалах Сома упоминается редко, и это дало возможность многим ученым полагать, что гимны, посвященные этому божеству, были когда-то выбраны из «фамильных» мандал и из них была составлена девятая мандала. Таким образом, авторами гимнов Соме были поэты-риши из тех же семей, что и составители гимнов мандал II—V. Десятая мандала Ригведы, которая считается самой поздней по времени своего создания, является, как и девятая, собранием гимнов, не вошедших по каким-то причинам в «фамильные» мандалы, но также созданных мудрецами семей древних риши. Только в десятой мандале встречаются космогонические гимны, связанные с домашним ритуалом. Мандала играет роль «приложения- дополнения» к девяти предыдущим.

Ведийская религия является политеистичной. В ней много богов, основных — 33, но иногда упоминаются 3339 богов. В мире выделяются три основные сферы: небо, воздух и земля, причем самой важной считается воздух. В соответствии со сферой обитания делятся и боги. К важнейшим богам неба относятся Сурья (солнце), Ушас (заря) и Ва- руна (божество вод и мирового порядка); земли — Агни (жертвенный огонь) и Сома (священный хмельной напиток — аналог зороастрийской хаомы); воздуха — Ваю (ветер), Рудра-Шива (гроза) и Индра (молния, гром). Индра именуется «царем богов» и возвышается над всеми богами ведийского пантеона, он совершает множество подвигов, а самый известный из них — схватка с Вритрой (заградителем небесных вод), победа над ним позволит Индре освободить воды и оросить ими землю.

Нельзя не обратить внимания на тот факт, что ведийские боги почти не имеют описанного физического облика и характерных атрибутов. Другая особенность состоит в том, что именно божество, к которому обращен гимн, называется самым могущественным из всех богов. Как предполагают исследователи, это связано с представлением о том, что во всех богах проявляется единый божественный принцип.

8.3.2. Упанишады

Каждая из ведических книг состоит из четырех частей, созданных в разное время. Западные индологи считают, что последними по времени были созданы Упанишады — около 1000—500 гг. до н.э. Уже десятая мандала Ригведы содержит определенные философские идеи, но, как принято считать, зарождение собственно индийской философии связано с Упанишадами (древнейшие относятся к VIII—VI вв. до н.э.). В них разрабатываются понятия Атмана и Брахмана и проблема их тождества, идеи метемпсихозы (переселения душ) и кармы (судьбы, создаваемой для себя человеком его поведением во всех его рождениях).

Многие считают Упанишады вершиной индийской мысли, относят их к ряду высших духовных писаний всех времен и народов. Они не были доступны массам, скорее предназначались образованным искателем духовной истины. Слово «Упанишады» включает в себя представление о преданном ученике, сидящем у ног учителя, чтобы получить личное духовное наставление о Высшей Реальности, которое должно было рассеять все сомнения и уничтожить невежество. Главное — не внешние обрядовые действия, как в древней ведической религии, а внутреннее переживание как путь к свершению и бессмертию. Погружаясь в медитацию, риши открыли Брахман, Непознаваемое: «То, чего не увидит око, не выразит язык, не постигнет мысль».

Из Брахмана проистекает многообразие форм, в том числе люди. Радость открытия риши состояла в том, что они сумели обнаружить Брахма как тонкую сущность (Атман) в самих себе. «Существование подобно колесу, с Единым в центре и с индивидуальными существованиями, отходящими от него, как спицы. Осознать Атман — значит испытать «чистое погружение сознания, при котором представление о мире и **множественности** полностью уничтожается. Это нерушимый покой»¹.

8.4. Афроцентризм

Само собой понятно, что культура Европы отличается от культуры Азии, Африки, тех регионов, которые зовутся Востоком. Африка —

¹ Меликов В.В. Введение в текстологию традиционных культур. М., 1999. С. 140.

древняя родина негров, материк прекрасный и горестный. У берегов этого континента впервые лязгнули ржавые цепи кораблей, увозивших невольников в другие части света. Между отдельными государствами материка пролегли пространства пустынь и саванн, вершины гор и тропические джунгли.

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

Английский писатель Редьярд Киплинг написал такие строчки:

Запад есть Запад,
Восток есть Восток...

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

После освобождения Африки от европейского владычества на континенте появились мыслители, культурологи, поэты, которые стали говорить о своеобразии африканской культуры, более того, ее неисчерпаемом богатстве и будущем призвании. Различие культуры Запада и Востока усматривалось в национальном духе. Предполагалось, что европеец имеет особый психологический склад, который отличает его от африканца. Возникла теория негритюда, утверждающая исключительность исторических судеб Африки. Один из выдающихся создателей негритюда — государственный деятель Сенегала, философ и поэт Леопольд Седар Сенгор (1906—2001).

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

Для африканца на первом месте всегда стоит форма и цвет, звук и ритм, запах и прикосновение. Об этом пишет, в частности, поэт не-григюда мартиникский писатель Эме Сезер (1913—2008):

Слава тем, кто ничего не изобрел,
 Тем, кто ничего не открыл,
 Тем, кто ничего не покорил,
 А просто отдался объятию сущности каждой вещи,
 Не ведающим о поверхности, но захваченным
 Движением каждой вещи,
 Заботящимся не о покорении мира, а об участии В его
 игре.
 Воистину, они — старшие сыновья мира:
 Открытый всем ветрам мира Братский воздух всех
 ветров мира;
 Дно без истока для всех вод мира,
 Сверкающих священным огнем мира;
 Плоть от плоти мира, пульсирующая сокровенным
 Движением мира.

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

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

Белый европеец со времен Аристотеля представляет себя человеком действия, воином, хищником. Он прежде всего четко отделяет себя от любого внешнего предмета, делая его объектом собственно

го познания: держит его на расстоянии, «обездвиживает» во времени и в некотором смысле в пространстве, «фиксирует» и таким образом «убивает» его душу, лишает самостоятельного существования.

Вооружившись точными инструментами, он безжалостно расчленяет объект, чтобы провести его фактический анализ. Образованный, но движимый лишь практическими соображениями, «европеец живет разумом», т.е. не сопереживает другому, не участвует в его радостях и бедах, а относится к нему как к любому объекту рационального Познания. Белый европеец, «убив» (познав) другого, использует его для практических целей. Он воспринимает его не как самостоятельную ценность, а как средство. Л. Сенгор писал: «Все белые — людоеды, — сказал мне несколько лет назад один мудрый старый соплеменник, — у них нет никакого уважения к жизни».

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

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

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

«Я мыслю, следовательно, я существую», — писал французский философ Рене Декарт (1596—1650). Африканский же негр мог бы сказать: «Я чувствую, я танцую „другого“¹¹, значит, я существую». Для осознания того, что он существует, ему не нужны слова. Ему не нужно размышлять о другом, а можно «вжиться» в него (как актеры вживаются в образ), станцевав его. В Черной Африке люди постоянно танцуют, потому что чувствуют, причем всегда танцуют кого-то или что-то. Ведь танцевать, по их мнению, значит открывать, отождествлять себя с жизненными силами, жить более полной жизнью, одним словом, чувствовать.

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

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

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

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

«Дух Африки» рассматривается как принципиально отличный от европейского. Утверждается, что культура Запада тяготеет к рацио,

к разуму; культура Африки, как уже отмечалось, гораздо более эмоциональна, интуитивна. Особое развитие получили на африканском континенте музыка и танцы. Так, музыкальная культура Тропической Африки включает музыку государств Бурунди, Кении, Руанды, Танзании, Уганды. Музыка здесь — постоянный компонент религиозных обрядов, магии, празднеств, церемоний (в том числе инициаций, т.е. посвящений во взрослые), а также повседневной жизни.

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

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

Традиционная музыка северно-восточной Африки при всем ее многообразии имеет также прочные африканские корни. Популярны сольные песни во время езды на верблюде. При верховой езде поют песни о военных подвигах. Многие песни и танцы связаны с различными ритуалами, отражают анимистические верования народов региона, исполняются с целью воздействия на силы природы. Отсюда — имитация в танце повадок животных, птиц. С помощью танцев-действий изгоняются злые духи из тела больного.

Итак, перед нами действительно богатая, своеобразная, сложная культура. Проблема сравнения культур, их типология осложняются еще и тем, что культуры эти меняются во времени.

Вопросы для повторения

1. Что такое традиция?
2. Почему каждая культура выбирает свою стратегию выживания?
3. Отчего важно сближение традиционной и современной культур?
4. Что такое брахманизм?
5. Почему свойство культуры состоит в том, чтобы организовать окружающую среду в разумное и духовное целое?
6. В чем специфика индуизма?
7. В чем священный смысл «Вед»?
8. Каково философское содержание «Вед»?
9. Кто написал строчки:
 Запад есть Запад,
 Восток есть Восток:
 - а) Ж.-П. Сартр;
 - б) Р. Киплинг;
 - в) Е. Евтушенко;
 - г) красноармеец Сухов.
10. Кому принадлежит фраза:
 «Я мыслю, следовательно, я существую...»:
 - а) К. Марксу;
 - б) Р. Декарту;
 - в) И. Канту;
 - г) Ж.-П. Сартру?
11. Что такое негритюд?
12. Как Л. Сенгор проводит различие между европейцем и африканцем?

Литература

- Буров В.Г.* «Поднебесная принадлежит всем». О духовной составляющей социализма с китайской спецификой // Лит. газета. 2009. № 36.
- Виноградов В.Е.* Индийская рага. М., 1976.
- Гране М.* Китайская мысль. М., 2004.
- Индийская философия : энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 2009.
- Меликов В.В.* Введение в текстологию традиционных культур. М., 1999. *Степанянц М. Т.* Исламский мистицизм. М., 2009.
- Ткаченко Г.* Избранные труды. Китайская космология и антропология. М., 2008.

Глава 9 МНОЖЕСТВО КУЛЬТУРНЫХ МИРОВ

9.1. Семья

Само собой понятно, что существуют различия не только между культурами Запада и Востока. Каждая культура вырабатывают свою стратегию выживания. Поэтому она отличается от других культур своими ценностями, нормами, традициями и присущей им ментальности. «Открытие „примитивных“ систем детского воспитания ясно показывает, — пишет американский исследователь Э. Эриксон, — что примитивные сообщества не относятся ни к младенческим стадиям человечества, ни к вызванным задержкой отклонениям от олицетворяемых нами гордых прогрессивных норм. Они являют собой совершенную форму зрелой человеческой жизни, гомогенность и простая цельность которой вполне могли бы вызвать у вас чувство доброй зависти. Давайте заново откроем для нас характерные особенности некоторых из этих форм жизни, изучая образцы, добытые в ходе наблюдений за жизнью американских индейцев»¹.

Семья — древний социальный институт. В истории человечества он существовал в многообразии вариантов. «Несмотря на всю изобретательность человека и на огромное разнообразие политических и экономических организаций, начиная от примитивнейшего племени и кончая сложнейшим социальным строем, практически в каждом обществе основная нуклеарная семья, состоящая из родителей и детей, выступала и выступает в качестве отчетливо выраженной социальной единицы. Даже в таких первобытных обществах, в которых люди не имеют понятия о биологическом вкладе мужчины в производство потомства, ребенок связан с отцами особыми социальными узами»².

Психоанализ как философское направление, как терапевтическая практика неразрывно связан с феноменом семьи. Если бы Фрейд

¹ Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 2000. С. 100.

² Воугел Э.Ф. Семья и родство // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. М., 1972. С. 163.

не обнаружил интереса к тем отношениям, которые складываются внутри семьи, то вряд ли возникло бы его учение в том виде, в каком оно сегодня интерпретируется. Постижение человеческих страстей стало для Фрейда подлинной целью жизни. Эрих Фромм показал, что психоанализ реализовался именно через постижение внутрисемейных отношений. Вместе с тем он считал необходимым критиковать авторитарно-патриархальные установки Фрейда. «Общество, в котором женщины были бы в полном смысле слова равноправны с мужчинами и где мужчины не господствовали бы всего лишь в силу своего мнимого физиологического и психического превосходства, было совершенно невыносимо для Фрейда»¹. То, что равноправие женщин было для Фрейда невыносимым, и привело его к разработке своей психологии женщин.

Иногда философы полагали, что этот институт может исчезнуть и уступить место другим формам связи между людьми (Ф. Энгельс). Многие исследователи пишут сегодня о принципиальном преобразении семейных отношений в современной цивилизации. Но нередко возникало представление о том, что семья — это тот очаг, где реализуется прелесть человеческой жизни (А.С. Макаренко). К. Ясперс отмечал, что, если существует семья, ей нужен свой дом, свой жизненный уклад, солидарность и пиетет, возможность для всех полагаться друг на друга и служить друг для друга опорой в семье.

«Если я отказался от семейных связей и самобытия, вместо того чтобы вырасти из их корня в некое целое, я могу жить лишь в ожидаемом, но всегда отсутствующем в духе целого. Взвизывая на универсальный порядок существования, я хочу всего достигнуть с их помощью, предав мой собственный мир и связанные с ним притязания. Если я больше ни в чем себе не доверяю, если я живу только общими интересами класса и только как функция производства стремлюсь лишь туда, где, по моему мнению, сконцентрирована сила, то семья разрушается. Достигаемое лишь целым, не снимает притязания взять на себя то, на что я способен, исходя из своих истоков»².

Феномен семьи, как известно, получил разностороннее истолкование в психоанализе. Психоаналитики обращают особое внимание на то, как воздействуют на человека семейные отношения. Фрейд связал с комплексом Эдипа характер семейных отношений. Он полагал,

¹ Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000. С. 28.

² Ясперс К. Духовная ситуация нашего времени // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 327.

что отношения в семье зависят от того, насколько успешно прошел индивид стадии психосексуального развития. Фрейд ввел также понятие «семейный комплекс», который выражает негативное отношение ребенка к братьям и сестрам. Бессознательное родителей влияет на детей, которые и не подозревают об этом. «Связи в системе „семья — душа — тело“ словно передаются по проводам; например, жизнь, которую родители хотели бы прожить, но не смогли из-за своей слабости и нерешительности, превращается в задачу, решение которой остается на долю детей»¹.

Семья оставалась в центре исследовательского и практического интереса психоаналитиков и после того, как неотрейдисты подвергли критике теорию сексуальности Фрейда. Фромм предпринял огромные усилия по радикальному перетолкованию мифа об Эдипе. Фрейд объясняет антагонизм между Эдипом и его отцом подсознательным соперничеством, порожденным инцестуозными устремлениями Эдипа.

Э. Фромм задается вопросом: если мы не согласны с этим объяснением, то тогда как иначе объяснить конфликт между отцом и сыном, описанный во всех трагедиях. Он отмечает, что один из ответов дается в «Антигоне». Корни протеста Гемона против Креонта — в особенностях отношения Креонта к сыну. Креонт воплощает строгую авторитарность в семье и государстве, и именно против такого типа власти восстает Гемон. Анализ всей трилогии об Эдипе показывает, что ее главная тема — борьба против власти отца и что корни этой борьбы уходят далеко в прошлое, во времена борьбы между патриархальным и матриархальным укладами в обществе. Эдип, а также Гемон и Антигона являются представителями матриархального уклада: все они выступают против такого общественного и религиозного порядка, который основан на власти и привилегиях отца — Лая или Креонта.

Фромм обращается к работам швейцарского историка права и религии И. Бахофена (1815—1887). Этот ученый положил начало изучению семьи и проблем матриархата. Он исследовал мифы и символы («миф есть толкование символа»). Мировую историю он рассматривал как вечную борьбу между светом и тьмой, небом и землей, рождением и смертью, мужским и женским началом.

В своей работе «Материнское право», опубликованной в 1861 г., Бахофен выдвинул предположение, что на заре истории половые отношения были беспорядочными, и, таким образом, бесспорным было лишь родство по линии матери; только по матери можно было просле

¹ По Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 860.

дочь кровные узы, мать была властительницей и законодательницей, она правила и в роду, и в обществе в целом. Проанализировав древнегреческие и древнеримские религиозные документы, Бахофен пришел к выводу, что главенство женщины проявлялось не только в устройстве семьи и общества, но и в религии. Он обнаружил, что вере в богов Олимпа предшествовала религия, в которой верховными божествами были богини, олицетворяющие мать.

Бахофен считал, что в ходе длительного исторического развития мужчинам удалось победить женщин, подчинить их себе и стать правящей силой в общественной иерархии. Установившийся таким образом патриархальный уклад характеризуется моногамией (по крайней мере для женщины), властью отца в семье и главенствующей ролью мужчин в иерархическом обществе. Религия этой патриархальной культуры соответствовала устройству общества. На смену богине-матери пришли боги мужского пола; они стали верховными правителями над человеком точно так же, как отец стал верховным правителем в семье.

Фрейд считал буржуазную семью прототипом всех семей и не замечал, что структура семьи имеет совершенно разные формы в других культурах, а иногда семья вообще отсутствует. Фромм полагает, что Фрейд не увидел, что первична не семья, а структура общества, которая формирует тот характер, который ей необходим для правильного функционирования и выживания. Фромм указывал на то, что жизнь ребенка с раннего детства проходит в нескольких кругах: самый узкий — семья, следующий — его класс, более широкий — биологические условия, необходимые для существования человека. Только самый узкий круг — семья — имел значение для Фрейда. Поэтому он недооценивал другие круги, частью которых является человек. Но семья детерминирована социальной структурой и особенностями культуры.

Американская исследовательница К. Хорни полагала, что решающее значение для развития человека имеют отношения между родителем и ребенком. По ее мнению, основу мотивации человека составляют две потребности: потребность в удовлетворении и потребность в безопасности. Таким образом, К. Хорни пыталась опровергнуть теорию сексуальности Фрейда. Она полагала, что связь между ранними переживаниями и позднейшими особенностями оказалась более сложной, чем предполагал Фрейд. В разных работах К. Хорни отмечала, что неврозы возникают не вследствие Эдипова комплекса, а в результате нарушений в человеческих взаимоотношениях. Поэты и философы всех времен знали, что жертвой психических расстройств не становится безмятежный, уравновешенный человек. Любой невроз

есть невроз определенного характера. И он рождается из чувства изолированности, беспомощности, страха и враждебности.

К. Хорни не считала оправданным фокусировать исключительное внимание на детстве, прибегая к некоторой односторонней зачарованности началом человеческой жизни. Неврозы, считала она, порождаются не только отдельными переживаниями человека, но и теми специфическими условиями, в которых он живет. Она развивала различные стратегии межличностных отношений, фиксируя внимание на болезненных, невротических состояниях людей.

К. Хорни пыталась восстановить в психоанализе культ женщины, женственности и семьи. Разрабатывая программу реконструкции психоанализа, она показала, что институт семьи складывается по-разному в разных культурах. Чем объяснить факт неизменного сохранения основной, нуклеарной семьи в каждом известном нам обществе? Само собой разумеется, форма идеальной и фактической семьи в разных обществах бывает различной. Сплошь и рядом в конкретном обществе фактически существующие семейные единицы обнаруживают большое разнообразие в зависимости от принадлежности к тому или иному социальному классу, стадии жизненного цикла, профессии и прочих индивидуально-специфических факторов. Но как бы ни было поразительно разнообразие семейных форм, еще более удивительным является, пожалуй, факт, что некоторые важные черты структуры нуклеарной семьи носят почти универсальный характер.

Французский психоанализ радикально изменил тему семьи и семейных отношений. Современные аналитики считают, что дети должны жить отдельно от родителей. С этой точки зрения многие авторы критикуют тип российской семьи как построенный на доэдипальных отношениях. Делёз и Гваттари отвергли психоаналитическую трактовку бессознательного как продукта травмирующих внешних воздействий. Они отрицали базовую психоаналитическую модель Эдипова комплекса. Французские исследователи критиковали культивируемый психоанализом «фамилизм». Трактуя данный феномен, они не согласились с тем, что функционирование бессознательного находится в ситуации жесткой подчиненности такой «псевдоструктуры», как семья. Названные исследователи отказались от «эдипизации» бессознательного, сознания и культуры в целом. Они заявили, что «параноидальный» отец «эдипизирует» сына. Метафора Эдипа воспринималась ими как обозначение линейного внешнего воздействия.

Пафос шизоанализа состоит в том, чтобы освободить шизоидальные потоки желания от параноидальных ограничений. Бессозна

тельное порождает само себя. Постмодернистские стратегии жестко противопоставляют себя закону «отца-деспота», который буквально навязывает людям комплекс кастрации.

Французский философ М. Фуко также анализирует проблемы власти над человеком и его телом. Он показывает, что, когда в конце XVIII в. начинаются разговоры о естественном воспитании, за ними скрываются одновременно две цели: прямой контакт родителей и детей, это сосредоточение ограниченной семьи вокруг ребенка, и в то же время рационализация, освоение педагогической или медицинской рациональностью отношения «родители — дети». Ограничивая семью, приводя ее к компактному и сжатому виду, ее, собственно говоря, делают проницаемой для политических и моральных критериев. Разнообразная властная техника проникает в семью через посредство техники и медиков.

«Но когда обнаруживается сексуальность, — в тот самый момент, когда от родителей требуют, так сказать, всерьез и непосредственно взять на себя ответственность за своих детей в том, что касается их телесности, самого их тела, т.е. их жизни, их жизнеспособности, готовности к обучению, — что происходит в этот момент на уровне социальных слоев, о которых я все это время говорил, т.е. аристократии и буржуазии?»¹ — задается вопросом М. Фуко. От родителей в этот момент требуют не воспитывать своих детей, а фактически передать их в руки государства, доверить их если не начальному воспитанию, то по меньшей мере технической подготовке, такому обучению, которое будет прямо или косвенно контролироваться государством.

По словам Фуко, детская сексуальность — это западня, благодаря которой смогла сложиться прочная, аффективная, клеточная семья и под прикрытием которой у семьи выманили ребенка. Детская сексуальность была той ловушкой, в которую попали родители. Это явная, реальная ловушка, но предназначенная для родителей. Она была одним из векторов сложения новой прочной семьи. Она была одним из орудий обмена, который позволил перевести ребенка с территории его семьи в нормализованное воспитательное пространство.

Фуко пишет: «Двести лет нам говорили: „Отдайте нам ваших детей, и мы сохраним их сексуальность. Отдайте нам ваших детей, и мы гарантируем вам, что их сексуальное развитие будет идти в семейном пространстве, под вашим контролем. Отдайте нам ваших детей, и ваша власть над сексуальным телом, над телом удовольствия детей, будет

¹ Фуко М. Ненормальные. СПб., 2004. С. 307.

в неприкосновенности*¹. А теперь психоаналитики говорят им: „Нам! Нам! Нам тело удовольствия детей!“¹ Государство, психологи, психопатологи говорят им: „Нам! Нам сексуальное воспитание!“¹»¹.

Таков, по мнению Фуко, великий обман, которому подвергалась родительская власть. Детская сексуальность, считает он, затрагивает не столько детей, сколько родителей. Во всяком случае, вокруг подозрительной детской постели родилась современная семья — семья, пронизанная и насыщенная сексуальностью и озабоченная здоровьем.

До конца XVIII в. в деревнях и городских общинах, даже бедных, законный брак был, как правило, уважаемым. Число свободных сожителств и даже внебрачных детей было поразительно скромным. С чем это было связано? Несомненно, с церковным, а также, возможно, и судебным контролем. Брак был сопряжен с целой системой имущественного обмена, даже у относительно бедных людей. И по крайней мере брак подразумевал поддержание или изменение социального статуса. Словом, брак не просто служил религиозной или юридической санкцией сексуальных отношений. В него оказывается вовлеченным весь социальный персонаж целиком, со всеми его связями.

Однако по мере возникновения и становления в начале XIX в. городского пролетариата эти связи, которые придавали браку прочность и необходимость, оказались бесполезными. Вследствие этого распространяется внебрачная сексуальность, связанная не столько с откровенным бунтом против обязанности вступать в брак, сколько с поиском работы и жилья. В этом хрупком, эпизодическом, временном характере брачных отношений буржуазия, возможно, находила ряд преимуществ. Однако возникла необходимость в стабильности рабочего класса. В конечном счете идеальной оказывается одиночная постель. Никакой близости, никаких контактов, никакой путаницы. Главное — избежать установления между взрослыми и детьми, между старшими и младшими близости, чреватой возможным incestом.

Так, по мнению Фуко, происходит впечатляющее расширение области психиатрии, ее деятельности. Она оказалась перед необходимостью объять широкую область, простирающуюся от семейных отклонений до противозаконных деяний. По мнению Фуко, в современных обществах карательные системы должны быть вписаны в определенную «политическую экономию» тела. Тело охватывается отношениями власти и господства.

¹ Фуко М. Ненормальные. СПб., 2004. С. 309.

Ж. Лакан ввел понятие «сексуации», которое определило новую трактовку семьи как социального института. Человек, по его мнению, не отождествляет себя с моделью мужественности или женственности вообще. Он выпадает из гендерных определений. Радикальным фактором оказывается отношение субъекта к наслаждению. При этом происходит и преобразование идентичности. Семейные отношения могут, по Лакану, строиться поверх эдипальных связей. Они вовсе не сводятся к структуре желания отца или матери. Переосмысливая гендерные факторы, Лакан рассматривает феномен семьи, не прибегая к анализу ни сексуальности, ни гендерной идентичности.

Ж. Бодрийяр анализирует феномен семьи через призму общества, которое теряет трансцендентность, где исчезает социальность и само понятие социальности. Современное состояние мира французский философ характеризует как состояние после оргии, трактуя оргию как каждый взрывной момент в общественной жизни, момент освобождения в какой бы то ни было сфере. Освобождения политического и сексуального, освобождения сил производительных и разрушительных, освобождения женщины и ребенка, освобождения бессознательных импульсов, освобождения искусства. И вознесения всех мистерий и антимистерий. Ж. Бодрийяр указывает на новое понимание термина «инцест»: «Наш инцест имеет место уже не на уровне секса или семьи. В своем инцесте мы уподобляемся скорее простым одноклеточным, размножающимся делением. Именно так мы повернули этот запрет — в сторону дробления Того же самого, совокупления Того же самого с тем, что ему подобно, минуя при этом Другого»¹.

Американский социолог П. Бьюкенен в книге «Смерть Запада» отмечает, что прирост населения всегда считался признаком здоровья нации и цивилизации в целом. Депопуляция же есть признак народа и общества. «При сохранении нынешнего уровня рождаемости население к концу XX в. сократится до 207 млн человек, т.е. до 30% от нынешнего. Колыбель западной цивилизации станет и ее могилой. Освобождая мужей, жен и детей от семейных обязанностей, мы устранили потребность в семье. А вместе с этим институтом начала отмирать и Европа»².

Некогда семья считалась могучим средством от ударов общества. После сражений с большим миром человек возвращался в семью избитым, в синяках и обретал здесь единственно устойчивое место среди

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 1997. С.

² Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М., 2004.

все более изменчивого окружения. Однако, как отмечает американский социолог Элвин Тоффлер, по мере развития сверхиндустриальной революции это «противошоковое средство» само становится источником шока. Семья на грани полного исчезновения, заявляет Фердинанд Ландберг в труде «Наступающее преобразование мира». Ему вторит психоаналитик Уильям Вулф: «Семья мертва; она держится первый год или два после рождения ребенка. Такой будет ее единственная функция впредь»¹. Пессимисты уверяют нас, что семья стремительно уходит в небытие, но редко говорят, что именно приходит ей на смену.

Напротив, оптимисты уверяют: как семья существовала во все времена, так и будет. Некоторые даже пытаются доказать, что семья приближается к своему золотому веку. С увеличением досуга, теоретизируют они, члены семьи будут все больше времени проводить вместе и получать большое удовлетворение от совместной деятельности. «Семья, где все вместе играют, вместе и остается».

Есть воззрения и более глубокие: бури грядущего заставят людей глубже уйти в семью. «Люди будут вступать в брак, чтобы войти в устойчивую структуру», — пишет И. Гринберг, профессор психиатрии. С этой точки зрения семья служит человеку компактной корневой системой, страхующей его в бурях перемен. Короче говоря, чем изменчивей и непривычней внешний мир, тем более важной становится роль семьи. На самом деле семья может и не исчезнуть, и не войти в новый золотой век. Вероятнее всего, она разобьется вдребезги, но лишь затем, чтобы потом принять новый и странный облик.

9.2. Смена поколений

В европейской культуре не было такого культа семьи, как в Древнем Китае. Дети далеко не всегда считались с волей родителей. В результате европейская культура знает такое явление, как конфликт поколений. Родители не считают, что дети должны обращаться к ним только на «вы»: близкое «ты» между родственниками гораздо лучше. Дети могут выбрать иной образ жизни, жениться или выйти замуж по собственному выбору. Мы знаем тургеневский роман «Отцы и дети» и лермонтовское: «Человеку свойственно долгое детство, а цивилизованному человеку — еще более долгое». Продолжительное детство делает человека

¹ Цит. по: Семья как социальный институт. Свердловск, 2007. С. 40.

в техническом и умственном отношении виртуозом, но и оставляет в нем пожизненный осадок эмоциональной незрелости. Хотя племена и народности, во многом неосознанно, используют воспитание детей для достижения своей особой формы зрелой идентичности, своего уникального варианта цельности, их постоянно преследуют иррациональные страхи родом из того самого детства, которое они эксплуатировали особым образом.

Один из исследователей, Л. Демоз, пришел к выводу, что именно конфликт между поколениями рождает «психогенные» факторы истории. «Центральная сила исторического изменения, — пишет он, — не техника и экономика, а психогенные изменения в личности, происходящие вследствие взаимодействий сменяющихся друг друга поколений родителей и детей»¹.

Индийские дети, которые приезжают в Россию, больше всего удивляются, что наши ребята зовут своих родителей на «ты». В Индии так не принято. К родителям обращаются только на «вы». Давайте подумаем, как лучше строить отношения с близкими. У Пушкина сказано «пустое вы» и «сердечное ты». Выражено это у поэта по другому поводу. Но все же, неужели лучше, общаясь с родителями, сохранять дистанцию?

Какая стратегия лучше? Сохранять эмоциональную близость, обращаться к родителям на «ты» или, рискуя этой дистанцией, нести эстафету уважения к родителям? Каждая культура выбирает свою стратегию. И в ней есть и положительное, и отрицательное. Наверное, китайская культура, которая ставила перед семьей проблему сохранения традиций, требовала от детей безоговорочного почитания. Философ Конфуций учил, что общество должно напоминать большую семью, в которой подданные чтят родителей и любят друг друга, как братья. Древние китайцы не только с огромным уважением относились к родителям, но и следовали их воле. Девушка не могла выйти замуж, если родители не одобряли ее выбор. Нам, европейцам, трудно представить такую ситуацию, чтобы наши взрослые дети выбирали супруга по совету родителей. Это кажется невозможным. Даже после смерти отца или матери юноша, который хотел жениться на девушке, но не получил согласия родителей, должен был еще несколько лет ждать, когда по традиции можно было бы, наконец, жениться по своей воле.

Согласно законам средневекового Китая, взрослый сын мог поступиться запретом своих родителей только через пять лет после их

¹ Цит. по: *Кон И.С.* Ребенок и общество. М., 1988. С. 48.

кончины. Хорошо это или плохо? У каждого народа — свои культурные особенности, свои правила жизни. Человеку европейской культуры может показаться странным, что надо называть родителей на «вы», согласовывать свою любовь с отцом и матерью, чтить их волю даже после их смерти. Однако эти традиции помогали китайцам сохранять высокое достоинство семьи. Наверное, сын или дочь могли видеть у родителей какие-то недостатки. Но они ни на минуту не забывали, что именно эти люди, отец и мать, даровали им жизнь. В китайской культуре не мог появиться такой герой, как Павлик Морозов, потому что по китайским традициям Средневековья сын, который донес на своего отца, наказывался сурово, вплоть до смертной казни.

В европейской культуре сердечная близость, возможность говорить с родителями как с равными (на «ты») ценилась выше, чем в древнекитайской. Дети, рожденные в царских или королевских семьях, не могли жениться или выходить замуж без согласия родителей. Считались с волей отца или матери в тех случаях, когда родители располагали капиталом. Но «печально я гляжу на наше поколение...». Родители часто страдают, что дети живут своей жизнью, даже не посвящая в нее родителей, не оказывают отцу и матери должного уважения. Далеко не все проникаются мыслью, что именно родители подарили им возможность жить на этой Земле. Можно, например, услышать и такое: «А я вовсе не просил их рожать меня. Они даже не спросили мое мнение». В древнекитайской культуре такое совершенно невозможно. Юноша или девушка подчинялись воле родителей. Они знали, что сами станут стариками и им будет оказано глубокое уважение, они будут вознаграждены за свое повиновение.

Мне хотелось бы сказать о том, что в нашей культуре действительно распалась связь поколений. Любой человек соединяет в себе прошлое, настоящее и будущее. Своих родителей, себя самого и своих детей. Христианская религия почерпнула это триединство (целостность трех слагаемых) из этой сути человека. И сделала это священным, чтобы помочь нам понять естественный закон жизни.

Без прошлого нет настоящего, потому что нет Сына.

Без настоящего невозможно будущее, потому что некому будет передать Завет. В религиозной литературе Заветом называют соглашение Бога с человеком. Завет — это доброе согласие...

А если его нет, этого Завета? Если родители не сумели показать детям эту живую связь поколений, близость детей и родителей? Если дети не смогли осознать свое глубинное, святое родство с родителями?

Тогда Завет замещается в душе человека секундным распоряжением, приказом. Тогда будущему поколению передают не Завет, как надо жить, а правила, как надо выживать. И тогда исчезает преемственность поколений. Остаются люди, которым не надо рисковать жизнью, чтобы отстоять Завет для своих детей, и нужно просто воспользоваться моментом, чтобы что-то продать, а что-то купить...

Мы все чаще имеем дело с семьей, которая не передает эстафету. Христианская религия пыталась вбить в наше сознание простую истину естественного человеческого бытия: есть прошлое, настоящее и будущее, есть триединство. Прошлое, настоящее и будущее связаны между собой.

Перечитывая работу русского философа В.С. Соловьева «Оправдание добра», я испытывал недоумение, почему в этой большой работе автор пытается доказать простые истины. Речь идет о том, что человека формирует семья, Отечество и человечество в целом. И эта безусловная истина много раз проговаривается, доказывается. Очень долго и обстоятельно философ пишет о необходимости почитания родителей, как будто кому-то не ясно, что память о родителях священна. Но если еще в позапрошлом веке это казалось важным пояснить, то в наше время это стало актуальной потребностью.

Без нравственной эстафеты, без передачи опыта поколений воспитание кажется не только непродуктивным, но и бессмысленным. Иногда между родителями и детьми идет настоящая война. Моя пациентка рассказывала о том, как мать выгнала ее из дому, когда ей было 16 лет. Выгнала, не дав в дорогу абсолютно ничего. Она вышла на улицу, как была одета, и стала спасать себя. Прошло время. Она вышла замуж, сейчас работает. Но у нее есть сестра. Сейчас ей тоже 16, и мать задумывается над тем, не поступить ли с младшей дочерью точно так же. Она готова выгнать ее на улицу.

Между прочим, по этой причине в истории исчезали великие державы. Так древние римляне становились итальянцами, древние греки — жителями Пелопоннеса, а великие строители пирамид — сегодняшними египтянами. Народ остается — он никуда не денется. Но в пучине времен растворялись Отечества.

9.3. Нравы и обычаи

В Японии воспитатель чаще стремится использовать методы поощрения, нежели наказания. Воспитывать там означает не ругать за совершенные плохие поступки, а, предвидя плохое, обучать правил

ному поведению. Даже при очередном нарушении правил приличия воспитатель избегает прямого осуждения, чтобы не поставить ребенка в унижительное положение. Вместо порицания японских детей обучают конкретным навыкам поведения, всячески внушая им уверенность, что они способны научиться управлять собой, если приложат для этого соответствующие усилия. Японские традиции воспитания исходят из того, что чрезмерное давление на психику ребенка может привести к обратному результату.

Если оценивать процесс воспитания детей в Японии с европейской точки зрения, то можно заключить, что японских детей невероятно балуют. В первые годы жизни им ничего не запрещают, не давая тем самым повода для плача и слез. Взрослые совершенно не реагируют на плохое поведение детей, словно не замечая его. Первые ограничения начинаются только в школьные годы, но и тогда они вводятся постепенно. Только с шести-семи лет японский ребенок начинает подавлять в себе стихийные порывы, учится вести себя подобающим образом, уважать старших, чтить долг и быть преданным семье. По мере взросления регламентация поведения значительно усиливается.

В Англии процесс социализации основывается на совершенно иных принципах. Англичане считают, что неумеренное проявление любви и нежности приносит вред детскому характеру. Согласно английским педагогическим принципам, баловать детей — значит их портить. Традиции английского воспитания требуют относиться к детям сдержанно, даже холодно. За совершение проступков ребенка ждет суровое наказание. С детства молодые англичане приучаются к самостоятельности и ответственности за свои поступки. Они рано становятся взрослыми, и их не надо подготавливать для взрослой жизни. Сознательно отстраняясь от детей, родители тем самым готовят их к трудностям взрослой жизни. Уже в 16—17 лет, получив аттестат об окончании школы, дети покидают родительский дом и живут отдельно.

Человек, общаясь с представителями других культур, чаще всего не может предсказывать их поведение, основываясь только на собственных культурных нормах и правилах. При этом основная цель коммуникации заключается в том, чтобы понять смысл каждого конкретного поступка партнера по общению, но этот смысл не всегда лежит на поверхности, зачастую он скрыт в традиционных представлениях о нормальном и ненормальном поведении, которые в различных культурах и социокультурных группах существенно различаются.

Например, правила поведения в японском жилище слишком сложны, чтобы их можно было быстро усвоить. Для начала главное — ни на что не наступать, ни через что не перешагивать и садиться, где укажут. Существуют предписанные позы для сидения на татами. Самая церемониальная из них: опустившись на колени, сесть на собственные пятки. В таком положении совершаются поклоны. Кланяться, сидя на подушке, считается неучтивым: сначала надо переместиться на пол. Сидеть на стуле считается у японцев развязной позой, а вытягивать ноги в сторону собеседника — верхом неприличия.

Истории известно огромное число фактов, когда попытки тех или иных культур установить взаимные контакты и отношения заканчивались безуспешно. Обычно неудачи объяснялись личными причинами, недостатками другой стороны или просто языковым непониманием, и практически не принимались во внимание культурные различия в качестве причины неудачной коммуникации.

Большинство моделей поведения людей формируется под влиянием их культуры, применяется ими автоматически, так же как и автоматически люди воспринимают явления других культур, не задумываясь при этом о механизмах их восприятия. Например, евреи, читая Тору, откидываются, имитируя позу наездника верблюда. Эта манера возникла много веков назад, ее смысл давно утерян, но само движение осталось и передается из поколения в поколение как элемент культуры.

«Культурные очки» — так исследователи называют тот факт, что большинство людей рассматривает собственную культуру как центр мира и оценку для других культур. Наивный реализм: мир таков, каким люди его себе представляют, и состоит из бесчисленного количества само собой разумеющихся вещей, предметов, людей, событий, которые воспринимаются как естественные и нормальные.

Сохранение традиционных манер поведения особенно характерно для традиционных обществ. Например, в Малайзии веками без изменений передаются нормы взаимоотношений родителей и детей, уважительного отношения молодых людей к пожилым, чинопочитание в зависимости от занимаемого общественного положения. В соответствии с нормами повседневного поведения там неприлично показывать на человека указательным пальцем. Надо сжать правую руку в кулак и на него показать большим пальцем. Брать и передавать что-либо можно только правой рукой, а еще лучше — обеими руками, слегка наклонившись вперед.

Обычай заключения брака у разных народов имеет множество форм проявления. Так, в Европе или Северной Америке вполне есте

ственно, когда молодые люди сами решают вопрос о вступлении в брак. В то время как у многих народов Азии и Африки принято, чтобы главы семей заключали договор о браке. Культурные обычаи других народов до недавнего времени запрещали видеться жениху и невесте до свадьбы. В западном обществе с его идеалом романтической любви девушка ужаснулась бы при одной мысли быть проданной будущему мужу, не имея права принимать личного участия в этом решении.

Автоматическое следование традиции на практике представляет собой простое соблюдение привычных норм и требований к поведению представителей какой-либо культуры. Возьмем для примера процедуру совершения покупок. В европейских странах отношения продавца и покупателя определяются устойчивыми ценами. В редких случаях здесь уместен торг, но он скорее исключение, а не правило. В то же время именно торг выступает необходимым атрибутом процедуры покупки в арабских странах, он превращается в увлекательную и эмоциональную форму общения между продавцом и покупателем.

Высококонтекстуальные по своей природе японцы не станут вести переговоры с представителем другой фирмы, если он занимает недостаточно высокое положение в ее иерархии, как бы высокопрофессионален он ни был. Вся необходимая информация для ведения переговоров уже заложена в сознании людей, и без знания этой информации переговоры будут неудачными. В восточных культурах используется очень много намеков, подтекста, фигуральных выражений. Так, если при обсуждении сделки американец дает утвердительный ответ, то это не может иметь никакой иной интерпретации, тогда как согласие японца вовсе не означает действительного согласия, оно может иметь различные интерпретации. Дело в том, что в японской культуре не принято прямо говорить «нет» из опасения, что отрицание чего-либо может подорвать авторитет партнера. Японцы особенно чувствительны к «сохранению лица» партнера и никогда не поставят партнера в неловкое положение, публично отвергая его предложение. Для немцев важны письменные договоры, контракты, документы.

Если касаться правил этикета, то в Японии, например, размещение участников за столом переговоров строго определено старшинством. В культурах Ближнего Востока ни одно деловое обсуждение не начнется без обмена любезностями и налаживания личных контактов. Стремление американцев приступить к обсуждению деловых вопросов без напрасной траты времени будет воспринято представителями этих культур как грубость и невежливость.

Дружеские отношения американцев носят весьма своеобразный характер: они поверхностны, редко бывают продолжительными и в них всегда присутствует много прикладных моментов. Американцы менее постоянны, нежели представители других культур, и не любят зависеть от других людей. Они часто ранжируют свои дружеские отношения, выделяя «друзей по работе», «друзей по спорту», «друзей по отдыху», «друзей семьи».

Мужскими следует считать культуры, в которых ценится тщеславие, стремление к успеху, признание личных достижений и забота о высоком достатке. Женскими можно признать те культуры, в которых превалирует значимость межличностных отношений, сотрудничества, стремление к пониманию и заботе об окружающих.

Для мужчин характерны твердость, ориентация на конкуренцию, соперничество и стремление быть первым. Женщинам в свою очередь приписываются ориентация на дом, семью, социальные ценности, а также мягкость, эмоциональность и чувственность.

В соответствии с таким разделением в маскулинных культурах доминируют следующие ценности: настойчивость, сила, независимость, материальный успех, открытость. В культурах с мужским началом, характерных для Австрии, Великобритании, Венесуэлы, Германии, Греции, Ирландии, Италии, Мексики, Швейцарии, Филиппин, Японии, половые различия обозначены в обществе четко: мальчиков учат быть решительными и настойчивыми, а девочек — покладистыми и заботливыми. В работе здесь больше всего ценится результат, и награждение происходит по принципу реального вклада в этот результат.

Феминные культуры, присущие Дании, Нидерландам, Норвегии, Португалии, Финляндии, Чили, Швеции, ценят больше всего эмоциональные связи между людьми, заботу о других членах общества, самого человека. Мужчины в этих культурах не должны быть напористы, им надлежит принимать участие в воспитании детей. Соответственно в воспитании детей большое значение придается развитию чувства солидарности и скромности. Здесь проповедуется социальное равенство полов, сочувствие неудачникам, конфликты обычно решаются путем переговоров и достижения компромисса. Награждение за труд в культурах феминного типа происходит в основном по принципу равенства.

Доминирование мужского или женского начала в той или иной культуре влияет на процесс коммуникации: в мужских культурах преобладает склонность к агрессивному коммуникативному стилю, по

сколько соревнование важнее сотрудничества. В женских культурах доминируют мягкость и сотрудничество.

В культурах маскулинного типа люди имеют более сильную мотивацию к достижению практических результатов, в работе они видят смысл жизни; признание, успех и конкуренция рассматриваются как главные источники удовлетворенности работой. В культурах феминного типа упор делается на взаимную зависимость и служение друг другу.

В культурах, где не страшатся опасности, люди в большей степени склонны к риску в незнакомых условиях, поэтому для них характерен более низкий уровень стрессов и страхов. Представители таких культур легче воспринимают непредсказуемость жизни, их не пугают непонятные человеческие поступки и новизна идей, они терпимо относятся ко всему необычному, высоко ценят инициативу, готовность идти на риск. Это культуры Дании, Индии, Ирландии, Нидерландов, Норвегии, Сингапура, США, Финляндии, Швеции.

В Саудовской Аравии для общения свойственно обилие комплиментов, знаков благодарности и внимания. Здесь никто не будет критиковать сотрудника публично. В Германии, США люди стремятся максимально избежать близких дистанций или прикосновений. В Италии и Испании не боятся близких контактов.

В русских домах всегда принято держать закрытой дверь в туалет, даже если он свободен, американцы традиционно держат дверь открытой, чтобы показать, что он свободен. Американец не может попасть в туалет, полагая, что там кто-то находится.

Человек может испытать «культурный шок» при вхождении в чужую культуру. На индонезийском острове Бали двое влюбленных могут приветствовать друг друга тяжелым дыханием в виде дружеского сопения. Жители Бирмы, Монголии и Лапландии в качестве приветствия традиционно обнюхивают друг друга. Эскимосы приветствуют незнакомцев ударом кулака по голове или плечу. Жители Амазонки свое приветствие выражают взаимным похлопыванием по спине, а полинезийцы обнимают и потирают спину собеседника. В районе островов Торреса для приветствия необходимо изогнуть правую руку в форме крюка, затем почесывать ладони, повторяя это несколько раз. В другом варианте одни и те же жесты или выразительные движения могут означать у разных народов различные вещи. Например, если в Голландии вы повертите указательным пальцем у виска, вас не поймут. Там этот жест означает, что кто-то сказал остроумную фразу.

Практически во всем мире получил широкое распространение жест, который в русской культуре называется «фига». В зависимости от принадлежности к той или иной культуре он расценивается как шуточный, как жест-издевка, как защитительный знак (от «дурного глаза»), как символ плодородия, как непристойное приглашение к сексуальным отношениям, как жест понимания между влюбленными, как знак величайшего презрения. Даже сейчас в Италии, Сербии, Англии, Шотландии верят в сберегательную силу фиги. Поэтому сторонники религиозного культа Макумба в Южной Америке (прежде всего в Бразилии) носят изображение фиги в качестве брелка на шею. В Средние века итальянские женщины носили амулеты с изображением фиги как защиту от случайности быть заколдованной.

В разных странах один и тот же жест может иметь различное значение. Например, если француз считает какую-либо идею глупой, то он выразительно стукнет рукой по голове, а итальянец стукнет себя ладонью по лбу. Немец в знак восхищения чьей-то идеей поднимет вверх брови. У англичан этот же жест означает крайний скептицизм.

Если мы говорим о себе и при этом показываем пальцем на свою грудь, то этот жест покажется японцам странным, так как в таких случаях они прикасаются пальцем к носу. Только в XX в. рукопожатие стало приемлемым во всем мире. В прошлом такой прямой физический контакт считался неприличным во многих культурах. Китайцы и в настоящее время стараются избегать телесных контактов с незнакомцами. Для них крепкое рукопожатие так же неприятно, как для европейцев и американцев похлопывание по плечу, что означает для них «будь здоров».

Жесты и телодвижения зачастую свидетельствуют о принадлежности человека к какой-либо культуре, даже если он в совершенстве владеет иностранным языком. Американца можно узнать по специфической манере сидеть, положив лодыжку одной ноги на колено другой, откинувшись на стуле и заложив руки за спину. Русских же подводит традиционная привычка пить чай, не вынимая ложки из стакана.

Все западные люди сидят на стуле, положив ногу на ногу. Но если европеец, находясь с Таиланде, сядет так и направит ботинок на тайца, то тот почувствует себя униженным и обиженным, а арабский партнер воспримет это как глубокое оскорбление, потому что тайцы и арабы считают ногу самой неприятной и «низкой» частью тела.

Известен случай, происшедший с одним американским политиком в Латинской Америке. В своих речах он постоянно подчеркивал, что США хотят оказать помощь этой стране, демонстрировал свое дружелюбие и расположение окружающим. Однако, сходя с трапа самолета

та, он продемонстрировал всем известный американский жест — ОК. Но в Латинской Америке этот жест считается крайне неприличным.

Шведский студент в Москве встал на обочине дороги поднял вверх большой палец сжатой в кулак руки. Таким жестом он пытался остановить попутную машину. Он не знал, что в русской культуре этот жест означает одобрение. Водители принимали к сведению высокую оценку их мастерства и проезжали мимо.

В англоязычных странах поднятый вверх палец имеет три значения. В первом он используется при голосовании на дороге. Во втором интерпретируется как «все в порядке». В третьем, когда большой палец резко выбрасывается вперед, жест означает нецензурное ругательство. В некоторых странах, в частности в Греции, этот жест означает «заткнись».

В американской культуре применяется несколько жестов, когда есть желание поменять тему разговора, высказаться самому или закончить беседу: наклониться вперед; перестать смотреть собеседнику в глаза; поменять позу; часто кивать головой; касаться обеими ногами пола.

Вопросы для повторения

1. Что такое стратегия выживания по Э. Эриксону?
2. В чем живучесть института семьи?
3. Почему психоанализ так много внимания уделил феномену семьи?
4. В чем оригинальность концепции Й. Бахофена?
5. Почему разнятся традиции и нравы разных культур?

Литература

- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 1997.
Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада. М., 2004.
Воугел Э.Ф. Семья и родство //Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. М., 1972.
Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988.
Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000.
Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 2000.
Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

Глава 10

ПАРТИКУЛЯРИЗМ И УНИВЕРСАЛИЗМ

10.1. Партикуляризм

Связаны ли культуры между собой? Обладают ли они отзывчивостью по отношению друг к другу? Если культуры непроницаемы, как это утверждают многие культурологи, значит, они развиваются автономно. Следовательно, множество культурных миров складываются сами по себе и не устремляются в единое культурное русло. Тогда бессмысленно говорить о человечестве как универсальном понятии. Разнообразие цивилизаций не образует планетарного единства.

Но возможен и иной взгляд на множество культур. Да, они уникальны. Однако это вовсе не означает, будто они отгорожены друг от друга. Напротив, эти культурные миры тяготеют к единству. Возможно, образцом для них окажется какая-то культура, обладающая наиболее значительным совокупным опытом? А может быть, родится некий культурный синтез? Человечество, встав на путь универсализма, создает всепланетную культуру. Это проблематика выражена в оппозиции партикуляризма и универсализма.

Сошлемся, к примеру, на концепцию американского антрополога К. Гирца (1926—2006). Он писал: «Очевидно, что у ацтеков, которые во имя богов вырывают еще пульсирующее сердце из груди предназначенных к жертвоприношению людей, наиболее существенный инструмент ориентирования в действительности отличается от такого у бесстрастных зуньи, которые, чтобы умиловить богов дождя, устраивают массовые пляски»¹.

Партикуляристы считают, что сходное в культуре важно искать не в тождестве аналогичных феноменов, а в их различии. Существует, стало быть, один закон — различие: «...мы неполные, незавершенные животные, и мы сами себя завершаем посредством культуры, и не по

¹ Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 122.

средством культуры как целого, а посредством ее очень конкретных форм: добуанской или яванской, хопи или итальянской, культуры привилегированных слоев общества или простонародной, академической или коммерческой»¹.

Отсюда следующий вывод: нет природы человека, которая не зависела бы от культуры. Но еще более примечателен тот факт, что без культуры не было бы людей. «Культура формировала и продолжает формировать нас как биологический вид, и аналогичным образом она формирует каждого индивида. И именно это в нас общее»².

Партикуляризм — мировоззренческая установка на разъединение культур, практика культурной обособленности. Н.А. Бердяев отмечал, что «партикуляризм свойствен был всему древнему миру»³. Существовало множество культурных миров, возникавших в веках на территории от Китая до Европы. Древние мифологические культуры были как бы контрверзой осевому времени. Иначе говоря, стремление создать определенную синхронистическую таблицу, которая охватывала бы тысячелетия, не имела успеха. Линии развития культур расходятся: «Если вначале они казались тремя путями, направленными к одной цели, то в дальнейшем они становятся совершенно чуждыми друг другу»⁴.

Мировоззренческой основой партикуляризма является представление о стадиальности развития культур при несовпадении этапов культуры. Вот почему культуры не слышат друг друга. Они развиваются не параллельно, а обособленно. Немецкий историк Древнего мира Эдуард Мейер (1855—1930) в своем главном пятитомном труде «История древности» рассматривал историю возникновения древневосточных цивилизаций. Он утверждал, что культуры переживают периоды развития, кульминационного пункта расцвета, затем умирания и падения. По мнению Мейера, в Древнем мире были такие великие культуры, по сравнению с которыми последующие времена — это лишь возврат к прошлому. Например, он считал: древняя культура Вавилона была настолько совершенной, что во многих отношениях не уступала культуре XX в.

Разумеется, Э. Мейер искал обоснование историзма. Как подчеркивал Эрнст Трёльч, он предпослал своей обширной «Истории Древнего мира» «Антропологию» или психологическую теорию познания исто

¹ Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 130.

² Там же. С. 132.

³ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 93.

⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 42.

рии, которую он отождествляет с формальной исторической логикой или рассматривает ее как основу, считая все остальное устаревшим. «И в самом деле нельзя не признать, что историческая логика представляет собой более объективное и общезначимое мышление и вместе с тем она ближе к эмпирическому исследованию, определить ее отношение к материальной философии истории — трудная задача»¹.

«История античного мира» Э. Мейера, разумеется, исходит из универсально-исторической трактовки отдельных больших эпох всемирной истории. Мейер объявил всякую теорию общества «антропологией», ее центром — групповые объединения. Группы каждой стадии он рассматривает как «государство» и с этим связывает вывод из специфически немецкого политического мышления. Всеобщая универсальная история для Э. Мейера — это развитие Европы. Он соотносит современный западный мир с антично-средиземноморским².

Опираясь на Э. Мейера, Э. Трёльч подчеркивает: «Запад, Ближний и Дальний Восток, культурные народы, народы с неполностью развитой культурой и примитивные народы настолько различны, что об общем содержании культуры современного человечества речь вообще не может идти, сколь ни повсеместно распространены некоторые общие и формальные понятия человеческого достоинства, справедливости, чистоты и добра. Они не составляют смысл общего культурного единства и именно поэтому слишком часто ограничены в своем признании и осуществлении сферой собственной культуры и общества, так называемой внутренней моралью»³. И далее: «Сам по себе круговорот культур возможен, как и расцвет и упадок великих народов и культурных циклов, а также редкие, проходящие взлеты культур»⁴.

Но и внутри европейского мира, который рассматривался названными исследователями как модель всего человечества, культурные центры не составляли вселенскости. Палестина была национально обособленной. Партикулярным был еврейский культурный дух. В античной философии оправдание партикуляризма, нападки на космополитизм находим у Платона и Аристотеля.

В «Государстве» Платон саркастически восхваляет Афины за их стойкую ненависть к варварам. Варвары и рабы расценивались как

¹ См.: Трёльч Э. Историзм и его проблема. Логическая проблема философии истории. М., 1994. С. 29.

² Там же. С. 606.

³ Там же. С. 6—7.

⁴ Там же.

представители иной культуры, чуждой господствующей. Другие народы, «варвары», не воспринимались как идентичные грекам. Пайдея, т.е. образованность, мыслилась как родовой признак человечества, в лоно которого могли войти не все народы.

Идея партикуляризма в культуре поддерживалась также осмыслением различных культур эпохи как совершенно автономных, имеющих самостоятельное культурное ядро. После того как распалась утонченная эллинистическая культура и ценности Древнего мира оказались разрушенными в процессе варваризации, стало очевидно, что культура, как бы она ни была целостна и могущественна, переживает моменты зарождения, расцвета и умирания.

Различными предстали не только культурные типы Древнего мира. Стадии одной и той же культуры являли собой совершенно необычные и уникальные духовные космосы. Партикуляризм обосновывался тем, что в истории одновременно сосуществуют разные культуры, которые находятся на различных стадиях собственной летописи. Так, в начале образования Средневекового мира возродилась древняя борьба племен и рас.

Долгие столетия партикуляристское сознание противопоставляло Запад и Восток как совершенно обособленные миры. «Представление о противоположности Востока и Запада, возникшее в эпоху античности, в течение веков обрастало множеством стереотипов, касающихся различных сторон жизни азиатских народов — политического строя, нравов психического склада, искусства, эстетики, мировоззрения. На различных этапах европейской истории эти стереотипы приобретали различную идеологическую и эмоциональную окраску в зависимости от характера взаимоотношений западных стран со странами Востока»¹.

По мнению Поппера, Гегель, в противоположность Канту, не верил в единство человечества. Он учил, что интеллектуальное достояние человека постоянно изменяется и является частью социального наследия. Соответственно развитие разума человека должно совпадать с историческим развитием общества, нации, к которой он принадлежит. Все, что близко друг другу в духовном отношении, не входит в единый исторический процесс. Это возражение, по словам Ясперса, выдвигали уже против Гегеля, рассматривавшего Китай, Индию и Западный мир как диалектическую последовательность в развитии ми

¹ Восток и Запад в буржуазной историко-философской компаративистике. М., 1975. С. 3.

рового духа. Указывалось, что здесь между ступенями нет того реального соприкосновения, которое обнаруживается в истории Западного мира.

Идея партикуляризма далеко не всегда опровергает тезис о единстве человечества. Порой отмечалось, что это понятие бессмысленно, бессодержательно и в силу дробности мира. Философы, в частности Ф. Ницше, предпочитали говорить о европейском человечестве. Однако предполагалось, что общность человечества не исключает разнородных культурных миров. Она составляет некую мозаику, не перерастающую в универсализм.

Так, К. Ясперс, поборник универсализма, отмечал, что можно опровергать именно последовательность развития от Китая к Греции — ее не было ни во временном, ни в смысловом аспекте. По мнению Ясперса, здесь наличествует параллельное существование в одно и то же время и без взаимодействия. Перед нами, по словам К. Ясперса, многообразие одного и того же в тех же образах, три различных корня истории.

Сторонники универсализма видят в многообразии переходящий момент. В отличие от них партикуляристы полагают, что целое всегда состоит из многообразия. Именно так считали славянофилы, представители одного из течений русской общественной мысли середины XIX в. Они выступали за принципиально отличный от западноевропейского путь развития России на основе ее самобытности (патриархальности, консерватизма, православия).

Одновременно рождаются и более последовательные историософские концепции, исходящие из идеи партикуляризма. Н.Я. Данилевский (1822—1885) в работе «Россия и Европа» утверждал, что Россия и Европа принадлежат к различным историко-культурным типам. Он выдвинул свою теорию структуры и динамики «культурноисторических типов» для того, чтобы объяснить гораздо более узкую проблему — почему Европа (Запад) враждебно относится к России. Эта враждебность сохранялась несмотря на большие жертвы и услуги, которые Россия оказывала Европе. Россия никогда не нападала на Европу, Европа неоднократно вторгалась в Россию, вынуждая ее защищаться и изгонять агрессора.

Данилевский не видит рациональной основы для враждебности Европы по отношению к России. Причину он усматривает в том, что Россия и Европа принадлежат к различным историко-культурным типам. Европа — это поприще романо-германской цивилизации, одной из великих цивилизаций в человеческой истории. Отождествление

европейской цивилизации со всемирной основано, по мнению Данилевского, на ошибочной точке зрения, рассматривающей лишь одну цивилизацию как прогрессивную и созидательную в противовес остальным — статистическим, несозидательным.

Разделение истории на древнюю, средневековую и новую также ошибочно. Падение Римской империи в 476 г. — событие, ознаменовавшее конец древней истории и начало Средневековья, — имело значение для Европы, но отнюдь не для Китая, Индии и остальной части человечества. По Данилевскому, Рим, Греция, Индия, Египет и другие культуры имели свой древний, средневековый и современный периоды. Существует множество цивилизаций, которые все вместе являются выражением бесконечно богатого творческого гения человечества. Каждая из них возникает, развивает свои собственные морфологические формы и ценности, а затем погибает вместе с ними.

Данилевский разделяет все народы на три основных типа: позитивных творцов истории, создавших великие цивилизации, или культурно-исторические типы; негативных творцов истории, которые, подобно гуннам, монголам и туркам, не создавали великих цивилизаций, но как «божий кнут» способствовали гибели дряхлых умирающих цивилизаций; и, наконец, народов, творческий дух которых по какой-то причине задерживается в своем развитии на ранней стадии, и поэтому они не могут стать ни созидательной, ни разрушительной силой в истории. Они представляют собой этнографический материал, используемый творческими народами для оплодотворения и обогащения своих цивилизаций.

Лишь некоторые народы смогли создать великие цивилизации и стать «культурно-историческими типами». Данилевский насчитывает десять таких цивилизаций: египетскую, ассирийско-вавилоно-финикийско-халдейскую, иранскую, еврейскую, греческую, римскую, новосемитскую, или арабскую, германо-романскую, или европейскую (две цивилизации — мексиканская и перуанская — погибли насильственной смертью на ранней стадии развития).

Данилевский формулирует основные закономерности, или законы, возникновения, роста и заката цивилизаций.

1. Любое племя или народ, говорящие на одном языке или принадлежащие к одной языковой группе, представляют собой культурно-исторический тип, если они духовно способны к историческому развитию и прошли стадию детства.

2. Для подлинного рождения и развития культуры народ должен достичь политической независимости.

3. Основные принципы цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам других культурно-исторических типов. Каждый тип создает свою цивилизацию, испытывая большее или меньшее влияние чужих предшествующих и современных цивилизаций. Так, многочисленные попытки распространить греческую цивилизацию среди неарийских и восточных народов потерпели крах. В наше время англичане потерпели аналогичное поражение, пытаясь перенести европейскую цивилизацию в Индию.

Однако эта закономерность не распространяется на отдельные элементы или черты цивилизаций, которые могут передаваться от одного народа к другому. Простейший способ — колонизация. Таким образом финикийцы перенесли свою цивилизацию в Карфаген, греки — в Южную Италию и Сицилию, а англичане — в Северную Америку и Австралию. Другой способ — прививка черенка на чужое дерево. Черенок остается чужеродным телом на дереве, эксплуатирует его, ничего не давая взамен. Эллинистическая Александрия была таким черенком на египетском дереве. Третий путь — взаимное перекрестное оплодотворение, при котором ценности одной цивилизации используются другой, если они ей подходят.

4. Цивилизация того или иного культурно-исторического типа достигает своего полного расцвета, только если ее «этнографический материал» разнообразен и она обладает политической независимостью.

5. Ход развития культурно-исторических типов напоминает жизнь многолетних растений, период роста которых длится бесконечно, а период цветения и плодоношения относительно короток и истощает их силы раз и навсегда. Период возникновения великой культуры может длиться очень долго. Он кончается, когда культура переходит от этнографической формы существования к форме модели самой культуры. На второй стадии оформляется культурная и политическая независимость.

Третья стадия — расцвет — представляет собой полное развитие творческого потенциала и реализацию идей справедливости, свободы, мудрости, социального и индивидуального благополучия. Этот период кончается, когда исчерпаны все творческие силы цивилизации. Тогда нация окаменеет, становится нетворческой и дезинтегрирует, раздираемая внутренними противоречиями. Первая и вторая фазы могут длиться очень долго, последняя же обычно коротка и наступает несколько раньше, чем это можно наблюдать. Так, упадок европейской цивилизации начался уже в XVII в., однако явные признаки этого проявились лишь в XIX в., в зените расцвета европейской цивилизации.

По Данилевскому, большинство цивилизаций созидательны не во всех, а только в одной или нескольких областях деятельности. Так, греческая цивилизация достигла непревзойденных высот в эстетической области, семитская — в религиозной, римская — в области права и политической организации. Прогресс человечества состоит, по Данилевскому, не в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности, исходить в разных направлениях, а в том, что каждая культура имеет свое предназначение.

Причины враждебного отношения Европы к России и славянству Данилевский видит в том, что Европа уже вступила в период упадка, в то время как славянская цивилизация входит в период расцвета своих творческих сил.

Партикуляризм как идеология обнаруживается также и в концепции евразийства. Идея евразийской, особой сущности России присутствует в общественном сознании несколько столетий. П.Я. Чаадаев писал: «Дело в том, что мы никогда не жили вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку; и не имеем традиций ни того, ни другого»¹. Западничество евразийцы считали чуждым России.

Ведущий теоретик евразийства Н.С. Трубецкой утверждал, что национальным субстратом российского государства является совокупность населяющих его народов, называемая евразийской, — единая многонациональная нация. Подчеркивались исключительность, неповторимость российской культуры, которая является евразийско-русской: «Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других... Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как срединную, евразийскую культуру»².

10.2. Универсальность или разделенность истории

Не только Шпенглер, но и другие видные исследователи культур отвергали идею человечества как единого целого. Так, по мнению Э. Трёльча, человечество не обладает духовным единством, а потому

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 18.

² Евразийство (опыт систематического изложения). Б/м, 1926. С. 32.

не имеет и единого развития. Построение универсальной истории понимается как история европоцентризма¹.

В XX в., по выражению Н.А. Бердяева, «современный расовый и национальный партикуляризм приобретает особенную остроту на фоне основного универсализма эпохи»². Культурный этнопартикуляризм рождает этнообразующий миф. Возвеличивание этноса осуществляется путем отнесения его к великим предкам — древним египтянам, евреям, арабам.

Националистический партикуляризм не обошел сионизм как образец почвеннической идеологии, основанной к тому же на ветхозаветной символической идеологии. Характерно, что Н.Я. Данилевский, опираясь на «научно обоснованное» почвенничество, положительно оценивает закрытость иудаизма. Растолковывая «закон № 3» исторического развития, согласно которому начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа³, он утверждал, что Моисей был прав, запретив своему народу общаться с другими.

Немецкий этнограф, исследователь культуры народов Африки Лео Фробениус (1873—1938) толковал культуру как обособленный организм. Он делил человечество на две первичные культуры — матриархальную, диалогичную, «эфиопскую» (немцы, русские, африканцы) и патриархальную, монологическую «хамитскую» (романские народы, англосаксы, арабы-берберы и др.). Напомним, что А.С. Хомяков делил культуры на «иранство» и «кушитство». Первое олицетворяет «свободу и духовность» (речь идет о России), второе — необходимость и вещественность (это — о Западе).

Что касается Фробениуса, то у него с хамитскими культурами связано мировоззрение «из пещеры», магия, рациональность, активное поклонение природе, животное начало. К эфиопским культурам Фробениус относит мировоззрение просторов, эмоции, единство с природой, растительное начало. Лидерство в мире, по концепции немецкого этнографа, попеременно переходит от эфиопских цивилизаций к хамитским. Эти «качели» служат человечеству источником развития.

Культурный партикуляризм обнаруживает себя в африканском национализме, в лозунгах «духовной колонизации», пробуждения гордости за свою культуру и историю. Сторонники партикуляризма

¹ См.: *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994.

² *Бердяев Н.А.* Философия общего духа. М., 1994. С. 346.

³ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 91.

утверждают, что самобытность не сводится к традиционному, а современное — к европейскому. Европейская культура — это просто иная самобытность. Развивающиеся страны находятся сейчас в процессе формирования современной национальной культуры. Из схемы Л. Фробениуса Л. Сенгор принял такие концепты, как существование замкнутых культурных ареалов, единство «негрских» культур всех континентов, сходство между культурами тевтонских народов, особенно нордических, и африканскими. Немцы, по Сенгору, как и африканцы, не затронуты декартовской рациональностью. История мифологии почвенничества служит либо утверждению идеи самоотверженного служения человечеству (Э. Блайден, Л. Сенгор, А. Мазруи), либо ксенофобии и идее естественной вражды рас и культур (М. Гарви, Г. Осен, И. Оньеуеньи, Х. Мадхубути, Н. Диала). В современном сознании идея партикуляризма широко обсуждается также в связи с концепцией «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона.

10.3. Универсализм

Универсализм — мировоззренческая установка на культурный синтез, «всемирность истории», «схождение» культур. Странники данной концептуальной установки, несмотря на многообразие культур и культурных маршрутов, заинтересованы в постижении общей судьбы человечества, убеждены в том, что в культурном разнотравье просматривается единая линия, провозвестие общечеловеческой культуры.

В европейском сознании универсализм тесно связан с формированием исторического мышления, истолкованием человечества как реальной соборности. Человечество понимается как собирательное понятие, раскрывающее общность народов, населяющих землю.

Как писал французский ученый К. Леви-Стросс (1908—2009): «...пока Запад жил, замкнувшись в себе, все северные народности, по-видимому, от Скандинавии до Лабрадора, включая Сибирь и Канаду, поддерживали самые тесные контакты <...> Итак, существуют три региона: Индонезия, американский Северо-Восток и Скандинавские страны, которые образуют в некотором роде тригонометрические точки доколумбовой истории Нового Света»¹.

Человечество в этой трактовке едино хотя бы как собирательный организм. «Обыкновенно, когда говорят о человечестве как о едином

¹ *Леви-Стросс К.* Печальные тропики. М., 1994. С. 130.

существо или организме, то видят в этом едва ли более чем метафору или простой абстракт: значение действительного единичного существа, или индивида, приписывается только каждому человеку. Но это совершенно неосновательно. Дело в том, что всякое существо и всякий организм имеет необходимо собирательный характер и разница только в степени...»¹.

Как уже отмечалось, народы постепенно входят в человечество. Согласно этой точке зрения, единство истории как полное единение человечества никогда не будет завершено. История замкнута между истоками и целью, в ней действует идея единства. «Речь идет не о „человечестве" как абстрактном понятии, в котором тонет отдельный человек, — отмечает К. Ясперс. — Напротив, в нашем историческом сознании мы теперь отказываемся от абстрактного понятия человечества. Идея человечества становится конкретной и зримой только в действительной истории, в ее целостности»².

Мировую историю можно воспринимать как хаотическое скопление случайных событий, как беспорядочное нагромождение, водоворот пучины. Так представлял себе развитие человечества, скажем, Макс Вебер. При таком понимании в истории нет единства, а следовательно, нет ни структуры, ни смысла.

Принцип рационализации — наиболее общий принцип в философии истории М. Вебера, так как, по его мнению, возникновение и крушение институциональных структур, возвышение и падение классов, партий и правителей показывает общую направленность светской рационализации. В размышлениях об изменениях человеческих взглядов и унастроений Вебер любил цитировать фразу Ф. Шиллера: «...освобождение от чар мира»³.

Воззрение Вебера относительно «освобождения от чар» включало момент либерализма и философии Просвещения, который конституировал человеческую историю как однолинейный «прогресс» в направлении морального совершенства (возвышения) или в направлении кульминационной технологической рационализации. Однако, по словам Вебера, этот процесс рационализации нарушается определенными историческими разрывами.

В настоящее время тезис об отсутствии смысла в истории разделяют многие философы самых различных направлений. Он лежит в основе

¹ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 145.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 274—275.

³ Там же.

мировоззрения Сартра и Барта, Нибура и Поппера. Все они отрицают не только объективный характер ценностей, но и взаимосвязь исторических событий, а мыслители экзистенциального толка — объективность метода исторической науки.

Противоположной версией, усматривающей в истории не только единство, но и отчетливо артикулированный смысл, можно считать концепцию «осевого времени» К. Яспера. Немецкий философ отмечает, что человек издавна создавал для себя картину универсума: сначала в мире мифов (теогониях и космогониях, где человеку отведено определенное место), затем в калейдоскопе божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), еще позже — в откровении целостного понимания истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и Страшного Суда (Августин Блаженный).

В XIX столетии, справедливо отмечает К. Ясперс, мировой историей считалось только то, что после предварительных стадий — Египта и Месопотамии — произошло в Греции и Палестине и привело к нашему времени; все прочее относили к этнографии и выносили за рамки подлинной истории. Всемирная история была историей Запада¹.

Принципиально иным становится историческое сознание с того момента, когда оно основывается на эмпирических данных, и только на них. Такая попытка проявляется уже в легендарных сказаниях о возникновении культуры из природы, распространившихся повсюду — от Китая до стран Запада.

Почти одновременно в трех областях земного шара, отмечает Ясперс, возникает мощная культурная волна. Это, во-первых, шумеровавилонская, египетская культура и эгейский мир с 4000 г.; во-вторых, открытая в раскопках доарийская культура долины Инда третьего тысячелетия (связанная с Шумером); в-третьих, смутно сквозящий в воспоминаниях, оставивший скудные следы, архаический мир Китая второго тысячелетия до н.э.

В противовес популярным в Европе 1920—1930-х гг. концепциям культурных циклов, развитых Шпенглером, а затем со значительными коррективами Тойнби. Ясперс исходит из представления о том, что человечество имеет единые истоки и единый путь развития. Он относит ось мировой истории ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800-ми и 200-ми гг. до н.э. Тогда произошел резкий поворот в истории. В это время, по мнению Яспера, случается много необычного.

В Китае, где жили Конфуций и Лао-цзы, мыслители Мо-цзы, Джуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других мыслителей, возникли все направления китайской философии. В Индии появились Упанишады, жил Будда. В философии — как в Индии, так и в Китае — были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма. В Иране Заратустра поведал о мире, где идет борьба со злом. В Палестине выступали пророки Илия, Исая, Иеремия и Второисая. В Греции — это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда.

Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах (европейской, индийской, китайской), сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, себя самого и свои границы. Перед ним открываются ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознав свои границы, он обозначает перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира.

Осевое время, по Ясперсу, знаменует собой исчезновение великих культур древности, существовавших тысячелетиями. Оно растворяет их, вбирает в себя, предоставляет им гибнуть независимо от того, являются ли носителями нового народ древней культуры или другие народы. Все то, что существовало до осевого времени, пусть даже оно было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культурам, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся.

Согласно Ясперсу, осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопрос и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию. Предшествующие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы — носители этих культур становятся неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению осевого времени. В противном случае они вымирают. Осевое время ассимилирует все остальное. Если отталкиваться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные устоять во времени, по крайней мере устоявшие до сего времени.

По мнению В.С. Соловьева, основанием для единства человечества стали положительные, обладающие определенным содержанием религии¹. Мысль о единстве родовых оснований человечества появилась

¹ См.: Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 286.

давно. Достаточно напомнить о таких значимых, базисных идеях, как идеи «космоса», «ойкумены», которые указывают на чувство единения и тотальности, присущие всем людям, населяющим планету. Раннее христианство было одушевлено понятием «ойкумены» как образом нового обжитого мира. Это слово раз 15 употребляется в Новом Завете.

Н. А. Бердяев отмечал: «В то время как на арене истории совершались такие великие события (рождались религии. — П.Г.), в Риме, в Египте, в Греции происходили процессы объединения народов и культур в единое вселенское человечество, в это время возникла точка, совсем не центральная по видимости, в которой совершалось величайшее излияние Божественного, величайшее откровение и соединение процессов, идущих сверху и идущих снизу, процессов, объединенных потоком древней истории в единый всемирный поток в последний период его существования. Образовался новый христианский мир, началась всемирная история, которая древнему миру не была известна. Таков был один из результатов»¹.

К идее универсализма культуры относится концепция космополитизма, которая сформировалась в Древней Греции. Как утверждал Диоген Лаэртский, слово «космополит» в значении «гражданин мира» впервые было употреблено Диогеном Синопским. К. Поппер считает, что космополитические унастроения могут быть прослежены еще раньше: у Диогена, Антисфена и даже Сократа.

В углублении идеи универсализма культуры огромна роль христианства. Оно «исторически возникло и раскрылось в этот период вселенской встречи всех результатов культурных процессов Древнего мира, в период, когда соединились культуры Востока и культуры Запада, в котором соединение культуры эллинской с культурами Востока преломилось в культуре римской. Это объединение Древнего мира, этот эллинский синкретизм обусловили образование единого человечества, до которого не возвысился древний еврейский дух, несмотря на всю пророческую силу, несмотря на то, что он был колыбелью христианства»².

Сюжеты мирового гражданства оказались влиятельными и в эпоху Возрождения (Данте, Кампанелла). Родился лозунг «Моим отечеством является весь мир». Таким образом Данте отстаивал идеал мировой монархии. Гуманистический идеал человечества, несомненно, включал космополитическое содержание. Трактовки гуманизма и его

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С.

² Там же.

различные стадии нередко приближают нас к идее универсализма человеческого рода.

Огромный вклад в обоснование идеи человеческого рода внесли просветители. По словам К. Поппера, западная цивилизация обязана своим рационализмом, своей верой в рациональное единство людей и в открытое общество, а особенно своим научным воззрениям древней сократической и христианской вере в братство всех людей, в достоинства и надежность человеческого разума. Рациональность тесно связана с верой в единство человечества.

Движение всех народов в единую всемирную историю, которое осмыслили Вольтер, Монтескьё, Гердер, породило важную идею поиска изначальной универсальной культуры. По мнению И.Г. Гердера, «человеческий рассудок во всем разнообразии ищет единства, род человеческий на земле — это только одна и та же порода людей»¹. С наибольшей полнотой концепция человечества выражена в тезисах немецкого философа-просветителя Г. Лессинга «Воспитание человеческого рода» (1780). Они одушевлены пафосом органического развития, постоянного приращения все новых и новых духовных откровений².

Идеи мирового гражданства находим у Гёте, Шиллера, Канта, Фихте. Кант в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» рассуждает о схождении судеб народов. Он полагает, что природные человеческие задатки могут развиваться полностью только в роде, но не в индивидуе. Мысль о том, что человеческий род движется к некоей всеобщности, не кажется тривиальной, если иметь в виду многовековую разделенность на «европейцев и «варваров», на множество культурных космосов.

Человечество рождается не сразу, это результат длительного процесса. Мы привыкли соотносить рождение общемировой цивилизации с развертыванием производительных сил, хозяйственных связей, средств коммуникации. Но не всегда отдаем себе отчет в том, что эти объективные факторы создают только предпосылки для Вселенской соборности. Человеческому роду для того, чтобы стать человечеством, надлежит еще осознать свою общность. К этой мысли мы сейчас привыкаем. Осмысливая коренные тенденции нашего столетия,

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977; Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 286.

² Лессинг Г. Воспитание человеческого рода // Лики культуры : альманах. Т. 1. М., 1995. С. 479-500.

Н.А. Бердяев сделал вывод, что человеческий род перерождается в человечество¹.

Вопросы для повторения

1. Что такое человечество?
2. Как понимать партикуляризм?
3. Чем он отличается от универсализма?
4. Можно ли говорить о стадиальности развития культур?
5. Является ли космополитизм постоянным сюжетом культурологии?
6. Чем определяется множественность культур?
7. Куда движется история?

Литература

Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.

Восток и Запад в буржуазной историко-философской компаративистике. М., 1975.

Гердер И.Г. Идеи философии истории человечества. М., 1977.

Гуревич П.С. Первообразы культуры // Лики культуры : альманах. Т. 1. М., 1995.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

Леви-Стросс К. Печальные тропики. М., 1994.

Современная буржуазная философия истории : сб. рефератов. Вып. 1, 2. М., 1965-1966.

Философия истории : антология / под ред. Ю.А. Кимелева. М., 1994.

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

¹ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

ЧАСТЬ I 11

СОЦИАЛЬНЫЕ
ПРОБЛЕМЫ
КУЛЬТУРЫ

Глава 11

КУЛЬТУРА КАК РЕГУЛЯТОР СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

11.1. Культура и общество

Толкование культуры как формы регуляции социальных отношений находим, к примеру, в работе американского социолога Д. Белла «Культурные противоречия капитализма»¹. Белл считал, что общество представляет собой относительно целостный феномен, но состоит из трех независимых друг от друга сфер: социальной структуры, которая создается на технико-экономической основе, политической системы и культуры. Эти сферы управляются разными «осевыми принципами»: экономика — принципом эффективности, политическая система — принципом равенства, культура — принципом реализации личности.

В культуре, по мнению Д. Белла, произошло движение от протестантизма, толкуемого фундаменталистски, к модернизму. Старые духовные опоры общества уже не существуют, а новые, основанные на вере в исторический прогресс, рациональность, утратили свою утопичность. Революционная идеология, по словам Д. Белла, — это всего лишь моральная абстракция, неспособная решить проблемы, возникающие на следующий день после революции. Духовный кризис усиливает тенденцию к нигилизму, но в отличие от прогрессивного нигилизма «базаровского» типа он бесперспективен, ибо в современных условиях нет ни подлежащего разрушению прошлого, ни надежды на будущее.

Столь же бесперспективна и присущая модернизму попытка найти утерянный смысл существования в литературе и искусстве, заменить ими религию. Культурный кризис лишает общество жизненной силы, дезорганизует индивидуальную мотивацию, насаждает культ сиюминутного удовольствия, ослабляет гражданские чувства и волю.

¹ *Bel! D* The cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976.

В модернизме культура обретает роль инициатора изменений. Она осуществляет поиск новых способов чувственного восприятия и новых стилей поведения. Современное общество, безраздельно преданное идее обновления, институционализовало культурный авангард и признало примат культуры в процессе социальных изменений.

Белл показал, что рыночные отношения в конечном счете направлены на крушение традиционных способов конструирования социальности. «С того времени противоречия между культурой и капитализмом только обострились, дело дошло до того, что встал вопрос об утрате самой „социальности“ как формы жизни людей»¹.

11.2. Атомизация как реальность

Существует известная притча: три английских ткача, обращаясь к британскому королю, начали свое послание словами: «Мы, английский народ...» Разумеется, три простых человека не могут представлять нацию. Но кроме этой наивности есть здесь и нечто иное — чувство поразительной общности, которая рождена образом жизни, совместным ощущением единения, слитностью народа. С этим можно сравнить, пожалуй, только реплику персонажа из Андрея Платонова: «Без меня народ неполный...»

Писатель Анатолий Приставкин несколько лет руководил комиссией по помилованию преступников. Потом комиссию ликвидировали. Понятно, вор должен сидеть в тюрьме, а убийцу следует заточить или расстрелять. Андрей Дементьев написал жгучие строчки: «Нелюдь не имеет права жить на земле». И все правильно, потому что подсказано злобой дня. Только Приставкин, оставшись не у дел, задается вопросом: отчего исчезло у нас то самое сострадание, которое всегда отличало русскую культуру? Среднестатистический англичанин, чьи, казалось бы, недавние предки казнили голодных детей за украденные булки, вряд ли мог понять, почему сердобольные русские крестьяне потчевали чем бог послал закоренелых преступников по арестантским трактам. Каторжникам несли еду, а за убийц молились. Не понять европейцу, отчего на Руси издревле почитались юродивые.

¹ *Кутырев В.А.* Человеческое и иное. Борьба миров. СПб., 2009. С. 12.

Почему же теперь наше общество в целом стало более жестоким? Как случилось, что в нынешней безжалостной и технологичной среде каждый усвоил простой урок: «Курицу есть одному веселее»? Вот и приспели стихотворные строчки: «Какое злобное лицо у прежде доброго народа!» (Николай Зиновьев). Где бескорыстная дружба, предпринимательская взаимопомощь, «милость к падшим», социальная солидарность, корпоративный этос?

Куда делось в нашей стране поразительное переживание общей судьбы? Отчего народ атомизирован? Почему распались элементарные социальные связи, разрушились общественные скрепы? Как случилось, что отныне каждый выживает в одиночку, изолированно, не рассчитывая на других, утратив чувство локтя? Может быть, это и есть торжество принципов свободы и индивидуализма? В этом случае мы пожинаем плоды многовековой либеральной тенденции. Тогда что сулит в перспективе этот социологический факт?

Давно известно, что общество — это не скопище людей. Вероятно, английскому писателю Даниэлю Дефо представлялось, что возможна некая сумма людей, из которой вырастает сообщество. Но знаменитая «Робинзонада» подверглась критике уже во времена К. Маркса. Герой романа Дефо изолирован. Но он не утратил социальных уз. Хотя «другие» в его окружении отсутствуют, но они в этом качестве все-таки бы- тийствуют. Робинзон вовсе не одиночка, а человек, имеющий огромный социальный опыт. Он просто реализует его в диких условиях. Если пользоваться понятиями современного философского модернизма, то «другие» сохраняют свой «след» (последним термином часто пользуются сегодня постмодернисты). «Другие» присутствуют, даже если они отсутствуют, ибо символизируют, согласно французскому философу Ж. Дерриде, социальные отношения. Тех, кого уже нет, мы храним в нашем социальном контексте. Это и есть их наличие. Так вот что происходит, если «другие», мертвые и живые, покидают социальное окружение и мы перестаем чувствовать их и считаться с их наличием, — от них остается только «след».

Питирим Сорокин ввел понятие «социальное пространство», которое быстро получило хождение. Вот разные формы социальных отношений: покупатель и продавец, поставщик и получатель, работодатель и наемник, властитель и подданный. Отечественный философ В.А. Кутырев отмечает, что в условиях, когда властвуют социальные разломы, не грех вспомнить кое-что из марксизма. Конкретный труд хлебопашца, станочника, учителя, программиста требует разных способностей, навыков и товаров, создает неодинаковые продукты,

отличные друг от друга потребительные стоимости. Но на рынке труда и товаров они как-то сравниваются, получают абстрактную количественную меру¹. Разумеется, не только экономические отношения обеспечивают фундамент общества. Не менее важны культурные, духовные связи.

Классическая «социальная физика» не ошибалась, когда зафиксировала феномен атомизации общества. Но она оказалась несостоятельной в другом, утверждая, что атомизация — «естественное состояние общества», как полагал, к примеру, Т. Гоббс. Но это не так. Социетальность — сущностное определение человека. Что же касается атомизации, то это скорее исторический эпизод, вынужденный ответ на ущербность сообщества, захваченного социальным хаосом, феноменом тотального отпадения жизненно важных скреп общества. Социальный хаос — особый способ организации сверхсложных систем, которые находятся в далеких от равновесия состояниях. Порой общество действительно рассыпается, дезинтегрируется. Но это вовсе не закон социальной истории. Есть и социальная сплотка, и чувство оправданного единения, и рождение новых социальных смыслов, воссоздающих целостность общества.

Известно, что Ж.-Ж. Руссо пытался понять, как существование множества личных воль может составить общую волю? Он полагал, что расслоение на богатых и бедных — это первая ступень неравенства. Вместе с тем он думал над тем, сохраняется ли индивидуальная воля в «общей воле» или она исчезает в социальном растворе? Логичным завершением поступательного развития неравенства Руссо считал превращение государственной власти в деспотизм, чреватый общественным напряжением и хаосом. В современной социальной философии не случайно возникло разделение понятий «общество» и «социум».

Нередко они кажутся синонимами. Но теперь часто говорят о терминологическом различии слов «общество» и «социум». Обычно под обществом разумеется идеальное социальное устройство. Социум как социологическое понятие выражает обычно нестабильные общественные отношения, переходные состояния, неполные связи. Высшая форма социума — общество как целостная социальная система. Понятие социума служит обозначением неупорядоченной, неорганизованной и неиерархизированной совокупности социальных структур. Соци

¹ *Кутырев В.А.* Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества). Смоленск, 2006. С. 41.

ум — не целостность, а некий конгломерат, диффузное образование, интересное именно своими социальными руинами (или «осадками», как их называет Б. Вальденфельд). Превращаясь в социум, общество утрачивает центриацию и обретает мозаичность.

Известный польский фантаст Станислав Лем заметил в своей «Ки-бериаде», что существование — состояние, как правило, банальное. Оно поэтому и лишено интереса. Если мы хотим изучить и понять тот или иной феномен, лучше всего наблюдать его в ситуации, когда он по сути дела не существует или находится в кризисном состоянии. В той же мере сокровенная тайна человека открывается в тот миг, когда он приближается к антропологической границе, живет на пределе своих возможностей и ресурсов. Социальная философия законно проявляет интерес к общественной патологии, чтобы выстроить идеал общества. Утраченные свойства общества — крайне интересный феномен исторической мысли именно благодаря отсутствию многих общественных характеристик.

Не существовать можно по-разному. Общество, в котором утрачиваются его существенные черты, продолжает функционировать, обнажая сокровенное социальное ядро. То, что не является сущим, вдруг оказывается весьма значимым, неотъемлемым, невозполнимым. Такова истинность парадокса, подмеченного С. Лемом. Мы характеризуем общество как феномен, рожденный многообразием социальных связей. Это положение кажется единственно точным для диагностики общества. Но что если эти связи торчат, словно прутья в арматуре? Как быть, если они начинают изолироваться друг от друга?

Разумеется, у общества как социального феномена есть надежный критерий — многообразие и эффективность общественных связей. Все мы, обитающие в этом мире, связаны между собой определенными узами. Мать лелеет свое дитя. Если она откажет ему в опеке, оно просто погибнет. Но мать и не собирается бросать на произвол судьбы родное чадо. Между ней и ребенком — кровнородственные отношения. Не будь таких уз, человечество перестало бы существовать. Что станет, если бросить маленьких детей, оставить их там, где нет ни любви, ни заботы, ни взаимного общения, ни воспитания? Неслучайно З. Фрейд, размышлявший над тайной появления феномена, которого нет в природе, т.е. общества, увидел возможную разгадку в простом социологическом факте: в первобытном стаде объявились экземпляры, готовые взять на себя ответственность за тех, с кем они не связаны никаким родством. Это бескорыстие и рождает социальные отношения.

Но что происходит с обществом, в котором бескорыстие оказывается бесполезным рудиментом? Чем чревато стягивание многочисленных социальных нитей к извлечению пользы из дальнего и ближнего? Каковы социальные последствия этого одиночества в толпе или экзем-плярности в процессе рвущихся общественных связей? Что случится, если пренебречь кантовским предостережением о недопустимости видеть в человеке средство, а не цель? Во что может мутировать общество, в котором наличествует сложная социальная структура, усложняется стратификация, но утрачивается единение, коммуникативность, реальный полифонизм?

11.3. Социальный хаос

Социальный хаос не является новостью для истории. Убеждение в том, что общество атомизировано по определению, возникает обычно в эпоху социальных катастроф. Именно так оценивал Августин Блаженный крушение Римской империи. Интерес Августина к общим проблемам истории возник в связи с разграблением Рима готами в 410 г. под руководством короля Алариха. В конечном итоге он подверг критике земное царство, противопоставив его царству Божьему. Таким индикатором для Т. Гоббса явилась английская революция. Под ее воздействием английский философ писал о том, что человеческие существа, желая безопасности и мира, постоянно вовлечены в конфликт с другими. В естественном состоянии люди руководствуются только природными законами самосохранения. Здесь каждый имеет право на все, захваченное силой. Подобное состояние Гоббс называет «войной каждого с каждым», когда «человек человеку волк».

Средневековое общество в отличие от современного характеризовалось отсутствием личной свободы. В раннем Средневековье каждый был прикован к своей социальной роли. Человек почти не имел шансов переместиться социально — из одного класса в другой — и едва мог перемещаться даже географически, из города в город или из страны в страну. За немногими исключениями он должен был оставаться там, где родился. Часто он даже не имел права одеваться, как ему нравилось, или есть, что ему хотелось. Ремесленник был обязан продавать за определенную цену, а крестьянин — в определенном месте, на городском рынке. Член цеха не имел права передавать технические секреты своего производства кому бы то ни было за пределами цеха и обязан был допускать своих коллег по цеху к участию в каждой выгодной сделке

по приобретению материалов. Личная, экономическая и общественная жизнь регламентировалась правилами и обязанностями, которые распространялись практически на все сферы деятельности.

Но человек при этом, как показывает Э. Фромм, не был ни одинок, ни изолирован. Занимая определенное, неизменное и бесспорное место в социальном мире с самого момента рождения, он был закреплен в какой-то структурированной общности. Его жизнь была с самого начала наполнена смыслом, что не оставляло места сомнениям, они и не возникали. Личность отождествлялась с ее ролью в обществе. Это был крестьянин, ремесленник или рыцарь, но не индивид, который по своему выбору занимался тем или иным делом. Социальный строй рассматривался как естественный порядок, и, будучи определенной частью этого порядка, человек ощущал уверенность, чувство принадлежности к нему. Было много страданий, много боли, но была и церковь, которая в какой-то степени облегчала эти страдания.

Либеральные философы и социологи написали десятки книг о том, что распадение сложившихся социальных уз является благом для общества. Культ безграничной свободы и индивидуализма служил неоспоримой меткой прогресса. Разрушается семья, отбрасываются цеховые и корпоративные ограничения, ослабевают гражданственность, никнет справедливость и сострадание — все это примечательные издержки социальной динамики. Социальные мыслители, описывающие общественное поступательное движение, на протяжении последних десятилетий постоянно подчеркивали роль индивидуальной свободы в летописи человечества. Наиболее основательно выразил эту тему К. Поппер в работе «Открытое общество и его враги» (М., 1992). Он писал о том, что закрытое общество даже в его лучших образцах сходно со стадом или племенем в том, что представляет собой полуорганическое единство, его члены объединены полубиологическими связями, общей жизнью, участием в общих делах, одинаковыми опасностями, общими удовольствиями и бедами. Это все еще конкретная группа конкретных индивидов, связанных друг с другом не только такими абстрактными социальными отношениями, как разделение труда и обмен товаров, но и определенными физическими отношениями типа осязания, обоняния и зрения. Английскому философу такое общество справедливо кажется нединамичным. В нем поведение людей регулируется многочисленными запретами.

Соответственно формируется особый тип сознания — трибалистское. Его современным аналогом выступает тип ментальности, который Поппер назвал «коллективистским». Разумеется, современный

коллективизм далеко ушел от примитивного трибализма, но у них есть общая наследственная черта. Трибализм есть утверждение наивысшего значения племени, без которого индивид ничего из себя не представляет. Другие формы, уже не являющиеся трибалистскими, сохраняют присущий элемент коллективизма. Все они настаивают на исключительном значении некоторой группы или коллектива, например класса, без которых индивид уже ничто.

К. Поппер, безусловно, ратует за открытое общество. Но, оставляя трибализм за исторической далью, следовало бы, вероятно, поразмыслить над тем, как сохранить в свободном обществе близость социальных дистанций между людьми, как избежать социального хаоса. Ведь у открытого общества есть опасность стать «абстрактным обществом». Можно вообразить общество, в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу. Все вершится в полной изоляции. В таком обществе утрачивается неизменная для человека социальная потребность. Общество распадается на фрагменты, несущие в себе опасность общественных рассогласований.

Экономический подъем и зарождение технической культуры в Европе эпохи Возрождения сопровождалась вполне различными проявлениями социального хаоса. Мы можем судить об этом по роману Ф. Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль». В гротескных образах, навеянных фольклором, выражено смятение, связанное с культурными разломами его времени. Внутренняя неуверенность, происходящая из положения изолированного индивида во враждебном мире, — вот черта возрожденческого социального хаоса.

Но каждый шаг по пути большей индивидуализации угрожал людям новыми опасностями. Первичные узы, уже разорванные, невозстановимы. Человек не может вернуться в потерянный рай. Для связи индивидуализированного человека с миром существует только один продуктивный путь: активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), которые снова соединяют его с миром, но уже не первичными узами, а как свободного и независимого индивида.

Однако если экономические, социальные и политические условия, от которых зависит весь процесс индивидуализации человека, не могут стать основой для такой позитивной реализации личности, но в то же время люди утрачивают первичные связи, дававшие им ощущение уверенности, то такой разрыв превращает свободу в невыносимое бремя, она становится источником сомнений, влечет за собой жизнь, лишённую цели и смысла. И тогда возникает сильная тенден

ция избавиться от такой свободы: уйти в подчинение или найти какой-то другой способ связаться с людьми и миром, чтобы спастись от своей неуверенности.

История Европы и Америки с конца Средних веков — это история полного обособления индивида. Этот процесс, по словам Э. Фромма, начался в Италии в эпоху Возрождения и, по-видимому, достиг своей наивысшей точки только сейчас. Потребовалось более 400 лет, чтобы разрушить средневековый мир и освободить людей от самых явных ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально. Степень его участия в культурных достижениях приобрела неслыханные прежде масштабы. Но в то же время диспропорция между свободой от каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к позиции полного безразличия.

История социальных учений показывает, что социальный хаос до основания расшатывает социальную иерархию и ранжированность. В то же время он никогда не бывает абсолютным. Поэтому попытки многих западных авторов представить атомизацию общества как неизбежный результат прогресса вряд ли справедливы. Да, нет сомнений в том, что в развитых странах современного мира на фоне достаточно стабильного экономического и политического положения обнаруживаются катастрофические императивы социального хаоса — финансовый кризис, надвигающийся продовольственный голод, территориальные притязания. В современной литературе все чаще укореняется образ нецелостного, разрозненного и децентрализованного мира. Атомизацию нередко характеризуют как естественную реакцию людей на искривленный социум. По словам П. Бергера и Т. Лукмана, «мир сошел с ума», а человек обрел патопсихологические черты.

Разумеется, социальный хаос имеет реальные причины. Укажем на урбанизм, т.е. образ жизни городского населения, который привлекает внимание социологов с начала прошлого века. М. Вебер указывал на тот очевидный факт, что люди, живущие в больших городах, не могут знать своих соседей столь же близко, как люди, жившие в небольших сообществах. Г. Зиммель продвинул эту идею еще на шаг, высказав весьма оригинальную мысль о том, что если бы городской житель эмоционально реагировал на любого и каждого человека, с которым он вступает в контакт, или если бы он загромождал свой мозг сведениями об этих людях, то он был бы совершенно раз

дроблен внутренне и пришел бы в совершенно невыносимое психическое состояние.

Луи Вирт в свою очередь отмечал фрагментированность отношений между городскими жителями. Он писал о том, что городские жители встречаются друг с другом, выступая при этом в весьма ограниченной роли. Их зависимость от другого человека определяется лишь каким-либо частным аспектом деятельности последнего. Вместо того чтобы глубоко войти в целостную личность каждого индивида, с которым встречаемся, мы поддерживаем необходимые поверхностные и частные контакты с некоторыми из них. Мы заинтересованы только в том, насколько хорошо продавец обуви удовлетворяет наши нужды, и нам нет дела до того, что его жена страдает от алкоголизма.

Это значит, что с большинством окружающих нас людей мы вступаем в отношения неразностронного участия. Сознательно или неосознанно, но мы строим свои отношения с другими людьми по функциональному принципу. Поскольку мы не принимаем участия в домашних проблемах продавца обуви, не разделяем его надежды, мечты и горе, он для нас полностью взаимозаменяем другим продавцом той же компетентности. Мы применяем модульный принцип к человеческим отношениям. Тем самым создаем личность, подобную предметам одноразового использования, — модульного человека.

Мы не воспринимаем человека в целом, а включаемся, как вилка в розетку, в один из модулей его личности. Каждая личность может быть представлена как некая уникальная конфигурация из тысяч таких модулей. Таким образом, никакой индивид не может быть заменен каким-либо другим, если рассматривать личность в целом, а не ее отдельные модули. Поскольку мы хотим купить всего лишь пару ботинок, а не дружбу, любовь или ненависть, постольку для нас нет никакой необходимости в том, чтобы интересоваться другими модулями, формирующими личность продавца. Наши отношения весьма ограничены. И склонность к ограничению существует с обеих сторон. Эти отношения влекут за собой принятые формы поведения и общения. Обе стороны, сознательно или неосознанно, понимают и ограничения, и законы, вытекающие из них. Трудности возникают только тогда, когда одна из сторон переступает принятые границы и пытается вступить в контакт с каким-либо модулем, который не имеет отношения к данной функции.

Обширная социологическая и психологическая литература посвящена сегодня проблеме отчуждения, которая обусловлена, как полагают, именно фрагментацией отношений между людьми. Многие

в риторике экзистенциалистов и студенческих бунтах декретирует эту фрагментацию. Говорят, что мы недостаточно «сливаемся» с близким человеком. Миллионы молодых людей заняты попытками достичь «полного слияния».

В любых отношениях модульного типа требования строго ограничены. Поскольку продавец обуви выполняет свою достаточно ограниченную миссию, обслуживая нас и удовлетворяя таким путем наши довольно небольшие ожидания, мы не будем настаивать, чтобы он верил в нашего Бога, или был опрятен дома, или разделял наши политические пристрастия, или любил ту же пищу и ту же музыку, что и мы. Мы предоставляем ему право быть свободным во всех других сферах, так же как и он остается безразличным к тому, атеист я или верующий, член партии или беспартийный. Так не бывает и не может быть при целостных взаимоотношениях. До какого-то момента фрагментация отношений и свобода идут рядом друг с другом.

11.3. «Безместность человека»

В социальную философию входят новые темы. Классическое определение общества как особой надприродной реальности, в которой люди вступают в общественные отношения, уже кажется недостаточным. Специфическая форма организации совместной жизни людей полна парадоксов. Далеко не всегда совокупность общественных отношений рождает устойчивые социальные структуры, обеспечивающие целостность общества. Приметой многих коллективных образований оказывается социальный беспорядок. В пространстве социального хаоса то, что традиционно определяется термином «общество», выступает как более или менее упорядоченная, организованная и иерархизированная совокупность формальных и неформальных социальных структур, детерминирующих коммуникацию.

Но современную реальность проще описать через два новых термина — «атопия» и «ахрония». Первое слово обозначает разрушение социального пространства или, говоря словами М.М. Бахтина, «тела общения». Люди разбредаются по разным локалам и утрачивают связующие нити. Эксперты отмечают, что элита и народ в современном российском социуме — это разбегающиеся галактики. В России формируется новая российская аристократия. Она живет в отдельных анклавах. Экономически и духовно она отделилась от своего народа — у нее своя культура, свой круг общения, свои жизненные интересы. Ректор коммерческого

института, продающий дипломы (о чем жизнерадостно сообщает в собственном почтовом ящике), летает на Кипр в выходные дни. Огромные же массы людей озабочены тем, чтобы их дети получили свой скудный завтрак, чтобы почта пришла вовремя, чтобы горели фонари и можно было после полудня купить лекарство в аптеке.

Локалы дробят социум. Исчезает, говоря социологическим языком, интересубъективная реальность. Обнаруживается одиночество в перенаселенном мире. Размывается феномен идентичности. Люди попросту ощущают себя социальным атомом. Социальное пространство разрывается на особые, автономные локалы, но каждый из них движется по своей автономной траектории. Беда не в том, что есть элита и масса. Драма в том, что у них особые цели, ценности, смыслы. Проще говоря, они не пересекаются.

С этим связан и феномен «ахронии», т.е. безвременности. В стране огромные массы людей живут еще в прошлом веке. Политик подарил спортсменке автомобиль, но не уразумел, что в деревне, где она живет, нет дорог или других признаков цивилизованности. Где-то возобладали рыночные принципы, а рядом, в соседнем районе, произошел откат к натуральному хозяйству, да еще и в сочетании с «неофициальной» экономикой. «Статистика ясности не добавляет», — отмечает Вячеслав Глазычев. Например, непьющие семьи из самых что ни на есть медвежьих углов иногда обеспечивают себе на обслуживании туристов, заготовке грибов или ягод по два десятка официальных зарплат, и вовсе они не такие уже «нищие», как значится в официальных документах. Еще один пример. Педагогические коллективы, состоящие из «офицерских жен», предлагают учить сельских детей (действительно отстающих) на дому. Чтобы не смешивать их с городскими и «не портить хороших ребят».

Иногда эксперты оценивают эти события через традиционное для социологии понятие «страты». Общество, мол, неоднородно, оно и должно быть таким. Есть элита, есть масса, есть город, есть деревня, есть олигархи, а есть и бомжи. Общество всегда похоже на мозаику страт. Однако сегодня эта традиционная схема не работает. Впервые термин «страта» (исходно «покрывало») использовал Цицерон, т.е. это «одеяло» для обозначения пространства, где человек чувствует себя как дома.

Критериями подразделения общества на страты чаще всего называют профессию, доход, образование, престиж, самооценку личности своей социальной позиции. Стратификация действительно естественное социальное расслоение общества. Она устойчиво поддерживается институционализацией, постоянно воспроизводится и модернизиру

ются. Страты — формы соорганизации людей в так называемые группы солидарности. К страте индивид причисляет себя посредством принятия ее поведенческих установок. Символическая статусная рента — привилегии данной страты. Статусная рента тематизирует поведение индивида. Он решает свои жизненные проблемы соответственно нормам поведения, присущим страте. Страта является формой системы соотнесения и отражает единство жизненного опыта людей.

Но в том-то и дело, что сегодня данного понятия недостаточно для описания социальной реальности. Страты складываются не в результате организационно реализуемой социальной структуры. Они зачастую субъективны и подвижны. Социальная структура становится все более виртуальной, социальная реальность — все более симулятивной. По мнению Жана Бодрийера, все социальные события, в том числе реставрация, упадок, реабилитация, восстановление старых границ, старых различий, особенностей, религий, даже на уровне обычаев или социальных признаков, приобретенные на протяжении века, затушевываются и, может быть, исчезнут в конце концов совсем.

Что мешает адекватному осознанию социального пространства? Отсутствие общезначимых событий. Эти маркеры в современном обществе утрачиваются. Время дробится на автономные участки, каждый из которых не соотносится с другим. Настоящее, прошлое и будущее меняются местами. На уровне индивидуального поведения социальный хаос проявляется в нарушении групповой и стратовой самоидентификации, в утрате общезначимой биографии. Дело в том, что пока в обществе существует некий общезначимый проект, сохраняется и его институциональная структура.

Советский простой человек идентифицировал себя с государством (партией), минуя групповые солидарности. На улице, в транспорте, очередях социальный статус нивелировался. Сами локалы обособлялись, замыкались. Возникали такие явления, как семейственность, трудовые династии. Но замыкание страт не вело к атомизации общества. Социальная структура советского общества сохраняла свое единство через общие интересы, жизненные и практические ориентации. Центральным маркером оказывалось государство. Оно и позволяло ранжировать смыслы и ценности.

Но этой шкалы больше нет. Рядовой человек потерял линейку, с помощью которой он мог бы идентифицировать себя и других. Социальность стала расплываться. Исказилась картина мира, поскольку кроме осколков прежних самоидентификаций появились новые. Эти различия частично сохраняют прежнюю связанность, а частично перестали сцепляться.

А многие из них просто выпали из поля зрения. Социальный хронотоп стал утрачивать существование. Произошел радикальный сброс социальных размеров. Так обнаружилась социальная ахрония.

Еще в 1990-е гг. в нашей стране обнаружилась тенденция «уйти в себя», в частную жизнь, возник «синдром улитки». Это означало, что частное «я» стало подавлять «я» социальное. Но даже улитка нуждается в некотором публичном образе, хотя бы в признании ее права оставаться улиткой. В отсутствие и потрясении «трансцендентальных ценностей» и регулятивов социальное пространство (социальный универсум) распалось на подуниверсумы, сегментированные, не связанные между собой. Единая социальная реальность оказалась свернутой. Социальная семантика разрушилась и перестала быть коммуникативной. Распад государства вызвал напряженный поиск «идентификаций».

Теперь социальный контакт становится авантюрой, полной риска и непредсказуемости. Социум перестает быть организованным событием людей. Хаос служит границей тому, что без него просто затерялось бы в абсолютной пустоте. Таким образом, экстремальные явления, сами пребывая в тайном беспорядке, предотвращают посредством хаоса беспредельный рост порядка и прозрачности. В социальном пространстве принимают участие виртуальные группы людей, коммуникация нередко оказывается фиктивной. Ж. Бодрийяр отмечает, что архетип человека, созерцающего в день забастовки пустой экран своего телевизора, когда-нибудь сочтут одним из самых великолепных образов антропологии нашего века.

11.4. Фиктивные образования

Тем не менее огромная, трудно насыщаемая потребность человека в социальности ищет выхода и зачастую находит его в фиктивных образованиях. Рождаются некие общности, которые не имеют никакого отношения к социальной структуре, зато сохраняют потребность в социальной смазке. Появляются общности вроде «любителей герба- лайфа» или обманутых вкладчиков, жертв Беслана или поклонников Гробовского. Эти временные образования, разумеется, не могут в полной мере играть роль общественных референтов, но тем не менее заполняют социальное пространство. Так расширяется спектр жизненных практик, когда фиктивные образования, ранее замкнутые на себе, вступают в контакты друг с другом.

Одно из самых популярных и массовых движений 1990-х гг. и настоящего времени — эмо-стиль. Эмо — молодежная мода, образовавшаяся из поклонников одноименного музыкального направления. Идеология эмо — эмоциональность, гипертрофированное проявление всех чувств. Все эмо-киды носят волосы средней длины с рваной челкой, наполовину закрывающей лицо. Одеваются в узкие брюки, разноцветные кеды, не забыв снабдить свою большую сумку через плечо множеством ярких значков.

Как и многие другие стили, он возник среди молодежи, а затем уже задал новые тенденции мировой моде. Эта субкультура вобрала в себя и готику, и панк, и кибер-панк, и даже немного гламура. Классическая одежда эмо — это одежда в черно-розовой гамме, с узорами также двух цветов. В наше время появились эмо, которые сочетают черный цвет с любым другим, но обязательно ярким и обязательно одним, например черный с желтым.

Эмо-макияж распространен как у девушек, так и у парней: подводка глаз черным карандашом. Цвет волос обязательно темный — черный или каштановый. Среди эмо очень популярна полоска, в основном горизонтальная. Важный аксессуар — шарф и зимой, и летом поверх куртки или поверх майки, желателен очень длинный. Недавно у эмо появилась новая «фишка» — куртки работников автозаправочных станций.

Эксперты отмечают, что все чаще в толпе мелькают черные одежды и черные, с проблесками розового, локоны. Многие считают чернорозовых детей потенциальными самоубийцами. Течение пришло к нам с Запада с одноименным музыкальным направлением, характеризующимся особой эмоциональностью (подвывание, стоны, крики солистов). Приверженцев этого стиля стали называть «эмо-кидами» (от англ. *kid* — «ребенок»), или просто «эмо». Стиль эмо отражает яркие — как положительные, так и отрицательные — эмоции и предполагает открытую демонстрацию чувств и поведения, проявляется он и во внешнем облике.

Наряду с возрастающей ролью фиктивных образований другой особенностью современного социального пространства можно считать утрату общественного центра. Рождение партийного гиганта в результате слияния единоклассников и аграрников является значительным событием партийной жизни. Но оно не организует социальное пространство. Центр общества оказывается «плавающим».

Децентрация социального мира поставила под сомнение идеал предсказуемости социального развития. Все яснее становится, что непредсказуемость — не следствие слабости нашего познающего разума, а свойство социальной реальности наших дней. Социальная

действительность оказывается неопределенной, а жизненные проекты принимаются и реализуются (или не реализуются) в условиях все возрастающей степени рисков. У. Бек называет наш социум «обществом риска».

Повседневная жизнь людей сегодня определяется надежностью функционирования абстрактных планетарных систем: информационной, финансовой, транспортной, топливно-энергетической, ресурсообеспечивающей, эколого-стабилизационной. По «абстрактным» сетям сегодня циркулируют не столько материально-вещественные репрезентанты ценностей, сколько абстрактные социальные символы: символические (безналичные, счетные) деньги, символические (еще не произведенные) товары — объект фьючерных сделок, определяющих жизнь целых регионов, различные виды информационных кодов и другие символические практики. Сохраняя известную автономность, они, взаимопределяясь, образуют глобальное социальное планетарное сознание. Глобальные структуры абстрактного общества распространяются на повседневные рутинные практики рядовых людей.

Они определяют расселение и характер занятости населения, международное разделение и специализацию труда, социальную стратификацию — вплоть до самых интимных сторон быта, которые во многом зависят от рекомендаций «невидимых» специалистов в области социального менеджмента, медицины, градостроительства. Жизнь рядового человека в конце минувшего столетия определяется гигантским массивом общественно признанных знаний, встроенных в абстрактные системы, которыми он так или иначе пользуется, будучи в них не более чем дилетантом.

Блага и риски от работы абстрактных сетей и весомей, и значимей, чем традиционные риски и традиционные блага. Не то чтобы современный человек рисковал больше, чем древний грек или обыватель 40-х гг. прошлого столетия, когда формулировалась концепция частично абстрактного общества. Требуется другое отношение к рискам. Во-первых, новые риски во многом утратили избирательность: они угрожают не какому-то отдельному региону или какой-то особой группе риска, а всем регионам и всем индивидам независимо от отношения последних к социальным структурам и институтам власти.

Во-вторых, это рикошетные риски: сбой в одной системе рикошетом поражают все другие, проявляясь в самом неожиданном (любом) локусе социального пространства. В-третьих, социальные проблемы сегодня столь многофакторны, что никакая сколь угодно представительная профессиональная экспертиза не может дать рекомендаций, учитывающих всю совокупность факторов.

Движение хиппи и панков, тяга к экзотическим культурам — реакция личности на напряжение цивилизации. Перед глазами западных исследователей всегда была достаточно устойчивая социальная структура. Собственно хаотические процессы воспринимались скорее как теоретически мыслимые, чем реально существующие. Они оттеснялись в «маргинальные пространства» (Э. Гидденс) и «изнаночность» (Ж. Делёз) или даже в «ничто» (Ж.-П. Сартр).

Вот почему французский философ Ж.-Ф. Лиотар отмечает, что теперь социальная реальность представляет собой плотно заполненное пространство, которое не предполагает ничего иного, кроме себя. Исчезает сама социальная структура, она становится областью ничем не ограниченной свободы. Другой постмодернист Жиль Делёз пытается осмыслить образ дискретной истории и столь же прерывистого социального пространства. Оно утрачивает цельность и преемственность, теряют свои основания поведенческие страты.

Процесс разрушения старой системы, образа жизни зачастую опережает процесс рождения новых структур. Поэтому человек на какое-то время оказывается среди социальных руин («осадков», по определению Б. Вандельфельда). Тогда люди не располагают для конституирования себя и социальной реальности ничем, кроме этих развалин.

Что же в итоге? Вектор социального развития, намеченный либеральной мыслью, обеспечил многим странам вполне динамичный рывок в развитии общества. «Открытое общество», несомненно, предпочтительнее «общества закрытого». Однако оно отнюдь не является идеальной моделью. Социальные мыслители так много говорили о ценности демократии, свободы и индивидуализма, что проглядели, как выясняется, негативные тенденции современного мира. Одним из несомненных упущений социальных философов сегодня можно считать недооценку феномена атомизации общества. Свобода — несомненная ценность; подобно тому, как в физике молекула формально свободна, а по сути повязана общей структурой, так и в глобальном мире каждый человек обретает формальную независимость от социума, но само общество расплывается все больше и больше. Люди, смотрящие на экран, спящие по Интернету, утрачивают реальные корпоративные связи. Они фактически отчуждены.

Однако в российском обществе нет эффективных механизмов, которые могли бы обеспечить необходимую сплочку людей. Общественные партии, различного рода объединения создаются сверху и поэтому не выполняют своей консолидирующей роли. Даже гражданское общество все больше превращается в младшего брата, которого государство опекает, творит и ведет на помочах. Недавно выступая с докладом

на посвященных гражданскому обществу слушаниях, организованных Общественной палатой, я был просто обескуражен выступлением исследовательницы из Владивостока, которая сетовала, что молодежные организации их региона не получают поддержку государства. Разве это гражданское общество?

Автономность человека, безусловно, значимая ценность. Но сегодня многие молодые люди не хотят служить в армии, отказываются от любых форм общественной солидарности, изо всех сил стараются жить обособленно. Гражданская самостоятельность отсутствует. Индивид утрачивает ту самую социальную идентичность, которую

Э. Фромм считал одной из глубинных человеческих потребностей. Со времен Аристотеля известно, что человек — политическое животное. Он нуждается в чувстве локтя, в разъемной принадлежности к семье, группе, социальному коллективу. Разрывая общественные связи, индивид превращается в одиночку, блуждающий атом общества. Мир глобализируется, а человек атомизируется.

Вопросы для повторения

1. В чем смысл культурологической концепции Д. Белла?
2. Каковы противоречия между культурой и капитализмом?
3. Что такое атомизация общества?
4. Как толковал «социальное пространство» Питирим Сорокин?
5. Как обнаруживает себя «социальный хаос»?
6. В чем причина «безместности человека»?
7. Как складываются фиктивные социальные образования?

Литература

- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.
- Асп Э.* Введение в социологию. СПб., 1998.
- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2006.
- Гуревич П.С.* Атомизация общества как новый феномен // Вестник аналитики. 2008. №4. С. 161-172.
- Козловски П.* Общество и государство. неизбежный дуализм. М., 1998.
- Кутырев В.А.* Человеческое и иное. Борьба миров. СПб., 2009.

Глава 12 КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

12.1. Народ, этнос, нация

Народ — социально-культурная общность людей, которая характеризуется одинаковым происхождением и общей судьбой. Французский философ Шарль Монтескьё (1689—1775) отождествлял понятие «народ» с населением той или иной страны: сенаторами, патрициями, плебеями. Однако это представление нуждается в конкретноисторическом рассмотрении. Иногда под «народом» понимают формы этнических общностей. В европейской философии «народ» порою означал и «нацию». «Под словом „народ“ понимают объединенное в той или иной местности множество людей, поскольку они составляют одно целое»¹. Кант противопоставлял народ черни.

Народ — это не простая сумма отдельных лиц, все единство которых заключается в случайном согласии желаний и интересов. Философы рассматривали народ в качестве подлинного и единственного носителя объективного духа. Так, согласно Гегелю, называется дух, который воплотился в праве, морали, нравственности, обществе и государстве. Напротив, в искусстве, религии и философии дух, как полагал Гегель, выступает как абсолютный дух.

Немецкий философ Вильгельм Дильтей (1833—1911) считал объективным духом совокупность феноменов, в которых концентрируется и выражается историческая и культурная жизнь. Народ, следовательно, и выражает с наибольшей полнотой совокупность тех фиксированных в языке, нравственности, форме и способе жизни, семье, обществе, государстве, искусстве, технике, религии и философии жизненных явлений, исследование которых и составляет задачу наук о духе².

Народ — творец и хранитель духовных ценностей, созданных всей историей общества. Он представляет собой ведущую силу истории, оказывая воздействие на политику. Народы образуют государства.

¹ Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7. М., 1994. С.

² Дильтей В. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2000.

Кант отмечает: природа мудро разделяет народы, но она же и соединяет их силой взаимного интереса. Он ставит вопрос: «Является ли для народа восстание правомерным средством сбросить так называемого тирана?» И отвечает: «Если права народа попораны, то низложение (тирана. — П.Г.) будет правомерным, в этом нет сомнения»¹. Рассуждая о государстве, Кант отмечает, что просвещение народа есть публичное обучение народа его обязанностям по отношению к государству, к которому оно принадлежит. Долг властителей, по Канту, обходиться с народом по принципам, которые соответствуют духу законов свободы.

В XIX в. философы пытались дать систематическое изложение характера разных народов. Мыслители пытались понять сущность народного духа и его действия, открыть законы, по которым разворачивается внутренняя духовная или идеальная деятельность народа в жизни, искусстве и науке. Наконец, философы стремились открыть основания, причины и поводы возникновения, развития и исчезновения особенностей какого-либо народа.

«В „Психологии народов“, — отмечает А.А. Белик, — можно выделить два аспекта. Во-первых, анализируется дух народа вообще, его общие условия жизни и деятельности, устанавливаются общие элементы и отношения развития духа народа. Во-вторых, более конкретно исследуются частные формы народного духа и их развитие. Первый аспект получил название этноисторической психологии, второй — психологической этнологии. Непосредственными объектами анализа, в процессе исследования которых раскрывается содержание народного духа, являются мифы, языки, мораль, нравы, быт и другие особенности культуры»².

Значительный вклад в изучение психологии народов внес немецкий философ и психолог Вильгельм Вундт (1832—1920). Его главная идея заключается в том, что индивидуальное сознание с помощью языка, религии, жизненных привычек и обычаев связывается с жизнью народов в целом. Культура и история — это истинная общая жизнь, а не результат отдельных стремлений. Его десяти томная «Психология народов» (1900—1920) отличается огромным обилием материала по этнографии, истории языка, антропологии. По мнению В. Вундта, люди и народы переходящи, а «дух истории» вечен и всегда прав, однако его законы не осознаваемы индивидом³.

¹ Дильтей В. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М., 2000. С. 51.

² Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1999.

³ БааА.К. Нравственные воззрения В. Вундта. Воронеж, 1988.

Одновременно возникла идея о том, что, по-видимому, каждый народ стремится усилить свое влияние посредством подчинения других. Русская религиозная философия рассматривала три естественные группы, которые реально расширяют жизнь личности — семья, народ, человечество. Им соответствуют три типа связей между людьми: кровно-родовые, народно-политические и духовновселенские.

В русской философии народ рассматривался как посредник между человечеством и сверхчеловеческой действительностью. В.С. Соловьев писал о том, что народ «не должен иметь никакой специально ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целостность омертвелому человечеству через соединение его с всецелым божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных связях и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое»¹. «Высоким призванием своим, — отмечал С.Н. Булгаков, — не только возвышается народ, но он им и судится»².

На основе исторического материала народ рассматривался как социальная общность, которая на разных этапах истории могла играть решающую роль. Поэтому народ выступал как творец истории, ведущая сила коренных преобразований³.

М. Хайдеггер считал, что понятие «человек» означает определенное человечество, иногда речь идет о человечестве в целом, а иногда о народе или группе народов.

12.2. Этнос

Этнос, этническая общность (от греч. *ethnos* — «племя, группа, народ») — исторически возникший вид устойчивой группировки людей, представленный племенем, народностью, нацией. В этнографическом смысле это понятие часто сближается с другим — «народ». Люди, составляющие этнос, обладают единым языком, общими в известном отношении стойкими особенностями культуры и психики, а также общим самосознанием.

¹ Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 172—

² Булгаков С.Н. Два града. Т. 2. СПб., 1997. С. 289.

³ Спиркин А.Г. Философия. М., 1999. С. 110—115.

Обязательными условиями появления этноса считаются общность территории, языка и единство психического склада. Его характерными чертами оказываются:

1) самоназвание (этноним), в определенных случаях связанное с наименованиями территории проживания (топонимом);

2) территориальная целостность как условие формирования и существования этноса;

3) наличие антропологических (расовых) признаков;

4) проявление особенностей культуры (материальной культуры — орудия труда, жилье, одежда и т.д.; духовной культуры — система образования, наука, литература, искусство и т.п.).

В истории есть многочисленные примеры, когда поношение символов этноса вызывало приступы ярости. «Раны, нанесенные групповому нарциссизму, излечиваются лишь тогда, когда преступник уничтожен и тем самым возмещена обида, нанесенная нарциссизму. Индивидуальная и национальная месть часто покоится на нарциссизме и потребности „залечить“ рану посредством уничтожения злодея»¹.

12.3. Этнология

Этнология — наука о сравнительном изучении культур. В американской исследовательской традиции так называют часть культурной антропологии или ее целиком. Этнология в европейской системе мышления (особенно британской и французской) — это аналог социальной антропологии, в немецкоязычных странах — самостоятельное направление исследования.

Этнология изучает различные этносы. Проводимые этнографами исследования дают разнообразный материал для того, чтобы сопоставить различные культуры. Различие культур проистекает не из произвольности, с которой общества разрабатывают или отвергают возможные аспекты существования. В еще большей степени это относится к взаимовлиянию образов культуры.

В связи с этим американский психоаналитик Э. Эриксон (1902— 1994) полагает, что каждый народ имеет собственную стратегию выживания. У нас нет критерия, для того чтобы назвать ту или иную форму приспособления к реальности удачной или, наоборот, неудачной. У каждой культуры — собственная линия жизни. Происходит взаи

¹ Фромм Э. Душа человека. Его способность к добру и злу. М., 1988. С. 100.

мопроникновение различных областей опыта в любых аспектах существования: экономике, материальной культуре, религии, фольклоре, сексуальных отношениях.

По мнению американского антрополога Р. Бенедикт, иллюстрацией может служить одна из широко распространенных религиозных черт североамериканских индейцев. По всему континенту, в каждой культурной зоне, за исключением поселений индейцев на юго-западе, они обретают силу во сне или в видении. По их мнению, успех в жизни зависит от личного контакта со сверхъестественным.

Каждое видение человека дает ему силы для жизни, и в некоторых племенах люди постоянно возобновляют личные отношения с духами, стремясь к новым видениям. Что бы ни увидел человек: растение или звезду, животное или таинственное существо, — он принимает увиденное за своего доброжелателя и при необходимости взывает к нему о помощи. У него есть обязательства перед покровителем из видения, он должен приносить ему многочисленные дары и выполнять различные обязанности. В свою очередь дух дает ему на время видения особую силу.

Этнология сравнивает различные культуры, находит в их развитии нечто общее и неповторимое. По сути дела, она рассматривает общие законы развития культуры и закономерности единого культурноисторического процесса. Как наука этнология начала складываться в середине XIX в. Так, в 1842 г. в США было основано Американское этнологическое общество. Оно выпустило пособие, которое содержало рекомендации по полевым исследованиям всех отраслей антропологии. Это издание было ориентировано на социальную антропологию.

За последние два столетия этнология стала составной частью более широкой сферы исследования — антропологии. Так называется наука о происхождении и эволюции физической организации человека и его рас. Однако со временем антропология стала изучать более широкий круг вопросов. Возник интерес к тому, как человек распространялся на Земле, каковы его поведение и обычаи, как возникли языки и мифология. С самых своих истоков антропология проявила внимание к таким вопросам, как развитие рас, языков, культур. При этом учитывались миграция, распространение религии и другие исторические процессы.

Видные этнологи XIX в. — Льюис Морган (1818—1881) и Эдуард Тайлор (1832—1917). Л. Морган, американский этнограф и историк, основоположник научной теории первобытного общества, в своих исследованиях утверждал идею прогресса и единства исторического пути

человечества. В работе «Древнее общество» (1877) он доказал, что родовая организация является универсальной для первобытного общества, а также обосновал положение о развитии собственности от коллективных форм к частным, доказывая, что частная собственность возникла в результате исторического развития и носит преходящий характер. Интересны его мысли об эволюции семьи и брака от групповых форм к частным. Идеи Моргана оказали значительное влияние на развитие этнографии, истории, культурологии и других научных направлений.

Э. Тайлор — английский этнограф, исследователь первобытной культуры, основоположник эволюционизма в этнологии. Он считал, что эволюционизм — универсальная модель исторического процесса, задающая систематическую схему необратимым культурным изменениям, характеризующаяся представлением о росте, т.е. кумуляции (накоплении) однокачественных культурных феноменов, дифференциации, т.е. приращении качественно разнородных культурных феноменов; об интеграции, т.е. объединении феноменов первого и второго типов в систему, о повышении уровня организации системы, т.е. упорядочении ее элементов в более объемные и сложные целостности.

Эволюционистская парадигма культуры — теория, которая исходит из идеала единства человеческого рода и вытекающего отсюда единообразия развития культуры (прямая однолинейность этого развития — от простого к сложному). Эта парадигма предлагает также психологическое обоснование явлений общественного строя и культуры. Она выводит законы развития этих феноменов из психических свойств индивида.

Тайлор утверждал, что прогресс культуры осуществляется благодаря тому, что все народы, на каком бы уровне развития они ни находились, вносят в нее свой вклад. Он уподоблял развитие культуры биологическому росту, подходя к нему с естественнонаучных позиций. Э. Тайлор — сторонник однолинейной эволюции, которая, по его мнению, есть саморазвитие идей: технических изобретений, научных знаний. Как основоположник анимистической теории, теории происхождения религии, согласно которой источник религии заложен в психической деятельности индивидов, он ввел в историю религии понятие «развития», вида генетическую связь между первобытными и развитыми религиями.

Свою задачу Морган и Тайлор видели в том, чтобы выделить этапы культурной эволюции, раскрыть хронологическую последовательность возникновения и смены образа мышления в разных обществах и куль

турах. В процессе исторического исследования Тайлор столкнулся с феноменами, которые он назвал «пережитками» предшествующего времени. Они, по его мнению, продолжали играть в очередной стадии развития культуры определенную функциональную роль.

Теория эволюции в культуре в основном была обоснована и получила широкое распространение в антропологии последней четверти XIX в. Однако она натолкнулась на противодействие новой концептуальной модели — диффузионизма — направления в социальной антропологии, этнографии, культурологии, археологии, социологии, представители которого считали основой общественного развития процессы заимствования и распространения из одних центров в другие. Средствами распространения чужой культуры в их исследованиях оказывались завоевания, торговля, колонизация и миграция, добровольное подражание, а также внутрисистемные факторы развития.

В Германии критика эволюционизма началась с исследований Фридриха Ратцеля (1844—1904) — немецкого географа и этнографа, одного из представителей диффузионистского направления в этнографии. Ратцель считал, что природные условия вызывают различия в культурах народов, но они постепенно сглаживаются в процессе внешних сношений. Он высказал предположение об относительной независимости явлений культуры от истории народов. Заслугой ученого стало изучение конкретных условий и закономерностей распределения культуры по странам и зонам.

На основе трудов Ратцеля сформировалась школа «культурной морфологии» Фробениуса и «кельнская школа» Гребнера. В США в истории этнологии поворотным пунктом оказалось сочинение Боаса «Ограниченность сравнительного метода в антропологии» (1896). Франц Боас (1858—1942) — американский этнограф, антрополог и лингвист, создатель американской школы культурной антропологии, идеи которой разделяли многие исследователи (А. Крёбер, Л. Уйат, Э. Сепир). Боас внес большой вклад в исследование культуры индейцев, выступал против расовой дискриминации и нацизма, разработал теорию культурного детерминизма, занимался сравнительным изучением «детства и юности» у народов, живущих в различных культурных условиях.

Боас и его приверженцы критиковали теорию культурной эволюции. Во-первых, они указывали на то, что эта теория пришла в этнологию из биологии. К анализу социальных феноменов она непригодна. Во-вторых, культурный эволюционизм находился в конфликте с христианской теологией. К концу XIX в. сформировались две авторитет

ные этнологические школы — американская «историческая этнология» и немецкая «культурно-историческая». Обе школы в качестве основы исторических процессов рассматривали диффузию и миграцию.

Культурно-историческая школа — направление в западной этнографии, культурологии, археологии начала XX в., возникшее как противостояние эволюционизму. Ее представители Ф. Ратцель, Л. Фробениус, Ф. Гребнер и другие полагали, что каждое явление культуры возникает однажды в одном месте. Наличие его у разных народов объясняется распространением из единого центра. На той или иной территории выявляется определенное сочетание элементов материальной и духовной культуры и конституируется «культурный круг». Вся история культуры сводится к перемещению и напластованию нескольких «культурных кругов», оторванных от конкретных создателей культуры.

Лео Фробениус (1873—1938) — немецкий этнолог и представитель философии культуры, исследователь культуры народов Африки. Он ввел в научный обиход понятие «культурный круг», согласно которому культурные формы характерны для определенных жизненных пространств и ими ограничены; каждая культура, с ее силой воздействия, является своего рода организмом, самостоятельной сущностью, проходящей все те ступени развития, что и растение, животное, человек.

По мнению Фробениуса, каждая культура создается природой в определенных географических условиях под влиянием тех или иных видов хозяйственной деятельности, но независимо от воли человека, который является только носителем, а вовсе не ее создателем. Фробениус, подробно характеризуя обе культуры, приходит к выводу, что лидерство их не закрепляется то за одной, то за другой, а попеременно переходит от эфиопских цивилизаций к хамитским.

Большой вклад в развитие американской этнологии внесли ученики Боаса Крёбер и Уисслер. Они разработали концепцию культурных ареалов и предложили свое видение культурных регионов Северной и Южной Америки. Альфред Крёбер (1876—1960) — американский этнограф, теоретик истории культуры, автор трудов по этнографии и общим вопросам этнографии. Основная работа «Антропология» посвящена рассмотрению особенностей культуры. Крёбер полагает, что границы между культурами в пространстве, времени, а также по содержанию размыты. Они неопределенны, хотя наиболее четкие границы можно наблюдать между письменными и бесписьменными (цивилизованными и нецивилизованными) культурами.

Идея целостности культуры исследуется в другой его работе «Конфигурации культурного роста». Основная цель этого сочинения

ния — подвергнуть анализу представление о типах культуры и обосновать модель единой и взаимосвязанной культуры. В 1904 г. он описал культурные ареалы калифорнийских индейцев и применил это понятие как исследовательский инструмент. По его представлению, культурные ареалы были тесно связаны с природными ареалами. Крёбер изучал разделение культур на «высшие» и менее развитые и рассматривал историю человечества как совокупность сменяющих друг друга культур. Крёбер обратил внимание на целостную природу культуры. Анализируя специфику каждой культуры, Крёбер выделял две черты, присущие всем типам обществ. По его мнению, любая культура проходит в своем развитии одинаковые фазы — возникновение, расцвет и упадок. Существует также тенденция зарождения и кристаллизации в культуре за относительно короткий период высших достижений. Однако эти творческие пики непродолжительны. Крёбер считал, что важно изучить цикличность древних культур, особое внимание при этом уделяя творческим взрывам в жизни культур.

Леви-Стросс разъясняет в своих работах предназначение этнологии. Он подчеркивает, что большинству ученых этнология представляется новой наукой. Действительно, интерес к первобытному искусству появился всего век назад. Внимание к самим первобытным обществам немного более древнего происхождения. Первые работы, посвященные их систематическому изучению, восходят к 1860 г., т.е. к той эпохе, когда Дарвин ставил проблему развития применительно к биологии. Эта эволюция, по мнению его современников, отражала эволюцию человека в плане социальном и духовном.

«Думать об этнологии таким образом, — отмечает Леви-Стросс, — значит, заблуждаться относительно реального места, которое занимает в нашем мировоззрении познание первобытных народов. Этнология не является ни частной наукой, ни наукой новой: она самая древняя и самая общая форма того, что мы называем гуманизмом»¹.

Французский ученый обозначает три вида гуманизма: классический (античность), неклассический (XVIII — начало XIX в.) и третий — появление этнологии как самостоятельной дисциплины, которые, по его мнению, как раз и составили летопись этнологии. Леви-Стросс пишет, во-первых, об античном и возрожденческом гуманизме, но отмечает также и третий вид гуманизма: «В XVIII — начале XIX в. с прогрессом географических открытий прогрессирует гуманизм. Еще Руссо и Ди

¹ *Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 16.*

дро пользуются всего лишь догадками об отдельных цивилизациях. Но в картину мира уже начинают вписываться Индия и Китай. Своей неспособностью создать оригинальный термин наша университетская наука, которая обозначает изучение такого рода термином „неклассическая классика“, признается в том, что речь идет все о том же гуманистическом движении, заполняющем новую теорию (подобно тому, как для древних метафизикой называлось все то, что шло после физики). Проявляя интерес к последним из находившихся в упадке цивилизаций, к так называемым примитивным обществам, этнология выступает как третий этап в развитии гуманизма»¹.

Когда в конце Средневековья и в эпоху Возрождения европейцы открыли для себя греко-римскую античность и когда иезуиты превратили латынь и греческий язык в основу образования, возникла первая форма этнологии. Эпоха Возрождения открыла в античной литературе не только забытые понятия и способы размышления — она нашла средства поставить во временную перспективу свою собственную культуру, сравнить собственные понятия с понятиями других времен и народов.

Человеческий космос был ограничен в начале эпохи Возрождения пределами Средиземноморского бассейна. «Если бы мы могли спросить средневекового человека (пояснив должным образом смысл нашего вопроса): „Что такое Европа?“¹¹ — пишет Романо Гвардини, — тот скорее всего ответил бы, что это пространство, где обитает человек; прежний „круг земель“, возрожденный духом Христовым и объединенный могучим союзом скипетра и Церкви; за его пределами лежит чуждый и враждебный мир — гунны, сарацины и пр.»². О существовании других миров можно было только догадываться. Однако никакая часть человечества не может понять себя иначе как через сравнение с другими народами.

В XVIII — начале XIX в. с прогрессом географических открытий развивается и гуманизм. Мыслители эпохи Просвещения столкнулись с разнообразием человеческих вкусов, культурных стандартов. Шарль Монтескьё в трактате «О духе законов» противопоставлял народы и культуры, которые сложились в различных географических средах, с различным климатом и почвами. Однако, оценивая эти различные культурные миры, он вовсе не стоял на точке зрения их полной несо-

¹ *Леви-Стросс* ^Первобытное мышление. М., 1994. С. 16—17.

² *Гвардини Р.* Спаситель в мифе, откровении и политике // *Культурология : хрестоматия/сост. П.С. Гуревич.* М., 2000. С. 337.

вместимости. Так же воспринимал разнообразие человеческих обычаев, религиозных верований и Вольтер.

«Монтескьё и Вольтер, однако, мало знали о культуре и обществе за пределами традиций Ближнего Востока и Европы, — писал по этому поводу американский философ Ст. Тулмин, — Китай и Индия едва выделились из царства мифов: племенные общества Центральной и Северной Америки еще можно было игнорировать как варварские и первобытные, тогда как свидетельства испанских конкистадоров о погибших цивилизациях инков и ацтеков были и отрывочными, и подозрительными»¹.

Хотя, конечно же, имелись определенные данные о классических греках, римлянах и персах, различных европейских народностях и в меньшей степени об иудеях и мусульманах. Культуры этих народов основывались либо на культуре Средневековья, либо на культурных традициях Библии. Вот почему, в частности, мыслители эпохи Просвещения усматривали в Индии ту же самую линию развития человечества, которую они видели в Европе. Иначе говоря, просветители полагали, что другие народы переживают вчерашний день Европы и должны непременно подойти к той точке социальной динамики, от которой тотчас же еще дальше уйдут по пути прогресса сами европейцы.

Движение всех народов в единую всемирную историю, которую осмысливали Вольтер, Монтескьё, Гердер, породило все же важную идею поиска изначальной универсальной культуры. Сложилось представление о том, что у истоков истории различные народы не были разделены в духовном и религиозном смысле. У них были общие корни, но единая культура впоследствии распалась на множество самостоятельных ареалов.

Сегодня мы живем в целостном мире в процессе глобализации.

12.4. Имидж как феномен

В VII в. до н.э. в Афинах разразился кризис. В чем-то он был похож на нынешний. Упадок охватил многие сферы жизни — финансы, право, политику. Мало кто видел возможный выход из этой катастрофы. Возникла смута, начались распри. И тогда в 594 г. до н.э. призвали к власти Солона. Этот человек к тому времени был уже известным поэтом. Он быстро приобрел популярность среди граждан. Но с чего начал этот

¹ Тулмин Ст. Человеческое понимание М., 1984. С. 62—64.

правитель? С попыток придать родному городу своеобразное величие. Сегодня мы сказали бы: с создания имиджа Афин. Избранный архонтом, высшим должностным лицом, он был наделен чрезвычайными полномочиями. Это позволило ему провести свои знаменитые законы. В частности, запрещалось брать в долг без письменного договора. Были прощены многие должники, которые находились в кабале из-за неуплаты долгов; строго определены обязанности национального собрания. Поощрялись также ремесла и торговля, упразднялись некоторые привилегии родовой аристократии.

В ту эпоху многие были убеждены в том, что судьба каждого человека, как и всего человечества, находится в руках Бога. Фактически люди в Афинах не надеялись на улучшение своей участи. Кто мог остановить хаос и произвол? Солон во многом противостоял общественному сознанию своего времени. Ведь он пытался доказать, что умеренность и честь составляют основу общественной жизни. Солон убеждал сограждан в том, что никто и никогда не должен забывать о том, какое он производит впечатление на других, на чужеземцев. Может быть, он пытался приукрасить тот образ жизни, который сложился в Афинах? Ничего подобного. В его поэтических строчках говорилось о том, что поэт не смеет читать проповеди или рваться к власти. Его слово должно отражать ту реальность, которая есть, без прикрас. Но ведь жизнь можно изменить...

Когда русский философ Павел Александрович Флоренский размышлял о символе, он противопоставлял ему конкретное в качестве понятия. Определенность не устраняет символ. Имидж выражает конкретный уровень понимания. Далее предстоит высвободить его скрытое содержание, позволяющее вычитать более глубокий смысл, заключенный в нем. В России создана Комиссия при президенте по формированию международного имиджа страны. Это как: актуально или неактуально? Ведь имидж включает в себе огромный практический смысл. В нем не только политические дивиденды, но даже и экономический эффект. Ни одно государство не станет вкладывать капитал в экономику той страны, которая не вызывает уважения или доверия. Невозможно извлечь и политические выгоды, если страна не пользуется признанием. Стратегически важно, будут ли нас оценивать как великую державу или как колониальную страну. Но создание имиджа — не сооружение архитектурного завитка на фронте неустойчивого здания. Наши властители, судя по всему, полагают, что авторитет страны поддерживается грозными высказываниями, жесткой позицией по конкретному международному вопросу или прямо

линейными идеологическими акциями. Увы, привлекательный образ России в мировом общественном сознании сегодня не просматривается. Вооруженный конфликт с Грузией не принес стране дивиденды. Американские идеологические службы внедрили в общественное сознание идею очередной российской агрессии. Польша, Украина тоже используют любой повод, чтобы демонизировать образ России. Отношения с братской Белоруссией напоминают коммунальные разборки.

А нужен ли нам вообще привлекательный образ России с учетом новых реальностей? Я говорю это, разумеется, с провокативной целью. В мире происходят грандиозные перемены. Кризис заставил многие государства отбросить в сторону маски благородства и демократии. Цинизм политиков обнаружился весьма отчетливо при обсуждении тайн, связанных с пактом Молотова — Риббентропа. Хотели найти злодеев, а оказалось, что от раскрытия секретов не выиграло ни одно государство. Каждая страна преследовала свои интересы, но при этом все были, что называется, хороши. Сейчас не до игры в привлекательные идеалы. Надо ухватить сырьевые ресурсы, территории. За право обладать пресными источниками будут идти войны. Уже через 20 лет, если не раньше, начнутся войны. Нехватка воды будет ощущаться в Китае, Бангладеш и Пакистане — эти страны попытаются контролировать источники водных ресурсов. Обнаружены данные о запасах нефти и газа в Северном Ледовитом океане. В журнале *Science* (2010. № 1) была опубликована карта запасов нефти и газа в Арктике. На ее составление группе сотрудников Американской геологической службы понадобилось пять лет. Оказалось, что в арктическом бассейне содержится 13% мировых запасов нефти — это меньше, чем считалось ранее. А газа тут — 30%. Причем почти все месторождения сосредоточены на мелководье и доступны для разработки. Что же касается нефти, то ее количество, примерно 10 млрд т, невелико. Грядут немыслимые энергетические войны. Может быть, в новых условиях устрашающий имидж более прагматичен? Как насчет новой «империи зла»?

Хотел бы к этому добавить, что в наши дни события на международной арене определяются не только сильными государствами. Обнаружился совершенно неожиданный ход событий. Порой небольшое государство, к примеру Грузия, способно влиять на мировое общественное мнение не меньше, чем какое-нибудь мощное государство, допустим, США или Китай. Это новая реальность. Маленькая страна теперь может манипулировать общественным мнением. И вот для

этого как раз нужны не циничные действия, а некий идеологический камуфляж.

Солон был, безусловно, прав, когда убеждал своих сограждан в том, что никто и никогда не должен забывать, какое он производит впечатление на других, на чужеземцев. Но прежде чем конструировать международный имидж, надо осознать, каков он внутри страны. Каждый стереотип имеет все же прототипическую основу. Духовный трафарет рождается на реальном фундаменте, хотя затем упрощает ситуацию, доводя ее до «ложной картинки». Важно иметь в виду, что стереотипы меняются. Возьмем, к примеру, тип негра в американском общественном сознании. В определенном времени он соответствовал образу дяди Тома из хижины: простой, добрый, связанный с природой. Затем в американском общественном сознании закрепился стереотип негра агрессивного, жестокого, с воспаленной сексуальностью. Прошли годы, и во времена Рейгана негр превратился в иную фигуру. Социологи писали о том, что динамичная Америка могла бы обогнать весь мир, если бы не негры и пуэрториканцы, которые своей патриархальностью не позволяют быть впереди всех. В последующие десятилетия огромную популярность приобрел лозунг «Черное прекрасно». Лидеры чернокожих в 1988 г. высказались за введение в обиход термина «афроамериканец» взамен «чернокожие». Энтузиазм, связанный с этим лозунгом, привел к тому, что идеологи афроцентризма объявили всему миру: Сократ был негром. Откуда, мол, эта крупная голова, сутулые плечи, широко расставленные глаза. Негр стал символом порядочности, мудрости, терпения. Закончилось все это, надо ли подчеркивать, избранием президентом США темнокожего Обамы. Век назад такой прогноз вызвал бы шок и недоумение. Вопрос ставится так: если один и тот же этнос толкуется через разные стереотипы, которые абсолютно не совмещаются в одном образе, то что такое идентичность?

12.5. Феномен идентичности

Концепция идентичности столь же обязательна, сколь и неотчетлива. Ведущий аналитик идентичностей американский психоаналитик Эрик Эриксон предложил применительно к ней взаимно исключающие термины — «всепроникающая» и «туманная и непостижимая». Концепция идентичности не поддается стандартным методам измерения. Однако нельзя считать ее только «ложным образом». В значительной степени она постигаема, а главное — оказывает

огромное воздействие на общественное сознание. Мы хотим, чтобы нас, людей России, воспринимали как цивилизованных, вполне отвечающих европейским стандартам. Но имидж не складывается на основе политических заявлений. Если президент страны или премьер заявляют, что наша страна живет по демократическим принципам, то это еще не означает, будто в головах сотен миллионов людей, живущих в западном мире, сразу возникнет образ цивилизованной России. Сотворение имиджа — процесс сложный, зыбкий. Скажем, Россия далеко не всегда была страной только отрицательного имиджа. Вот что журналист Михаил Ростовский рассказывает о событиях второй половины XIX в. В порт Нью-Йорка медленно вплыла эскадра боевых кораблей под Андреевским флагом. На берегу творилось нечто невообразимое. Степенные янки орали во всю глотку: «Русские пришли! Мы спасены!» Сочинители газетных заголовков упражнялись в умилении: «Русский крест сплетается с американскими звездами и полосами», «Россия и США вместе». Все это случилось на самом деле. Правда, произошло это задолго до рождения даже наших прадедушек — в 1863 г., в разгар Гражданской войны в Америке. В течение большей части позапрошлого столетия Россия была самой популярной европейской державой в США. Во время Крымской войны наши диппредставительства в Америке осаждали добровольцы, желающие помочь России защитить Севастополь. После неудачного покушения на Александра II конгресс США поздравил царя с «избавлением от опасности по воле Господа». Когда в 1871 г. с визитом в США прибыл великий князь Алексей Александрович, его принимали словно мегазвезду. Куда бы ни пошел младший сын императора, всюду появлялись приветствующие толпы.

Однако нельзя не помнить и странную растерянность Николая Яковлевича Данилевского, который как раз в те же годы удивлялся тому, что Европа враждебна России. Эта враждебность сохранялась, несмотря на большие жертвы и услуги, которые Россия оказывала Европе. Он писал, что Россия никогда не нападала на Европу, а Европа неоднократно вторгалась на территорию России. Пытаясь понять эту проблему, Данилевский пришел к выводу, что Россия и Европа принадлежат к различным культурно-историческим типам.

Если оценивать Россию культурологически, то она тяготеет к Востоку. Наши жизненные и практические установки состоят в приверженности коллективу, подавлении личности, уповании на «сильную руку», культ вождя. В России идеи равенства, свободы, демократии, уважения прав личности и частной собственно

сти настолько не укоренены в культурной традиции и поведении граждан, что их реализация в жизни часто приводит к совершенно противоположному результату: вместо прав — неправовые способы разрешения конфликтов, маскирующиеся под право, вместо свободы — беспредел, вместо уважения прав личности и частной собственности — постоянное попрание этих прав. С этой точки зрения Европа и США сторонни для россиянина. И все же западные ценности постепенно укореняются в нашем сознании. Мы видим, что в России есть стремление к формированию нации в западном понимании. И вполне вероятно, что это обновит представление о русском мире.

Могут ли русские традиции сегодня консолидировать общество? Вряд ли. Может быть, стоит уповать на этнос, на «голос крови»? Но ведь русский мир давно разрушен.

12.6. Ментальная модель мира

У каждого человека в сознании существует ментальная модель мира — субъективное представление об окружающем мире. По- другому мы еще говорим — «картина мира». Она состоит из множества образов — простых и сложных, из понятий и суждений, важных для повседневной жизни и ориентирующих нас в наших оценках и действиях. Здесь много всякой всячины — важного и не важного, но все определенным образом упорядочено, и к центру ближе то, что человек признает «своим», а на периферии оказывается то, что относится к «чужому». «Свое» и «чужое» у каждого разделяется не так уж произвольно, огромное значение имеет то, как проходила ранняя социализация в детстве, как строились отношения с окружающими в юности, что стало ценностями и нормами личности под влиянием множества людей — близких и почти незнакомых — на протяжении всей жизни. В юности важен вопрос: «Делать жизнь с кого?» Когда в обществе старые ценности отвергнуты, а новые не укрепились, ответ на этот вопрос становится рискованным, неопределенным, противоречивым. И не только на уровне индивидуального сознания. Неясная идентичность становится приметой целых народов и стран. Когда речь идет о формировании имиджа России, очень важно определиться, есть ли у самой России ясность, что она такое — куда идет, какое общество строит, с кем и против кого готова объединяться, что нам дорого, чем хотим быть в будущем.

Картина мира состоит из десятков тысяч образов. Они могут быть простыми, как отражение облаков, плывущих по небу, а могут представлять собой абстрактные построения относительно устройства мира. Можно назвать эти мысленные модели внутренним складом, вместительным складом образов, в которых хранятся наши мысленные портреты Твигги, Шарля де Голля или Кассиуса Клея, наряду со всеобъемлющими представлениями типа «человек по природе добр» или «Бог мертв». Но мир человеческий — это единая осмысленность, в основе которой лежит постоянная, трудно насыщаемая потребность человека проникнуть в собственное личностное ядро, осознать себя как индивидуальное, неповторимое существо. Индивид нуждается в системе ориентации, которая дала бы ему возможность отождествить себя с неким признанным образцом. Впервые такого рода механизмы были рассмотрены в концепции Фрейда. Исходя из этого понятия, Эрик Эриксон писал уже о психосоциальной, культурной, расовой идентичности. Для нас эти проблемы важны, потому что мы должны определиться с исторической судьбой России. Рассматриваем ли мы Россию как правопреемницу СССР, сохраняя верность единой летописи страны, или, напротив, считаем, что отождествляем себя с новой культурной общностью? Принадлежим ли мы Европе или в нас больше азиатского («Да, скифы мы, да азиаты мы...»).

Расовые, этнические, религиозные и иные формы дискриминации в конечном счете коренятся в эволюционной потребности индивидов в определенных формах групповой идентификации. Группы, которые сумели добиться какой-то сплоченности, возможно, выжили лучше, чем те, которые не сумели ее добиться. Все общества обладают тем, что американский футуролог Э. Тоффлер назвал «психосферой». Она охватывает их идеи, начиная от общности и идентичности. Таким образом, идеи «принадлежности», или «общности», скрепляют социальные системы.

Имидж современной России напрямую связан с кризисом идентичности, которая стала острой проблемой для гуманитарного знания. Например, в течение 10 тыс. лет господства на планете сельского хозяйства индивиды прочно идентифицировались с семьей, кланом, деревней, другими группировками. Индивид рождался уже как член семьи и расовой группы. Он всю жизнь проживал в деревне, в которой родился. Религия задавалась ему родителями и местным сообществом. Таким образом, базисные индивидуальные и групповые культурные привязанности определялись при рождении. Групповая идентичность обычно оставалась постоянной на протяжении всей жизни человека.

Если мы хотим проследить крушение идентичности, то нельзя обойти промышленную революцию. Она ослабила семейные формы культурной идентификации. Характер ее меняется радикально. Сегодня, как известно, возникают новые идентификационные группы. Этот процесс получает решающее ускорение благодаря демассифицированным средствам массовой информации. С нарастанием современных цивилизационных преобразований многие люди приобрели возможность в выборе культурной идентичности. Заметно ускоряются отныне и темпы социальных и культурных изменений, так что идентификации, которые выбираются, становятся все более кратковременными. Новые формы самоотождествления накладываются на прежние, возможно, более глубоко укорененные, слои расовой и этнической идентичности.

Нет сомнений в том, что в мире противоборствуют две полярные тенденции. С одной стороны, тенденция глобализации, которая рождает новую степень идентичности, условно говоря, космополитическую. Она разрушает традиционные формы самоотождествления. Но, с другой стороны, обнаруживается стремление к сохранению локальных форм идентичности. Мы говорим, к примеру, о российской идентичности. При этом не всегда учитываем, что она рождается из мозаики огромного множества других самоотождествлений — этнических, религиозных, расовых, языковых, региональных. Имидж страны не возникает из океанской пены в готовом варианте. Он рождается из постоянно меняющихся местных идентичностей. Захваченные универсальным образом страны, мы по существу игнорируем названные процессы. Что сегодня происходит внутри российских этносов? Последняя перепись показала, что в России проживают более 180 народов, которые говорят более чем на 230 языках и диалектах. Какое поразительное разнообразие этнических образов, которые заключают в себе и возможные риски и опасности. Как, вообще говоря, соразмерить этническую идентичность с общегражданской? Когда люди оказываются заложниками экономического или бытового конфликта, они судят о других этносах примитивно, видя в самой национальности причину этого конфликта. Мы даже не учитываем простой факт: для зарубежного гражданина живущий в России армянин или чукча все равно «русский». То же самое относится и к религиозной идентичности. Стоит только заняться укреплением православной идентичности в стране, как возникает множество трудностей с другими конфессиями.

Модернизация, глобализация привели к тому, что люди были попросту вынуждены переопределить собственную идентичность, сузить ее, превратить в нечто камерное, более интимное. Но это с одной стороны, а с другой — «расширение идентичности». Представители одного народа все чаще и чаще взаимодействуют с людьми иных культур и цивилизаций. Наиболее отчетливо возникновение новой, «сверхнациональной идентичности» проявилось в Европе. Рождаются новые гиганты социальной жизни — общий рынок, таможенные союзы, регионально-хозяйственные идентичности. Мы говорим о планетарной культуре. И вместе с тем рушатся прежние культурные идентичности.

Самуэль Хантингтон в своей последней книге «Кто мы?» сетует на крушение американской идентичности. Он пишет о том, что некоторые государственные флаги, например триколор, «Юнион Джек» или пакистанский зеленый флаг со звездой и полумесяцем, говорят нечто содержательное о национальной идентичности стран, символами которой они являются. Но звездно-полосатый флаг США, по его мнению, выражает уже какие угодно символические значения.

Но кризис идентичности — не только американская или, скажем, российская проблема. Почти повсюду на земном шаре задаются вопросами: кто мы такие? чему принадлежим? Японцы никак не могут решить, относятся ли они к Азии. Географически сомнений, разумеется, не возникает. Но с западной цивилизацией японцев связывают экономическое процветание, демократия и современный технический уровень. Иранский народ тоже находится в поисках самоотождествленности. То же самое можно сказать и о Южной Африке. Китай ведет «борьбу за национальную идентичность» с Тайванем. Сирия и Бразилия переживают потребность в новых опознавательных знаках. Алжир тоже сетует на распад идентичности. Не утихают споры о подлинной тождественности в Турции.

К этому можно добавить и Мексику. Разве там не говорят о «мексиканской идентичности»? Население Британских островов утратило былую уверенность в британской идентичности и пытается выяснить, к кому оно больше склоняется — к континентальным европейцам или «североатлантическим» народам. В Германии с трудом реализуется проект «общегерманской идентичности». Западные и восточные немцы не располагают общими ценностями. Бывшие граждане ГДР зачастую с тоской и надеждой вспоминают свое прошлое. Мы видим, что кризис в разных странах приобретает неодинаковые формы, протекает по-

разному и сулит различные последствия. Разумеется, едва ли не в каждой стране он вызван особыми, уникальными обстоятельствами.

Беда, пожалуй, только в том, что в нашей стране поиск идентичности — не самая актуальная проблема. Захваченные кризисом, модернизацией, мы не всегда отдаем себе отчет в том, что никакая программа «рывка в будущее» не может игнорировать именно эту проблему. Глубочайший кризис в России воскресил конфликт XIX в. между славянофилами и западниками. Европейская мы страна или все-таки евразийская?

Пора задуматься над тем, кто мы? Куда идем? В чем состоит проблема имиджа — в создании привлекательного образа или в стратегическом осмыслении пути России? Проблемы должны быть выстроены в той иерархии, в какой они находятся на самом деле. Сначала осознание собственной идентичности. Потом на этой основе проработка стратегических аспектов нашей политики. И уже затем — создание привлекательного образа России. Понятно, что значимость национальной идентичности, особенно в сравнении с другими идентичностями, никогда не оставалась неизменной. Она многократно варьировалась на протяжении человеческой истории.

В США, например, обнаружение этнической и культурной принадлежности реализовывалось через религию. Затем пришлось определяться идеологически. Надо было как-то оправдать независимость от бывших соотечественников в Европе.

Православие и ислам имеют различия, которые очевидны при оценке событий через призму идентичности. Мусульмане в процессе самоотождествления так распределяют идентичности, что на первом плане у них оказывается приверженность семье и роду. Что же касается лояльности по отношению к нации и национальному государству, то такое тяготение просматривается плохо. В Европе на протяжении последних двух столетий нация всегда находилась в верхней точке иерархии.

Еще одна сторона проблемы — интенсивность идентичности. Вспомним, что Америка как государство — «искусственное образование». Америка была основана европейскими переселенцами, которые в массе своей были белыми британцами и протестантами. Именно их философия, традиции и культура зародили основы американского общества. Они-то и определили вектор исторического развития России. Белый цвет кожи, британское происхождение, протестантизм, независимость — таковы основные элементы американской идентичности в XVII и XVIII вв. В последние годы XIX в. этнический элемент

идентичности был расширен и включал в себя не только англичан, но и немцев, ирландцев и скандинавов. Все это свидетельствует о том, что идентичность американской нации чрезвычайно хрупка. Она более уязвима, чем европейские нации. По этому поводу Хантингтон подмечает, что американская нация, подобно домам переселенцев, выстроена из дерева, а не из камня или бетона. В России же есть почва для строительства национального государства.

Вопросы для повторения

1. Что такое народ как феномен идентичности?
2. Как современная культурология определяет этнос?
3. Каково предназначение этнологии?
4. В чем смысл имиджа?
5. Каковы мучительные проблемы идентичности?
6. Что такое интенсивность идентичности?

Литература

- Белик А.А.* Культурология. Антропологические теории культур. М., 1999.
- Кант И.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7. М., 1994.
- Личность. Культура. Этнос. Современная психологическая антропология / под общ. ред. А.А. Белика. М., 2001.
- Тулмин Ст.* Человеческое понимание. М., 1984.
- Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
- Юргенов А.* Категории русской средневековой культуры. М.; СПб., 2009.

Глава 13 КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

13.1. Понятие «цивилизация»

«Воссоздать историю французского слова „цивилизация”¹¹, — подчеркивает видный представитель школы „Анналы”¹¹ Люсьен Февр, — на деле означает реконструировать этапы глубочайшей революции, которую совершила и через которую прошла французская мысль со второй половины XVIII в. и по настоящее время»¹. Само слово появилось в языке недавно. Оно было придумано специально. К сожалению, не вполне ясно, кто первым употребил это понятие.

Февр отмечает, что только в 1766 г. мы обнаруживаем это слово в напечатанном виде. Затем оно получает право гражданства, с приближением революции оно празднует свободу. Однако до того как родилось имя существительное, в литературе употреблялся глагол «цивилизовать» и причастие «цивилизанный». Во Франции в конце XVI в. слово известно уже Монтеню, автору «Опытов». Полвека спустя Декарт в «Рассуждении о методе» явно противопоставляет понятия «цивилизанный» и «дикий».

В XIX в. значение слова было расширено, и помимо наличия «воспитанности и обладания навыками», помогающими достичь «цивилизованного поведения», слово стало применяться и для характеристики стадий развития человечества. Льюис Морган выразил эту идею в названии своей книги «Древнее общество, или Исследование путей человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877).

Таким образом, цивилизация — особая стадия развития культуры, межатническая культурно-историческая общность людей.

Теперь о сопоставлении понятий «культура» и «цивилизация». Слово «*kultur*» в словаре Аделунга издания 1793 г. означает «облагораживание, уточнение всех умственных и моральных качеств человека или народа». И. Гердер придавал этому слову ряд разнообразных зна

чений. Среди них — способность одомашнивать животных, осваивать новые земли, сводя леса; развитие наук, искусств, ремесел и торговли; наконец, политика. Представления Гердера во всем совпадают с мыслями Канта, который связывал успехи культуры с успехами разума и считал их окончательной целью установление всеобщего мира.

Во многом слова «культура» и «цивилизация» выступали как синонимы. Их противопоставление не предполагалось. Именно в тождественном смысле употребляет эти слова А. фон Гумбольдт. В своих сочинениях он часто пользуется словом «культура» наряду со словом «цивилизация», не заботясь о том, чтобы развести эти понятия. Однако он ссылаясь на своего брата Вильгельма Гумбольдта, у которого на этот счет были более точные представления. А. Гумбольдт показал, как кривая прогресса шаг за шагом поднималась по шкале градаций, построенной искусно, хотя и несколько искусственно: от человека, чьи нравы смягчены, гуманизованны (человека цивилизованного), к ученому, художнику, к человеку культивированному, чтобы вознестись к человеку олимпийскому. Нравы некоторых дикарей достойны всякого уважения. И тем не менее эти дикари чужды какой бы то ни было интеллектуальной культуры. И наоборот. Это означает, что обе сферы независимы. Так возникает различие двух понятий.

Еще один смысл понятия «цивилизация» заимствован английской литературой из немецкого языка. В XX в. антропологическое понятие «культура» как результат приобретенных (в отличие от наследственных) навыков поведения стало постепенно заменяться понятием «цивилизация». Р. Редфильд, например, понимал цивилизацию как воспитание навыков в поведении людей, живущих в очень сложных и изменчивых обществах. Культура же, по его мнению, — это качество людей более простых и устойчивых, «народных» обществ.

Техника — феномен, который обеспечивает взаимодействие между обществом и природой, а значит, граница этого взаимодействия находится на стыке природы и культуры. Техника — часть природы, намеренно преобразованной человеком, в этом смысле она искусственна и принадлежит не природе, а человеку. Однако использование техники человеком предполагает воздействие на природу, ее преобразование. Техника в своем развитии обеспечивает крутую ломку общественного бытия. Технические революции рождают мощные цивилизационные повороты. Так, современная компьютерная технология рождает новый тип цивилизации.

13.2. Н.Я. Данилевский о культурно-исторических типах

Всегда ли культура сохраняет свой потенциал? Не увядает ли она? Отчего мощный взлет духа сменяется порой духовным и художественным спадом? Эти вопросы всегда интересовали исследователей культуры. Наблюдая за судьбой отдельных культур, они видели, что процесс наращивания новых ценностей в культуре не продолжается вечно. Наступают какие-то длительные паузы, а иногда культура словно окостеневаает и уже не дает больше плодородных всходов.

В результате родилось предположение, что культурное развитие проходит отдельные фазы от рождения до гибели. Одним из первых последовательно раскрыл эту мысль русский философ Николай Яковлевич Данилевский, предложивший понятие «культурно-исторический тип» и обозначивший им особую культуру которая раскрывает свои возможности в конкретный исторический период.

Культурно-исторические типы — целостные совокупности специфических элементов духовной и материальной жизни этноса, которые проявляются в религиозном, социально-экономическом, политическом и других отношениях.

Н.Я. Данилевский считал, что у европейской цивилизации уже остался позади период «плодоношения». На смену ей должна прийти зарождающаяся славянская цивилизация, лишенная агрессивного содержания. В ней общенациональный элемент доминирует над личным, индивидуальным. Однако эта цивилизация только формируется. У России, считал философ, лишь два пути: или вместе с другими славянами образовать всеславянскую цивилизацию, или полностью утратить свое культурно-историческое значение. Причем если европейская цивилизация оказалась двусоставной, т.е. творческой в двух областях — политической и научной, то русско-славянская цивилизация, по мнению Н.Я. Данилевского, будет трех- или даже четырехсоставной, т.е. творческой в четырех областях — религиозной, научной, политико-экономической и эстетической, а главным образом — в политико-экономической; он верил, что эта цивилизация создаст новый и справедливый социально-экономический порядок.

Всего философ насчитывал десять цивилизаций: египетская, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, новосемитская (аравийская), германо-романская (европейская). К этим несомненным, по Н.Я. Данилевскому, «естественным» группам он причис

лял две «сомнительные» цивилизации: американскую и перуанскую (индейскую), погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Что касается групп новой Америки (современных США), то их значение еще не было ему ясным. Он колебался, следует ли признать их особым культурно-историческим типом.

Русский философ отмечал, что начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип сам вырабатывает их для себя при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествовавших или современных цивилизаций. Такое влияние Н.Я. Данилевский допускал лишь в смысле «почвенного удобрения». Всякое же образовательное воздействие чуждых духовных начал он абсолютно отвергал.

Философ не принимал географическое деление общей культуры по частям света.

Он выдвинул идею о существовании множества цивилизаций, являвшихся выражением бесконечно богатого творческого гения человечества. Каждая из них возникает, развивает свои собственные формы жизни (язык, способы общения, труда, формы быта и т.д.), свои моральные и духовные ценности, а затем погибает вместе с ними. Все культурно-исторические типы одинаково самобытны и из себя самих черпают содержание своей исторической жизни. Но не все они реализуют свое содержание с одинаковой полнотой и многосторонностью.

Обоснование понятия «культурно-исторический тип» имело огромное значение для культуроведения. Несомненно, на Земле существует множество культур, и они развиваются неодинаково. После работы Н.Я. Данилевского наши представления о культурном процессе стали глубже и богаче. Действительно, влияние одной культуры на другую не является всепроникающим.

Тогда что же такое человечество? Человечество — это народы, населяющие земной шар. Однако проблема на самом деле глубже. Связаны ли эти народы между собой? Образуют ли они некую общность? А может быть, они просто одновременно живут на Земле и само понятие «человечество» — пустой звук? Впоследствии я много размышлял над этим вопросом и теперь мог бы ответить так: «человечество» — собирательное понятие, раскрывающее общность народов, населяющих Землю.

В истории культурологии сложились три специфические версии, выражающие отношение к проблеме человечества, его понимания. Одна из них исходит из того, что человечество существовало всегда, поскольку на Земле жили разные народы. Условное объединение

этих народов, их сближение и обозначалось понятием «человечество». В рамках этой концепции выявилась тенденция отождествлять человечество только с каким-нибудь одним культурным ареалом, например европейским человечеством.

Другое истолкование проблемы основывается на историческом понимании человечества. В рамках этой концепции оно рассматривается как единство, которое существовало не всегда, а сложилось постепенно, в то или иное историческое время (правда, это время определяется по-разному). Наконец, третья версия истолкования понятия сводится к тому, что слово «человечество» вообще бессодержательно, поскольку никакой реальности оно не выражает.

Итак, первая версия сводится к истолкованию понятия «человечество» как некоей общности, общей судьбы. Мировые отношения складывались и распадались. Однако они восходят к глубочайшей древности, доисторическим временам. Это, по существу, мифологема, т.е. не научная концепция, а версия, родившаяся на основе сопоставления мифологического творчества разных народов и сама ставшая неким мифологическим построением.

Как считают сторонники первой версии, западная культура, которая претендовала на «всемирность», на самом деле выпала из процесса образования единого человечества.

Наконец, можно отметить и третью версию интерпретации человечества. Согласно ей, человечество невозможно как некая реальность, поскольку культуры развиваются не синхронно, не одновременно. Так, по выражению В.С. Соловьева, Н.Я. Данилевский «признает человечество за пустую абстракцию». Он видит в культурно-историческом типе высшее и окончательное для нас выражение социального единства.

Логическая опора теории Н.Я. Данилевского заключается в противопоставлении понятий «род» и «вид». Человечество, по его мнению, есть «род», т.е. отвлеченное понятие, существующее только в обобщающей мысли, тогда как «культурно-исторический тип», «племя», «нация» — понятия видовые, соответствующие определенной реальности. Критикуя такой взгляд на проблему, В.С. Соловьев подчеркивал: «Но логика не допускает такого противопоставления. „Род“ и „вид“ суть понятия относительные, выражающие лишь сравнительно степень общности мыслимых предметов. То, что есть род по отношению к одному, есть вид по отношению к другому. Человечество есть род по отношению к племенам и вид по отношению к миру живых существ»¹. И далее: «К тому же дело идет не об общем понятии „чело

¹ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 411.

век“, а о человечестве как едином целом, и если можно отрицать реальность этого целого, то лишь в том смысле и на тех же основаниях, которые имеют силу и против реальности племенных и национальных групп»¹. Вопрос о человечестве может показаться относящимся к формальной логике лишь на первый взгляд. Он самым непосредственным образом связан с развитием культуры, с проблемой о том, как это развитие осуществляется — в едином потоке или через становление и отмирание локальных культур.

13.3. О. Шпенглер о цивилизации как заключительной стадии культурного процесса, своеобразной агонии культуры

Вопрос можно поставить и более широко. А является ли в действительности культура мощнейшим всплеском духа? Можно ли говорить о том, что все формы культурного творчества равнозначны? Мыслители разных эпох пытались провести разграничение между истинным воспарением человеческого духа (культурой) и рутинным воспроизведением застывших форм деятельности человека (цивилизацией). Однако есть ли сегодня основания для различия культуры и цивилизации?

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

По мнению О. Шпенглера, культурно-исторические типы загерметизированы, непроницаемы друг для друга. Эта мысль, напомним, содержалась и в книге «Россия и Европа» Н.Я. Данилевского, который считал историческим законом непередаваемость культурных начал. Однако такое понимание культуры подверг критике еще В.С. Соловьев, утверждавший, что действительное движение истории состоит главным образом в передаче культурного наследия. Так, возникший

¹ Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 411

в Индии буддизм был передан народам монголоидной расы и определил собой духовный характер и культурно-историческую судьбу всей Восточной и Северной Азии. Разноплеменные народы передней Азии и Северной Африки, составлявшие, по Н.Я. Данилевскому, несколько самостоятельных культурно-исторических типов, на самом деле сперва усвоили просветительные начала эллинизма, затем — христианство и, наконец, — исламскую религию арабийского пророка Мухаммеда (VI—VII вв.).

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

Подобное противоречие можно обнаружить и в концепции

О. Шпенглера, утверждавшего, что представитель одной культуры не в состоянии проникнуть в ядро другой культуры, хотя в его работе «Закат Европы» содержатся чрезвычайно глубокие, захватывающие воображение повествования о древних культурах. Как же он сумел восстановить образы давно ушедших эпох, если, по его же словам, культуры непроницаемы?

Однако, несмотря на явные противоречия, в книге О. Шпенглера есть и чрезвычайно неожиданные, можно сказать, пророческие утверждения. В частности, в начале нынешнего столетия, т.е. задолго до того, как компьютер «вычислил» обреченность технической цивилизации, указав на исчерпанность энергетических и сырьевых ресурсов на Земле, О. Шпенглер в жанре мистического постижения писал о подорванности европейской культуры, ее закате.

Мы знаем сегодня, что не только европейская культура, но и вся западная цивилизация, обретшая планетарные формы (ее обычно называют техногенной, т.е. порожденной техническими достижениями европейцев), мчится к собственным пределам. У этой цивилизации, рожденной фаустовским духом, нет будущего. На смену ей должна прийти цивилизация антропогенная, т.е. «скроенная по меркам»

человека, а не машины. Однако никто не знает, как выцветший дух европейской культуры может явить чудо преображения. Возможно, здесь сможет помочь знание истории культуры, понимание ее смысла, сути.

С точки зрения О. Шпенглера, культура — это первофеномен всей прошлой и будущей всемирной истории. Всякая культура переживает все возрасты отдельного человека. Чтобы уяснить себе, в каких образах протекает угасание западной культуры, рассуждал О. Шпенглер, необходимо сперва понять, в каких отношениях вообще любая культура находится к видимой истории, жизни, душе, в каких формах она обнаруживается. Народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, искусства и их плоды, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и грандиозные события — все это символы, и как таковые они подлежат толкованию.

Неслучайно, развивая мысль об обособленности культуры,

О. Шпенглер особенно резко отзывался о понятии «человечество». Да, народы живут на Земле, но они оказываются в разновременном пространстве. Ведь культуры живут и умирают. Это происходит в разных ареалах. «Но „человечество“, — отмечает О. Шпенглер, — не имеет никакой идеи, никакого плана, совершенно так же, как их не имеет какой-нибудь вид бабочек или орхидей»¹. Стоит только, по мысли О. Шпенглера, этому фантому исчезнуть из кругозора проблемы исторической формы, как тотчас же всплывает поразительное богатство действительных культурных форм. Вместо монотонного образа растянутой в линию всемирной истории можно видеть множество могучих культур, с первозданной силой расцветающих на лоне родной местности... «Каждая из них дает собственную форму своему материалу — человечеству; каждая из них имеет собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, волю, чувство и собственную смерть»².

В современной культуроведческой литературе складываются два в основе своей родственные представления о человечестве, хотя в первом случае подразумевается единая судьба народов, населяющих земной шар, предполагается, что межкультурные связи приведут к выработке единой общепланетарной культуры, а в другом случае речь идет о собирательном понятии, которое отражает лишь высокую степень абстракции; идея единой глобальной культуры отвергается; обще

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993. С. 152.

² Там же. С. 152.

человеческое единство мыслится как связанная незримыми узами мозаика культур. В этом смысле культура действительно развивается циклично.

13.4. Концепции Ж. Маритена, А. Тойнби и С. Хантингтона о цивилизации

Французский философ Жак Маритен (1882—1973) дал оригинальную трактовку проблемы соотношения культа и культуры. Он отмечает, что слово «культура», обозначающее процесс развития человеческого разума в целом, вполне заменимо словом «цивилизация», которое также обозначает процесс развития, но уже с одной, частной стороны — как рождение городов и гражданской жизни. Таким образом, Маритен отвергает идею Шпенглера, противопоставившего науку цивилизации, и полагает, что культура и цивилизация не только материальны, но и духовны.

Английский историк, философ и социолог А. Тойнби (1889—1975) рассматривал цивилизацию как единицу исторического процесса. По Тойнби, каждая цивилизация проходит в своем развитии ряд стадий: возникновение, рост, надлом и разложение, после чего уступает место другим цивилизациям.

Профессор Гарвардского университета С. Хантингтон выдвинул культурологическую гипотезу о том, что современная мировая политика вступает в новую фазу, когда источником конфликтов станет не идеология и экономика, а культура. Он полагает, что именно она будет теперь определять важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов. По его словам, наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться не между нациями-государствами, а между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором развития мировой политики. Это приведет к тому, что каждая цивилизация станет остро осознавать свою идентичность, т.е. особость. «Линии разлома между цивилизациями, — считает Хантингтон, — это и есть линии будущих фронтов». В наши дни возникают новые культурно-цивилизационные проекты будущего. Скажем, в рамках трансперсональной культурологии рождается идея новой, нетехнической цивилизации. Свои проекты будущего предлагают и экологи.

Вопросы для повторения

1. Как рождалось понятие «цивилизация»?
2. Что такое культурно-исторические типы?
3. В чем смысл спора между Н.Я. Данилевским и В.С. Соловьевым?
4. Что означает формула: «цивилизация — это агония культуры»?
5. Как разворачивается столкновение цивилизаций?
6. В чем смысл цивилизационной концепции Маритена?

Литература

- Бестужев-Рюмин К.Н.* Теория культурно-исторических типов // Н.Я. Данилевский. Россия и Европа. СПб., 1889.
- Бицилли П.* Очерки теории исторической науки. Прага, 1925.
- Бицилли П.* Падение Римской империи. Одесса, 1919.
- Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
- Гроф С.* Надличностное видение. М., 2002.
- Гроф С., Гроф К.* Духовный кризис. Когда преображение личности становится кризисом. М., 2003.
- Губман Б.Л.* Смысл истории. М., 1991.
- Гуревич П.С.* Психология. М., 2005.
- Данилевский Н.А.* Россия и Европа. М., 1991.
- Дугин А.* Основы геополитики. М., 1997.
- Клягин Н.В.* Человек в истории. М., 1999.
- Маркарян Э.С.* О концепции локальных цивилизаций. Ереван, 1962.
- Межуев В.М.* Между прошлым и будущим. М., 1996.
- Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
- Тойнби А.Дж.* Постигение истории. М.; СПб., 1996.
- Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. СПб., 1996.
- Трубецкой Н.С.* О государственном строе и форме правления // История. Культура. Язык. М., 1995.
- Федотова В.Г.* Модернизация другой Европы. М., 1997.
- Философия и цивилизация : материалы Всероссийской конференции 30—31 октября 1997; сборник. СПб., 1997.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1.

КУЛЬТУРА В РАКУРСЕ СИМВОЛОВ И ЗНАКОВ

14.1. Символическая природа культуры

Ю.М. Лотман подчеркивал, что область культуры всегда область символизма.

Старая и вечная противоположность классического и романтического искусства в XIX в. принимает новые формы. С одной стороны, нарождается реализм, с другой — символизм. Реализм в искусстве — крайняя форма приспособления к «миру сему». Реализм не стремится, подчеркивает Н.А. Бердяев, подобно классицизму, к достижению ценности красоты здесь, имманентно, он послушен не канону-закону, как классицизм, а мировой данности. Реализм, по мнению философа, наиболее удаляется от сущности всякого творческого акта, это, отмечает он, наименее творческая форма искусства.

Н.А. Бердяев считал, что лишь в символизме раскрывается истинная природа всякого художественного творчества. В то же время в нем достигает своей вершины трагедия творчества вообще. Трудность проблемы символизма в том, что, с одной стороны, всякое искусство символично, с другой — есть новое символическое искусство, которое знаменует рождение новой души и новой формы творчества. Конечно, Данте и Гёте были символистами. Разумеется, символизм можно скрыть в самом существе всякого подлинного, большого искусства, в самой природе творческого акта, рождающего ценность красоты.

В искусстве творится не новое бытие, а лишь знаки нового бытия, его символы. Искусство всегда учит тому, что все преходящее есть символ иного, непреходящего бытия. Последняя реальность сущего творится в искусстве лишь символически. Не символически, реально последнее и сокровенное сущее недостижимо для художественного акта. Поэтому символизм искусства есть не только его сила, но и его слабость. Символизм указывает на вечную трагедию человеческого творчества, на расстояние, отделяющее художественное творчество от последней

реальности сущего. Символ есть мост, переброшенный от творческого акта к сокровенной последней реальности. Искусство не может быть реалистическим ни в смысле эмпирическом, ни в смысле мистическом. О реализме в искусстве можно говорить лишь условно. Реализм мистический уже переходит за пределы искусства как дифференцированной ценности культуры.

Символизм в искусстве на вершинах своих лишь обостряет трагедию творчества и перебрасывает мост к новому, небывшему творчеству бытия. В великом старом искусстве, например у Данте, мистическая роза была лишь символом последней реальности сущего. Но и дантовское искусство бессильно было творить новое бытие. Не только искусство, но и вся культура символична. В культуре и ее ценностях творятся лишь знаки, символы последнего бытия, а не само бытие, не сама реальность. Даже экономическая культура есть лишь знак, символ последней власти человека над природой, а не само бытие этой власти, не последняя ее реальность.

По Н.А. Бердяеву, последняя, наиреальнейшая власть человека над природой будет теургической (теургия — богодействие), а не экономической. Символизм есть во всяком творчестве. Символизм — творчество незавершенное, не достигшее последней цели, не окончательно реализованное. Искусство должно быть символическим, высшее искусство — самое символическое. Но символизм не может быть последним лозунгом художественного творчества. Дальше символизма — мистический реализм; дальше искусства — теургия. Символизм — путь, а не последняя цель, символизм — мост к творчеству нового бытия, а не само новое бытие. Символизм — вечное в искусстве, ибо всякое подлинное искусство есть путь к новому бытию, мост к иному бытию. Вечный символизм творческого художественного акта есть и в классическом, и в романтическом искусстве. Даже реализм XIX в. не в силах был окончательно убить символическую природу искусства.

Пауль Тиллих (1886—1965) — крупнейший теолог прошлого века. Тиллих обратил внимание на то, что во многих европейских странах и в США обостренное внимание уделяется смыслу символов. Он считал, что это симптом пока неразгаданных глубинных процессов. Но как относиться к данному интересу? С одной стороны, это можно считать положительным симптомом, с другой — в этом симптоме есть и отрицательный элемент. Речь идет о путанице в языке теологии и философии. Слова, по мнению Тиллиха, больше не передают нам значения того, что они передавали изначально и для чего собственно и были предназначены.

Это связано с тем, что в современной культуре не существует центра для собирания и переработки смыслов. А именно такую роль играла средневековая схоластика. На столь же важную роль претендовала протестантская схоластика XVII в. Пытался возобновить работу такого рода и И. Кант. Образы вещей (созерцания), согласно Канту, в той мере, в какой они служат лишь средствами представления через понятия, суть символы. Познание посредством них называется символическим или образным. Знаки, по Канту, еще не символы, ибо они могут быть только опосредованными (косвенными) знаками, которые сами по себе ничего не означают и лишь посредством присоединения ведут к созерцаниям, а через них — к понятиям. Поэтому символическое познание надлежит противопоставить не интуитивному, а дискурсивному познанию, в котором знак сопровождает понятие только как страж, чтобы при случае воспроизвести его¹.

Следовательно, символическое познание противопоставляется познанию не интуитивному (посредством чувственного созерцания), а интеллектуальному (посредством понятий). Символы — только средства рассудка, действующие лишь косвенно по аналогии с определенными созерцаниями, к которым может быть применено понятие рассудка, чтобы посредством изображения придать понятию значение. Тот, кто способен лишь символически выражать свои мысли, имеет еще мало рассудочных понятий, и столь часто вызывающая восхищение живость изображения, свойственная дикарям (а подчас и мнимым мудрецам недостаточно еще цивилизованного народа), есть, по Канту, не что иное, как бедность понятий, а поэтому и слов для выражения понятий. Так, если американский дикарь, подчеркивает философ, говорит: «Мы хотим зарыть боевой топор», то это означает: «Мы хотим заключить мир».

В самом деле, рассуждает Кант, все древние песнопения от Гомера до Оссиана и от Орфея до пророков обязаны блеском своего изображения только недостатку средств для выражения понятий. Считать вслед за И. Сведенборгом действительные, воспринимаемые нашими чувствами явления мира лишь *символами* скрытого умопостигаемого мира — не более чем мистика. «Отличать же в изображении понятий, которые принадлежат к моральности, составляющей сущность всякой религии, тем самым к чистому разуму (и называются идеями), символическое от интеллектуального (богослужение от религии), полезную и необходимую для определенного времени *оболочку* от сути дела, есть

¹ Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 215.

задача просвещения; в противном случае *идеал* (чистого практического разума) заменяется *идолом* и конечная цель не достигается»¹.

Не подлежит сомнению, согласно Канту, что все народы мира начали с этой замены, и если вопрос сводится к тому, что действительно мыслили их учителя при сопоставлении священных книг, то эти книги следует толковать *буквально*, а не *символически*, ибо мы не вправе перетолковывать эти слова. Но если дело не только в достоверности слов учителя, а также, причем преимущественно, в *истине* учения, то можно и должно толковать это учение как символический способ представления, при котором практические идеи сопровождаются принятыми формальностями и обычаями; ибо в противном случае был бы утерян интеллектуальный смысл, который составляет конечную цель.

Кант разделяет знаки на произвольные (искусственные), естественные и знамения.

К первым относятся: 1) жесты (мимика, отчасти естественная); 2) письменные знаки (буквы, служащие знаками звуков); 3) знаки в музыке (ноты); 4) принятые между отдельными людьми знаки только для зрения (цифры); 5) знаки сословий у свободных, обладающих наследственными привилегиями людей (гербы); 6) служебные знаки форменной одежды (мундиры, ливрея); 7) знаки отличия по службе (орденские ленты); 8) позорящие знаки (клеймо и т.п.). Сюда же относятся в письменности знаки остановки, вопроса или аффекта, удивления (знаки препинания).

Всякий язык есть обозначение мыслей, и, наоборот, наилучший способ обозначения мыслей — обозначение посредством языка, величайшего средства понимать себя и других. Мыслить — значит, по Канту, говорить с самим собой (индейцы племени тати называют мышление «языком в животе»), следовательно, и внутренне (посредством репродуктивного воображения) слышать себя. Для глухого от рождения речь есть чувство игры его губ, языка и подбородка, и вряд ли можно себе представить, что его речь нечто большее, чем игра телесными чувствами, при которой он не имеет и не мыслит действительных понятий. Но и те, кто способен говорить и слышать, не всегда понимают сами себя и других, и недостаточная способность обозначения или неправильное ее применение (когда знаки принимаются за вещи, и наоборот) приводит, особенно в вопросах разума, к тому, что люди, говорящие на одном языке, оказываются бесконечно далеки друг от друга

¹ Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 216.

по понятиям; обнаруживается же это лишь случайно, когда каждый из них действует в соответствии со своими понятиями.

Что касается естественных знаков, то по времени отношение знаков к обозначаемым вещам можно определить как *демонстративное, напоминающее и прогностическое*. Удары пульса служат для врача обозначением лихорадочного состояния пациента в данный момент, дым — обозначением огня. Реагенты позволяют химику обнаружить находящиеся в воде скрытые вещества так же, как флюгер служит знаком направления ветра и т.д. Но свидетельствует ли то, что человек покраснел, о сознании вины? Здесь трудно предположить. Возможно, это тонкое чувство чести или что-нибудь иное, но необязательно стыд.

Могилы и мавзолеи — знаки памяти об усопших, пирамиды — знаки вечной памяти о прежнем могуществе царей. Слои раковин в расположенных далеко от моря местах, щели, проделанные камнеточками в высоких Альпах, остатки вулканов там, где теперь из земли не вырывается пламя, служат нам обозначением прежнего состояния мира и основой для археологии природы. Развалины Пальмиры, Бальбека и Персеполя — красноречивые памятники состояния искусства древних государств и печальное свидетельство преходящести всех вещей.

Прогностические знаки вызывают наибольший интерес, так как в ряду изменений настоящее — только мгновение. Но знаки такого рода заняты настоящим только ради того, что последует в будущем, и только на это обращают внимание. Наиболее достоверные прогнозы будущих событий в мире дает астрономия; она становится ребячливой и фантастической, если звезды, их сочетания и изменения в положении звезд представляются как аллегорические письма на небе, предрекающие судьбу человека.

Что же касается знамений (событий, в которых преобразается природа вещей), кроме тех, которым теперь уже не придают значения (таких, как рождение уродов у людей и животных), то чудесные знаки на небе, кометы, высоко поднимающиеся светящиеся шары, северное сияние, даже солнечные и лунные затмения, особенно если одновременно обнаруживается несколько таких знаков и к тому же в сопровождении войны, чумы и т.п., представляются испуганной толпе предвещанием близости для Страшного суда и конца мира¹.

В чем позитивный момент огромного интереса к символам? В том, что мы переживаем процесс, в ходе которого вновь обнаруживается чрезвычайно важная вещь: существуют совершенно отличные друг

¹ Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 218.

от друга уровни реальности. Они требуют разного подхода и разных языков. Не все в реальности может быть постигнуто с помощью языка, уместного в точных науках. Понимание этой ситуации — позитивная сторона того обстоятельства, что проблема символов сегодня вновь рассматривается серьезно.

14.2. Символы и знаки

Символы подобны знакам в одном, решающем отношении: и символы, и знаки указывают на нечто, лежащее вне их самих. Примером типичного знака может служить красный свет светофора на углу улицы. Он указывает не на себя, а на предупреждение, что машинам следует остановиться. И каждый символ тоже указывает на нечто, лежащее за его пределами, — на реальность, которую он представляет. В этом символ и знак сущностно тождественны: они указывают за свои пределы. Но именно в этом и кроется причина, которая рождает путаницу в словоупотреблении. Прежде всего следует прояснить смысл символа и таким образом отделить его от знака.

Фундаментальное различие между ними заключается в том, что знаки никоим образом не участвуют в реальности и силе того, на что они указывают. Символы хотя и отличны от того, что символизируют, участвуют в его смысле и силе. Различие между символом и знаком — это различие между участием в символизируемой реальности. Это характерно для символа. В случае же неучастия в реальности, на которую указывается, мы имеем дело со знаком. Например, буквы алфавита А или Т не участвуют в звуке, на который они указывают. Напротив, флаг участвует в силе и власти короля или страны, которую он представляет и символизирует. По этой причине со времен Вильгельма Телля ведутся споры о том, как следует вести себя в присутствии флага, что было бы бессмысленно, если бы флаг не участвовал как символ власти того, что он символизирует. Сама идея монархии совершенно непостижима без понимания того, что король всегда есть и то и другое: с одной стороны, символ власти определенной группы людей, а с другой стороны, он тот, кто осуществляет частично (и никогда, разумеется, полностью) эту власть.

Но случилось нечто опасное для всех наших попыток создать центр, в котором собираются понятия символов и знаков. Математики использовали термин «символ», называя так математический знак, так

что теперь путаница стала непреодолимой. Единственное, что мы можем сделать, — это выделить две разные группы знаков: знаки, которые называются символами, и подлинные символы. Математические знаки — это знаки, которые именуется символами.

Язык — очень хороший пример различия между знаками и символами. Слово в языке — это знаки смысла, который они выражают. Слово «стол» — знак, указывающий на нечто совершенно отличное от самого этого знака: на предмет, на котором лежит бумага и на который мы можем смотреть. Это не имеет ничего общего со словом «стол», состоящим из четырех букв. Но в каждом языке есть слова, которые суть нечто большее, чем просто знаки. И в тот момент, когда они получают коннотацию (дополнительное значение, выходящее за пределы того, на что указывают как знаки), они становятся символами. И это очень важно для всякого говорящего. Человек может говорить, используя фактически одни только знаки, сводя смысл своих слов исключительно к математическим знакам: таков абсолютный идеал логического позитивиста. Другой полюс — литургический или поэтический язык, слова которого имеют власть над людьми на протяжении многих столетий. Они обладают коннотациями в тех ситуациях, где имеют место, поэтому их невозможно ничем заменить. Они становятся не только знаками, указывающими на смысл того, что они определяют, но и символами реальности, в силу которой они участвуют.

Теперь о функциях символов. Главная их функция заключается в том, что они выполняют репрезентативную роль. Символ представляет нечто, что не есть он сам, но в силе и смысле чего он участвует. Это основополагающая функция каждого символа, и потому, если бы это не использовалось так многообразно, можно было бы даже перевести «символическое» как «репрезентативное», но по некоторым причинам это невозможно. Если символы представляют нечто, что не есть они сами, тогда возникают вопросы: почему мы не имеем дело непосредственно с тем, на что они указывают? Зачем вообще нужны символы? И тут мы подходим к тому, что, возможно, составляет главную функцию символа, — к раскрытию тех уровней реальности, которые скрыты и не могут быть поняты иным образом.

Каждый символ раскрывает уровень реальности, для которого несимволический язык не подходит. Это можно объяснить на примере художественных символов. Чем больше мы пытаемся проникнуть в смысл символов, тем очевиднее функция искусства — раскрывать уровни реальности. Поэзия, изобразительное искусство и музыка обозначают уровни реальности, которые не могут быть раскрыты

каким-либо иным способом. Поэтому, если функция искусства такова, то, несомненно, художественные творения имеют символический характер.

Возьмем, к примеру, то, что мы воспринимаем через пейзаж Рубенса. Невозможно получить этот опыт иначе чем через картину, написанную великим художником. Его пейзаж в определенном смысле имеет героический характер: характер равновесия, цветов, форм и т.д. Все это сугубо внешнее. Но то, что передает нам пейзаж, не может быть выражено никаким иным способом, кроме самой картины. То же относится к поэзии и философии. Иногда возникает соблазн все испортить, желание привнести в стихотворение слишком много философского содержания. Но этого никак нельзя делать. Тут в самом деле существует проблема. Использование философского или научного языка не передает того, что передает подлинно поэтический язык без примеси какого-либо иного.

Этот пример проясняет, что означают слова «раскрытие уровней реальности». Но чтобы совершить подобное, нужно раскрыть еще нечто: уровни души, уровни нашей внутренней реальности, которые поясняются посредством символа. Таким образом, каждый символ имеет двойную направленность: он раскрывает и реальность, и душу. Существуют, конечно, люди, души которых не могут быть раскрыты музыкой или поэзией, а еще у большей части (особенно в протестантской Америке) не могут быть раскрыты никаким вообще изобразительным искусством. «Раскрывание» — двоякая функция, так как на более глубоких уровнях выявляется реальность, а на особых уровнях — человеческая душа.

Если в этом состоит функция символов, то очевидно, что одни символы нельзя заменить другими, ибо каждый из них имеет особую функцию, которая такова, какова она есть, и соответствует именно данному символу. В этом отличие символов от знаков, потому что одни знаки всегда могут быть заменены другими. Если кто-нибудь сочтет, что зеленый свет не столь подходит для светофора, как синий (это неверно, но могло быть так), то мы просто заменим зеленый свет синим, и ничего не изменится. Но символическое слово (например, «Бог») нельзя заменить. Никакой символ не может быть заменен, если он используется в своей особой функции. Поэтому вполне обоснован вопрос: как возникают символы и как они умирают? Ведь в отличие от знаков символы рождаются и умирают. А знаки люди сознательно вводят в обиход и отменяют. Таково фундаментальное различие между ними.

В каком лоне рождаются символы? То, что Юнг называет «коллективным бессознательным», или «групповым бессознательным», или как угодно еще, — та группа, которая признает собственное бытие в этом предмете, в этом слове, в этом флаге или в чем-то еще. Ни один символ не изобретается намеренно. Если же и бывает так, что его пытаются изобрести, то он может стать символом лишь при условии, что бессознательное определенной группы его одобрит. Это означает, что через него нечто раскрылось в том смысле, который только что описан. Но это подразумевает также, что в момент, когда перестает действовать определенная внутренняя ситуация той группы, которая связывает свое бытие с этим символом, символ умирает. Он больше ничего не «говорит». Таким образом умерли все боги политеизма: ситуация, в которой они родились, либо изменилась, либо перестала существовать, и поэтому символы умерли. Но подобные события не могут быть описаны в категориях намерения и придумывания.

14.3. Религиозные символы

Религиозные символы действуют так же, как прочие. Они раскрывают уровень реальности, который не обозначается никаким иным путем. Можно назвать это глубинным измерением самой реальности, которое служит основанием всякого другого измерения и всякой иной глубины и которое поэтому представляет собой не просто еще один уровень наряду с другими, но есть основополагающий уровень, лежащий глубже всех остальных, уровень самого бытия, или предельной силы бытия. Религиозные символы раскрывают опыт измерения глубины в человеческой душе. Если религиозный символ перестает выполнять эту функцию, то он умирает. И если рождаются новые символы, они возникают в силу того, что изменились отношения с предельным основанием бытия, т.е. со Священным.

Измерение предельной реальности есть измерение Священного. Поэтому можно сказать, что религиозные символы — это символы Священного. В этом качестве они участвуют в святости Священного в соответствии с главным определением символа. Но участие не есть тождество. Сами символы не то, что Священное. Абсолютно трансцендентное трансцендирует всякий символ Священного. Религиозные символы возникают из безграничного материала, который дает нам познаваемая из опыта реальность.

Все происходившее во времени и пространстве становилось в какой-то момент истории религии символом Священного. И это естественно, так как все, с чем мы встречаемся в мире, зиждется на предельном основании бытия. Это ключ к чрезвычайно запутанной истории религии. Те, кто всматривался в кажущийся хаос истории религии, во все периоды истории, начиная с древних времен и вплоть до современного этапа, вероятно, были бы крайне смущены хаотическим характером этого процесса. Но с помощью сравнительно простого ключа этот хаос можно привести в порядок. Дело в том, что все в реальности может выразить себя в качестве символа особого отношения человеческого разума к его собственному предельному основанию и смыслу.

Поэтому, чтобы открыть эту, казалось бы, закрытую дверь в хаос религиозных символов, надо просто ответить на вопрос: как отношение к предельному выражается в этих символах? И тогда символы перестанут быть бессмысленными и, напротив, окажутся в высшей степени проясняющими смысл создания человеческого разума, в высшей степени подлинными, могущественными, управляющими человеческим сознанием (и, возможно, еще больше — подсознанием). Вероятно поэтому они обладают той колоссальной живучестью, которая характеризует все религиозные символы истории религии.

Религия, как и все в жизни, подчиняется закону двусмысленности, где «двусмысленность» означает, что все имеет одновременно и разрушительный, и созидательный характер. Религия обладает как святостью, так и несвятостью, и причина этого в том, что символы участвуют в том, на что указывают, они всегда обнаруживают тенденцию, разумеется, в человеческом сознании, подменять собой все, на что они должны только указывать, и становиться в себе предельными. И в этот момент они делаются идолами. Все идолопоклонство есть просто абсолютизация символов священного, отождествление их с самим Священным. Таким образом, например, священные ипостаси могут превратиться в богов. Ритуальные действия могут приобрести безусловную значимость, хотя они всего лишь выражают конкретную ситуацию.

Во всех сакраментальных действиях религии, во всех священных предметах, священных книгах, священных учениях, священных ритуалах можно обнаружить опасность, которая называется демонизацией. Они становятся демоническими в тот момент, когда возвышаются на уровень безусловного и предельного характера самого Священного.

Для всех религиозных символов существуют два основополагающих уровня: трансцендентный уровень, находящийся за пределами

эмпирической реальности, с которой мы встречаемся, и имманентный уровень, который мы обнаруживаем в пределах встречи с реальностью. Рассмотрим сначала трансцендентный уровень. Главным символом трансцендентного уровня должен был бы быть сам Бог. Но мы не можем просто сказать, что Бог — это символ. Мы всегда должны помнить две вещи: во-первых, что в нашем образе Бога существует несимволический элемент, т.е. Бог для нас — предельная реальность, самобытие, основание бытия, сила бытия, во-вторых, что Бог — высшее бытие, в котором в наиболее совершенном виде существует все, что мы имеем. Говоря это, мы представляем себе высшее бытие, обладающее характеристиками высшего совершенства. Это означает, что у нас есть символ того, что является не символическим в идее Бога, т.е. «Самого-Бытия».

Важно различать эти два элемента в идее Бога. Таким образом, всех дискуссий по поводу того, является Бог личностью или нет, подобен ли Он другим бытиям или нет, всех дискуссий, значительно способствовавших разрушению религиозного опыта из-за его ложной интерпретации, можно было бы избежать, если бы мы сказали: «Конечно, осознание чего-то безусловного есть то, что оно есть само по себе, и оно не символично». Мы можем назвать его «Самим-Бытием», *essequa esse, esse ipsum*, как это делали схоласты. Но в своем отношении к этому предельному мы создаем и должны создавать символы. Мы не могли бы общаться с Богом, будь Он просто «предельным бытием». В своем отношении к Нему мы встречаем Его своим высшим — личностью.

И поэтому, в символической форме говоря о Боге, мы одновременно имеем то, что бесконечно трансцендирует наш опыт самих себя как личностей, и то, настолько этот опыт соответствует нашему бытию как личностей, и то, что мы можем сказать Богу «Ты» и обратиться к Нему с молитвой. Должны сохраняться оба эти элемента. Если мы сохраняем лишь элемент безусловного, то никакое отношение к Богу невозможно. Если же мы сохраняем лишь элемент отношения «Я — Ты», как его сейчас называют, то утратим элемент божественного, т.е. безусловного, который трансцендирует субъект и объект, и все другие оппозиции. Это первый элемент трансцендентного уровня.

Второй элемент — это качества, атрибуты Бога, все то, что мы о Нем говорим: что Он — любовь, милосердие, сила; что Он всеведущ, вседесущ, всемогущ. Эти атрибуты Бога заимствованы из тех известных нам качеств, которые присущи нам самим. Их нельзя приписать Богу в буквальном смысле. Если так происходит, это приводит к бесчисленным нелепостям. Это одна из причин разрушения религии в результате неправильного понимания ее языка. И необходимо постоянно подчер

кивать символический характер этих качеств. Иначе всякий разговор о божественном становится абсурдным.

Третий элемент трансцендентного уровня связан с действиями Бога, о которых мы говорим, например: «Он создал мир», «Он послал Своего сына», «Он исполнит слово». В этих временных, каузальных и других фразах мы говорим о Боге символически. В качестве примера рассмотрим одно короткое предложение: «Бог послал Своего сына». Здесь словом «послал» мы передаем временную характеристику. Но Бог — вне пределов нашего времени, хотя и вне пределов всякого времени. Здесь есть и указание на пространство: «посылать кого-либо» означает перемещать его с одного места на другое. Это, безусловно, символическое выражение, хотя пространственность присутствует в Боге как элемент Его созидательного основания.

Когда мы говорим: «Он послал», то подразумеваем, что Он нечто каузировал. При этом Бог становится субъектом каузальности. Говоря о Нем и о Его сыне, мы подразумеваем две разные субстанции и применяем к Нему категорию субстанции. Если же понимать все это буквально, то возникает абсурд. И если принимать это высказывание символически, тогда оно глубокое, предельное выражение отношений между Богом и человеком в христианском опыте.

Но различать эти два способа говорить: несимволический и символический — в данном пункте настолько важно, что, если мы не сможем дать понять нашим современникам, что мы выражаемся символически, когда употребляем такой язык, они с полным основанием отвернутся от нас как от людей, все еще живущих во власти нелепостей и суеверий.

Вот, к примеру, строчки Высоцкого:

Мне меньше полувека — сорок с лишним,
Я жив, тобой и Господом храним.
Мне есть, что спеть, представ перед Всевышним,
Мне будет чем ответить перед Ним.

Здесь, с одной стороны, Господь выступает в роли Предельного Бытия, Хранителя Жизни. Но Он же и символический Бог. Разве Бог ждет песен Высоцкого, разве это и есть ответ поэта перед Богом? Однако выразительность стихотворения именно в символической игре: Бог недостижимый и Бог, ждущий новых стихов.

Теперь рассмотрим имманентный уровень, уровень явления божественного во времени и пространстве. Здесь мы имеем дело прежде всего с воплощениями божественного, с различными существами, пребывающими во времени и пространстве; это божественные сущности, превратившиеся в животных, людей или любые другие существа, как они являются во времени и пространстве. Это часто забывают те христиане, которые любят употреблять слово «воплощение» чуть ли не в каждом теологическом утверждении. Они забывают, что это не есть специфическая особенность христианства: воплощение — событие, которое постоянно происходит в язычестве и не может служить отличительным признаком христианства от других религий.

Здесь следует сказать об отношениях трансцендентного и имманентного уровней как раз в связи с идеей воплощения. Исторически обоим уровням предшествовала ситуация, когда трансцендентное и имманентное еще не различались. В представлении индонезийцев о «Манна» — божественной мистической силе, которая пронизывает всю реальность, перед нами божественное присутствие, которое одновременно и имманентно всему как скрытая сила и трансцендентно, и его можно воспринять лишь посредством весьма сложных ритуальных действий, известных жрецам.

Из этого тождества имманентного и трансцендентного возникли боги Греции, Ближнего Востока и Индии, которые известны нам из мифологии. Воплощение выступает здесь как имманентный элемент божественного. Чем в большей степени боги приближаются к трансцендентному, тем больше требуется воплощений, имеющих личный или сакраментальный характер, чтобы преодолеть удаленность божественного, которая увеличивается по мере усиления трансцендентного элемента.

Отсюда вытекает второй элемент имманентного религиозного символизма — сакраментальный. Сакраментальное — это некая реальность, становящаяся носителем Священного особым образом и при особых обстоятельствах. В этом смысле символическими можно считать Тайную вечерю, а также использованные для нее предметы и пищу. Возможно, кто-нибудь спросит: «Только символическими?» Это звучит так, точно есть нечто большее, нежели символическое, — «буквальное». Но «буквальное» не больше, а меньше, чем символическое. Если мы говорим о тех измерениях реальности, к которым мы можем приблизиться, только через символы, то символы используются не в качестве «только», а в качестве того, что необходимо, того, что мы вынуждены применять. Иногда, просто из-за неразличения

знаков и символов, слова «только символ» означают «Только знак». И тогда оправдан вопрос: «Только знак?» Нет, таинство — не только знак. Именно это было предметом спора между Лютером и Цвингли в Марбурге в 1529 г. Лютер настаивал на подлинно символическом характере даров, приносимых в Евхаристии; Цвингли же говорил, что хлеб и вино — «только символы». Этим Цвингли хотел сказать, что они — всего лишь знаки, указывающие на события прошлого. Даже в тот период существовала семантическая путаница. Но это не должно нас смущать. В реальном понимании символа дары, приносимые в Евхаристии, — символы. Но если символ понимается только как символ, т.е. как знак, тогда, конечно, Святые Дары больше, чем символ.

Существует и третий элемент имманентного уровня. Многие предметы, такие как особые части церковных зданий, свечи, вода у входа в католический храм, крест во всех церквях, особенно протестантских, изначально были лишь знаками, но в процессе использования сделались символами. Их можно назвать знаками-символами, знаками, которые стали символами.

Теперь об истинности религиозных символов. Здесь следует различать отрицательные, положительные и безоценочные высказывания. Сначала — об отрицательных. Символы неподвластны эмпирической критике. Нельзя убить символ, подвергнув его критике с точки зрения естественных наук или исторического исследования. Как уже было сказано, символы умирают только тогда, когда изменяется ситуация, в которой они были созданы. Они находятся не на том уровне, на котором эмпирическая критика могла бы их упразднить.

Вот два примера. Оба связаны с Марией, матерью Иисуса, которую почитают как Святую Деву. Прежде всего перед нами символ, который умер в протестантизме из-за того, что изменилось отношение человека к Богу. Особое, прямое, непосредственное отношение к Богу делает невозможной любую опосредующую силу. Другой причиной, заставившей этот символ исчезнуть, стало отрицание аскетического элемента, который подразумевается в прославлении девственности.

До тех пор пока протестантская религиозная ситуация не изменится, этот символ не может возродиться в протестантизме. Он умер не потому, что протестантские теории сказали: «Нет эмпирических оснований говорить все это о Святой Деве». Их, конечно, нет, но об этом известно и католической церкви. Однако католическая церковь держится за этот символ, потому что он обладает колоссальной символической силой, которая постепенно приближает Деву Марию к самой Троице, особенно это заметно в последние десятилетия. Если этот

процесс когда-нибудь завершится, как об этом говорят в католических кругах, Мария может стать «со-Спасительницей» наряду с Иисусом. Тогда — независимо от того, признается это или нет, — она реально будет включена в божественное.

Другой пример — рассказ о рождении Христа девственницей. С исторической точки зрения вполне очевидно, что это легенда, неизвестная Павлу и Иоанну. Она была создана гораздо позже, чтобы разъяснить, почему Иисус из Назарета во всей полноте обладал божественным Духом. Но и легендарный характер символа — недостаточное основание для того, чтобы он должен был умереть или уже умер для многих, даже в весьма консервативных кругах внутри протестантских церквей.

Для этого существует другое основание. Дело в том, что этот символ с точки зрения теологии — квазиеретический. Он упраздняет одно из фундаментальных положений Халкидонского собора: классическое христианское учение о том, что наряду с вполне божественной природой Иисус обладает и вполне человеческой. Человек, у которого нет отца-человека, не обладает полнотой человеческого. Вот почему эту историю следует подвергнуть критике не с исторической точки зрения, а исходя из внутренней структуры самого символа. Это отрицательное суждение об истинности религиозных символов. Их истинность определяется соответствием религиозной ситуации, в которой они создаются, а несоответствие другой ситуации определяет их неистинность. В последнем высказывании содержится как положительное, так и отрицательное утверждение о символах.

Религия двусмысленна; всякий религиозный символ может приобрести характер идола, может демонизироваться, может возвыситься до уровня предельной значимости, хотя нет ничего предельного, т.е. ни религиозного учения, ни религиозного ритуала. Если христианство претендует на то, что в своих символах оно выражает высшую истину, то это выражает символ креста Христова. Тот, кто сам воплощает полноту божественного присутствия, жертвует собой, чтобы не стать идолом, еще одним богом, быть рядом с Богом, — Богом, которым его хотели сделать ученики. И поэтому ключевой рассказ — это рассказ о том, как Иисус принимает титул «Христос», когда Петр предлагает ему этот титул. Он принимает его при условии, что ему надлежит идти в Иерусалим, чтобы страдать и умереть. Это означает противодействие идолопоклонству, даже когда речь идет о нем самом. Это одновременно критерий и для всех других символов, критерий, которому должна подчиниться любая церковь.

Вопросы для повторения

1. Почему культура по определению символична?
2. Отчего, по Бердяеву, в символизме раскрывается истинная природа художественного творчества?
3. В чем смысл истолкования символа у Тиллиха?
4. Какую роль играют символы в искусстве?
5. Почему Юнг считает, что ни один символ не изобретается намеренно?
6. В чем особенность религиозных символов?
7. Что означает формула: символическая природа культуры?
8. Какова типология знаков, представленная Кантом?
9. В чем различие знака и символа?

Литература

Гуревич П.С. Культурология. М., 2008.

Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Христос и культура : избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996.

ЧАСТЬ IV

ИСТОРИЧЕСКИЕ
СУДЬБЫ КУЛЬТУРЫ

Глава 15 ОППОЗИЦИИ КУЛЬТУРЫ

15.1. Грозит ли смерть культуре?

Современная философия уже возвестила «смерть Бога», «смерть человека». Пришел черед и культуры. «Процессы, ныне происходящие, — пишет С.С. Неретина, — можно назвать постхристианскими и потому, что мы вступили в иной мир этики, точнее не- или внеэти- ки, хотя бы потому, что XX в. является веком, когда киллерство стало профессией. И это нельзя игнорировать... „Ризомное“ сознание не требует не то что всеединства, но даже простого единства. Можно сказать, что оно отвергает саму идею единомышленников. И это сознание столь же правомерно и равноправно в современном мире, что и культурное поведение, но почему-то культурное сознание не принимается в расчет, а следовательно, оно не глобально... Сегодня мы вправе поставить вопрос о конце культуры. Не о конце жизни, не о смерти человека, а именно о конце культуры как явления, имевшего свое начало и соответственно долженствующего иметь свой конец... Поэтому, на мой взгляд, в эпоху переходности необходимо не упование на культуру (сродни религиозной мольбе). Необходима критика культурного разума...»¹.

Критика культурного разума, безусловно, нужна. Но означает ли это «смерть культуры»? Если речь идет о культуре как антропологическом атрибуте человека, то культура, разумеется, не исчезает. Она жива, пока есть человек. Но сам феномен культуры претерпевает радикальные преобразования. И это нельзя игнорировать. Нет оснований говорить о том, что культура как некая данность сохраняет не только свой облик, но и самое суть свою. Чтобы истолковать этот тезис, необходимо рассмотреть возможные оппозиции культуре. Когда и чему она, т.е. культура, противопоставит: природе, жизни, цивилизации, новейшим технологиям, религии.

¹ Неретина С.С. Точки на зрении. СПб., 2005. С. 230, 231, 258, 271, 273.

Уже отмечалось, что культура противостоит природе. Исчезнет природа, устранился и эта оппозиция. С.С. Неретина полагает, что термин и идея культуры появились еще в конце античности у Цицерона¹. На самом деле культурфилософская рефлексия рождается на путях осмысления универсалий. Одна из первых оппозиций — соотношение природы и культуры. Философия культуры начинается с досократиков. Проблема культуры едва ли не впервые в европейском сознании затрагивается софистами. Важнейшую роль в их мировоззрении играло противопоставление природы как элемента относительно постоянного человеческому закону или установлению — произвольному, изменчивому.

Природа и культура действительно противостоят друг другу. Но, по выражению П.А. Флоренского, они существуют не *вне* друг друга, а лишь друг с другом. Ведь культура никогда не дается вне стихийной своей подосновы, служащей ей средой и материей. В основе всякого явления культуры лежит некое природное явление, возделываемое культурой. Человек как носитель культуры не творит ничего, но лишь образует и преобразует стихийное².

Вместе с тем, по мнению русского философа, природа никогда не дается нам *без* культурной своей формы, которая сдерживает ее и делает доступной познанию. Природа не входит в наш разум, не делается достоянием человека, если она не преображена предварительно культурной формой. П.А. Флоренский приводит такой пример. Мы видим на небе не просто звезды, а нечто, что уже имеет культурную форму. Звезды — это уже форма, приданная природе культурой. Здесь обнаруживает себя ряд предусловий созерцания — понятий, схем, теорий, методов, выработанных культурой. «Явление культуры все расслоится на ряды естественных, природных предусловий своего бытия; явление природы, напротив, все расслоится на ряды исторических, культурных предусловий своего осмысливания»³.

Противоположностью культурного человека является вовсе не природный человек, а варвар. Никакого природного человека нет вообще. Есть лишь человек культурный или варвар. Если относить к культуре только все внеприродное, то многие феномены культуры окажутся как бы несуществующими. Представим себе для примера йогическую

¹ Неретина С., Огурцов А. *Время культуры*. СПб., 2000. С. 6—7.

² Сил Флоренский П. *У водоразделов мысли: черты конкретной метафизики*. Ч. 2. Символ. 1992. №28. С. 128.

³ Там же.

культуру. В ней нет никаких артефактов. Йог развивает собственные психологические и спиритуальные ресурсы. Ничего рукотворного при этом не возникает. Однако достижения йогов, несомненно, входят в сокровищницу культуры.

Человеческие творения возникают первоначально в мысли, духе и лишь затем объективируются в знаки и предметы. В культуре всегда есть нечто конкретное: это определенный род и способ творчества. Поэтому в конкретном смысле есть столько культур, сколько творящих субъектов. Поэтому в пространстве и времени существуют различные культуры, разные формы и очаги культуры. Культура вообще — понятие чисто абстрактное. Если бы однажды на земле была установлена единая форма культуры, то это была бы некая особая форма культуры, а не культура вообще. Однако из того, что существуют различные формы культуры, а не абстрактная культура, не следует, что эти формы замкнуты сами на себя и недоступны чужому влиянию.

Природа так же, как и культура, основана на акте творения. Когда мы пытаемся изобразить великий процесс становления жизни в согласии его с природой, нам все время приходится сталкиваться с препятствием в нашем языке. Дело в то, что, как подчеркивает К. Лоренц, словарь культурных языков сложился в то время, когда единственным известным видом развития был онтогенез, т.е. индивидуальное развитие живого организма.

В самом деле, такие слова, как *entwicklung*, *development*, *evolution*, в этимологическом смысле означают, что развивается нечто, уже бывшее прежде в неразвитом или свернутом состоянии, подобно цветку внутри почки или цыпленку внутри яйца. Эти выражения удовлетворительно описывают названные онтогенетические процессы. Но они просто отказываются служить, когда мы пытаемся правильно изобразить сущность творческого процесса, т.е. акта культуры, состоящего именно в том, что возникает нечто совершенно новое, чего прежде просто не было.

Даже прекрасное немецкое слово *schopfung* (творение) этимологически означает, что нечто уже существующее черпается из некоего уже существующего резервуара. Некоторые философы эволюции, осознав недостаточность всех этих слов, ухватились за еще худшее слово «эмерженция», вызывающее по логике языка представление о чем-то заранее сформировавшемся и внезапно появившемся, наподобие кита, вынырнувшего для вдоха на поверхность моря, которое до этого казалось пустым.

Философы-теисты и мистики Средневековья ввели для этого сотворения новое выражение «Fulguratio», что означает «вспышка молнии». Несомненно, они хотели выразить этим непосредственное воздействие свыше, со стороны Бога.

Как человеческое творение культура превосходит природу, хотя ее источником, материалом и местом действия является природа. Культурная деятельность — это деятельность прирожденная в том смысле, что разум и человеческие творческие способности принадлежат человеческой природе. Но эта деятельность тем не менее не дана всецело природой, хотя и связана с тем, что природа дает сама по себе. Природа человека, рассматриваемая без этой разумной деятельности, ограничена только способностями чувственного восприятия и инстинктами или же находится в состоянии зачаточном и неразвитом.

Человек пересотворяет и достраивает природу. Поэтому сущность культуры можно постигнуть по аналогии с аристотелевской формой и материей. Если природа является материей, то человеческие усилия овладеть природой и облагородить ее предстают формирующим принципом. Культура — это формирование и творчество. Антитеза «природа и человек» не имеет исключительного смысла, так как человек в определенной степени есть природа, хотя и не только природа. Не было и нет чисто природного человека. От истоков и до заката своей истории был, есть и будет на свете только человек культурный, т.е. человек творящий.

Однако овладение внешней природой само по себе еще не является культурой, хотя и представляет собой одно из условий культуры. Освоить природу означает овладеть не только внешней, но и внутренней, т.е. человеческой природой, на что способен только человек. С этой точки зрения возможно следующее приближение к определению «культура», которое дает лидер французских «новых правых» А. де Бенуа: «Культура — это специфика человеческой деятельности, то, что характеризует человека как вид. Напрасны поиски человека до культуры, появление его на арене истории само по себе надлежит рассматривать как феномен культуры. Она глубочайшим образом сопряжена с сущностью человека, является частью определения человека как такового»¹. Человек и культура, как отмечает А. де Бенуа, неразрывны, подобно растению и почве, на которой оно произрастает.

Человек сделал первый шаг к разрыву с природой, начав возводить над ней свой человеческий мир, мир культуры как дальнейшую степень

¹ *Benoist A. de. Les idées a l'endroit. P., 1979. P. 217.*

мировой эволюции. Вместе с тем человек, подчеркивает А. де Бенуа, служит соединительным звеном между природой и культурой. Более того, его внутренняя принадлежность к обеим этим системам свидетельствует о том, что между ними существуют отношения не противоречия, а взаимной дополненности.

Культура — это природа, которую «пересоздает» человек, утверждая посредством этого себя в качестве человека. Всякое их противопоставление наносит ущерб достоинству человека. В еще большей степени это касается современных «неоруссоистских» призывов «возвратиться к природе», под экологической озабоченностью которых кроется, как считает А. де Бенуа, стремление осуществить редукцию культуры. Всякое противокультурное действие неизбежно превращается в противочеловеческое¹.

Неправомерно считать, как это часто бывает, что у истоков противопоставления культуры и природы стоял Ж.-Ж. Руссо, который на самом деле не культуру противопоставлял природе, а искусственное — естественному. В связи с антипросветительскими настроениями Ж.-Ж. Руссо, близкими А. де Бенуа, искусственное осуждается им как воплощение «чистейшего универсализма». А. де Бенуа предлагает заменить оппозицию «культура — природа» более корректным противопоставлением «культура — некультура».

«Новые правые» определяют человека как единственное существо, предопределенное к непрестанному новаторству. Человек — уникальный творец истории, придающей ей смысл через регулярную смену символов. По мнению А. де Бенуа, для человека как такового культура первичнее природы, история первичнее биологии. Оспаривая натуралистически биологическую трактовку человека, в основе которой лежит редукционизм, и усматривая ее черты в структурализме, А. де Бенуа отмечает, что лишь культура придает реальность бытию человека, «та самая культура, которую не уничтожают природные предпосылки ее строения, которая, возводя самое себя, конструирует иную область существования, чисто человеческую»².

Если исходить из этой оппозиции: природа и культура, то в какой мере можно говорить о смерти культуры? Здесь возникает альтернатива. Теоретически культура может раствориться в природе или, наоборот, природа исчезнет в культуре. Тоска по природе, ощущение чуже-

¹ См.: *Савицкая Т.Е.* «Взгляд справа» на сущность культуры и культурное возрождение // Общество. Культура. Философия : материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983. С. 201—221.

² *Benoist A. de.* Les idées à l'encontre. P., 1979. P. 26.

родности культуры на самом деле не являются в культурологии новым мотивом. Речь идет прежде всего о возврате в природу. Разумеется, человек неспособен вновь стать чисто природным существом. Даже целиком погружаясь в природное окружение, отвергая плоды цивилизации, человек все же остается носителем культуры.

Однако можно предположить иную крайность. Техника в процессе своего развития начинает копировать образцы природы. Иначе говоря, творить искусственную природу.

Мы теперь видим, что никакая логика, кроме биологической, не сможет собрать мыслящее устройство или даже работоспособную систему любого уровня.

Многие философы в прошлом предполагали, что можно абстрагировать законы природы и применить их в другой области, что было невозможным до тех пор, пока сложность компьютера и созданных человеком систем не стала сравнимой со сложностью живых существ. Культура, выстраивая себя по лекалам природы, может заполнить ее биологическим суррогатом, т.е. техникой. Природа как царство органики начнет исчезать. Это будет своеобразным концом культуры в прежнем, традиционном ее понимании.

15.2. Культура и жизнь

Жизнь — одно из важнейших понятий философии и естествознания, имеющее два взаимосвязанных источника своего формирования. Первый — бросающаяся в глаза специфичность организации определенного класса природных объектов, который в силу этого с незапамятных времен выделил человека в качестве именно «живых» в противоположность всему остальному как неживому, «мертвому». Второй аспект связан с поиском смысла жизни. Все философские направления сходились на том, что жизнь представляет собой первичную реальность и исходный пункт всякого подлинного философствования.

До настоящего времени на механические системы успешно переносились лишь некоторые из свойств живого: автоответчик, автоуправление, ограниченное самовосстановление, умеренное развитие и частичное обучение. Теперь есть основание полагать, что еще больше может быть синтезировано и внедрено нечто новое. В жизнь вносится логика техники. Но в той же мере техника начинает заимствовать образцы природы, биоса.

Корень биоинженерии — желание настолько управлять органикой, чтобы ее улучшить. Одомашненные растения и животные — примеры применения к жизни логики техноса. Дикий ароматический корень сорняка Queen Anne's Lace («приправа королевы Анны») был облагораживаем селекцией поколениями травников, пока не развился в сладкую огородную морковь; вымя дикой коровы было «неестественным» способом избирательно увеличено, чтобы удовлетворять скорее людей, а не телят. Молочные коровы и морковь поэтому — человеческие изобретения в той же мере, что и паровые двигатели, и порок. Но молочные коровы и морковь — более характерны для того вида изобретений, которые человек будет делать в будущем: изделия, которые выращены, а не изготовлены.

Генная инженерия — в точности то же самое, что делают скотоводы, отбирая лучшие экземпляры голштинской породы, только биоинженеры используют более точный и действенный контроль. В то время как селекционеры моркови и молочных коров должны были полагаться на разброс органической эволюции, генные инженеры могут использовать направленную искусственную эволюцию — целенаправленный замысел, значительно ускоряющий развитие.

Но первозданность природы является главным источником, проливающим свет на проблему. Рассматривая человеческие усилия в создании сложных механических вещей, мы снова и снова обращаемся за руководством к природе. Природа, таким образом, нечто большее, чем генофонд, хранящий неоткрытые травяные лекарственные средства от будущих болезней, хотя она, конечно, также и это. Жизненные, постиндустриальные парадигмы скрыты в каждом муравейнике джунглей. Разрушение прерии уничтожает не только бассейн генов, но и модели необиологической цивилизации.

Американский исследователь Кевин Келли отмечает, что мир сотворенный будет скоро походить на мир рожденный — автономный, приспособляющийся и творческий. Однако, по его замечанию, нам не подконтрольный¹. Итак, сотворенное человеком в известной мере перестанет быть культурой, потому что выйдет из-под контроля человека.

Как полагал Н.А. Бердяев, «после расцвета и утончения начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическо-

¹ Келли К. Вне контроля. Новая биология машин, социальных систем И экономического мира // *Философия и культура*. 2009. № 1. С. 89.

му осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли»¹.

По мнению русского философа, когда рождается напряженная воля к самой жизни, к практике жизни, могуществу жизни, наслаждению жизнью, господству над жизнью, возникает и смерть культуры. Напротив, эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к жизни, жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к жизни, тогда цель реже обнаруживается в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична. Ценность аристократической культуры всегда в качестве, а не в количестве. Культура перестает быть самоценностью, и потому умирает воля к ней.

Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей. Все достижения культуры сим- воличны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, философских и научных книгах; красоту — в книгах стихов и картинах, статуях и архитектурных памятниках, концертах и театральных представлениях; божественное — лишь в культе и религиозной символике. Динамичное движение внутри культуры с ее кристаллизованными формами неотвратно влечет к выходу за пределы культуры, к «жизни», практике, силе.

По мнению Н.А. Бердяева, культура всегда была великой неудачницей жизни. Именно цивилизация пытается осуществить жизнь. Во всякой культуре на известной стадии ее развития начинают обнаруживаться начала, которые подрывают духовные основы культуры. Всякая культура (даже материальная) есть культура духа.

Но в самой культуре возникает тенденция к разложению ее религиозных и духовных основ, низвержению своей символики. И культура античная, и культура западноевропейская «переходят» через процесс просвещения, который порывает с религиозными истоками и разлагает символику культуры. Культура свойственно на известной стадии своего пути как бы сомневаться в своих основах и разлагать эти основы. Она сама готовит себе гибель, отдаляясь от своих жизненных истоков. Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Из стадии «органической» она переходит в стадию критическую.

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 163—164.

15.3. Культура и цивилизация

Весьма характерно, по словам Н.А. Бердяева, что организованная техника жизни должна окончательно освободить человечество от иллюзии и обманов культуры. Она должна создать вполне «реальную» цивилизацию. Цивилизация по природе технична, в цивилизации всякая идеология, всякая духовная культура суть лишь надстройка, иллюзия, не реальность. Цивилизация в противоположность культуре нерелигиозна уже по своей основе, в ней побеждает разум просвещения, но разум этот уже не отвлеченный, а прагматический.

Цивилизация в противоположность культуре несимволична, неиерархична, неорганична. Она реалистична, демократична, механистична. Она хочет не символических, а «реалистических» достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобий и знаков, не символов иных миров. В цивилизации коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобождение личности, которое будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личностной оригинальности. Личное начало раскрывалось только в культуре. Воля к мощи жизни уничтожает личность. Таков парадокс истории.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Все радикальные перемены в судьбе человечества связаны с новым отношением человека к природе. Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Человек окончательно удаляется от природы в процессе технического овладения природой и организованного властвования над ее силами.

Цивилизация имеет не природную и не духовную, а машинную основу, в ней техника торжествует над духом, над организмом. Современные культурологи склоняются к убеждению, что цивилизацию надо понимать как среднюю стадию развития человеческого опыта. Эта стадия началась, как они полагают, с возникновения сельского хозяйства, затем продолжалась в промышленной революции, после чего человечество волей-неволей начинает двигаться к постцивилизационной стадии развития, когда массовые коммуникации обеспечат глобализацию культуры.

При сопоставлении культуры и цивилизации первая оценивается как сфера высших человеческих действий: духовных, научных и худо-

жественных обнаружений человеческой активности. Цивилизация же олицетворяет материальные формы бытия. Постановка этой проблемы вместе с тем ставит вопрос: не является ли культура исторически преходящей? Иначе говоря, пользуясь выражением Томаса Манна, не может ли культура раствориться в чем-то высшем? Правомерно ли считать варварство альтернативой культуре? Ведь оно служит противоположностью культуры лишь в системе определенных воззрений, созданных все той же культурой. Может ли варварство вне этой системы означать нечто совсем другое?

15.4. Культура и варварство

Варварством в культурно-исторической периодизации называется средняя из трех эпох исторической эволюции человечества. Эта концепция возникла в общественных науках в XVIII—XIX вв. Первым мыслителем, который ввел понятие «варварство», был шотландский философ и политический мыслитель А. Фергюсон. В работе «Опыт истории гражданского общества» он выделил три основные стадии общественного развития: дикость, варварство и цивилизацию. Эту периодизацию общества воспринял и Л. Морган в книге «Древнее общество» (1877). В его трактовке варварство начинается с изобретения гончарного производства и завершается появлением письменности. Этот термин характеризует те общества, которые не достигли уровня цивилизации.

В культурологии это понятие употребляется также и в ином смысле. Оно характеризует уже не стадию развития общества, а крайнюю степень жестокости, безкультурия. А. Уайтхед, к примеру, характеризовал варварство на примере тех бессмысленных сил, которые пытаются вернуть цивилизацию на тот уровень, когда исчезают унаследованные людьми формы общественного порядка. Голландский культуролог Й. Хёйзинга оценивал варварство как культурный процесс, в ходе которого достигнутое духовное содержание высокой пробы исподтишка разрушается и вытесняется элементами низшего содержания.

В книге Н.В. Мотрошиловой «Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов» анализ понятий «цивилизация» и «варварство» дается с опорой на историю философской мысли, социальной фило-

¹ Манн Т. Доктор Фаустус // Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. М., 1960. С. 79.

софии. Автор пытается вскрыть существенные черты мировой цивилизации как таковой, не упуская из виду специфику ее разнообразных форм и цивилизационных особенностей отдельных стран. Понятия «культура» и «цивилизация» при этом не отождествляются друг с другом, а применяются в их различии и взаимосвязи. В книге исследованы те надбиологические бытийные формы и механизмы, благодаря которым цивилизация выполняет свои главные функции, — сохранение, преемственность, развитие человеческого рода.

Каковы же те сущностные черты исторического развития, которые целесообразно, согласно Н.В. Мотрошиловой, включать в понятие цивилизации?

1. Цивилизация знаменует спорадически начавшееся еще в условиях позднего варварства все большее, в тенденции — повсеместное, в тенденции — не только на земле, но и в ближайшем космосе, преобразование материала нетронутой когда-то природы в предметы и процессы, которые К. Маркс, опираясь на предшествующую традицию, назвал «второй природой». Человечество действительно как бы удваивает природу, постепенно расширяя свою преобразующую деятельность. Вторая природа и становится своего рода карточкой цивилизации как таковой. Но цивилизация на каждом этапе своего развития к унаследованному от прошлого и преобразованному предметному богатству прибавляет нечто совершенно новое, так что ее исторические эпохи также имеют свои особенные опознавательные знаки. Воплощаются же они в специфике орудий, приспособлений, инженерных сооружений, средств передвижения, строительства, архитектуры, искусства, да и вообще в конкретных предметах жизни, быта, в одежде, облике людей и т.д. Однако из горнила человеческой деятельности появляется и немало дисфункциональных, уродливых, засоряющих Землю и ближайший космос, а то и просто вредных предметов и веществ. Здесь заключена одна из первых фундаментальных проблем — антиномий цивилизации.

2. Возрастающее, в тенденции глобализирующееся, т.е. охватывающее всю Землю, и, по сути, противоречивое вмешательство человека и человечества в природные процессы является неотъемлемой чертой цивилизации.

3. Развитие цивилизации на долгие годы становится также синонимом пусть противоречивого, но в целом поступательного развития товарных производств и обмена.

4. Изобретая и общественную, и частную формы собственности, человечество на протяжении истории значительно усложняет, варьи

рует и обе эти формы, и их отношения друг к другу. Это взаимодействие, как и его отлаживание, становится одним из существенных признаков цивилизации и цивилизованности.

Понятное дело, речь идет не о противоречии между культурой и цивилизацией, а об оппозиции цивилизации и варварства. Поэтому гибель и культуры, и цивилизации в этой системе анализа почти синонимы. Поэтому культура, подобно цивилизации, отнюдь не всеильна, в том, например, смысле, что не спасает приобщенных к ней индивидов, как не уберегает страны с высокой и древней культурой от всплесков варварства, угнетения и диктатуры, бедности, отсталости и других социальных бедствий. Так ставится вопрос о возможной гибели культуры и воцарении варварства.

15.5. Культура и христианство

В IV в. Амвросий Медиоланский, который был увлечен Цицероном как теоретиком культуры, отверг выдвинутую римским философом идею культуры как несоотносимую, во-первых, с идеей божественного творения, во-вторых, с идеей новизны, лежащей в основе догмата о личном спасении. Из этого следует, что культура может рассматриваться в противопоставлении с христианством. Иногда эта проблема получает аранжировку в виде спора между приверженцами христианской культуры и нехристианскими поборниками полной секуляризации общественной жизни.

Здесь в качестве первой проблемы выступает отношение к культуре Христа. Иисус подверг опасности иудаизм тем, что отделил религию и этику от прочей социальной жизни. Он стремился утвердить «царство не от мира сего» средствами исключительно божественной власти. Иудаизм представлял собой национальную религию, особую жизнь, в которой объединились на единой религиозной основе, не вытесняя друг друга, национальная религия и универсальные принципы. Христос отбросил все эти установления национальной жизни. Он пришел не для того, чтобы умножить знание своего народа, повысить его культуру, поощрить искусство. Иисус отверг даже ту связанную с религией культуру, которая существовала в то время. Вместо гражданских законов он предложил заповедь непротivления, принятие которой грозило разрушить весь общественный порядок, вместо системы социального регулирования и защиты семьи ввел запреты на расторжение брака.

Борьба греко-римской цивилизации с евангельской проповедью — одна из самых драматичных глав во всей истории западной культуры и западной церкви. Проблема, поднятая Иисусом, была не просто политической, но общекультурной. В самом деле, реакция государства против него и его учеников была более замедленной, чем реакция различных негосударственных и общественных групп¹. Согласно многим аргументам против христианства, Христос побуждал людей полагаться на милость Божью вместо того, чтобы призвать их к реализации своих человеческих возможностей.

Христос и христиане несли в себе двоякую угрозу римской культуре. Во-первых, их радикальный монотеизм, вера в единого Бога, слишком отличался от языческого универсализма, который стремился к объединению множества богов и различных культов под властью одного земного или небесного монарха. Коллизия Христа и культуры имеет место не только в борьбе апостола Павла против тех, кто хотел бы иудаизировать Евангелие, но и в его попытках переложить Новый Завет на формы греческого языка и греческой мысли. Прослеживается она и в ранних идеологических битвах христианской церкви с Римом, религиями и философскими системами Средневековья. Та же самая коллизия обнаруживается в тех социальных общностях, в которых складываются светские нравы, моральные, метафизические идеи, формы социальной организации, не соотнесенные с христианскими идеями.

«Идея культуры возвращается лишь в гуманистическую эпоху, когда антропоцентризм потеснил теоцентризм. Но тогда-то она и была существенно преобразована, ибо включала в себя и идею традиции как возвращения к истокам (римская мысль), и идею уникальности любого творения (или произведения), будь то божественное или человеческое (средневековая мысль)»².

Однако тот, кто стирает различие между человеком и Богом, обожествляя человека или же очеловечивая Бога, и поклоняется Христу либо божественному, либо человеческому, впадает в противоречие. Фома Аквинский пытался объединить евангельскую этику с этикой культуры. В своей теории предназначения человека, в воззрениях на человеческую добродетель, а также в других разделах своей практической философии и теологии Фома Аквинский объединил в единую систему божественных заповедей и обетов требования в определенные

¹ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 136.

² Неретина С., Огурцов А. Время культуры. СПб., 2000. С. 9.

разумом культуры. Человек не может существовать свободно, кроме как под охраной закона, т.е. он должен пребывать в культуре. Фома Аквинский не только защищает великие социальные установления, но и допускает их руководящее значение при условии их соответствия собственным моральным принципам.

Попытка как-то совместить Христа и культуру, деяния Бога и человека, временное и вечное, закон и благодать в одну систему мышления и практической деятельности, поместить их в одну действительность, по всей вероятности, неизбежно ведет к абсолютизации того, что по природе относительно, к сведению бесконечного к конечной форме, к материализации динамичного.

Ричард Нибур склонен рассматривать Христа как преобразователя культуры. Средневековым философам, по его мнению, удалось дать основательную теорию обновления человеческого культурного бытия. Что же касается позиции Р. Нибура, то он склоняется к экзистенциальному выбору. Речь идет о свободном решении отдельных верующих, сопровождающем их свободный, безусловный и индивидуальный выбор.

* * *

Таким образом, каждая из оппозиций культуры таит в себе опасность смерти культуры. Понятие «культура» постоянно преображалось. Почему бы в связи с этим не помыслить смерть культуры как нечто реальное. Она может быть поглощена жизнью, цивилизацией, религией, варварством. Прежние смыслы культуры подвергаются серьезной проверке. Родается единая планетарная культура, которая оказывается принципиально новым креативным феноменом. Технологии, которые возникли в сфере «второй природы», настолько способны ее преобразовать, что есть основания говорить уже и о «третьей природе», во многом порвавшей с природой вообще. Представим, к примеру, новейшие миниатюрные устройства, так называемые нанороботы-киллеры. Они практически невидимы глазом, но по внешнему виду напоминают комаров. У этих роботов есть автономные источники питания, двигатели, системы связи и микрокапсулы с ядом. Если представить себе окружающий мир, населенный этими псевдонасекомыми, а также псевдорастениями, людьми-техноидами, то прежнее представление о природе станет утрачивать свой первоначальный смысл.

Вопросы для повторения

1. Что позволяет сегодня говорить о «смерти культуры»?
2. Когда возникла идея культуры и как она преобразалась?
3. Почему Флоренский пишет о единстве природы и культуры? В чем смысл его концепции?
4. Почему цивилизация множит варварство?
5. Чем культура отличается от цивилизации?
6. Враждебна ли культура христианству?
7. Как может возникнуть понятие «третья природа»?

Литература

Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.

Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993.

Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010.

Неретина С.С. Точки на зрении. СПб., 2005.

Неретина С., Огуцов А. Время культуры. СПб., 2000.

Савицкая Т.Е. «Взгляд справа» на сущность культуры и культурное возрождение // Общество. Культура. Философия : материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983.

Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Флоренский П. У водоразделов мысли: черты конкретной метафизики. Ч. 2. Символ. 1992. № 28.

Христос и культура : избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996.

Глава 16 ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ВАРВАРСТВО

16.1. Очеловечивает ли цивилизация?

Какое возвышенное и неповторимое слово «цивилизация»! Какие грандиозные планы вынашивает цивилизация! Как дивно перестраивает человеческий мир! Сколь уверенно внедряет цивилизованность во все сферы человеческого бытия! Как грозно изобличает смысл и суть варварства! Как возвеличивает себя, проецируя свой уклад в далекое грядущее.

История очеловечивает человечество. Кто так думал? Вызовем в памяти огромный список имен, начиная с античности. Платон, вынашивавший проект «идеального государства». Томас Гоббс, помысливший государство как единую личность. Иммануил Кант, призывавший к «вечному миру».

Но вот обнаружила себя и отрезвляющая мысль. Жан-Жак Руссо отметил, что расцвет науки вовсе не обязательно облагораживает нравственность. Фридрих Ницше поставил под сомнение саму идею прогресса. История расчеловечивает человека. Это уже Эрих Фромм. Читаем у Карла Ясперса: «В нашу эпоху массового порядка, техники, экономики духу вместе с человеческим бытием грозит... разрушение в своей основе...»¹.

Дух под угрозой. Да разве только он? Сама цивилизация ставит себя на край бездны. Агонизирует природа, создаются неслыханные орудия массового уничтожения, крепнет произвол и празднует свободу своеволие, нищает дух. Что представляет собой цивилизованность, если она то и дело оборачивается дикостью, одичанием, запущенностью?

Можно сказать, что идею цивилизации человечество буквально выстрадало, целеустремленно шлифуя устои человеческого существования. Противопоставляя пайдею варварству, расшифровывало образованность как высочайшую культуру духа. Возвышая личность, отторгало дикость как время, когда индивид еще не вполне обнаружил

¹ Ясперс К. Духовная ситуация нашего времени. М., 2001. С. 40.

усилие стать человеком. Восхищалось грандиозным взлетом техники, толкая о прогрессе, благоденствии и комфорте. Цивилизованность становилась мерилем всей человеческой активности. Но как объяснить невероятную травестию, которая произошла в понимании этого слова? В XIX в. цивилизацию противопоставили культуре, усматривая в ней завершение присущего ей потенциала. Цивилизацию стали отождествлять с мертвой протяженностью, бездушным интеллектом. «Социальные критики» стали коллекционировать «язвы» цивилизации. Замаячил даже «конец истории».

Может быть, окультуривание обнаружило свою изнанку? Или накаты еще не ослабшего варварства исказили саму идею цивилизации? Чем вдохновляться по ту и другую сторону добра и зла? Как часто, решая конкретную социальную проблему, мы руководствуемся чем угодно, только не мерками цивилизации. В недавнем прошлом применяли классовый подход, только что уповали на «суверенную демократию», сегодня стремимся войти в узкий круг стран, диктующих миру свою политику. Уж не исчерпала ли себя благородная идея цивилизованности?

Николай Бердяев писал о том, что в XX в. людской род превращается в человечество. Что подразумевалось? Только ли мировая техника, многообразие социальных связей и общая устремленность к прогрессу? Вряд ли. Русский философ имел в виду меру цивилизованности, которая роднит человечество. Проверая на прочность политические режимы, давая простор инициативе и творчеству, создавая информационные технологии, осознавая неизбежность нравственных абсолютов (вспомним мысль Канта: нравственный закон не утрачивает своей значимости, даже если никто его не соблюдает), человечество стремится обосновать те принципы, которые венчают достойную жизнь людского рода.

Но, может быть, прав Освальд Шпенглер, который утверждал, что идея человечества — пустая иллюзия? Не исключено, что варварство прорвало тонкую пленку цивилизованности и утвердилось в своей самодержавной прочности. Возможно, дикость сродни человеческой природе в большей степени, чем идеал христианства, буддизма или ислама. Допустимо ли помыслить, что все попытки «окультурить», «облагородить» человека обречены на неудачу?

Известная отечественная исследовательница Нелли Мотрошило-ва пишет в своей книге «Цивилизация и варварство в современную эпоху»: «Цивилизационный подход призван был выдвинуть на передний план принцип единства, целостности всего человечества и мирного разрешения любых социальных конфликтов». Но о ка

ком единстве можно вести речь, если на земле создаются все новые и новые блоки стран, противостоящих друг другу и наращивающих грозную мощь? О каком мирном устранении социальных проблем допустимо толковать, если в результате бомбежек рушатся столицы государств?

Есть искушение списать все издержки цивилизации за счет варварства, которое своими неожиданными интервенциями порочит ее. В самом деле, дикость имеет немыслимую историю, а цивилизация — юный плод истории. Под тончайшим слоем культуры таится многовековой опыт одичания и опустошения. Он сохранился в глубинах коллективного бессознательного и готов перечеркнуть цивилизационный код. Еще плодоносит варварское лоно. Еще не стихает мощный напор отсталости и жестокости.

Но точно ли, что варварство — это полоса человеческой разнужданности и разорения? Доистория — величайшая реальность, ибо в ней возник человек. Но эта реальность нам по существу неведома. Это слова К. Ясперса. Древний человек проявил себя скорее как искатель смыслов. Мандала вместо колеса, священный огонь, а не огонь для приготовления пищи. Поклонение звездам еще до того, как появился календарь. Золотая ветвь вместо посоха пастуха и царского скипетра.

Нет оснований вслед за Руссо поэтизировать «естественного человека» или, повинувшись Ницше, романтизировать язычество. Однако отнесемся с доверием к работам известных культурологов и философов, отмечающих молитвенное отношение древнего человека к тайнам природы, культ ее мощи и красоты. Оценим по достоинству медленный процесс образования рас, речи и мифов, время странствий и величайших открытий.

Варварство действительно сохранилось в изнанке цивилизации. Оно таится за ее лицевой стороной. Оно ее постоянный спутник. Но, может быть, пора обратить внимание на те противоречия жизни, к которым варварство имеет весьма отдаленное отношение? Не настало ли время поговорить о цивилизации, которая заслуживает определения «варварская» и в этом качестве сама порождает глубинные разрушительные процессы, а не берет их внаем у дикости? Не пришел ли час восстановить изначальный смысл самой идеи цивилизации и приостановить по возможности всеобщее одичание? Персонаж пьесы «Сторож» Михаила Рошина произносит в финале значимые слова: «Только не теряйте человеческого облика...»

Отметим лишь некоторые признаки нецивилизованное™, простиупающие на фоне изощренной политической риторики: жестокость, отчуждение, цивилизационное противостояние.

16.2. Изобрести человека

Многочисленные трактовки современной информационной цивилизации редко ставят вопрос о человеческой природе. Компьютерное общество дивно как хорошо. Но может ли человек чувствовать себя комфортно в этом социуме? Прилажено ли это общество к человеческой природе? Но о каком человеке может идти речь? Не станем останавливаться на образе кибера, человека-компьютера, которому внедрили электроды в мозг и который великолепно выполняет то, что ему приказали. Такая возможность реальна в условиях усиления генной инженерии. Оплодотворить искусственно, сохранять зародыш in vitro, производить клоны, осуществлять оплодотворение и инкубацию, бесконечно воспроизводить одну и ту же модель, тонко исправлять недостатки плода, оплодотворять женщину неизвестной спермой, сохранять сперму «великих людей»...

Да, теперь есть все возможности для того, чтобы пересотворить человека, Куда мы должны продвигаться? Абсолютно нереально претендовать на изготовление сотни Эйнштейнов. Грандиозный опыт генной инженерии наталкивается на гигантское препятствие, и никто не способен ответить на весьма простые вопросы: какого идеала мы жаждем? Человека прежде всего умного? Религиозного? Образцово мышечного? Физически прекрасно уравновешенного? Альтруиста? Эгоиста? Великолепно интегрированного в коллективе? Чувствительного к красоте художника? Вооруженного критическим суждением (что позволяет появиться автономной индивидуальности)?

Итак, нужно выбирать. Но, может быть, не надо терзаться сомнениями. Пусть новый человек вберет в себя множество хороших качеств. Однако выбор все же необходим. Нельзя, к примеру, соединить в одном образе человека строго рационального и высокодуховного. Когда в романах нам представляют человеческие типы, то явно видна неумеренность в выработке идеального макета. В научно-фантастических же романах рождается ужас перед возможными мутациями человека. Вот человек всемогущий, но при этом болван или гений зла. Ни ученые, ни психологи, ни моралисты, ни философы не способны дать модель идеального человека, которого следует копировать с помощью новых

технологий. Но, допустим, мы преодолели эту трудность. Итак, мы знаем, наконец, каким должен быть человек, каков он в идеале. Но тут обнаруживается еще одна сложность. Такая запрограммированная модель, воплощающая в себе лучшие качества, оказалась бы лишенной свободы.

Совершенно очевидно, что человек, изготовленный с помощью геной инженерии, смог бы стать сверхчеловеком. Ей не следует изобретать человека. Другой французский социолог В. Скардилю полагает, что именно технические средства способны создать нового человека, но не напрямую, а как раз через улучшение самой жизни, исторического уклада. Он рассматривает человека как ведущий принцип и конечную цель экономической жизни. Все для человека! По сути дела, речь идет об универсальном потребителе. Допустим, глобальная эволюция общества ведет к позитивной мутации, которая будет желать всего на свете, разворачивая свой потенциал потребителя. Но разве это действительно идеал человеческий?

По Сократу, человек — не то же самое, что по Будде, и ни тот, ни другой не походит на экономического человека. Что касается достижения посредством постепенного духовного воспитания человека мудрого, уравновешенного, использующего технические мощности для общего блага, то кого мы будем иметь таким образом, когда в его руки, в руки всех станут вкладываться механизмы растущей мощи? Соблазнительной моделью, возможно, является Прометей, но не исключено, что и сверхчеловек Ф. Ницше.

Элльюль иронизирует: представим себе картину из трех частей: в центре — человек, четко адаптированный к тому, чтобы хорошо чувствовать себя в мире техники; левая часть — та, которая изображает человека, зачарованного чудесами науки и техники, растущим комфортом жизни; правая часть — та, что рисует развлекающегося человека. Если сложить обе крайние части с центральной, у вас сложится представление о человеке, прекрасно уравновешенном, счастливым, щедро одаренном. В здоровом теле — здоровый дух.

В этой картине не обрисованы конфликты. Их нет ни внутри человека, ни в корпорации, где он работает. Что же требуется от человека? Сначала и прежде всего делать пунктуально и тщательно свое дело. Ничего не брать в нагрузку, не путать макеты с изделиями. В этом зачарованном мире политики руководят, администрация управляет, церковь несет спокойствие, врачи заботятся о больных и стариках. Еще одно требование — надо хорошо потреблять. Человек хорошо зарабатывает, теперь важно, чтобы он воспользовался плодами своего труда.

Это его долг, это его единственная императивная обязанность. Если он прекратит потреблять, замедлится ритм, деньги перестанут обращаться, работы будет недостаточно. И наконец, он должен в точности следовать мнениям, которые распространяют средства массовой информации. Информация будет помогать толпам освобождаться от чувства неудовлетворенности за счет ужасного врага — не очень близкого, не очень мощного...

Чего недостает этой идиллии? Информационное общество не освобождает людей от безответственности. Политики, администраторы и техники все равно остаются в зоне безопасности. Кто несет ответственность за гигантское разбазаривание ресурсов? Кто будет ответственным в случае ядерной аварии? Великолепный ответ был дан в свое время в Чернобыле: «Была допущена человеческая ошибка одного из служащих». Вот паршивая овца, которая повернула рычажок, к тому не предназначенный. К счастью, она исчезла.

В информационном обществе люди страдают от чрезмерной рационализации. Кто должен был предвидеть сползание почвы, сдвинувшее основание плотины, которая прорвалась? Кто должен был точно рассчитать траекторию второй ступени ракеты-носителя, отделяемой от ракеты? Кто должен был предусмотреть последствия осадков диоксида в карьере? Парадокс состоит в том, что компьютер не отменяет ответственности социального решения. Сегодня экспансия компьютерных технологий «отменила» прежние, сугубо человеческие формы ответственности. В античные времена, если вследствие ошибки навигации корабль тонул, то капитан должен был тонуть вместе с кораблем. В XIX в., если банкир терпел крах, он вынужден был уйти из жизни независимо от того, был ли он жертвой произвольных случайностей или прямым виновником. В наши дни компьютеризация рождает феномен коллективной безответственности.

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

Вместе с тем культурфилософские интуиции современных философов и психологов поставили вопрос о радикальной критике всей

нашей цивилизации. Нарастание шизоидных и шизофренических тенденций показывает, что невроз нашей культуры отчасти состоит в том, что степень безопасности человека определяется материальным достатком. Дикие животные в природе чувствуют себя безопасно, но у них нет богатств. Похоже, иметь и то и другое — «безопасность» и «благоденствие» — невозможно. Материальные потребности держат человека в «контакте» с повседневной реальностью.

Наша цивилизация такова, что отлучает человека от духовной, идеальной стороны бытия. Человек нашей цивилизации не имеет возможности проникнуть в великую неизвестность — в мир духа. Фундаментальное расщепление в личности шизофреника — это расщепление агрессивных влечений и эроса, духовных сил. Рождается парадокс — именно шизоид в своем сознании отождествляется со своими духовными чувствами. Здесь рождается возможность радикальной критики всего современного культпроекта. Такое понимание культуры дает импульс для поиска альтернативных форм жизни человечества на путях к «здоровому обществу».

Современные постмодернисты вообще отвергают представление о единстве истории. По их мнению, развертывание всемирной истории предполагает не стирание цивилизационных и культурных особенностей, а сохранение этого своеобразия. Идея открытости истории, ее многовариантности несовместима с жестким представлением о неукоснительном схождении всех культурных матриц в некую усредненную точку, символизирующую магистральный путь развития всего человечества. С этих позиций постмодернисты критикуют линейно- прогрессистскую конструкцию исторического развития. В концепции Ж.Ф. Лиотара развертывается панорама многообразных цивилизаций, которые имеют различные ценностные ориентации — о значимости природы, жизни, человеческого рода, личности, свободы, демократии, культуры.

Ж. Делёз и Ф. Гваттари стремятся выявить бессознательное либидо социально-исторического процесса, не детерминированное рациональным содержанием¹. Постмодернисты хотят обозначить антропологическую суть исторического процесса, обновить исторический дискурс в целом.

В последние годы появились исследования, которые свидетельствуют о том, что «информационное общество» способно разрушить человека, изменить его природу, устранить целостность индивида. Длительное

¹ *Алейник Р.М.* Человек в философском постмодернизме. М., 2006. С. 163.

пребывание в виртуальной реальности создает эффект дереализации. Человек, иначе говоря, перестает различать действительность и виртуальность. Такие коммуникационные технологии заставляют человека погружаться в мир абсурда. Он должен каким-то образом разместить себя в двух мирах, что и рождает «расщепленность» личности.

В рамках информационной теории современное снижение остроты шизофренических проявлений тоже легко объяснить: весь современный мир коммуникации пропитан двойными информационными посланиями, бейтсоновскими «двойными связками», как губка водой. И шизоидному типу просто легче в нем жить¹.

«Индивидуум, человек цельный, уходит прочь, прикованный к своему образу, как к тяжелому рюкзаку, и на его место приходит индивид, человек многоликий»². Как пишут шведы Бард и Зодерквист в книге «Нетократия», терапия и тренинги в информационном обществе будут направлены на то, чтобы излечить личность от целостности, привести к «контролируемому расслоению личности», одновременно развивая способность к коммуникациям на базе социального (читай — эмоционального) интеллекта. Итак, шизоидность — это идеал для успеха в информационном обществе нетократического типа, его основа и эффективность, новая способность, которую будут прививать шизоаналитики и шизотренеры.

Теперь можно обратиться, судя по всему, к таким моделям культурноцивилизационного развития, которые вообще не связаны ни с прогрессистскими, ни с антипрогрессистскими тенденциями. Речь идет о радикальном переосмыслении социального бытия, об ином понимании человеческой природы, о катапультировании человечества в новое цивилизационное пространство. Такая модель предлагается современной трансперсональной психологией.

Трансперсональные психологи предлагают осуществить грандиозный переворот в умах людей. «Зачем вообще нужен весь этот переворот? Для этого есть серьезные причины, которые связаны со вторым вопросом: что такое дух и какова его природа?»³ Они предлагают возродить духовные аспекты бытия, утраченные в результате развития современных дотехнической и технической цивилизаций. «Современные исследования сознания показывают, что духов-

¹ См.: Власов Е. Шизофрения // Популярная психология. 2005. № 10. С. 67.

² Там же.

³ Гроф С., Гроф К. Духовный кризис. Когда преображение личности становится кризисом. М., 2003. С. 117.

ное начало является исконным измерением человеческой психики и мироустройства»¹.

16.3. Жестокость

Пять лет назад началась война против Ирака, которую развязали США и их союзники, несмотря на протесты всего мира. И каков же итог этой войны, призванной приобщить Ирак к западной демократии? Страна оказалась в каменном веке. Во имя чего погибли сотни тысяч людей? Впрочем, и американцев, убитых в Ираке, более 4000.

Что пишет по этому поводу французский философ Андре Глюк-сманн? В книге «Философия ненависти» (2004) он отмечает, что сокрушающая ненависть неотступно преследует человеческий мир. Ее упорный и упрямый призрак разрывает частные и социальные отношения. Однако при каждом ее появлении мы делаем вид, будто с Луны свалились. Как можно объяснить неожиданную агрессию: он и она друг друга так любили, а потом взяли и горло друг другу перерезали. Ненависть обвиняет, не зная. Ненависть судит, не выслушав. Ненависть выносит приговор по своему желанию. Она ничего не уважает, предполагает, что противостоит мировому заговору. В конце концов, закованная в латы своей мстительности, она рассекает все узлы произвольным и самовластным ударом. Ненавижу, следовательно, существую.

Не впервые ненависть оказывается объектом исследования. Американский культуролог Р. Сю отмечает пять примеров наиболее жестоких способов причинения насилия в истории человечества.

1. В XII в. до н.э. жена китайского императора заставляла заключенных ходить по горящим углям, смазанным жиром, и смеялась, когда некоторые, поскользнувшись, падали на пылающее ложе.

2. Во II в. до н.э. ассирийский закон гласил, что порой преступников можно наказывать, принося в жертву их детей.

3. В I в. до н.э. нищие на улицах Рима просили милостыню у патрициев, выставляя напоказ своих детей, специально для этой цели искалеченных.

4. В XIX в. н.э. инквизиторы привязали одного из вождей еретиков к телеге и по мере того, как лошади тащили несчастного че

¹ *Гроф С.* Надличностное ведение. М., 2002. С. 14.

рез весь город, палачи вырывали у него куски тела раскаленными щипцами.

5. В XIX в. британские поселенцы острова Тасмания (южнее Австралии) травили туземцев собаками и устраивали псовую охоту на них. Делалось это ради спортивного интереса. Трупы подстреленных затем разрезались на куски и скармливались собакам.

Наполеон мучился: стоит ли расстрелять 4000 пленных турок в Палестине. Долго, вздыхая, изображал из себя ангела. Но провианта не хватало, не было и людей для охраны. В конце концов прогневался и велел выполнить свой приказ. Египетские деревни, если там погибал хотя бы один солдат, вырезал под корень и сжигал не раздумывая. Чан Кайши без колебаний приказывал отрубать головы часовым, которые прозевали японские самолеты, летящие бомбить китайские аэродромы. А обезумевшая американская солдафонка, которая волочит на поводке араба на четвереньках (этот случай из американской хроники обсуждал весь мир)? А трагедия Беслана?

Возврат в дикое состояние? А может быть, некая примета поведения, типичного уже для цивилизации? Не раскрепощает ли она своим гнетом разрушительные инстинкты?

Нам незачем обращаться к истории. Известный поэт Игорь Гу- берман рассказывает о своих странствиях по России. «Что на меня произвело наибольшее впечатление?» — спрашивает он и отвечает: «Уникальный, сумасшедший музей лагерного быта в Магадане. Там на стеклянных стендах, как скифское золото или как сокровища Тутан- хамона, демонстрируются битая миска, битая кружка, лопаты, прожженный ватник, наколенники, в которых люди работали по 12 часов в сутки в вечной мерзлоте. Такое ощущение, что археологи раскопали необыкновенную древнюю цивилизацию. А ведь это была цивилизация наших отцов и дедов. Я видел в своей жизни множество музеев, но только магаданский музей меня так потряс».

Инфекция ненависти отнюдь не чужда цивилизованному человеку. Не нужно читать Мишеля Фуко, чтобы сообразить, что зверство в военных тюрьмах поражает воображение, когда становится известным всем. Современность оказалась безжалостной. Могущество бесчеловечности и действенность насилия претерпевает опасные мутации. После Хиросимы французский философ Жаль Поль Сартр, ошарашенный неслыханностью события, совершает крупномасштабный разрыв с философской традицией. Отныне, заявлял он, метафизика и мораль не принадлежат более сознанию частных лиц. Они покидают таинство совести и молелен. Вписываются

в опыт, в политику, в международные проблемы, в стратегические завоевания. «Смертельная опасность», — эти слова, по Сартру, начертаны повсюду.

Но услышало ли цивилизованное человечество эти слова? В 1993 г. Элвин и Хейди Тоффлер выпустили в Америке книгу «Война и антивойна». Она имела подзаголовок «Что такое война и как с ней бороться? Как выжить на рассвете XXI века?» Но философская проблема, как исключить войны из цивилизационного обихода, в книге, по существу, не обсуждается. Напротив, скрытый смысл работы в ином. Замысел книги предельно технократичен. Авторы рассказывают о новейших средствах массового уничтожения с заинтересованностью энтомолога, нанизывающего насекомое на булавку. Они критикуют политиков, которые рассчитывают вести будущую войну по старинке, и призывают воспользоваться новейшими данными о способах устранения миллионов людей. Авторы предлагают всем штатским и военным осознать новые связи между знанием, богатством и войной. Озадачивает даже эпиграф к книге — слова Л. Троцкого: «Можете не интересоваться войной, тогда война заинтересует вас». Не правда ли, весьма прагматично?

Как сдержать, вразумить, парализовать человеческую бомбу? Одно из проявлений цивилизационного варварства — романтизация ремесла киллера. Вся история прошлого века фактически «написана» киллерами. С заказного убийства эрцгерцога Фердинанда началась Первая мировая война. От рук наемных убийц погибли Савва Морозов, Петр Столыпин, Карл Либкнехт и Роза Люксембург, Лев Троцкий, Махатма Ганди, Мартин Лютер Кинг, Роберт Кеннеди, Джон Кеннеди, Индира Ганди, Анвар Садат, Улоф Пальме... Насилие сеет и растит насилие. Вспомним, что спор об Ираке открыл столкновение двух взглядов на мир. Париж и «лагерь мира» утверждали, что терроризм — дитя войны, его во что бы то ни стало следует избегать. Вашингтон и его союзник провозглашали, что причина терроризма — угнетение, а свобода — мать мира: вмешательство во имя свободы — святое дело. Между тем неумолимое бомбометание ненависти раскручивает свою адскую спираль.

Ницше в свое время открыл три стадии согласия на жестокость, чтобы воспеть их триумфальное следование друг за другом: после верблюда, который терпит, является лев. Он преступает закон и все крушит. Наконец, возникает дитя, «невинность и забвение», вечное возвращение, позволяющее себе все что угодно, потому что не ведает смерти. Насилие растет, как фукидидова «чума» — не чисто психологи

ческая бубонная зараза, но полное расстройство рассудка, овладевающее и телом, и разумом, и людскими сообществами.

В 2005 г. в России было совершено 800 заказных убийств. Это превышает число первых христиан, растерзанных язычниками. Совместим ли пароксизм ненависти с цивилизованностью?

16.4. Метаморфозы демократии

Мир укрепился в убеждении, что демократия обеспечивает быстрый экономический рост. В этом отношении ей нет равных среди политических режимов. Переход к демократии обеспечивает экономический рост, стабильность, даже расцвет культуры. Однако современная цивилизация преобразила облик демократии, извратила ее до неузнаваемости, выявила огромный потенциал манипулятивности, который в ней содержится. Демократия, сулящая поначалу неисчерпаемые ресурсы выбора, стала агрессивной, безжалостной и директивной. Ее указующий перст шныряет по географической карте мира, наводя «порядок» и «единомыслие». Совершенствуются ее процедуры, предоставляя массам иллюзию их соучастия в социальных событиях. «Не абсурдно ли принимать Украину в НАТО, чтобы сразу назвать ее демократичной? Не слишком ли нелепо?» — спрашивает В.В. Путин. Что делать: восстановить изначальный смысл демократии или попытаться остановить ее победоносное шествие? Мысли не новые.

Национальное единство можно обеспечить с помощью демократического процесса. Однако в современном мире чаще используется иной путь — сплочение через культ личности. Так было при Ататюрке в Турции, Мао Цзэдуне в Китае, Гитлере в Германии, Ленине и Сталине в России. В нашем столетии демократические процедуры выхолащиваются с невиданной быстротой. Человек, не имеющей значительной финансовой поддержки, лишенный пиара, останется неизвестным, несмотря на доступные демократические процедуры. Такие демократические феномены, как выборы, все больше утрачивают свое реальное содержание. Проблема решается путем необычайных организационных усилий.

Можно ли считать эти явления вторжением варварства? Разумеется, нет. Это, несомненно, порождение самой цивилизации, которая в той же мере, что и дикость (в качестве стадии исторического развития), пытается выжить. Но в результате вырождения демократии демокра-

тическая республика замещается аристократической или олигархической. Вместо народовластия утверждается власть верхушки. Именно она утрачивает последние остатки цивилизованности и начинает создавать законы для себя. В результате верхние слои общества получают бесконтрольную и неограниченную власть через административный ресурс и финансовое могущество.

Демократия становится синонимом произвола и обкрадывания. Сегодня политик, идущий к власти, вынужден подстраиваться под самые растленные слои общества, без поддержки воров, изгоев, гомосексуалистов он не может одолеть соперника. Рядовой избиратель, активно участвующий в политическом процессе, понимает, что его мнение фиксируется, но он все равно отчужден от политики, от сознательного участия в общественных процессах. Толкуя о наших прекрасных перспективах, власть обещает людям сытость. Но будет ли хотя бы относительно счастливым существование человека, который прочувствует глубину собственной невостребованности, невовлеченности, предельной отчужденности? Не пронзит ли его мысль, что не хлебом единым... что ему, теперь уже прикормленному, все равно страшно за свою судьбу, которая зависит от чиновника, милиционера, рейдера, маньяка, киллера, районного начальника, следователя. Не ощутит ли он в полной мере царящее бесправие? Не охватит ли его отчаяние от того, что оскпление демократии отбирает у него человеческое достоинство, уверенности в своей правоте, надежду на реальные перемены в жизни?

В размышлениях о демократии у нас есть реальные основания опираться на российскую историю. Демократии становится больше, а качество народного представительства нищает. Демократические процедуры рожают разобщенность, отсутствие единого духа. «Демократизация» русской жизни, как отмечал известный русский историк Сергей Соловьев, ничего хорошего не сулила. Когда удалось обуздать воевод, то их место заняли «мужики-горлопаны». С помощью народной воли они дорвались до власти и так отчаянно стали грабить мужиков, что родилась тоска по боярам. Пришлось просить царя вернуть прежних злодеев, а новоявленных вождей устранить.

Бердяев отмечал, что демократия носит формальный характер, она сама не знает своего содержания и в пределах утверждаемого ею принципа не имеет никакого содержания. Демократия не хочет знать, во имя чего изъясняется воля народа. Демократия знает только формальный принцип волеизъявления, которым дорожит превыше всего и который ничему не хочет подчинить. Народовластие — беспредмет

но, оно не направлено ни на какой объект. Демократия остается равнодушной к добру и злу. Она хочет политически устроить человеческое общество так, будто никакой истины не существует. И в этом коренная идейная ложь демократии.

Николай Бердяев критиковал многообразные формы полудемократии и размышлял о предельном выражении идеи народовластия. Но высказал предположение, что понятия «демократия» и «либерализм» теряют свое прежнее значение. Он назвал их отходящим днем новой истории.

Можно ли, к примеру, с помощью демократического контроля изжить коррупцию? Заповедано отрубить голову этой гидре? Услышан голос народа, который изнемог в борьбе со взятками, но и сам давно в ней увяз. 2010 г. обещает окончательно подорвать мощь этого монстра. Но люди смеются. Родается уже волна анекдотов. Борьба с коррупцией объявлена высшей формой коррупции. Спрашивают: кому и сколько нужно дать, чтобы возглавить борьбу со взятками?

Владимир Пастухов в «Аргументах недели» (2008. № 5) справедливо отмечает: если бы коррупции в России не было, то ее надо было выдумать, так она пришлось бы политически кстати. В ней участвуют поголовно все, даже не подозревая об этом. Действительно, коррупция в точном смысле слова — отклонение от нормы, нарушение общепризнанных устоявшихся правил управления обществом. Русская коррупция — это стиль жизни, это и есть сама норма. Если бы такой коррупции в России не было, то жизнь вообще остановилась бы, а государственная система распалась. У нас дают не за то, чтобы нарушали закон, а за то, чтобы его исполняли. Коррупция в России — не сбой в системе, это сама система.

Разочарование в демократии захлестывает сегодня гуманитарное сознание. С большим энтузиазмом толкуют о том, что экономическое процветание можно обеспечить и без демократии. Алексей Арбатов отмечает, что опыт таких стран, как Китай, государств ОСЕАН, да и России в ее нынешней стадии, демонстрирует возможность роста благосостояния без демократии. Новый полуавторитарный политический режим, сложившийся у нас, будто бы гораздо эффективнее управляет ресурсами, чем слабая демократия. Тоскуют о сильной руке, навязывают модель авторитарной власти. Впадают в языческое обожествление вождя.

Но в какой мере все это совместимо с идеей гуманности и цивилизованности? Нет ли в идее цивилизации скрытых ресурсов, которые ведут не к политическому одичанию, а к подлинно человеческому обустройству социальной жизни?

16.5. Бездуховность

Духовность в наши дни — одно из востребованных понятий. О ней говорят философы, политики и публицисты. Нередко пишут о бездуховности в обществе, об отсутствии идеалов как очевидном феномене наших дней, о крушении ценностных ориентаций. Едва ли не все осознают, что это важный фактор развития цивилизации, открытия новых форм общественной жизни. Все тоскуют о желаемом преобладании в человеке духовных, нравственных, интеллектуальных ценностей.

Между тем реальность все дальше и дальше уходит от духовности. Сегодня фильм «Кин-дза-дза» уже не кажется фантастикой. Фромм, оценивая массовую культуру, отмечал, что она поставила на конвейер образцы для подражания. Он показал, что манипулятивная пропаганда одержима манией персонификации. Она предлагает аудитории многочисленные варианты, позволяющие отождествить себя с образами удачливых людей, суперменов, олигархов и прожигателей жизни. «Почему люди тянутся в кумирам? — размышлял Фромм. — Отчего они так охотно подражают кумирам и буквально одержимы этим?» Американский философ пришел к выводу, что мания «звездности» позволяет многим жить чужой жизнью и обнаруживать безучастие к своей собственной.

Фромм надеялся, что цивилизованный мир отзовется на его предостережение. Как поразил бы его, будь он сегодня с нами, современный масскульт. Прошло чуть больше четверти века после его смерти, но в наши дни случилось невообразимое. Ну кто бы мог подумать, что на первых полосах серьезных изданий будут обсуждать обстоятельства брака госпожи Заворотнюк! Четверть века назад назвали бы шизофренической фантазией, если бы кто-нибудь заявил, что газеты будут писать о том, что Киркоров любит читать, находясь в туалете. Никто не поверил бы, что на первом канале телевидения станут обсуждать вопрос о том, как лучше освободить желудок после новогодних излишеств, называя «героинями» тех, кому это удалось в наибольшей степени.

16.6. Бешенство цивилизаций

Известно, что в 1993 г. американский социолог Самуэль Хантингтон объявил о спаде экономических и идеологических конфликтов на земном шаре и смену их войной между цивилизациями. Этим он

бросил вызов геоэкономической школе, которая видит источником будущего соперничества торговые противоречия и глобальную конкуренцию. Однако еще раньше Хантингтона, почти век назад, З. Фрейд отмечал поразительное «крушение иллюзий». Он писал о «слепом бешенстве», которое гнездится в подсознании всех цивилизаций, опрокидывает все, что встает на его пути, будто после него для людей нет ни будущего, ни мира.

В конце минувшего столетия философы и культурологи сделали поразительное открытие: оказывается, дальнейшему развитию человечества мешают мировые религии. Величайшая догадка просветителя Иоганна Гердера о единой судьбе всех людей натолкнулась на рифы. В начале 1970-х гг. группа членов Римского клуба сделала специальный доклад о том, как внутренне соприродны друг другу различные религии. Заговорили о грандиозных кросскультурных контактах, поисках межрелигиозного вселенского диалога. Но завершилось все это совершенно иным предположением: именно религии ведут к размежеванию человеческого рода, а возможно, и смертельному противостоянию. «Непохожее надо уничтожить...» — это фраза из романа отечественного писателя Александра Мелихова.

Сегодня уже мало кто толкует о «конфликте цивилизаций». Скорее говорят о столкновении «суперцивилизаций». Хотя в истории возникали и исчезали многие цивилизации и субцивилизации, можно назвать только две «суперцивилизации», в которые входили все остальные. Одна — тысячелетняя аграрная цивилизация, начавшая первую волну перемен и имевшая в свое время конфуцианский, индуистский, исламский или западный варианты. Вторая — промышленная цивилизация, с которой по Западной Европе и Северной Америке пронеслась вторая волна перемен, и она все еще ширится в других частях света.

К концу XIX в. остатки индустриализма появились в Японии, конфуцианском Китае, а также в славяно-православной России. Шел XX в., и тяга к индустриализации (ошибочно называемой «вестернизацией») пришла в мусульманскую Турцию под властью Ататюрка и в Иран под властью шаха, в католическую Бразилию и индуистскую Индию. В России Октябрьская революция, по сути дела, сменила прежнюю цивилизацию. Патриархальная деревня, сами крестьянские устои начали рушиться уже в последней трети XIX в. Но большевики твердо решили построить техническую цивилизацию. Прежнему укладу крестьянской жизни в ней не было места. Его следовало преобразовать по меркам технической цивилизации.

Каждое такое общество могло сохранить элементы своей религии, культуры и этнической идентичности в аграрных районах, но там, где возникали индустриальные силы, они ослабляли старые связи. Распространение индустриализма несло с собой урбанизацию, меньшую зависимость от традиционных религий и морального кодекса, а также потрясло и другие культурные устои. Если коротко, то индустриальная суперцивилизация поглощала на своем пути местную цивилизацию.

Точно так же сегодняшняя цивилизация новой волны уже развилась в западном, японском и конфуцианском вариантах. Вероятно, определение цивилизации, из которого исходит Хантингтон, не вполне адекватно. Многие столкновения происходят сегодня на гораздо более широком поле — в мире, разделенном на три разные и потенциально конфликтные суперцивилизации.

Цивилизация в ее информационном варианте наращивает темпы развития. Масштабные и интенсивные преобразования касаются не только сферы хозяйства, экономики, политики и культуры. Меняются фундаментальные основы воспроизводства человека как биологического и антропологического типа. Иной становится практика образования и мышления. Существующие сегодня социокультурные институты и технологии управления должны быть радикально реконструированы. Таков общий смысл последних работ американского социолога Э. Тоффлера, который в 2009 г. побывал в Москве.

Однако способна ли рождающаяся информационная цивилизация решить злободневные вопросы человеческого бытия? Толкуют об ушедшей в далекое прошлое аграрной цивилизации, а аналитики предупреждают о наступлении эры глобальной продовольственной нестабильности. Размышляют о прорыве в области образования, а из этой сферы, как песок из колбы, исчезает воспитание. Ведут речь о создании нового антропологического типа, а из человеческой природы все заметнее исчезает «специфически человеческое». Говорят о равенстве полов, а гендерные различия исчезают, грозя культурным опустошением.

Мы живем в условиях новой эпохи. Она имеет ряд признаков. Прежде всего на наших глазах развертывается конкуренция всех против всех. Мир становится жестким и технологичным. Никто не хочет умирать, но разгоряченные триумфаторы никого не щадят. Не сумеешь противостоять — уничтожим. Збигнев Бжезинский в публичном интервью, оценивая число жертв в Тибете, досадливо отмахивался: «Не так уж и много».

Политика все чаще утрачивает моральное измерение. О ней неспроста говорят как о грязном деле. Но здесь цивилизационные лекала уже перестали действовать. Вероломство, обман, насилие — главные мерки современной внутренней и внешней политики. Развернулась новая идеологическая война. Мобилизованы огромные ресурсы, чтобы одолеть не-демократии с помощью демократии. Страны Запада изо всех сил пытаются милитаризировать и структурировать военное противостояние.

Появление цивилизации оказалось радикальным поворотом в судьбе человечества. Истоки формирования цивилизации связаны с постепенным рождением таких механизмов, которые способствовали бы смене биологической эволюции социальной. Цивилизованность стала мерилом исторического прогресса. Однако нет никаких оснований оставаться на привычных линейных представлениях динамики общественной жизни. История выявляет и реализует возможности разрушительных тенденций цивилизованного варварства.

Вопросы для повторения

1. Чем вызвана бездуховность современной цивилизации?
2. Что означает «изобрести человека»?
3. Что такое столкновение цивилизаций?
4. Каковы разрушительные тенденции цивилизованного варварства?

Литература

- Алейник Р.М.* Человек в философском постмодернизме. М., 2006.
- Власов Е.* Шизофрения// Популярная психология. 2005. № 10.
- Глюксман А.* Философия ненависти. М., 2004.
- Гроф С.* Надличностное видение. М., 2002.
- Гроф С., Гроф К.* Духовный кризис. Когда преображение личности становится кризисом. М., 2003.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.

Глава 17 ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА

17.1. Тело, но только как модель

Едва ли не основной парадокс современной европейской философии в том, что, учинив борьбу за возвращение тела в лоно рефлексии¹, запальчиво настаивая на значимости этого феномена, исследователи неожиданно обнаружили утрату тела как биологического субстрата, выражения факта или некоей данности. Подобно тому, как в физике в свое время исчезла материя, так в философской антропологии обнаружилась пустота там, где еще недавно маячила человеческая плоть. Тело вдруг стало целлулоидным, безжизненным, техноподобным. Прежнее, классическое представление о теле как биологовещественной реальности испарилось, кануло в Лету, буквально запропастилось. На его месте образовался некий фантом, способный к бесконечным пересотворениям, неожиданным трансформациям, радикальным преобразованиям. Тело перестало быть даже глиной в руках мастеровитого гончара. Оно превратилось в некий знак, за которым зияет пустота.

Разумеется, и в традиционной философии тело не всегда рассматривалось только как биологическая субстанция. Толкуя о теле как «тюрьме для души», орфики и пифагорейцы так же, как и Франциск Ассизский («мой бедный ослик»), не изолировали человеческую плоть от ее духовных обнаружений. В.С. Соловьев писал: «Понятие о плотском не следует смешивать с понятием о *телесном*. Тело и с аскетической точки зрения есть „храм духа“, тела могут быть „духовными“, „прославленными“, „небесными“»²... А. Бергсон также видел человеческое тело реально присутствующим в мире. Иначе говоря, человеческая телесность рассматривалась им как автономная реальность. Разумеется, при этом он связывал изучение челове

¹ Кюн Р. Возвращенное тело. Париж, 1988.

² Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 140.

ского тела с окружением действительного мира, в котором эта телесность пребывает¹.

Многие философы прошлого исходили из представления о примате души над телом. Тем не менее никому не приходило в голову оспаривать подлинность человеческого тела, построенного по типу двусторонней симметрии, разделенного на туловище, шею, голову и конечности и сохраняющего определенную форму. Описывая «всадника без головы», никто не подвергал сомнению наличие в идеале этого жизненно важного органа. Венера Милосская, оказавшись без рук, не трактовалась как новый антропологический типаж. Философы исходили из того, что тело знает насыщение, трепетность, негу, миг сладчайшего расслабления, страстность. Тело считалось протяженным и биологически очевидным. «От этого учения Декарта, — писал М. Шелер, — было недалеко до воззрения Спинозы, что тела есть лишь состояния одной неделимой протяженности»².

Само собой понятно, что тело не рассматривалось в философской антропологии только как биологический субстрат. Говоря о человеке, исследователи, конечно, подразумевали особые морфологические признаки, которыми он обладает, относясь к подгруппе рода позвоночных и млекопитающих. Фиксируя в качестве важнейших для единства человека сумму признаков — прямохождение, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствия прямохождения, ученые в то же время искали совокупность черт, которая выделила бы человека из животного царства. И все же, определяя особое положение человека в космосе, немецкие философы увязывали его со строением биопсихического мира. А З. Фрейд считал тело основанием человеческой идентичности.

Ф. Ницше в «Генеалогии морали» писал о том, что любой орган (равно как физиологический или психический навык) не следует рассматривать как фиксированный результат телеологически понятой эволюции. Не следует наивно полагать, что глаз создан для зрения, а рука — для хватания. Ницше высмеивал представление о том, что смыслом всякой культуры было выведение из хищного зверя «человек» некой ручной и цивилизованной породы животного, домашнего животного³.

¹ Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 278—279.

² Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 64.

³ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ф. Ницше. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 429.

Теперь же, стремясь узаконить проблематику тела, восстановить в правах якобы попорченную плоть, выявить различные аспекты телесности, современная философия парадоксальным образом растеряла вековые установки философского постижения человека. Еще совсем недавно тело рассматривалось как целостность, которая не может выводиться ни из какой предшествующей категории. Решительно отвергалась позиция точных наук, которые подходили к человеку так же, как к физическим телам. Рождались протесты против сведения телесности к чисто «естественному» феномену, «вещи». Многие исследователи отмечали, что такой подход неизбежно предполагает «техническое» вмешательство в тело на всех уровнях, в том числе и психологическом. Уточнялось, что названный метод изучения проблемы фатально подходил к возможностям расчленения человеческого тела.

Осуждая функциональное рассмотрение тела, при котором теряется его первоначальная общая форма, поскольку эмоциональная и интенциональная экспрессивность не подчеркивается более как его уникальное свойство, современная философия пыталась найти более тонкие феноменологические подходы и описания. Философия ставила под сомнение, с одной стороны, онтологическую редукцию к «материи» всего существующего, а с другой — экзистенциальные феноменологии тела, подходящие к этому объекту с точки зрения его исходной способности переживания или с позиции значимых модусов восприятия.

Однако пристальное, обостренное внимание к телесности постепенно обнажило и негативные стороны этой тенденции. Сосредоточившись на проблемах индивидуальности, единичного, чувственного, постмодернистская философия неизбежно стала трактовать мир как «хаос». Обнаружился интерес к изучению чувственности, желаний и удовольствий, связанных с телом. «Для неклассической философии характерно понимание человека исключительно как чувственного существа, животного, которое руководствуется инстинктами, а не разумом, — пишут А.В. Филиппович и В.И. Семенова. — Биологическая трактовка человека, восходящая к дарвинизму Ницше, ставит в центр постмодернистских исследований проблемы власти и пола. Борьба за власть как определяющая характеристика животного мира объявляется главной чертой человеческого общества и мира. Понятие „дух“, на основании которого в классической традиции человек выделялся из животного мира, подвергается резкой критике и также биологизируется. Например, Р. Рорти считает общепринятым в современной культуре понимание человека как „гибкой системы“

верований, желаний и убеждений, сплетенных друг с другом произвольным образом»¹.

Постмодернисты унаследовали мысль Ф. Ницше о том, чтобы заново открыть человека, расщепить его и собрать снова, но уже по другим лекалам. Идея преобразования Адамова сына, разумеется, не нова. Она просматривается и в христианской рефлексии, и в декларациях Французской революции, и в «философии жизни». Но столь радикально эта идея не прорабатывалась никогда. Складывается целая программа. Она, несомненно, предполагает устранение абстрактной просветительской и рационалистической концепции человека. В ней возможен отказ от идеализации человека в качестве носителя разума. «Разум не есть источник силы и уникальности человека» — таково мнение постмодернистов. Но это лишь титр разборки. Речь идет о полной аутопсии (вскрытии) человека. Когда в эпоху Возрождения церковь разрешила резать человеческие трупы, живописцы запечатлели на своих полотнах потрясенных, изумленных, зачарованных свидетелей этого события. Сегодня ментальная аутопсия человека стала заурядным событием. На «рабочем столе» «хирурга» хладнокровно тасуются такие человеческие «компоненты», как плоть, чувственность, деструктивность, конформность, сексуальность, мозг, рассудочность... Утратив конкретность, зримость, тело все чаще становится знаком, допускающим любые произвольные обращения с ним.

Предлагаются различные варианты обновленной «сборки». Одним мнится, что прежде всего следует показать обусловленность человеческого поведения языковыми детерминантами. Другие озабочены тем, чтобы раскрыть глубинное противоречие между сознанием и бессознательным. Третьи изощряются в том, чтобы восстановить в правах человеческую чувственность, связанную с жизнью плоти, всю телеснофизиологическую сферу человека. Четвертые примеривают к человеку технические трансплантаты... Постмодернисты убеждены в том, что только такой перделкой человека можно спасти человечество от трагических событий.

Вместе с тем философы сетуют на то, что не могут воспользоваться надежным ватерпасом для выравнивания человеческого проекта. Ж. Бодрийяр подчеркивает, что сложилась ситуация, аналогичная той, что имела место в физике микромира. Нет возможности провести расчеты в терминах прекрасного или безобразного, истинного или лож

¹ Филиппович А.В., Семенова В.И. Послесловие // Постмодернизм : новейший философский словарь. Минск, 2007. С. 801—802.

ного, доброго или злого. Ничто не имеет определенного положения в системе абсцисс и ординат. Каждая частица движется в направлении, заданном ее собственным импульсом, каждая ценность или часть ее лишь мгновение сверкает на фоне лицедейства, а затем исчезает в пустоте, перемещаясь вдоль ломаной линии, редко соприкасающейся с траекториями других ценностей¹. Так что схема дробления человека лишена стабильных критериев.

Обнаруживая погибельную тягу человечества к вселенской катастрофе, французский философ готов даже предположить, что во всякой системе, в каждом индивиде заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности с тем, чтобы обрести способность размножаться и экстраполировать себя во многих направлениях. Ж. Бодрийяр рассматривает последствия такого распада как фатальные. Всякая вещь, по его словам, устранившая свою сущность, подобна человеку, потерявшему свою тень: она погружается в хаос и теряется в нем.

Прежде тело было метафорой души, потом — метафорой пола. Сегодня оно не сопоставляется ни с чем; оно — лишь вместилище метастазов и механического развития всех присущих им процессов, место, где реализуется программирование и бесконечность без какой-либо организации или возвышенной цели. И при этом тело настолько замыкается на себе, что становится подобным замкнутой сети или окружности².

Говоря о человеке, мы вдруг обнаруживаем сегодня, что его тело имеет множество моделей. Для медицины базовой формой тела является *труп*. Иначе говоря, труп — это идеальный, предельный случай тела и его отношения к медицине. Именно его производит и воспроизводит медицина как результат своей деятельности, проходящей под знаком сохранения жизни.

Для религии идеальным опорным понятием тела является *зверь* (инстинкты и вожделения «плоти»). Тело как свалка костей, и воскресение после смерти как плотская метафора. Для системы политической экономии идеальным типом тела является *робот*. Робот — совершенная модель функционального «освобождения» тела как рабочей силы, экстраполяция бесполой рациональной производительности (им может быть и умный робот-компьютер — это все равно экстраполяция мозга рабочей силы).

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С.

² Там же. С. 13—14.

Для системы политической экономии знаком базовой модели тела является *манекен* (во всех значениях слова). Возникнув в одну эпоху с роботом (и образуя с ним идеальную пару в научной фантастике — персонаж Барбареллы), манекен тоже являет собой тело, всецело функционализированное под властью закона ценности, но уже как место производства *знаковой* ценности. Здесь производится уже не рабочая сила, а модели значения — не просто сексуальные модели исполнения желаний, но сама *сексуальность как модель*.

Таким образом, в каждой системе независимо от ее идеальных целей (здоровья, воскресения, рациональной производительности, раскрепощенной сексуальности) нам оказывается явлена новая форма редуکتивного фантазма, составляющего его основу, новая форма бредового видения тела, образующего ее стратегию. Труп, зверь, машина или манекен — таковы те негативные идеальные типы тела, те формы его фантастической редукции, которые вырабатываются и запечатлеваются в сменяющих друг друга системах.

Удивительнее всего то, что тело ничем не отличается от этих моделей, в которые заключают его различные системы, и вместе с тем представляет собой нечто совершенно иное — радикальную, альтернативную им всем, неустрашимое отличие, отрицающее их все. Эту противоположную виртуальность тоже можно назвать телом. Только для нее — для тела как материала символического обмена — нет модели, нет кода, нет идеального типа и управляющего фантазма, потому что не может быть системы тела как антиобъекта¹.

17.2. Человек как неудачный проект

Сначала А. Шопенгауэр, а затем Ф. Ницше задумываются над странностью человека как живого существа. Путем чисто философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных тварей. Он эксцентричен как особый род сущего и вовсе не производит впечатление венца творения. Напротив, если сделать, условно говоря, допущение, что человек — уже установившееся животное, то ничего, кроме «халтуры природы», не получается. Так впервые в истории философии появилась мысль об ущербности человека.

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2006. С. 217.

Сегодня многие авторы пишут о врожденных дефектах сына Адама. Неслучайно американский нейрофизиолог П. Маклин утверждает, что структурные недоработки и ошибки, вообще говоря, допускаются эволюцией не так уж редко. У некоторых разновидностей насекомых и черепах голова так тяжела, что, случайно опрокинувшись на спину, эти особи уже не в силах перевернуться и обречены на гибель, подобно чудовищу из «Превращения» Ф. Кафки. Все без исключения беспозвоночные забрели в эволюционный тупик, положивший предел развитию их нервного аппарата: нервные узлы у них размещены вокруг пищеварительной трубки и в случае дальнейшего разрастания сдавили бы ее недопустимым образом.

Человеческий мозг, как считает П. Маклин, тоже жертва подобного просчета в конструкции, который прокрался из-за необычайно поспешной, «взрывной» эволюции, предположительно имевшей место в плейстоцене. В ходе такого ускоренного филогенеза не успела сложиться достаточно эффективная коммуникация между «старым мозгом» (палеокортексом, восходящим к рептилиям), «средним мозгом» (мезокортексом, присущим низшим млекопитающим) и «новым мозгом» (неокортексом, специфичным для высших млекопитающих и человека). Дефект координации состоит прежде всего в том, что многие функции филогенетически новых отделов мозга дублируются филогенетически более старыми его отделами, которые не только заведуют бессознательными вегетативными процессами в организме, но и вдобавок по-своему «чувствуют» и «мыслят».

Что же получается? В человеческом сознании имеются как бы два независимых экрана: на один из них проецируется грубый и упрощенный абрис действительности, апеллирующий к низшим инстинктам и невербализированным эмоциям, на другом возникает более точный, детальный и адекватный образ мира. Психологическая раздвоенность, свойственная человеку, находит подтверждение в материальном субстрате — в «шизофизиологии» головного мозга. В нашей черепной коробке расположились бок о бок крокодил, лошадь и человек разумный, причем первые две твари далеко не всегда подчиняются своему господину. Напротив, они часто превращают его в своего раба: вербальное мышление подыскивает рациональные мотивировки и хитроумные оправдания примитивным аффектам.

Выходит, эволюция снабдила человека органом, которым он еще не научился пользоваться, и орган этот — головной мозг. Возможностей, заключенных в старых отделах мозга, уже недостаточно, чтобы положить предел человеческому безумию. Запретительные инстин

ктивные механизмы, регулирующие внутривидовые отношения животных и предотвращающие их взаимоистребление, в человеческом обществе бездействуют, тогда как аналогичные механизмы разумного характера — на уровне «нового мозга» — не выработаны.

В современных философско-антропологических исследованиях акцент делается на проблему человеческой разрушительности. Как показывает А.П. Назаретян, во времена верхнего палеолита люди, вооруженные копьями, дротиками, повели себя — в который раз! — чрезвычайно агрессивно. Они уничтожали целые стада мамонтов, строили жилища из клыков этих гигантов, не щадя их детенышей¹. Автор задается вопросом: почему животные, будучи менее развитыми интеллектуально, не устраивают себе подобных «развлечений»? Ворон вброду, как известно, глаз не выклюет. Человек же в ярости может уничтожить и слабого, и невинного. Крупнейший австрийский психолог, лауреат Нобелевской премии полагает: «фишка» в том, что человек не обладает натурой хищника. Неожиданный вывод. Но в дикой природе все устроено именно так: чем сильнее животное «вооружено» и потому опаснее для окружающих, тем мощнее у него инстинктивный запрет на убийство себе подобных. Что же следует из этого? А.П. Назаретян склоняется к выводу: беда в том, что мы еще *недостаточно озверели*...

Человек — единственный биологический вид, в жизни которого (из-за извращения интегративной тенденции) внутривидовые различия весомее, чем внутривидовая общность. Даже свое благо- словение — язык — он обращает в проклятие, в орудие вражды, с легендарных времен Вавилонской башни культивируя лингвистические барьеры. Сегодня особенно очевидно, насколько готовность к контактам отстает от технических возможностей коммуникации. «Шизофизиологический» раскол между разумом и чувством к тому же усугубляется таким обстоятельством, как присущее человеку сознание собственной смертности. Открытие феномена смертности принадлежит «новому мозгу», отказ примириться с нею — «старому мозгу», заряженному древним инстинктом самосохранения. Столкновение обоих мотивов населило мир фантастическими призраками и суевериями.

Неслучайно вопрос о разуме как фундаменте самосознания оказывается основной проблемой современных теоретических исследо

¹ Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации : очерки по эволюционно-исторической психологии. М., 2007.

ваний¹. Автор опирается на толкование безумия как исключенного неразумия, развиваемого В.А. Подорогой в ряде курсов по философской антропологии. По мнению В. Декомба, «разум должен будет измениться, утратить свою изначальную идентичность, перестать быть тем же самым разумом и превратиться в иное по отношению к иному. А иным разума является неразумие, безумие. Таким образом, ставится проблема изменения разума посредством *безумия*»². Такое изменение предполагает достижение высшей мудрости.

17.3. Идея постчеловека

Подобно географии планеты, человеческое тело до последнего времени представлялось неизменной основой человеческого знания, «данностью». Однако мы быстро приближаемся к тому дню, когда тело перестанет быть данностью. Человечество в довольно короткие сроки получит возможность изменить не только человеческое тело, но и всю человеческую расу. Об этом пишет американский футуролог Э. Тоффлер³.

В 1962 г. д-р Дж.Д. Уотсон и д-р Ф.Х.С. Крик получили Нобелевскую премию за описание молекулы ДНК. С тех пор периодически сообщается о все новых и новых достижениях генетики. Молекулярная биология неудержимо прорывается в мир. Новые генетические знания позволяют нам уже сегодня работать с человеческой наследственностью, манипулировать генами для создания совершенно новой «версии» человека.

Одна из наиболее фантастических возможностей заключается в том, что человек сможет сделать биологическую углеродную копию самого себя. С помощью процесса, известного как «клонирование», из ядер взрослых клеток можно будет выращивать новые организмы с теми же генетическими характеристиками человека, которые присутствуют в клеточных ядрах. Получившаяся «копия» человека начнет жизнь с генетическими способностями, идентичными способностям

¹ См.: *Голобородько Д.Б.* Концепции разума в современной французской философии (М-Фуко и Ж. Деррида: контекст полемики) : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2006.

² *Декомб В.* Современная французская философия. М., 2000. С. 18—19.

³ *Тоффлер Э.* Шок будущего. М., 2004. С. 219.

донора, хотя другая культурная среда может изменить не только личностное, но и физическое развитие клона.

Клонирование изменит отношение людей к своему собственному рождению и даст почувствовать, как мир скручивается вокруг нас. Клонирование среди прочего обеспечит нам неопровержимое эмпирическое доказательство, которое поможет разрешить раз и навсегда древние противоречия: «природа против природы» или «наследственность против окружающей среды». Решение этой проблемы и определение ценности каждого человека стало бы одним из ключевых моментов человеческого интеллектуального развития. Целые библиотеки философских спекуляций могут быть в одно мгновение выброшены на свалку. Ответ на этот вопрос открыл бы пути для быстрого квалифицированного развития психологии, философии, морали и дюжины других областей.

Но клонирование может создать и невиданные сложности для человеческой расы. Привлекательна сама идея сохранить копию Альберта Эйнштейна для будущих поколений. Но как быть с Адольфом Гитлером? Должен ли существовать закон, регулирующий клонирование? Нобелевский лауреат Джошуа Ледерберг, ученый с высокой социальной ответственностью, вполне допускает такой вариант: если человек самовлюблен, то его клон будет также самовлюбленным, и т.п.

Даже если нарциссизм скорее культурная, чем биологическая проблема, существуют другие неразрешимые трудности. Ледерберг поднял такой вопрос: может ли человеческое клонирование, если оно разрешено, «идти бесконтрольно»? «Я использую эту фразу, — говорил он Тоффлеру однажды, — почти в том же смысле, что и по отношению к ядерной энергии. Оно будет находиться под контролем, если будет достаточно позитивных причин сделать это. Эти причины могут быть следующие: увеличение взаимопонимания, особенно в области образования, между одинаковыми генотипами. Подобие неврологического и физического строения может сделать более легким передачу идентичным копиям технических и других знаний от одного поколения к другому».

Когда клонирование станет возможным? В конце 80-х гг. XX в. «мы уже можем клонировать земноводных и в принципе можем и млекопитающих, — говорит Ледерберг. — Для меня не будет сюрпризом, если сообщение о таком клонировании появится в один из ближайших дней. Когда же точно кто-нибудь возьмет на себя смелость сделать клон человека, я не берусь сказать, однако предполагаю, что это произойдет в пределах 15 лет».

В пределах тех же 15 лет ученые научатся выращивать различные органы тела, и они, без сомнения, начнут эксперименты с различными средствами их модификации. Как говорит Ледерберг: «Вещи, подобные размеру мозга и определенным чувствительным качествам мозга, скоро будут находиться под прямым эволюционным контролем... Я думаю, что это вскоре произойдет».

Для неспециалистов важно понимать, что в научном обществе Ледерберг не один мучается сомнениями относительно перспектив развития науки. Опасность биологической революции видят многие его коллеги. Новая биология подняла этические, моральные и политические вопросы, а также вызвала сомнения, колебания и страх. Кто будет жить? А кто умрет? Кто будет управлять исследованиями в этих областях? Кто такой человек? Как применить новые открытия? Сможем ли мы избежать чувства отвращения и ужаса по отношению к тому, к чему человек не подготовлен? Многие лидеры мировой науки думают о часах, отсчитывающих время до «биологической Хиросимы».

Давайте представим, например, применение биологических открытий в такой отрасли, которую можно определить как «технология рождения». Д-р Е.С.Е. Хафез, всемирно известный биолог из Вашингтонского государственного университета, публично высказался на основании своих удивительных работ по репродукции о том, что через какие-нибудь 10—15 лет женщина будет способна купить небольшой замороженный эмбрион, вручить его доктору, который вживит его в матку, выносить девять месяцев и после этого родить его, как если бы он был зачат в ее собственном теле. Эмбрион, как и было задумано, родится с гарантией, что он будет свободен от генетических дефектов. Покупательница может также оговорить цвет глаз и волос ребенка, его пол, его вероятные размеры в зрелости и его вероятное IQ».

Через какое-то время можно будет вырастить человеческий эмбрион и вне женской матки. Нет принципиальных препятствий для появления детей и вне человеческого тела. Результаты работ д-ра Даниэля Петручи, начатых в Болонье, и другие ученых говорят о том, что это вопрос всего лишь нескольких лет. Женщины, которые хотят иметь детей без дискомфорта беременности, получают такую возможность.

Потенциальные применения таких открытий заставляют вспомнить роман «О, дивный новый мир» Олдоса Хаксли и поразительную научную фантастику. Тот же д-р Хафез предположил, что внеутробное оплодотворение может стать очень полезным при колонизации планет. Мы могли бы послать на Марс не взрослых людей, а небольшую коробку, наполненную клетками, и вырастить их, получив население

небольшого города уже на Марсе. «Посмотрите, сколько нужно потратить топлива, чтобы поднять каждый фунт со стартового стола, — проведует д-р Хафез. — Для чего же посылать взрослых мужчин и женщин на борту космического корабля? Почему бы не отправить крошечные эмбрионы под присмотром одного опытного биолога... Чем не пассажиры?»

Задолго до того как в отношении внешнего космоса произойдут все эти изменения, наш дом на Земле испытает на себе воздействие новейших технологий, разбивающих наши представления о сексуальности, материнстве, любви, деторождении и образовании. Пока идут дискуссии о будущем семьи, в лабораториях варится «ведьмино варево». Моральный и эмоциональный выбор, который нам предстоит сделать в ближайшие десятилетия, поистине может свести с ума.

Среди биологов уже бушуют бешеные дискуссии об этических проблемах эвгеники. Должны ли мы задуматься о разведении расы «лучших» людей? И что при этом означает «лучших»? Кто сможет это решить? Вопросы не новы. Те методы, которые вскоре будут доступны, сломают традиционные ограничения и аргументации. Мы же можем себе позволить представить замечательную человеческую расу, состоящую не из фермеров, трудолюбиво разводящих скот, а из художников, использующих для этого разведения широкий диапазон новых ярких и необычных цветов, силуэтов и форм.

Недалеко от дороги № 80, вблизи небольшого городка Хазарда, штат Кентукки, есть место, хорошо известное как Долина беспокойного ручья. Там в небольшом сообществе жителей лесной глуши есть семья, у членов которой голубая кожа. Если верить д-ру Мэдисону Кевину из Мединского колледжа Университета Кентукки, который нашел эту семью и проследил ее историю, люди с голубой кожей абсолютно нормальны во всех других отношениях. Их необычный цвет — следствие дефицита редкостного фермента, и это дефицит передается из поколения в поколение.

Учитывая быстрое развитие генетики, можно сказать, что мы способны создать расу совершенно голубых, зеленых, пурпурных или оранжевых людей. В мире, все еще страдающем от моральных уроков нацизма, это сродни мыслям о колдовстве. Должны ли мы стремиться к миру, в котором все люди имеют одинаковый цвет кожи? Если же мы захотим этого, то, вне всякого сомнения, найдем технические средства для осуществления задуманного. Или мы, наоборот, должны стремиться к еще большему увеличению разнообразия? Что тогда про-

изойдет с самим понятием «раса»? Со стандартами физической красоты? Со стандартами полноценности и неполноценности?

Мы со всей стремительностью приближаемся к тому времени, когда станем создавать высшие и низшие расы. Как определил в работе «Будущее» Теодор Дж. Гордон: «Получив возможность делать на заказ расу, я удивился бы, если бы мы попытались сделать всех людей одинаковыми, или если мы все-таки выберем апартеид шаблонов? Эти расы будущего могут быть: расой руководителей, контролеров ДНК, расой смиренных слуг, расой специально выращенных атлетов для разных игр или расой ученых с 2000-процентным IQ и с небольшими телами...»¹.

Мы также получим возможность рожать детей с необычным зрением и слухом, с тончайшим обонянием, необычайно сильных или творчески одаренных. Мы будем способны создавать сексуальных гигантов, девочек с супергрудью (и, вероятно, со стандартной грудью) и другими бесчисленными изменениями в ранее более однородном человечестве.

В конечном счете проблемы лежат не в научной или технической сфере, а скорее в политической и этической. Выбор и критерии выбора будут определяющими. Автор знаменитых научно-фантастических произведений Уильям Тени размышлял однажды о возможностях генетических манипуляций и трудности выбора: «Предполагаю, что в этот момент будет не диктатура, а вполне добродетельный комитет или всемогущий черный ящик, который собирается проделать генетическую селекцию для будущих поколений, тогда кто или что это? Определенно, не родители...» Далее он говорит, что Они направятся с этой проблемой к своему доброму соседу, Сертифицированному Генному Архитектору.

«Мне кажется неизбежным, что появятся специальные конкурсные школы генной архитектуры... Функционеры будут убеждать родителей делать детей приспособленными для насущных нужд общества; прогнозисты будут планировать создание детей, которые будут занимать свободные ниши в обществе к 20 годам, романтики будут настаивать, чтобы каждый ребенок создавался по крайней мере с одним выдающимся талантом, наконец, натуралисты будут рекомендовать творить индивидуумов, настолько генетически сбалансированных, чтобы быть почти идеально уравновешенными во всех жизненных ситуациях... Стили человеческого тела, подобно стилям одежды, станут соответ-

¹ Цит. по: *Тоффлер Э. Шок будущего*. М., 2004. С. 224.

ствовать моде так же, как генетические кутюрье, которые будут их придумывать, будут входить и выходить из моды»¹.

Спрятанная за этими словами неискренность является серьезным источником разногласий, причем они делаются более глубокими из-за необъятных возможностей — некоторые из них настолько гротескны, что кажутся сошедшими с холстов Иеронима Босха. Одна из них была упомянута ранее, когда говорилось об идее размножения людей с жабрами или вживленными жабрами для жизни под водой. На встрече именитых биологов в Лондоне Дж.Б.С. Холдейн начал разглагольствовать о возможностях создания новых, оторванных от повседневной жизни, но приспособленных для космических исследований форм человека. «Внешне очевидны ненормальные условия жизни в космическом пространстве, — заметил Холдейн, — обусловленные различием в гравитации, температуре, давлении воздуха, его составе и радиации... Очевидно, что гиббон лучше, чем человек, приспособлен для жизни в слабом гравитационном поле, таком, которое может существовать на космическом корабле, астероиде или Луне. Плоскостопный, с цепким хвостом, он как раз подходит для таких условий. Генетические манипуляции могут сделать возможным объединение таких особенностей с человеческим телом»².

17.4. Киборги среди нас

Человек с искусственным сердцем или искусственной аортой все еще может рассматриваться как человек. Имплантированные элементы все еще не могут изменить его человеческого самоощущения, его личности и его сознания. Но как только пропорции механических компонент возрастут, что случится с его сознанием и его внутренним опытом? Если мы предположим, что именно с мозгом связаны сознание человека и его умственные способности, а другие части тела не влияют на личность или собственное «я» слишком сильно, то возможно ввести представление об освобожденном мозге, мозге без рук, спинного мозга и других частей тела, как собственного «я» личности, воплощающей сознание. В таком случае можно соединить человеческий мозг со всем набором искусственных датчиков, рецепторов и исполнительных ме

¹ Цит. по: *Тоффлер Э. Шок будущего*. М., 2004. С.

² Там же. С. 226.

ханизмов, т.е. с тем, что называется сплетением проводов и пластика, в одно человеческое существо.

Все это может показаться похожим на средневековые спекуляции о том, сколько ангелов могут разместиться на головке булавки. Однако первый небольшой шаг в направлении симбиоза человек—машина уже сделан, при этом он осуществлен не одним сумасшедшим ученым, а тысячами высокообразованных инженеров, математиков, биологов, хирургов, химиков, неврологов и специалистов по теории связи.

Механические «черепахи» д-ра В.Г. Уолтера — это машины, которые ведут себя так, будто обладают разумом. Эти черепахи были первыми образцами растущего поколения роботов, которые выстраиваются в непрерывную череду от Перцептрона (мог обучаться и даже обобщать) до более современного робота, способного исследовать местность, заноса в свою память «изображения» окрестностей. Такой робот может даже производить определенные операции сравнения и по крайней мере в некоторых отношениях производить «созерцательные измышления» и «фантазии».

Эксперименты Росса Эшби, Х.Д. Блока, Фрэнка Розенблатта и других ученых продемонстрировали, что машины могут учиться на своих ошибках, приспособлявая свои действия к новым программам. В некоторых определенных видах обучения они даже превосходят обыкновенных студентов. По всей видимости, не существует принципиальных доводов против того, что развитие робототехники пойдет от этих тривиальных и примитивных роботов к созданию гуманоидных механизмов, способных на весьма разнообразное поведение, даже на «человеческие ошибки» и внешне случайный выбор. Роботы могут стать такими, что без методов сложного специального тестирования их будет невозможно отличить от настоящих людей. С этой точки зрения мы оказываемся перед лицом совершенно новых ощущений при решении проблемы: как определить, является ли уверенный в себе и улыбающийся гуманоид, находящийся за стойкой заказа авиабилетов, милой девушкой или это великолепно сделанный робот. Вполне вероятно, конечно, что она и то и другое.

Толчком к созданию формы человеко-машинного симбиоза могут стать изобретения в области коммуникации человека с машинами. Хорошо известно о работах по взаимодействию человека и компьютера. Но вдали от этих проблем русские и американские ученые экспериментируют с замещением или имплантацией детекторов, которые принимают сигналы от нервных окончаний ампутированных конечностей. Эти сигналы усиливаются и используются для активации искусствен

ных конечностей, чтобы те чутко реагировали на нервную систему человека. При этом человеку не нужно «думать» о своих желаниях: даже непроизвольные импульсы будут восприняты. Соответствующий отклик машины на поступающие импульсы должен полностью соответствовать поведению замещаемой руки, ноги или глаза.

Коммерциализация геномных исследований создает новый спектр морально-правовых проблем, пересекающихся отчасти с проблемами бизнес-этики. О конструировании человека сегодня говорят и пишут многие. Трансгуманисты утверждают, что наши тела и мозг будут окружены и поглощены компьютерной энергией.

Вопросы для повторения

1. Какова общая трактовка тела в классической философии?
2. Что выражает мысль Ницше о том, что человека надо заново открыть?
3. В чем смысл «сборки» человека?
4. Почему человек оказался неудавшимся проектом?
5. Какова суть разрушительного в человеке?
6. Как можно себе представить симбиоз человека и машины?

Литература

- Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994.
- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2006.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2006.
- Гуревич П.С.* Психология рекламы. М., 2009.
- Декомб В.* Современная французская философия. М., 2000.
- Тоффлер Э.* Шок будущего. М., 2004.

Глава 18 ТЕХНИКА И КУЛЬТУРА

18.1. Оживить машину?

На протяжении многих десятилетий техника рассматривалась как продолжение биологических возможностей человека. В числе предшественников современного философского анализа техники можно назвать Э. Каппа, Ф. Дессауэра, М. Хайдеггера и К. Шиллинга. Основная идея Э. Каппа заключается в стремлении понять феномен техники на базе «органопроекции», т.е. путем выведения ее из развития самой природы. Техника представляет собой некую искусственную среду, но она идет от природы, а вовсе не является творением иного субстрата.

Машина, по мнению первых технофилософов, не что иное, как проекция органов человека на природный материал. В ходе эволюции живой природы, по мнению Каппа, возникает новый феномен, истоки которого в «природной душе», т.е. в целостности живого организма, управляющего материальным телом. «И социальная техника — это результат разрешения противоречий между органами тела и их функциями, проекция анатомических и физиологических особенностей органов человеческого существа. Такая проекция детерминирует становление сознания, которое своеобразно детерминирует „природную душу"»¹.

С этой концепцией, по существу, вел полемику известный философ-неотомист Ф. Дессауэр. Его также интересовала проблема происхождения техники, раскрытия ее сущности. Однако общая ссылка на «природную душу» не удовлетворяла неотомиста, он не соглашался с тем, чтобы рассматривать технику как простое применение законов природы. Разумеется, данный феномен (техника), связанный с законами природы, не может не считаться с ними, т.е. выйти за их пределы. Но указание на эту связь еще ничего не проясняет. В технике обнаруживается какой-то автономный смысл. Она служит воплощением иных установлений.

¹ См.: Попов Е.В. Идейное содержание и проблемы западногерманской философии техники // Вопросы философии. 1985. № 12. С. 122—129.

В соответствии со своими установками Дессауэр постулировал существование неких верховных, предустановленных технических идей, которые не рождаются в человеческом разуме, а лишь улавливаются им. Технические идеи, по его мнению, не что иное, как мысли Бога, проявления светлого разума творца. Предмет техники может существовать материально, но он может обнаруживать себя и в мире идей, в области «возможного бытия».

«Первоначальным бытием» предмета техники является его «возможное бытие» как идея Бога, а конечной ступенью — познанное бытие. Признавая обусловленность техники природными предпосылками, Дессауэр, по сути дела, отвергал существование исторических, общественных факторов в оценке генезиса и развертывания техники. Они рассматривались им как самостоятельный феномен, имеющий неизменную специфику. «Когда мы говорим о технике, — писал он, — как о целостности... то имеем в виду нечто постоянное, непреходящее, небренное, находящееся вне течения времени... Если уж говорить о прогрессе, то только относительно единичных объектов техники»¹. Дессауэр не считал автоматизацию новым явлением технического прогресса. Напротив, он полагал, что она планомерно развивается с древнейших времен, будучи неизбежным результатом действия вечных законов самой техники.

Значительный вклад в философию техники внес и Н.А. Бердяев. Он отмечал, что не будет преувеличением сказать: вопрос о технике стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры. Мы, по мнению Н.А. Бердяева, стоим перед основным парадоксом: без техники невозможна культура, с нею связано само возникновение культуры, и окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели. В культуре всегда есть два элемента — элемент технический и элемент природно-органический. И окончательная победа элемента технического над элементом природно-органическим означает перерождение культуры во что-то иное, на культуру уже не похожее.

Н.А. Бердяев подчеркивает, что «возврат к природе есть вечный мотив в истории культуры, в нем чувствуется страх гибели культуры от власти техники, гибели целостной человеческой природы»². Русский философ называет три стадии в истории человечества: природно-органическую, культурную в собственном смысле этого

¹ *Dessauer F. Streit um die Technik. Fr. am Mein, 1956. S. 135*

² Цит. по: *Культурология : хрестоматия. М., 2000. С. 221.*

слова и технически-машинную. Этому соответствует различное отношение духа к природе — погруженность духа в природу; выделение духа из Природы и образование особой сферы духовности; активное овладение духом природы, господство над ней.

Культуру, государство, быт любили понимать органически, по аналогии с живыми организмами. Процветание культур и государств представлялось как бы растительно-животным процессом. Культура была полна символов, в ней было отображение неба в земных формах, были знаки иного мира в этом мире. Техника же, по Бердяеву, чужда символике, она реалистична, она ничего не отображает, она создает новую действительность, в ней все присутствует тут. Она отрывает человека и от природы, и от миров иных.

Главенствующий вывод Н.А. Бердяева: господство техники и машины есть прежде всего переход от органической жизни к организованной жизни, от растительности к конструктивности. С точки зрения органической жизни техника означает развоплощение, разрыв в органических телах истории, разрыв плоти и духа. Техника раскрывает новую ступень действительности, и эта действительность есть создание человека, результат прорыва духа в природу и внедрение разума в стихийные процессы. Техника разрушает старые тела и создает новые, совсем не похожие на тела органические, создает тела организованные¹.

Обратный процесс — от техники к органике, к природе — русский философ не рассматривал. Прометеевский дух человека, отмечает Н.А. Бердяев, не в силах овладеть созданной им техникой, справиться с раскованными, небывалыми энергиями. Мы это видим во всех процессах рационализации в техническую эпоху, когда человек заменяется машиной. Техника замещает органически-иррациональное организованно-рациональным, но она порождает новые иррациональные последствия в социальной жизни. Так, рационализация промышленности порождает безработицу, величайшее бедствие нашего времени. Труд человека заменяется машиной, что является положительным завоеванием, которое должно было бы уничтожить рабство и нищету. Но машина совсем не подчиняется тому, что требуют от нее, она диктует свои законы.

По мнению Бердяева, самый дух, создавший технику и машину, не может быть технизирован и рационализирован без остатка. В нем всегда остается иррациональное начало. Но техника хочет овладеть духом и рационализировать его, превратить в автомат, поработить его.

¹ Цит. по: Культурология : хрестоматия. М., 2000. С. 224.

И это есть титаническая борьба человека и технизируемой им природы. Сначала человек зависел от природы только как живое существо от живой природы. Но вот начинается технически-машинная зависимость. В этом, по Бердяеву, мучительность проблемы. Организм человека, психофизический организм его, сложился в другом мире и приспособлен к старой природе. Это приспособление растительноживотное. Но человек совсем еще не приспособился к той новой действительности, которая раскрывается через технику и машину, он не знает, в состоянии ли будет дышать в новой электрической и радиоактивной атмосфере, в новой, холодной, металлической действительности, лишенной живой теплоты. Мы, считает Бердяев, еще не знаем, насколько разрушительна для человека та атмосфера, которая создается его собственными техническими изобретениями и открытиями. Человеческий организм оказывается беззащитным перед изобретениями человека. Открытия, связанные с органической жизнью, гораздо более трудны, чем открытия, связанные с миром неорганическим, где мы вступаем в мир чудес.

Итак, техника может рассматриваться как продолжение антропологических качеств человека. Она способна интерпретироваться и как автономный мир, выражающий, скорее всего, идею деантропологизации человека. В этом случае речь идет о том, как техника диктует человеку свои императивы, и, по сути дела, порабощает.

Однако сегодня в философии техники обозначилась новая тенденция. Смысл ее состоит в том, что техника, будучи порождением биоса, сама по себе способна преобразовать и биос. Иначе говоря, биологическое все чаще становится конструируемым, в то время как машины приобретают природные свойства. Здесь основной мотив — не порабощение человека, а синтез двух феноменов: логики биоса и мозга машины.

18.2. Жизнь как первичная реальность

Возможно ли преобразование природы по законам техники? Как в этом случае провести демаркацию между живым веществом и техническим, искусственным миром? Понятно, что жизнь — это первичная реальность, целостный органический процесс, предшествующий разделению материи и духа, бытия и сознания. Она развивается спонтанно, непредсказуемо, нередко не совпадая с установленными правилами. Как только жизнь возвысилась над чисто животным состоянием

до некоторой духовности, а дух, в свою очередь, поднялся до состояния культуры, в ней обнаружился внутренний конфликт, нарастание и разрешение которого есть путь обновления всей культуры.

О культуре мы можем говорить только тогда, когда творческая стихия жизни создаст известные явления, находя в них формы своего воплощения; явления эти принимают в себя набегающие волны жизненной стихии, придавая им содержание и форму, порядок и предоставляя им известный простор.

Таковы общественное устройство, художественные произведения, религии, научные познания, техника, гражданские законы и многое другое. Но все эти порождения жизненных процессов имеют ту особенность, что уже в момент их возникновения они обретают некую устойчивость в беспокойном ритме жизни, ее приливах и отливах, постоянном обновлении, неизменном расщеплении и воссоединении, начинают существовать сами по себе, независимо от нее. Она лишь оболочка, скорлупа для творческой стихии и для ее набегающих потоков. Но жизнь быстро выходит из этих поставленных ей пределов, не находя в них достаточного простора. Явления, о которых идет здесь речь, имеют свою особую логику и закономерность, особый смысл и способность сопротивления в своей разобщенности и самостоятельности по отношению к духовной динамике, их создавшей. В момент своего возникновения они, может быть, соответствуют жизни, но по мере раскрытия последней постепенно застывают, становятся ей чуждыми и даже враждебными¹.

Действительно, жизненная стихия, беспокойная в своем вечном движении, ведет постоянную борьбу с тем, что она сама и породила. Ей уже тесно в прежних пределах. Непрерывную изменчивость форм культуры можно рассматривать как результат бесконечной плодovitости жизни.

Только творческая жизнь возвышается над чисто животным существованием. Она стремится выразить и воплотить себя в формах духовности и культуры, например в наскальных рисунках или поклонении огню. Однако эти формы, складывающиеся в религию, искусство, нравственность, науку и т.д., со временем входят в противоречие с породившей их жизнью. Они только леса для творческой стихии жизни, для ее набегающих потоков. Жизнь быстро выходит из этих поставленных ей пределов, не находя в них достаточного простора. В момент

¹ Зimmel Г. Конфликт современной культуры // Г. Зimmel. Избранное. Т. 1. М., 1996. С. 494.

творчества формы культуры, возможно, и соответствуют жизни, но по мере ее раскрытия они становятся чуждыми и даже враждебными ей. Так, астрономия, первоначально служившая интересам жизни — потребностям земледелия и мореплавания, — начинает развиваться ради «себя самой», становится значимой только для узкого круга посвященных или ученых.

Таким образом, жизнь стремится выразить себя в культуре. Культура же, объективируясь, становится преградой на пути выражения жизненных импульсов. Так возникает конфликт между культурой и жизнью, между духом и жизнью. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Они как бы надстраиваются над жизнью, но не осуществляют требований самой жизни.

18.3. Новый образ природы

Мы называем природой окружающий нас мир во всем бесконечном многообразии его обнаружений. Это все существующее во Вселенной, живой и неживой мир. Природа — то, что не создано руками человека. Она напоена ароматами. Запах источают каждый камень, каждая травинка, каждый кустик и цветок. Напомним: природа — тот язык, на котором Бог разговаривает с человеком. Природа удивляет нас разнообразными загадками, мы восхищаемся ею, открывая ее тайны.

Человек присматривался к образам природы и пытался воссоздать их. При раскопках мы нередко обнаруживаем выцарапанные на слоновой кости изображения головы носорога, оленя, коня, мамонта. Эти рисунки как бы дышат той таинственной силой природы, которую боготворили древние люди. Человек видел природу в непрерывном движении: солнце всходит, идет по небосводу и как бы проваливается за «край земли»; движутся по небу звезды и луна, меняющая свою форму.

Ясное небо сменялось тучами и облаками, гремел гром и сверкали молнии. Небо осыпало людей кометами. Недра Земли извергали огненные лавы. Землетрясения меняли лик окружающей природы. Рождались и умирали люди и все живые существа... Все — от смены времен года до сновидений — было полно таинственности. Первобытным людям казалось, что вся природа одушевлена, наполнена невидимыми то добрыми, то злыми духами. Считалось, что каждое дерево, каждый источник, каждая река, каждый холм имели своего духа-хранителя. Прежде чем срубить дерево, разрыть гору, перегородить ручей, человек

обязан был попросить об этом природу, принести жертвоприношение, получить согласие божества. Когда наши предки начали приручать детенышей диких животных, сами выращивать растения, они стали поклоняться новым таинственным силам. Прошли тысячелетия. Люди многому научились у природы, смогли использовать ее прежде таинственные для них силы в своих интересах. Человек почувствовал силу своего разума, накапливал знания о природе и заставлял ее служить его интересам.

Природа, таким образом, нечто большее, чем генофонд, хранящий неоткрытые травяные лекарственные средства от будущих болезней. Хотя она, конечно, в первую очередь генофонд. Природа — также «банк памяти», фабрика идей. Жизненные, постиндустриальные парадигмы скрыты в каждом муравейнике джунглей. Миллиардногый зверь существующих насекомых, травы и аборигенные человеческие культуры, извлекающие смысл из этой жизни, достойны защиты, даже если все еще не обнаружены иные основания, чем метафоры постмодерна. Разрушение прерии уничтожает не только бассейн генов, но и сокровища будущих метафор, понимание и модели небиологической цивилизации.

Крупномасштабный перенос биологического в машины рождает трепет. Когда союз рожденного и сотворенного будет завершен, наши создания будут учиться, приспосабливаться, излечивать себя и развиваться. Совокупная способность миллионов биологических машин когда-нибудь сможет быть равной по силе нашему собственному искусству инновации. Разделяя этот энтузиазм, нельзя все же обойтись и без философских предостережений. Развязывая живые силы в созданных нами машинах, мы способны потерять контроль над ними. Они приобретают необузданность и некоторую непредсказуемость, которые влекут за собой неуправляемость. Мир, созданный Богом, может быть, и заложил общий фундамент для биоса и техники. Но смогут ли небесные силы оставаться повелителями своих прекраснейших созданий?

Чем же, по мнению современных технофилософов, будет отличаться будущий бравый и прекрасный мир? Оказывается, сотворенное уподобится рожденному. Главное — это имитация природного и мучительного акта органического творения. Соответственно мир сотворенного будет скоро походить на мир рожденный — автономный, приспособляющийся и творческий. В грядущей небиологической эпохе все, на что мы полагаемся и чего мы опасаемся, будет больше рождаться, чем производиться. Уже сейчас у нас есть компьютерные вирусы, нейронные сети, «Биосфера-2», генная терапия и «умные»

карты; все это — построенные человеком артефакты, которые соединяют механические и биологические процессы. Будущие бионические гибриды будут более всепроникающими и более мощными. Каков бы мог быть мир видоизменяющихся зданий, живых кремниевых полимеров, автономно эволюционирующих программ, адаптирующихся автомобилей, комнат, наполненных коэволюционирующей мебелью, искусственных биологических вирусов, излечивающих болезни, ки- боргианских частей тела, дизайнеров продовольственных культур, искусственных личностей и обширной экологии вычислительных устройств в постоянном потоке?

18.4. Постсовременный витализм

Почти столетие назад обычная вера в то, что жизнь — таинственная жидкость, возбуждающая живые существа, была в рафинированном виде включена в новую философию под названием «витализм». Позиция, которой придерживалось это направление, была не очень далека от смысла, выраженного в банальной фразе: «Она потеряла свою жизнь». Все мы воображаем некую невидимую субстанцию, постепенно исчезающую в процессе смерти. Виталисты относятся к этому всеупотребительному названию серьезно. Они считают, что в то время, как неотъемлемый дух, деятельный в существах, не был сам живым, он не был полностью неодушевленным материалом или механизмом. Он был чем-то еще — жизненным импульсом, существующим вне создания, которое он оживлял.

Верно определение жизни как возникающего свойства, зависящего от организации неодушевленных частей, но не сводимого к ним. Многие сторонники технобиоса полагают, что жизнь не обладает духовностью. Она может возникнуть от сетевого устройства материи.

Жизнь проистекает, когда что-либо организуется согласно законам, которые обнаружены только теперь; она следует правилам, столь же строгим, как и те, которым повинуются свет. Этот закономерный процесс произвольно облачает жизнь в духовно выглядящее одеяние. Во-первых, эта организация должна закономерно производить непредсказуемость и новизну. Во-вторых, результат организации должен точно копировать каждую возможность, придавая ей ощущение необходимости и желания. И, в-третьих, результат может легко двигаться по кругу, чтобы защитить свое собственное существование, таким образом, он обретает возникающее намерение.

«Способность познания, — отмечают А.Л. Аллошин и Е.Н. Князева, — возникает как ответ на потребность существа распознать угрозу своей целостности и неповрежденности и двигательно отреагировать: отодвинуться, убежать, уплыть или погубить самого обидчика. Здесь свойство жизни, бытия живым, и свойство познания смыкаются, сходятся к одному пракорню. Познать — это по изначальному смыслу распознавать. Распознавать угрозу, познать, чтобы остаться в живых, чтобы жить»¹.

В целом эти принципиальные положения можно было бы назвать «становящейся» доктриной жизни. Эта доктрина радикальна, потому что влечет пересмотр представлений о том, что означают законы природы: беспорядочность, цикличная логика, тавтология, сюрприз. Современные технофилософы склонны реабилитировать виталистическое мышление. По их мнению, витализм, подобно каждой неправильной идее, содержит полезную толику истины.

Напомним, что Ханс Дриш, главный виталист XX столетия, в 1914г. определил витализм как «теорию автономии процесса жизни», и в некотором отношении он был прав. Жизнь, с нашей зарождающейся новой точки зрения, может быть отделена и от живых тел, и от механической матрицы, и помещена отдельно как реальный, автономный процесс. Жизнь может быть скопирована с живых тел как тонкая структура информации (дух или ген?) и пересажена в новые безжизненные тела, независимо от того, состоят ли они из органических или механических частей.

Мост между мирами, рожденным и сотворенным, — бесконечная сила радикальной неустойчивости, называемой жизнью. В будущем сущность и живых существ, и машин (что отличает их среди всей другой материи во Вселенной) станет в общем тем, что и те и другие станут обладать динамикой самоорганизующегося изменения.

Мы можем теперь предположить, что жизнь является феноменом, который находится в состоянии непрерывного изменения, повинуется законам, которые люди могут раскрыть и познать, даже если они не смогут понять их полностью. Чтобы обнаружить общность между машинами и живыми существами, можно задаться вопросом: чего хочет жизнь? Тот же вопрос можно сформулировать и по отношению к эволюции: чего хочет эволюция? Или точнее: на что похож мир с точки зрения эволюции и жизни? Если мы считаем жизнь и эволюцию

¹ Аллошин А.Л., Князева Е.Н. Темпомиры. Скорость восприятия и шкалы времени. М., 2008. С. 77.

«автономными процессами», что же тогда является их эгоистичными целями? Кем они ведомы? Чем они становятся?

Дикая природа не признает никаких условий, никаких торных путей, никаких кульминационных пиков или целей, никаких источников, которые утверждаются навечно. Они все время пребывают в становлении. Природа не может быть обнажена во всей ее сложности беглым осмотром или телескопом. Скорее это — разнонаправленная истина, неожиданный аромат, как у дикой земляники на алых побегах под моими ногами. Это метафора К. Келли. В дикой природе нет никакой цели, отличной от себя самой. Она является тем и другим, «источником и осуществлением», смещением причины и следствия в циклической логике.

Дикая жизнь — всегда становящийся феномен. Но что подлежит становлению? Ответ таков: речь идет о становлении становления. Жизнь на своем пути к дальнейшим усложнениям, дальнейшим глубинам и тайнам, дальнейшим процессам становления и изменения. Жизнь — круг становления, автокаталитический ряд, воспламенение собственными искрами, умножение из себя большей жизни, большей дикости и большего «становления». У жизни нет никаких условий, никаких моментов, которые тотчас же не становятся чем-то большим, чем сама жизнь.

Дикая жизнь напоминает странную петлю Уроборуса, кусающего свой хвост, поглощающего самого себя. Но, по правде говоря, дикая жизнь — гораздо более странная петля змеи, которая отпускает себя из своей собственной хватки, изрыгая все более толстеющий хвост. Он сужается до некоей все большей пасти, рождающей все больший хвост, заполняющий Вселенную этой странностью.

18.5. Феномен управления

Феномен автономного управления, подобно большинству изобретений, имеет корни в Древнем Китае. Здесь, на пыльной, не защищенной от ветра равнине, качается на коротком шесте маленькая деревянная статуя человека (или божка?) в халате. Шест укреплен между вращающимися колесами повозки, влекомой парой рыжих лошадей, снаряженных сбруей в бронзовых украшениях.

Статуя человека, вырезанная в струящихся линиях китайского одеяния XIX в., указывает протянутой рукой вдаль. С помощью магии

шумных механизмов, соединяющих два деревянных колеса, в то время как повозка мчится по степям, деревянный человек, сидя на своем шесте, неизменно, устойчиво, бесперебойно указывает на юг. Когда повозка поворачивает влево или вправо, зубчатые колеса вычисляют изменение и отклоняют его руку на соответствующий угол в противоположном направлении, компенсируя отклонение повозки и удерживая гида всегда указывающим на юг. С непреклонной волей и в полном согласии деревянная фигура автоматически ищет юг. Указывающая на юг колесница двигалась впереди пышной процессии, не давая людям заблудиться в пустынной сельской местности Древнего Китая.

Информационная революция, о которой мы сегодня говорим, родилась не из индустриальной стадии. Индустриальная революция — это, скорее всего, автоматизированная лошадиная сила, которая сама по себе была первой стадией познания. Выходит, выносливые паровые двигатели, а не крошечные чипы, тащили мир в информационную эру. Всему этому миру преобразования противостоит человек в психической инстанции, которую принято называть «Я». Но где возникает «Я», откуда оно приходит? «Я», как показывает кибернетика, появляется из самого себя.

Юнгианцы говорят, что «Я» предназначено быть «первоначальным психическим состоянием до рождения сознания „эго“», т.е. «первоначальное мандала-состояние всей тотальности, из которой рождено индивидуальное эго». Сказать, что печь с термостатом имеет «Я», еще не значит сказать, что она имеет эго. «Я» — простое состояние основания, самозамыслившаяся форма, в которой позже может отличить себя более сложное эго, как только его сложность ему это позволит. Каждое «Я» — спор, попытка доказать свою идентичность. «Я» системы термостата пребывает в бесконечном внутреннем препирательстве — усилить или снизить нагрев. Система — это нечто вроде переговоров с самой собой. Все живые системы и организмы в конечном счете редуцируемы до связи регуляторов — химических разводов цепей и нейронных схем, беседующих столь же глухо, как: «я хочу, я хочу, я хочу; нет, ты не можешь, ты не можешь, ты не можешь».

Посев «Я» в наш сотворенный мир предоставил жилище для механизмов управления, чтобы струиться, объединять, проливать и изливаться. Появление автоматического управления вошло в три стадии и породило три почти метафизических изменения в человеческой культуре. Каждый режим управления поддерживается углублением замкнутой системы авторегулирования с обратной связью внутри информационного потока. Управление энергией, начатое паровым дви

гателем, было первой стадией. Как только энергия стала управляемой, она стала «свободной». Сколько еще энергии мы ни освободили бы, это нашу жизнь существенно не изменит. Количество калорий (энергия), требуемое, чтобы достигнуть чего-либо, продолжает сокращаться, так что наши технологические достижения больше не зависят от дальнейшего овладения мощными источниками энергии.

Вместо этого теперь наши достижения происходят от развития точного управления вещественностью — второго режима управления. Информирование вещественности, наделяя ее механизмами обратной связи высокого ранга, как это проделано с компьютерными чипами, дает веществу возможность, чтобы все меньшие его количества делали ту же работу, что и большие, но не информированные количества. С появлением двигателей с пылинку (рабочий опытный образец был создан в 1991 г.) кажется, что вы можете сделать что хотите, любого размера, который пожелаете. Камеру размером с молекулу? Несомненно, почему бы нет? Кристаллы размером со здание? Как пожелаете. «Центральное событие XX столетия — ниспровержение материи», — говорит аналитик технологии Джордж Джильдер. Это стадия в истории управления, в которой мы теперь живем. По существу, вещество в любой форме, какую мы пожелаем, — больше не препятствие. Материя почти «свободна».

Третий режим революции управления начал два столетия назад применением информации к энергии угля — управлением самой информацией. Мили регулирующих контуров и информационного сетевого обмена, который руководит управлением энергией и веществом, в связи с этим наводнили нашу окружающую среду сообщениями, битами и байтами. Этот неуправляемый поток данных достиг опасных уровней. Мы производим больше информации, чем можем контролировать. Обещание большего количества информации стало реальным. Но большее количество информации походит на необузданный взрыв пара, крайне бесполезного, если он не использует «я». Перефразируя афоризм Джильдера: «Центральным событием XXI столетия будет ниспровержение информации».

Генная инженерия (информация, которая управляет информацией ДНК) и инструментарий электронных библиотек (информация, которая управляет книжной информацией) предвещают покорение информации. Воздействие информационного приручения в начальной стадии будет чувствоваться в промышленности и в бизнесе так же, как достигнутое управление энергией и материальностью просачивалось в царство индивидуальности. Управление энергией покорило силы

природы (и сделало нас тучными); управление материей сделало легко достижимым материальное богатство (и сделало нас жадными). Чем наполнит рог изобилия полный расцвет информационного управления? Беспорядком, блеском, нетерпимостью?

18.6. Перекодировка человека

Тема перекодировки человека неожиданно стала весьма значимой в современной философии культуры. Проблематичность человека сегодня выражается прежде всего в вопросе: не возникает ли в наши дни некая новая антропологическая данность, которая катапультирует человека в какое-то новое природное и социальное пространство? М. Шелер полагал, что в нашу эпоху человек стал целиком и полностью «проблематичным» для себя самого. Он уже не ведает, кто он, но вместе с тем знает, что он этого не знает. Шелер не хотел отвлечься от конкретности целостного данного человека и исследовать одно его «наличное бытие» как единственно существенное с метафизической точки зрения. В отличие от Хайдеггера Шелеру нужен человек во всей его конкретности¹.

По мнению Шелера, уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой нельзя даже подойти к вопросу об особом положении человека в мире. Слово это в первую очередь должно указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Хотя человек и не подчинен понятию «животное», но он составляет сравнительно малую область животного царства. Едва ли можно оспаривать, что живое существо, отмечал Шелер, называемое «человеком», морфологически, физиологически и психологически больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе на инфузорию².

Ясно, что второе понимание человека должно иметь совершенно иное происхождение, чем первое. Его Шелер называет сущностным пониманием человека, т.е. человек воспринимается уже не только как биологическая особь. Вряд ли Шелер мог предвидеть, что столетие спустя именно эти морфологические, физиологические и психологиче-

¹ См.: Бубер М. Проблема человека//Два образа веры. М., 1995. С. 213.

² Шелер М. Положение человека в космосе // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 134.

ские признаки человека подвергнутся перекодировке. Станет модным рассуждать о радикальном преобразении человека. Возникнут проекты демонтажа человека. Появятся программы его дешифровки. Заговорят о преобразении «специфически человеческого». Обнаружится, наконец, стремление «отстоять» прежнюю человеческую природу.

Насколько оправданны эти представления о возможном «перестраивании» человека? Действительно ли возможности современной медицины, биологии (клонирование, использование стволовых клеток) способны не столько «улучшить» человеческую природу, сколько радикально ее изменить? Прежде всего приходится признать, что сам вопрос о преобразении человека в истории человечества, равно как и в истории философии, возникает не впервые. Грандиозная радикальная трансформация гоминида прежде всего связана с процессом превращения животного в человека разумного. Разве человек явился в этот мир с готовым набором человечности, разума и социальных качеств? Эта тайна грандиозного преобразования, мучившая, к примеру, К. Ясперса, еще не в полной мере освоена философской антропологией.

«Человек — не просто разновидность животного, но человек и не чисто духовное существо, о котором мы ничего не знаем и которое в прежние времена мыслилось как ангел. Скорее следовало бы сказать, что человек — это нечто единственное в своем роде. Отчасти он принадлежит к разряду живых существ, отчасти к разряду ангелов, но отличается как от тех, так и от других. Богословие и философия во все времена высказывались в пользу особого положения человека; оно было поставлено под сомнение лишь в период господства позитивизма. В проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, в основах своей природы — Божественному как трансценденции, которая, как он знает, есть источник его свободы», — писал К. Ясперс¹.

Итак, человек не животное и не ангел. Он маргинален по определению. Это как раз и означает, что он способен к преобразению. Философ Возрождения Джованни Пико дела Мирандола рассматривал человека как связующее звено между материей и духом, узел мира. Он способен возвыситься к Богу или опуститься до состояния раба страстей. В этой способности заключено главное отличие человека от природы и других земных тварей и ангелов. Особенность положения человека в мире подчеркнута тем, что Бог предоставил ему свободу самому

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 2007. С. 40.

создавать свой облик. Человек как свободный творец завершил формирование своей сущности и тем возвысился над прочими творениями Бога. Природа человека не определена изначально и этим близка природе самого Бога. Поэтому только человеку дано вполне осознать и оценить смысл божественного творения и наслаждаться величием мироздания — таково его высшее предназначение.

Однако формирование человеческой сущности, по Пико дела Мирандола, не завершилось. Оно продолжается. Правда, итальянский философ видит источник дальнейшего преобразования человека в познании. Достижение «естественного» счастья невозможно без философии, «сверхъестественного» без теологии. Теология открывает разуму человека высшие тайны божественности лишь тогда, когда разум подготовлен философией, а этому предшествует успокоение души и смирение страстей. Без философии нет человека.

Стало быть, идея трансформации человека сложилась давно. Однако человеческая данность при этом сохраняла свою устойчивость. Речь шла главным образом о шлифовке, окультуривании всего человеческого через философию, искусство или науку.

Нельзя не принять во внимание и еще одно философское озарение Ф. Ницше, которое получило детальную разработку в немецкой философской антропологии начала XX в. о том, что человек есть незавершенное животное. Человек — это открытая возможность; он не завершен и не может быть завершен. Поэтому человек всегда больше того, что осуществил, и не тождествен тому, что он осуществил. Немецкий философ рассуждает также и о вырождении человека. Ж. Делёз неслучайно подчеркивает, что у Ницше наши господа — всего лишь рабы, которые восторжествовали во всемирном порабощительном становлении: европеец — человек прирученный, шут. Лишь когда торжествует нигилизм, тогда и только тогда воля к власти означает уже не волю к творчеству, но вождение господства...

Животные, как подчеркивает Ясперс, осуществляют свою жизнь согласно заранее предначертанным путям: каждое новое поколение, подобно всем предыдущим, приспособлено к определенной форме существования. Что касается человека, то его ничто не принуждает строить свою жизнь по заданной модели. Человек наделен пластичностью и способен бесконечно меняться. Животные ведут устойчивое существование, так как руководствуются надежными инстинктами. Человек же несет в себе элемент неустойчивости и ненадежности. Человек не предназначен для абсолютных, конечных форм жизни. Следовательно, его существование неотделимо от случайностей и опас

ностей. Человек, как утверждает К. Ясперс, изначально «болен». Он всецело зависит от собственного свободного выбора. «Потенциально человек может все: поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к единому знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо одной специализации. Человек не сводим к какой-либо одной видимой категории; другого такого вида в природе не существует»¹.

Итак, человек находится в свободном плавании. Культура, развертывая свое бытие, рождает новые образы человека. Она же манит новыми возможностями, которые способны радикально преобразовать человеческую природу. Рассмотрим три возможных сценария, предполагающих демонтаж человека и создание нового рода сущего.

18.7. Homo sexualis

Сценарий первый — проект сотворения сексуального гиганта. Речь идет о давней мечте человечества — одном из подвигов Геракла, который сумел за одну ночь «осчастливить» несколько десятков женщин. Тема сексуальных подвигов всегда будоражила людей. Клеопатре, Нерону, Цезарю приписывали неумную сексуальную энергию. Они поражали сексуальными рекордами, которые кажутся совершенно недостижимыми для современного человека. Люди искали снадобья, которые могли вызвать наркотический эффект и усилить сексуальную мощь. На Востоке в качестве возбуждающего средства обычно курили опиум. В Центральной Америке в ритуальных оргиях применяли галлюциногенные кактусы и грибы. Жук-скарабей считался у древних символом вечной жизни. К.Г. Юнг отмечал, что настои из этого священного насекомого принимали как мистический любовный напиток. В Европе пальму первенства среди афродизиаков удерживала шпанская мушка, тельце и крылья которой содержит кантаридин (вещество, раздражающее мочевой канал и вызывающее возбуждение).

Сексуальный инстинкт у человека имеет несколько особенностей. Первая из них: человек едва ли не самое сексуальное животное на земле. Этот постоянно действующий инстинкт играет огромную роль в жизни людей. Он оказывает воздействие на различные стороны социальной жизни — экономику, политику, культуру. «Необузданная

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 2007. С. 909.

страсть подобна вулкану, все разрушающему, все уничтожающему, подобна пропасти, поглощающей все — честь, состояние, здоровье»¹.

Этот автор отмечает, что на первобытной ступени развития человек удовлетворял свои половые потребности так же, как животное. Половой акт совершался открыто, и мужчины и женщины ходили нагишом. Женщина представляла общее достояние мужчин, временную добычу более могущественного, более сильного. Сильный мужчина стремился обладать наиболее красивыми женщинами, и так осуществлялся половой отбор. Однако Крафт-Эббинг ошибается, предполагая, что сексуальный инстинкт испытывает влияние «окультуривания». Он восхищается тем, как далеко ушли от тех времен, которые нашли выражение и в содомических верованиях, и в законодательстве, и в религиозных обычаях древних эллинов, не говоря уже о культе фаллоса и Приапа афинян и вавилонян, вакханалиях Древнего Рима, привилегированном общественном положении гетер у этих народов.

Культура, разумеется, накладывает свой отпечаток на характер сексуальных отношений. Однако половой инстинкт вряд ли ослабил свою неукротимость. Богатым источником иллюстраций и примеров для многих людей является книга «Сексуальный профиль влиятельных мужчин» (1977). Исследование построено на результатах опросов «девушек по вызову» высшего класса с Восточного побережья США (общая длительность бесед составила более 700 ч). В отличие от многих других авторы интересовались не личностями проституток, а склонностями и привычками их клиентов, среди которых были выдающиеся представители американской политики, бизнеса, правосудия и юстиции.

В беседах выяснилось, что лишь незначительному меньшинству нужды были обычные сексуальные наслаждения. Почти всех интересовали различные эротические отклонения и «вычурный секс». Обычным требованием, например, было связывание, побои и другие виды пыток. Некоторые клиенты изъявляли желание заплатить высокую цену за разыгрывание сложных садомазохистских сцен, вроде той, где американского летчика, схваченного в нацистской Германии, подвергают изощренным пыткам развратные сотрудники гестапо. Часто заказывались и высоко оплачивались «золотой и коричневый душ» — мочеиспускание и испражнение на клиента в сексуальном контексте. Таковым было, согласно цитируемым в этой книге отчетам ЦРУ, сек

¹ Крафт-Эббинг Р. Половая психопатия, с обращением особого внимания на извращение полового чувства. М., 1996. С. 3.

суальное предпочтение Гитлера. Диктатор, стремившийся стать абсолютным властелином мира, в частной сексуальной жизни хотел, чтобы его связывали, пытали, унижали и испражнялись на него.

Сразу после оргазма многие из этих весьма степенных и влиятельных мужчин возвращались в младенческое состояние, желали лежать на руках и сосать грудь проституток — поведение, которое резко контрастировало с впечатлением, которое они пытаются производить публично. Авторы данного исследования пришли к выводу, что современность вряд ли подтверждает мысль о том, что сексуальная жизнь вошла в некие культурно облагороженные рамки. Напротив, они призвали американскую общественность не ожидать от своих политиков и других видных фигур образцов поведения в области секса. Чрезмерное сексуальное влечение и импульс к самоутверждению, компенсирующие чувство беспомощности и неадекватность, представляют собой две стороны одной медали.

Инцест, отвергнутый большинством этнических групп, обожествлялся в высокоразвитых цивилизациях древних египтян и перуанских инков. Гомосексуализм, эксгибиционизм, групповой секс и проституция в некоторых культурах считались совершенно нормальными явлениями, а в других — ритуализировались и освящались. В некоторых этнических группах, например у эскимосов, принято уступать своих жен, в других группах поощряется общий промискуитет, и в то же время существуют культуры, где адюльтер карается смертью. Строгому соблюдению моногамии в одних обществах можно противопоставить социально санкционированные полигамию или полиандрию — в других.

И если некоторые этнические группы считают обнаженность естественной, а к сексу или к выделительным функциям организма относятся свободно, другие выказывают отвращение к основным физиологическим функциям и запахам или закрывают все тело, включая лицо. Даже детоубийство, убийство и самоубийство, человеческие жертвоприношения и принесение в жертву себя, пытки, самоувечье и каннибализм были вполне допустимыми в некоторых культурах, а иногда даже прославлялись и ритуализировались. Многие из так называемых культурно-ограниченных психиатрических синдромов — необычных и экзотических форм опыта и поведения у отдельных этнических групп — вряд ли могут быть названы болезнями в строгом медицинском смысле.

Поскольку все эти экстремальные психологические явления были нормой в некоторых культурах или на некоторых культурно-исторических этапах, понятно, что отдельные поиски их медицинских

причин являются скорее результатом культурной предубежденности, чем хорошо обоснованным научным суждением. Юнговское понятие о коллективном бессознательном с его бесчисленными вариациями предлагает мощную и многообещающую альтернативу медицинской мысли. Достаточно осознать, что даже перемены в духе времени и в моде могут иногда вызывать отклонения от прежних норм, но если бы подобные отклонения обнаружились в старом контексте, этого было бы достаточно для диагностирования их как ментальных заболеваний.

Фрейд, как известно, обнаружил истоки сексуальности в раннем детстве и сформулировал теорию психосексуального развития. По его мнению, психосексуальная деятельность начинается в период кормления грудью, когда рот младенца становится эрогенной зоной (оральная фаза). С приучением к туалету основное внимание перемещается вначале на ощущения, связанные с дефекацией (анальная фаза), а позднее — на ощущения, связанные с мочеиспусканием (уретральная фаза). Наконец, примерно в возрасте четырех лет эти пре- генитальные частные влечения объединяются, начинает преобладать интерес к половым органам. Тогда же развивается комплекс Эдипа (или Электры у девочек), суть которого заключается в преимущественно положительном отношении к родителю противоположного пола. В это время, по мнению Фрейда, решающую роль играет переоценка пениса и комплекс кастрации. Мальчик расстается с эдиповыми тенденциями из-за страха кастрации. Девочка, первоначально привязанная к матери, переносит свою любовь на отца, потому что она разочарована «кастрированной» матерью и надеется получить от отца пенис или ребенка.

Чрезмерное увлечение эротической активностью или, наоборот, мешающие ей фрустрация, конфликты или травмы могут вызвать на какой-то стадии задержку развития либидо. Такая задержка при неспособности разрешить эдипову ситуацию становится причиной психоневрозов, сексуальных извращений и других форм психопатологии. Фрейд и его последователи разработали подробную динамическую систему, в которой различные эмоциональные и психосоматические расстройства соотношены со специфическими особенностями развития либидо и созревания эго. Фрейд также установил, что затруднения в межличностном общении напрямую связаны с индивидуальной эволюцией от младенческой стадии первичного нарциссизма, характеризующейся любовью к самому себе, до дифференцированного отношения к объектам, когда либидо переносится на других.

Вторая особенность сексуального инстинкта у человека — разделение наслаждения и репродуктивной способности человека. В естественном мире функции полового наслаждения и продления биологического вида неразрывны. Зачатие — исходный акт половой близости. Но в мире людей эти функции разведены. Более того, вся современная фармацевтическая промышленность направлена на то, чтобы человек мог получить сексуальное удовольствие, но при этом не допустил бы зачатия.

Социальные последствия такой особенности сексуального поведения рассмотрены в работе американского исследователя П. Бьюкенена: «Массовая культура в своей иерархии ценностей ставит радости секса гораздо выше счастья материнства. Женские журналы, „мыльные оперы“, дамские романы, телевизионные передачи в прайм-тайм — везде прославляется карьера, секс и независимость (и одиночество) женщин. Заботиться о ребенке — это удел бабушек. Брак и моногамия так же восхитительны, как сэндвичи с пюре. Древний триумvirат „мир, плоть, дьявол“ не только извлечен из небытия, но и усиленно пропагандируется лучшими рекламными агентствами»¹.

В викторианскую эпоху человек искал любви без секса, современный человек ищет секс без любви. «Современные модные гостевые, гражданские, свингерские браки искусственны, это всего лишь своеобразная вывеска, которую мужчина и женщина предъявляют окружению, чтобы скрыть убогость супружеских отношений. Отчуждение от тела, отделение эмоций от разума, использование тела как машины — все это характерно для современного человека»².

Самая очевидная из всех сил, грозящих семье разрушением в ближайшие десятилетия, — новая технология деторождения. Ныне следует считать реальной возможность заранее выбрать пол младенца или даже запрограммировать его IQ, предопределить его внешний облик и черты личности. Имплантация эмбрионов, выращивание младенцев «в пробирке», возможность принять пилюлю и тем обеспечить себе рождение двойни или тройни и, более того, — возможность пойти в «эмбриобанк» и попросту приобрести эмбрионов — все это уходит столь далеко за пределы любого человеческого опыта, что в будущее надо смотреть скорее глазами поэта или живописца, чем социолога или философа.

¹ Бьюкенен П. Смерть Запада. М., 2004. С. 68.

² Сандаевская Ж. Сексуальность и сексуальная культура в XXI в. // Сексуальная культура современной России : научно-практическая конференция. М., 2006. С. 351.

Бездетные браки, профессиональное родительство, пенсионеры, воспитывающие детей, корпоративные семьи, коммуны, гомосексуальные семейные союзы, полигамия — все это, скорее всего, малая часть семейных форм и отношений, над которыми новаторские меньшинства будут экспериментировать в предстоящие десятилетия. Рол- ло Мэй в своей книге «Любовь и воля» пишет о том, что наш век сумел сделать секс чуть ли не самой главной нашей заботой, взвалив на него бремя всех остальных форм любви. Сегодня эпоха свободного сексуального самовыражения и глобальной эмансипации.

Вся современная культура провоцирует сексуальность. Реклама буквально уговаривает покупателей продлить молодость, разнообразить сексуальный опыт, усилить сексуальную активность. Некоторые психиатры, скажем, Джейн Рейнуотер, уже с тревогой пишет о том, к каким последствиям может привести такая тенденция. Изобретение все новых и новых препаратов, обещающих немислимые оргазмы, тонкие оттенки полового чувства, а главное, особую суперзначимость полового инстинкта. О том, насколько все это серьезно, свидетельствует замечание известного российского философа, специалиста по этим вопросам И.С. Кона. Он выразил беспокойство по поводу того, что нескончаемое удовлетворение полового инстинкта, которое становится особой заботой человечества, может уничтожить культуру. Ведь она — продукт сублимационных процессов. Но о каком преобразении либидо может идти речь, если человек станет заложником полового инстинкта?

Третья особенность сексуального инстинкта — человек, пожалуй, единственное на земле существо, способное удовлетворить свой инстинкт галлюцинаторно, через грезу. Эту тенденцию пытается использовать массовая культура. Массовая культура изо всех сил пытается спровоцировать сексуальность. Обнаженные тела, физиологические подробности соития, приключения телесности, поиск утонченных наслаждений — расхожие сюжеты масскультула.

Вместе с тем и в философской литературе обсуждается проблема преобразования сексуальности. В наши дни, отмечает Ж. Бодрийяр, тело, имеющее половые признаки, предоставлено своего рода искусственной судьбе. Этот феномен называется транссексуальностью. Речь идет о маскарade, об игре, построенной на коммутации признаков пола, на половом безразличии в противовес той, прежней игре, что основывалась на половых различиях. Так возникает еще один аспект феномена сексуальности — равнодушие к сексу как к источнику наслаждения.

«Все мы транссексуалы. Мы такие же потенциальные транссексуалы, как и биологические мутанты. И это не вопрос биологии — мы транссексуалы в смысле символики. Взгляните на Чиччолину. Есть ли на свете более великолепное воплощение секса, порнографической невинности секса? Ее антипод — Мадонна, этот девственный плод аэробики и ледяной эстетики, лишенный всякого шарма и всякой чувственности, мускулистое человекообразное существо»¹.

Кибернетическая революция подводит человека, оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспекты желания, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина?

18.8. Человек фантомный

Сценарий второй связан с той ролью, которую играет в жизни человечества такой дар, как воображение. Мир фантазии тоже угрожает изначальной человеческой природе. Любопытно, что А.В. Луначарский, который в 1924 г. открыл эру советского радиовещания, сделал доклад о роли радио в культурной революции. Нарком просвещения говорил о том, что скоро эфир будет заполнен художественными образами. Вместе с тем он высказал предостережение, что радио и радиотелескопия (будущее телевидение) могут преобразить психический мир человека и его природу.

Но это остережение выглядит сегодня абсолютно наивным. В наши дни нет ни одной страны в мире, где не выпускаются телевизионные сериалы. Массовая культура так воздействует на человеческую психику, что зрители порой утрачивают способность различать реальное действие и грёзу. Они едва ли не полностью уходят в мир фантазии. Свежий пример из английского журнала «Лиснер». В Великобритании уже много лет идет некий сериал из семейной жизни, который стал выдыхаться, и возникла опасность его закрытия. Сценарист в поисках возможной реанимации замысла предложил такой ход. В семье рождается ребенок. Серия умерла, да здравствует серия! Руководству компании этот трюк понравился. Но автор получил любопытное служебное письмо. Стоит подумать о продолжении сериата, но в штате пока нет

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 33.

сотрудницы, которая могла бы принимать детские шапочки для будущего ребенка от благодарных зрителей. Неужели люди не в состоянии отличить подлинное событие от вымысла? Исследователи массовой культуры отвечают солидарно: нет, не в состоянии... Люди все больше живут фантомными переживаниями, воспринимают телевизионные персонажи как реальных людей. Мир фантазии грозит человеческой природе. Это одним из первых подметил польский фантаст Станислав Лем, написавший роман, в котором люди, полностью погруженные в галлюцинаторный мир, получают наслаждение от наркотических эффектов.

Многие социологи и философы, взявшие на себя роль социальных критиков, т.е. исследователей, которые видят изъяны в современной культуре, подчеркивают наркотический характер массовой культуры («масскультуры»). Радио, кино, телевидение, видеокассеты расцениваются ими как гигантские каналы, которые воспроизводят иллюзии, грезы, создают снопоподобную культуру («сны культуры»),

А что произошло бы, если бы телеэкраны мира вдруг погасли? Пламя мерцающих экранов обратилось бы в серебристые точки и, помаячив у домашних очагов, растаяло бы навсегда... Мгновенно исчезли бы каскады высоких энергий, стихли незримые духовные токи. Звенящие антенны утратили бы свое значение символа цивилизации нашего столетия, став безжизненными метками обособленности. Мощные излучатели перестали бы посылать великий ветер изображений на паруса экранов. Распалась бы связь синхронных телеизмерений. Планета потеряла бы очевидность своих картин и образов.

Что случилось бы с океаном духовных ценностей, омывающем планету? В эфире смолкли бы голоса, звуки, шифры... Исчез бы поток мыслей и образов, эмоций и панорам. Весь этот вихрь творчества, несущийся к людям, к их воображению, памяти, мировоззрению, миновал бы пики антенн и растворился бы необозначенный, незафиксированный... Эфир стал бы пустыней безгласной, необозримой, какой он казался, наверное, изобретателю радио русскому инженеру Александру Попову.

Такая мысль о неожиданном исчезновении радио пришла в голову русскому поэту Велемиру Хлебникову. И он отметил: исчезни это средство общения, и человечество испытало бы духовный обморок. В то же время скорость «электрической коммуникации» (так современные культурфилософы называют современные технические средства общения) столь велика, что поток кадров обрушивается на зрителей и слушателей каскадом. Ежесекундно будоражит новая волна сообщений.

Философия культуры полна мучительных вопросов. Не стала ли массовая культура школой стандартного поведения? Не нависла ли угроза над личной свободой индивида в связи с тем, что миллионы людей разглядывают теперь в обусловленное время одно и то же лицо, «потребляют» одни и те же образы? Не стала ли коллективная греза фантастическим массовым наркотиком? Конечно, все эти вопросы заслуживают самого пристального изучения.

Исследователи также отмечают, что массовая культура выполняет в определенном смысле даже полезную психотерапевтическую функцию в обществе. Огромные психологические нагрузки, которые падают сегодня на каждого человека, вызывают у него потребность отвлечься от реальности, освободиться от стрессов. И здесь массовая культура оказывается незаменимой.

В условиях традиционного общества поведение человека регулировалось в основном действием стихийных экономических сил и традиций, а не прямым давлением со стороны социальных институтов, которые предумышленно стремились бы проникнуть в эмоционально-психологический мир человека с целью его «перековки», переориентации. В современном обществе возникает потребность в прямом регулировании поведения людей. Массовое сознание начинает подвергаться все более мощной и целенаправленной обработке, принимающей различные формы. Сегодня не обойтись без развернутой «индустрии сознания», цель которой заключается в следующем: добиться унификации духовной жизни, стандартизации интеллектуальных реакций, чтобы удержаться в рамках усложнившейся в современном обществе социальной структуры. Феномен массовой культуры рожден, судя по всему, массовыми процессами идеологической практики современного общества.

Важной разновидностью продукции ощущений будут имитированные «мирки», где потребитель без риска для жизни или репутации ощутит вкус Приключений, опасности, сексуального возбуждения. Компьютерщики, робототехники, дизайнеры, историки и музейные специалисты общими усилиями создадут своего рода «территории ощущений», на которых со всем мастерством, доступным изощренной технике, будут воспроизводиться величие Древнего Рима, помпезность двора королевы Елизаветы, «сексуальность» дома гейш Японии XVIII в. и т.п. При входе в эти храмы удовольствий потребители будут оставлять обычную свою одежду (и заботы), облачаться в соответствующие костюмы и затем участвовать в подготовленном спектакле. Он должен создать у потребителя подлинные ощущения того, что

могла бы дать истинная, т.е. неимитированная реальность. Потребителям, по существу, будет предложена жизнь в прошлом или, возможно, в будущем.

На обманчиво убогой улице Южного Манхэттена, застроенной фабриками и складами, американский социолог Э. Тоффлер посетил «электронную студию участия». Почасовая оплата; клиентов вводят в поразительно белый зал с высоким потолком. Они снимают платье, надевают полупрозрачные одежды и с удобством располагаются на белых возвышениях, заваленных подушками. Привлекательные «гиды» обоего пола, также прикрытые лишь легкими накидками, подают каждому клиенту стереофонические наушники и прозрачную маску, а затем время от времени подносят шарики, калейдоскопы, тамбурины, пластиковые подушки, кристаллики, конфеты, слайды и аппаратики для просмотра слайдов. В ушах звучит то народная, то рок-музыка, ее перебивают отрывки телевизионной рекламы, уличные шумы и лекции Маршалла Маклоэна. Музыка становится более волнующей, и клиенты начинают вместе с гидами танцевать на возвышениях и белых дорожках. С потолка плывут вниз мыльные пузыри. «Хозяйки» снуют между ними, прыская в воздух различными благовониями. Огни меняют цвет, и на клиентах, гидах, стенах возникают странные изображения. Общее настроение, вначале холодное, становится теплым, дружественным и умеренно эротичным¹.

18.9. Киборг

Сценарий третий — превращение человека в киборга. Здесь, впрочем, мы вступаем в ту сферу, которой не чужда и постмодернистская философия. Понятное дело, что роль сексуального инстинкта и массового галлюцинаторного зрелища близка видным представителям постмодернистской философии. Но даже не погружаясь в их тексты, а апеллируя к культурной реальности, можно говорить о том, что человеческая природа действительно находится в поиске вечного преображения. Маячит перспектива замены важнейших органов человеческого тела. Мы уже читаем о манифестах биомеханического движения, заходим на биомеханические сайты. Но вот вопрос: что же в человеке не подлежит замене, подмене, а рискует разрушить «специфически человеческое».

¹ Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2004. С. 254.

Итак, современная культурологическая модель — постмодернистская. Она не возвращает нас к традиционному истолкованию человека («премодерну»). Индивид исчезает, однако полного возврата к традиционалистской концепции не происходит. Из индивида уже вытравлено божественное начало. Но элиминируется и автономность индивидуальности. Завершается эпоха прославления человека — эпоха гуманизма. Растворяется и человек как творец истории. Нарождается новый антропологический образ — человек-потребитель, человек- консьюмер.

Ранее говорилось об индивиде как неделимой сущности. Теперь же вместо индивидуальности появляется дивидуум — человек делимый. Вниманием исследователей завладевает не идея целостности человека, а, напротив, идея его раздробленности. Оказывается, целостность не является залогом человеческого существования. Человек может обрести это качество только в идеале, но в социальной жизни он не воспроизводится как некая интегрированность. Вот почему в наши дни анализируются отдельно глаз, отдельно печень, отдельно сердце, отдельно мозг. «Возникает некая собираемая и разбираемая виртуальная голограмма человека. Если расчлнить и изучить подробно человека, то мы увидим, что это не что иное, как система эмоций, система раздражений, система клеток, реакций и, соответственно, виртуальная машина»¹.

Человек в постмодернизме утрачивает целостность, которая отличается именно строгой структурой, симметричностью, четкостью. Данное понятие утрачивает свою ценность как некий идеал. Понятие «целостность» подменяется другими словами: «комплексность», «сборка», «единство». Под этими словами подразумевается некое скопище признаков индивида, которые можно выстроить в любой последовательности, иерархии, паратактически. Человека можно сконструировать, собрав из того, что находится в наличии, добавив или убрав кое-что из имеющегося материала. Не составит труда заменить некоторые части его тела. Электронный глаз будет видеть лучше. Компьютер заменит мозг. Электронные мускулы проявят невиданную мощь. Компьютерная память посрамит прежние человеческие возможности, разовьет немислимые интеллектуальные ресурсы.

Человека, оказывается, не только можно уподобить машине, его можно соединить с нею. Человеку можно вживить чипы, провести

¹ Дугин А.Г. Постгуманизм. Человек в мире постмодерна // Вестник аналитики. 2007. № 1. С. 134.

эксперименты с его памятью, которые трудно себе представить. Возникает новая форма жизни — результат высокотехнологичных ресурсов. Как только ученые-компьютерщики попытались строить искусственный интеллект, система обособления знания в нашем мозгу стала чем-то большим, чем чисто теоретический вопрос. Какова же архитектура памяти в разуме улья?

Можно ли «оживить» машину, превратить ее в органическое, биологическое создание? Машина не имеет живого вещества. Она по определению сконструирована. А жизнь как феномен проще рассматривать как сотворенное. Так вот, возможно ли сращение жизни и машины? Люди, творя технику, давно уже научились у природы многим навыкам и умениям. Приглядываясь к птицам, растениям, живым существам, изобретатели создавали новые совершенные машины, отмеченные достоинствами природного объекта. Десять лет назад Р. Бир поставил задачу сконструировать искусственное существо, которое по двигательным и познавательным способностям тождественно насекомому. Насекомое, придуманное Р. Биром, идентично насекомому, но им не является (о пластмассовых насекомых)¹. Однако способны ли ученые вдохнуть в металл или в природное вещество живую жизнь? Что же касается идеи симбиоза природы и техники, биоса и техноса, сращивания жизни и конструкции, то она относительно новая. Речь идет о том, что машины оказываются биологическими созданиями, а биологическое становится конструируемым. Но каким образом? Ученые, которые хотят соединить человека и машину, пытаются извлечь из жизни и из машин некие общие логические принципы. Они стремятся соединить жизнь и машину.

Мир человеческого творения стал сложным. И он побуждает обратиться к биосу, чтобы понять, можно ли им управлять. Рождаются новые технологии, но они не имеют ничего общего с выплавкой стали. Изыскивается путь к новой (небиологической) природной цивилизации.

Еще совсем недавно многие технофилософы с тревогой писали о том, что техника все глубже проникает в природу и технизирует ее окончательно. Теперь же говорят о животворении машины, ее способности войти в плоть природы. Органика больше не боится конструкции. Они вместе, в плодотворном союзе, способны изменить мир.

¹ См.: *Алюшин А.Л., Князева Е.Н.* Темпомиры. Скорость восприятия и шкалы времени. М., 2008. С. 58-61.

Но насколько состоятельны эти новые особенности техногенного мышления?

Природа всегда предоставляла людям свою плоть. Сначала земляне использовали вещества и материалы природы как пищу, одежду и жилище. Затем научились извлекать из ее биосферы сырье для создания наших собственных новых синтетических материалов. Ныне биос предоставляет нам свой разум. На повестке дня использование логики природы. Здесь сразу возникает мысль об ограниченности техники.

Логика часового механизма, логика машин может создавать лишь простые устройства. Однако такие сложные системы, как клетка, луговая почва, экономика или мозг (естественный или искусственный), требуют строгой, но уже нетехнологической логики. Философы и другие специалисты видят, что никакая логика, кроме биологической, не сможет собрать мыслящее устройство или даже работоспособную систему любого уровня.

Поразительным открытием философии техники в ее новейших версиях оказалась мысль о том, что из биологии можно извлечь логику биоса как нечто полезное. Хотя многие философы в прошлом предполагали, что можно абстрагировать законы жизни и применить их в другой области, это было невозможным до тех пор, пока сложность компьютеров и созданных человеком систем не стала сравнимой со сложностью живых существ. Поражает, сколько всего может быть перенесено из жизни. До настоящего времени на механические системы успешно переносились лишь некоторые из свойств живого: автоответ, автоуправление, ограниченное самовосстановление, умеренное развитие и частичное обучение. Теперь же появились основания считать, что перспективы здесь колоссальные.

Но, может быть, генная инженерия таит в себе опасности. По мнению энтузиастов биотехноса, это не так, поскольку люди уже давно занимаются улучшением природы. Генная инженерия — в точности то же самое, что делают скотоводы, отбирая лучшие экземпляры голштинской породы, только биоинженеры используют более точный и действенный контроль. В то время как селекционеры моркови и молочных коров должны были полагаться на разброс органической эволюции, современные генные инженеры могут использовать направленную искусственную эволюцию — целенаправленный замысел, значительно ускоряющий развитие.

Наложение механического и подобного живому год от года увеличивается. Часть этой бионической конвергенции — предмет терминологии. Значения терминов «механическое» и «живое» сохраняются

до тех пор, пока все сложные вещи не могут быть воспринимаемы как машины и все самоподдерживающиеся машины не могут восприниматься как живые. Все же, если не касаться семантики, имеют место две конкретные тенденции:

- 1) созданные человеком вещи ведут себя все более подобно живым;
- 2) жизнь становится все более управляемой.

Видимая завеса между органическим и сотворенным исчезает, обнаруживая, что и то и другое действительно является, да и всегда было, в сущности чем-то единым. Что же нам следовало бы называть той общей душой органических сообществ, которые мы знаем как организмы и экосистемы, и их искусственных двойников — роботов, корпораций, экономик и компьютерных схем? Кевин Келли называет эти примеры, как сотворенные, так и рожденные, «вивисистемами» за их подобие живым, какового бы рода ни были эти системы¹.

Многие из вивисистем, о которых говорит К. Келли, искусственные создания человека. Они в каждом отдельном случае реальны, экспериментально реализованы. Искусственные вивисистемы, о которых он говорит, комплексны и обширны: планетарные телефонные системы, компьютерные вирусные инкубаторы, опытные образцы роботов, миры виртуальной реальности, синтетические анимированные образы, разнообразные искусственные экосистемы и компьютерные модели всей Земли. Ведутся новые экспериментальные работы в области объединения экосистем, восстановительной биологии, моделирования кораллового рифа, социальных насекомых (пчелы и муравьи) и комплексов закрытых систем, таких как проект «Биосфера-2» в Аризоне.

Активно вторгаясь в сферу божественного промысла, К. Келли в то же время называет законами Бога объединяющие принципы для всех больших вивисистем, общих как для самоподдерживающихся, так и самосовершенствующихся систем.

В практическую плоскость переводятся технологии «улучшения» человеческой природы. Это дерзкий вызов человеку, брошенный им самим. Ученые Института этики и новых технологий утверждают: «Следующие 50 лет искусственный интеллект, нанотехнологии, генетическая инженерия и когнитология позволят людям забыть об ограниченности человеческого тела. Средняя продолжительность жизни приблизится к столетию. Возможности наших органов чувств и позна

¹ Kelly K. Out of control. N.Y., 2003. P. 40.

вательной деятельности будут увеличены. Мы будем обладать более развитыми способностями контроля над нашими чувствами и памятью. Наши тела и мозг будут окружены и поглощены компьютерной энергией. Мы будем использовать эти технологии для воспроизведения себя и себе подобных, что расширит границы возможностей человека»¹.

На этой основе строится новая концепция эволюции человека. Переходным типом объявляется трансчеловек, впервые детально описанный футуристом FM-2030. FM называет такие признаки трансчеловечности, как улучшение тела трансплантатами, бесполость, искусственное размножение и распределенная индивидуальность. По определению из «Словаря трансгуманистической терминологии», трансчеловек — это некто, активно готовящийся стать постчеловеком.

Постчеловек (*post human*) — это потомок человека, модифицированный до такой степени, что уже не является человеком. Идеал постчеловека выглядит в описании трансгуманистов так: «В качестве постчеловека вы будете обладать умственными и физическими возможностями, далеко превосходящими возможности любого немодифицированного человека. Вы будете умнее, чем любой человек-гений, и будете обладать намного более совершенной памятью. Ваше тело не будет подвержено заболеваниям, и оно не будет разрушаться с возрастом, что обеспечит вам неограниченную молодость и энергию. Вы сможете получить гораздо большие способности испытывать эмоции, удовольствие и любовь или восхищаться красотой. Вам не придется испытывать усталость или скуку и раздражаться по мелочам».

В итоге «постлюди могут оказаться полностью искусственными созданиями (основанными на искусственном интеллекте) или результатом большого числа изменений и улучшений биологии человека или трансчеловека. Некоторые постлюди могут даже найти для себя полезным отказаться от собственного тела и жить в качестве информационных структур в гигантских сверхбыстрых компьютерных сетях. Иногда говорят, что мы, люди, не способны представить себе, что значит быть постчеловеком. Их дела и стремления могут оказаться так же недоступны нашему пониманию, как обезьяне не понять сложности человеческой жизни.

Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи

¹ Смолин Э. Человек преображенный. Киев, 2006. С. 40.

с массовым внедрением машин и механизмов. Перспективы генной инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, — все это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, хрупкость. Если наука способна заменить сердце «пламенным мотором», приделать «стальные руки-крылья», заменить мозг компьютерным устройством, то, естественно, возникает вопрос: а что в человеке собственно «специфически человеческого»? Иначе говоря, что в человеке такого, что нельзя удалить, изменить, превратить в трансплантат?

Многие исследователи подчеркивают, что бурный натиск техногенного мышления содержит в себе скрытый некрофильский импульс. Некоторые ученые проводят эксперименты, вживляя в биологический организм различные механизмы.

Существует тенденция слияния человека с компьютером. Так, одна американская компания разработала микросхему под названием VeriChip, которую предлагает имплантировать под кожу всем желающим. Такой микрочип способен нести информацию медицинского характера (допустим, попал человек в аварию — врачи считывают медицинскую карту со списком противопоказаний), с его помощью можно проследить за потерявшимися детьми и даже за преступниками. Это, разумеется, не виртуальная реальность, но заметный шаг к тому, чтобы связать все человечество в единую сеть.

Не менее интересен другой проект — MIThril. По существу, он представляет собой персональный компьютер, вшитый в одежду или кожу человека. «Умная» система будет постоянно изучать своего владельца (его привычки, поведение, распорядок дня), вести свой собственный график, входить в Интернет и вовремя делать подсказки. Например, напомнит вам о дне рождения любимой тетушки или подскажет оптимальный маршрут передвижения по городу. Роль монитора при этом будут выполнять очки пользователя. А в перспективе — и сетчатка глаза.

Упомянем также проект, который можно характеризовать как «саморазвивающийся цифровой образ». Встроенная в компьютер видеокамера оцифровывает образ пользователя. Микрофон записывает его речь. Этот процесс идет постоянно, изо дня в день, и программа начинает выстраивать виртуальный образ, все более приближая его

к оригиналу. Машина копирует не только внешний вид, но и мимику, интонации голоса, особенности поведения. Наступает момент, когда кибердвойник становится самостоятельным — теперь он может реагировать на внешнюю ситуацию так же, как отреагировал бы оригинал.

В этом контексте о Майкле Джеконе писали в прессе, что он не простое человеческое тело, а киборг, состоящий наполовину из человеческого тела, а наполовину из компьютерных устройств. «Вообще, — пишет, скажем, В.П. Руднев, — компьютерная революция постепенно корректирует телесность человека. Раньше руки создавали орудия. Но когда они создали компьютер, они перестали быть нужны, теперь нужны только пальцы, чтобы набирать информацию (вот символ постиндустриального общества — общества информации). Но скоро и пальцы не понадобятся, останется только человеческий голос, записывающий в компьютер свою тоску по утраченной телесности»¹.

Если отвлечься от постмодернистской философии, то человек действительно находится на рубеже невероятных трансформаций, поскольку каждый вариант культурного бытия может привести к появлению нового антропологического персонажа. Но в этом контексте правомерно поставить вопрос: насколько оправданны вообще всякого рода концепты относительно радикального преобразования человека? Возможно ли это помыслить? Задача мировоззренчески ответственной философии состоит не только в том, чтобы фиксировать складывающиеся едва ли не стихийно цивилизационные сдвиги, но и в том, чтобы возвысить свой голос против социологического эффекта Эдипа, когда мрачные прогнозы реализуются бессознательно, в силу захваченное™ этим проектом. Не пора ли гуманистически ориентированной мысли поставить преграды безответственным постмодернистским играм, направленным на полное уничтожение человека как антропологической данности? Не является ли философской обязанностью каждого ответственного мыслителя остановить параноидальные суицидальные устремления зарвавшихсялюбомудров?²

¹ Руднев В.П. Тело // В.П. Руднев. Словарь культуры XX в. М., 1999. С. 317.

² См. об этом: *Лекторский В.А.* Умер ли человек? // Наука, общество, человек. К 75- летию со дня рождения академика И.Т. Фролова. М., 2004; *Кутырев В.А.* Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества). Смоленск, 2006.

Вопросы для повторения

1. Когда зародилась философия техники?
2. Почему машина считалась проекцией органов человека на природный материал?
3. Что нового внес в философию техники Н.А. Бердяев?
4. Возможно ли преобразование природы по законам техники?
5. В чем смысл идеи сращивания жизни и конструкции?
6. Каков постсовременный витализм?
7. Как предполагается перекодировать человека?

Литература

- Алюшин А.Л., Князева Е.Н.* Темпомыры. Скорость восприятия и шкалы времени. М., 2008.
- Гуревич П.С.* Основы философии. М., 2010.
- Зиммель Г.* Конфликт современной культуры // Г. Зиммель. Избранное. Т. 1. М., 1996.
- Сексуальная культура современной России. М., 2006.
- Тавризян Г.* Философы XX в. о технике и «технической цивилизации». М., 2009.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.

ЧАСТЬ V

КУЛЬТУРНО-
ИСТОРИЧЕСКИЙ
ПРОЦЕСС

Глава 19 ВАРИАНТЫ КУЛЬТУРНОГО ПРОЦЕССА

19.1. Культура и контркультура

Сравнительно недавно мировая культурология обратила внимание на феномен контркультуры, на его роль в исторической динамике. В его трактовке возникли принципиально новые позиции, более того, сама тема перестала восприниматься как периферийная, частная, затрагивающая боковые сюжеты общекультурного потока. К обсуждению проблемы подключились не только социологи и культурологи, но и культурфилософы. Многие исследователи пришли к убеждению, что именно решение данной проблемы позволяет наконец приблизиться к постижению самой культуры как специфического явления, к распознаванию механизмов ее обновления и преобразования. Отсюда своеобразный исследовательский бум, первые признаки которого обнаруживаются еще в конце 1980-х гг.

Чем можно объяснить тот факт, что проблема контркультуры, которая прежде интересовала главным образом социологов и психологов, стала привлекать всеобщее внимание? Почему многие философы увидели в этой теме особый научный потенциал? Для того чтобы ответить на подобные вопросы, нужно обратиться, очевидно, к опыту, который накоплен специалистами в осмыслении молодежных контркультурных движений 1960-х гг.

Внимание современных культурологов удерживает на этой проблеме тот парадокс, что ценности и идеалы, рожденные на гребне антибуржуазных выступлений 1960-х гг., не растворились в общественном мировосприятии последующих десятилетий. Сами молодежные движения после своего пика вскоре пошли на убыль, леворадикальный тип сознания стал утрачивать массовую социальную опору, приобрел неожиданные модификации. Однако жизненные ориентации, воспринятые молодежью в процессе борьбы с истеблишментом, не исчезли. Они вошли в плоть и кровь современной культуры Запада.

Молодые бунтари, выступив против державных установок западной культуры, противопоставили им собственные ценности. И что же?

С одной стороны, есть все основания говорить о том, что новые ориентации растворились в господствующей культуре. Но, с другой стороны, сама культура, вобрав в себя множество новых компонентов, предстала во многом иной. Нельзя, стало быть, сказать, что главенствующая культура обнаружила свою замкнутость и отвергла эксцентрические ценности.

У ряда исследователей, в частности Д. Белла, Т. Роззака, Э. Тирья-кяна, Дж. Уэбба, возникла догадка: а не обладают ли контркультуры неким культуротворческим зарядом? не несут ли они в себе возможность преобразования культуры? В более общем плане: как, вообще говоря, одна культура сменяет другую? Нет ли шанса разгадать в конstellляции неожиданно воскресших святых специфическое провозвестие грядущей культуры?

Немецкий культурфилософ В. Виндельбанд отмечал, что наша культура, как, впрочем, культура любой другой эпохи, столь бесконечно сложна, многообразна и полна противоречий, что личность не в состоянии полностью воспринять ее. «Каждый из нас, — писал философ, — прикреплен к определенному пункту великого механизма — социальной жизни, и в этом положении уже не может обозреть и воспринять всю совокупность остальных родов деятельности и их духовного содержания»¹. В культуре как бы разбросаны отдельные ее зоны. Внутри конкретной культуры городская среда отличается от деревенской, официальная — от народной, аристократическая — от демократической, христианская — от языческой, взрослая — от детской. Как подмечал Виндельбанд, обществу грозит опасность разбиться на группы и атомы.

Любая культурная эпоха предстает перед нами в виде сложного спектра культурных тенденций, стилей, традиций и манифестаций человеческого духа. Даже в античной культуре, которая Гёльдерлину казалась целостной и монолитной, Ницше разглядел противостояние аполлонического и дионисийского первоначал.

По мнению В.С. Соловьева, в любой культурной эпохе можно выделить нечто разное: эзотерическое и профанное, элитарное и массовое, официальное и народное, языческое и христианское. Так, в средневековом мирозерцании и жизненном строе новое духовное, т.е. христианское, начало не овладело старым, языческим. И это говорится об эпохе, когда мудрецы толковали о торжестве христианского

¹ *Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // В. Виндельбанд. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 7—8.*

мироощущения. «Я нахожу полезным и важным выяснить, — пишет В.С. Соловьев, — что христианство и средневековое мирозерцание не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этим самым выясняется и то, что причины упадка средневекового мирозерцания заключаются не в христианстве, а в его извращении, и что этот упадок для истинного христианства нисколько не страшен»¹.

Весьма разнообразной в культурном отношении оказалась и следующая эпоха — Возрождение. М.М. Бахтин, в частности, отмечал, что в эпоху Возрождения необозримый мир смеховых форм карнавално; го творчества противостоял официальной и серьезной культуре церковного и феодального Средневековья. Народная культура предстала в предельном многообразии субкультурных феноменов, составлявших нечто относительно целостное.

«При всем разнообразии этих форм и проявлений, — пишет М.М. Бахтин, — площадные празднества карнавального типа, отдельные смеховые обряды и культы, шуты и дураки, великаны, карлики и уроды, скоморохи разного рода и ранга, огромная многообразная пародийная литература и многое другое — все они, эти формы, обладают единым стилем и являются частями и частицами единой и целостной народно-смеховой, карнавальной культуры»².

Таким образом, любая культура демонстрирует сложный спектр субкультурных элементов, некоторые из них как бы отгорожены от магистрального пути духовного творчества. В самом деле, какое отношение имеет карнавальная атмосфера мистерий, «праздники дураков», уличные шествия к прославлению турнирных победителей, посвящению в рыцари, королевским ритуалам или священнодействию? В сложном игровом социокультурном аспекте эти компоненты, как показывает М.М. Бахтин, разумеется, взаимодействуют. Но официальная серьезная культура, отделенная от площадной культуры смеха, определяет собой главенствующее содержание эпохи. И на протяжении всей эпохи Возрождения оппозиция официальной и народной культуры не исчезает.

Культурное творчество при всей своей динамике вовсе не приводит к тому, что, скажем, народная культура вдруг оказывается более значимой или определяющей доминантой эпохи. В этом смысле важно

¹ *Соловьев В.С.* Об упадке средневекового мирозерцания // В.С. Соловьев. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 339.

² *Бахтин М.М.* Творчество Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 160.

провести различие между понятиями «контркультура» и «субкультура». Через них можно разглядеть, как мне кажется, механизмы социокультурной динамики.

19.2. Понятия «субкультура» и «контркультура»

На развитие культуры влияют самые разные факторы. Скажем, некоторые ее зоны отражают социальные или демографические особенности ее развития. Внутри различных общественных групп рождаются специфические культурные феномены. Они закрепляются в особых чертах поведения людей, сознания, языка. Как раз по отношению к субкультурным явлениям родилась характеристика особой ментальности как специфической настроенности определенных групп. Люди реагируют на жизненные впечатления своеобразно. Их собственное поведение выстраивается по специфическим лекалам. Это какой-то сплав рассудочности, ценностного отношения, здравого смысла, стихийного самосознания и практики — сплав нередко парадоксальный.

Субкультуры в известной мере автономны, закрыты и не претендуют на то, чтобы заместить собою господствующую культуру, вытеснить ее как данность. Мы можем говорить об особом кодексе правил и моральных норм внутри этноса. Цыгане, к примеру, не считают зазорным воровать у «чужих», однако воровство внутри табора оценивается как преступление. Здесь не практикуется также строго правовая жизнь. Судьбу человека, который нарушил заветы, решают старейшины, руководствуясь традициями, собственным разумением и жизненным опытом.

На Кавказе, например, непочтительное отношение к старому человеку не будет воспринято как добродетель. В фильме «Мимино» есть замечательная реплика. Когда Мимино уезжает из поселка, старик говорит ему: «Если увидишь обидчика, не вздумай его убивать. Могут неправильно понять».

Среди заключенных, говорящих на особом жаргоне, также складываются своеобразные стандарты поведения, типичные только для данной среды. Журнал «Огонек» в свое время посвятил этой теме несколько интересных публикаций, которые говорят о том, что это среда создает свой особый мир ценностей, не всегда понятных обычным людям.

Подобные феномены мы и называем субкультурами, фиксируя таким обозначением герметичность данного явления. Цыгане вовсе не претендуют на всеобщность их жизненных и практических установок. Напротив, они заинтересованы в том, чтобы сохранить лишь свои собственные законы в противовес господствующим в культуре, которую они воспринимают как «чужую». То же можно сказать и о криминальном мире. Вот почему мы отмечали, что смеховая карнавальная культура остается субкультурным образованием. Субкультура призвана держать социокультурные признаки в определенной изоляции от «иных» культурных слоев и не превращаться в официоз.

И тем не менее в истории культуры, судя по всему, складываются такие ситуации, когда локальные комплексы ценностей начинают претендовать на некую универсальность. Они выходят за рамки собственной культурной среды, возвещают новые ценностные и практические установки для широких социальных общностей. В этом случае можно говорить уже не о субкультурах, а скорее о контркультурных тенденциях.

В качестве иллюстрации рассмотрим такой исторический пример. В Европе вплоть до эпохи Возрождения подростки воспринимались господствующей культурой как маленькие взрослые. Им шили точно такие же кафтаны, как и для родителей, надевали такую же обувь. Мысль, что мир ребенка радикально отличен от мира взрослых, еще не родилась. Так было и во времена Шекспира. Однако позже детей как бы отделили от людей зрелого возраста. Появилась своеобразная субкультура, которая и сохраняла, и воспроизводила себя. Но она вовсе не стремилась превратить взрослых в детей — контркультурных тенденций в ней не было.

В своем трехтомном сочинении «Иллюстрированная история нравов» немецкий ученый и писатель Эдуард Фукс приводит многочисленные примеры субкультурных феноменов. Живописуя нравы аристократии эпохи Ренессанса, автор не забывает подчеркнуть своеобразие крестьянской и монашеской жизни. Рассказывая о галантном XVIII в., о нравах абсолютизма, Фукс вспоминает субкультурные привычки и нормы, скажем, мещанства. Однако если следовать логике рассуждений Фукса, то закономерно возникает вопрос: отчего субкультуры обладают стойкостью и в то же время не оказывают воздействия на генеральный ствол культуры? Почему они рождаются, живут и устраняются, а ведущий строй культуры при этом сохраняется? Когда К. Мангейм обратился к этой проблеме, он осмыслил ее в традиционных рамках философии жизни. Культурные цели он уподобил

жизненным, биологическим и потому признал, что субкультуры суть следствия тех различий, которые характерны для разных поколений людей.

В культурологии проблема субкультуры рассматривается, как правило, в рамках концепции социализации. Предполагается, что приобщение к культурным стандартам, вхождение в мир господствующей культуры — процесс сложный и противоречивый. Он постоянно наталкивается на психологические и иные трудности. Это и порождает особые жизненные устремления молодежи, которая из духовного фонда присваивает себе то, что отвечает ее жизненному порыву. Так, по мнению многих культурологов, рождаются определенные культурные циклы, обусловленные, в общем, сменой поколений.

Конечно, юношество воплощает в себе новую историческую реальность. Оно творит собственную субкультуру. Но означает ли это, что молодое поколение обязательно преобразует культуру как таковую? По мнению Мангейма, чаще бывает так, что ценностные искания, духовные веяния неизбежны в силу возрастной адаптации. Однако минует возраст брожений, и культура снова устремляется в свое основное русло. Иначе говоря, мангеймовская концепция разъясняет, почему люди создают особый мир ценностей, жизненных ориентаций.

Вместе с тем немецкий социолог констатирует: субкультуры, хотя и постоянно возобновляются в истории, все же выражают процесс приспособления к господствующей культуре.

В такой системе рассуждений субкультуры лишаются своего преобразовательного статуса. Они являются эпизодом в историческом становлении бытия. Следовательно, субкультуры интересны только тем, что выражают некое преходящее отклонение от магистрального пути. При этом социолог фиксирует обстоятельства, не позволяющие молодежи влиться в поток имеющейся культуры.

Необходимо отметить, что в современной культурологии и социологии понятие «контркультура» используется в двух смыслах: во-первых, для обозначения социально-культурных установок, противостоящих фундаментальным принципам, которые господствуют в конкретной культуре, и, во-вторых, оно отождествляется с западной молодежной субкультурой 1960-х гг., отразившей критическое отношение к современной культуре и отвержение ее как «культуры отцов».

Понятие «контркультура» появилось в западной литературе в 1960 г., дав либеральную оценку ранних хиппи и битников. Слово принадлежит американскому социологу Теодору Роззаку, который попытался объединить различные духовные влияния, направленные

против господствующей культуры, в некий относительно целостный феномен — контркультуру. Кто такие хиппи, теперь более или менее известно. Что касается «разбитого поколения», то Джек Керуак был первым писателем, который сформулировал новые духовные ориентиры молодежи.

Битничество зародилось в 1944—1945 гг., когда встретились Джек Керуак, Уильям Берроуз и Аллен Гинзберг. Познакомившись, писатели стали экспериментировать с такими понятиями, как «дружба», «новое видение», «новое сознание». Родиной «разбитого поколения» оказалась Калифорния. Этот социокультурный полигон Америки дал миру спустя два десятилетия Джимми Хендрикса и Дженис Джоплин, «Грейтфул Дэд», «Джефферсон Эйрплейн» и психоделический рок. Калифорния стала местом съемок культового фильма безумных 1970-х «Забриски-пойнт» Микеланджело Антониони. Сан-Франциско превратился в культурную столицу тихоокеанского побережья США.

В 1953 г. начинающий поэт Лоуренс Ферлингетти стал издавать небольшой журнал «Сити лайте» («Огни большого города»). Затем появился книжный магазин, в котором продавались первые книги битников, в том числе поэма А. Гинзберга «Вопль» (1955) и роман Дж. Керуака «На дороге» (1957). Битничество поначалу не было оформлено как литературное или художественное течение. Это была идеологически агрессивная группировка, которая пыталась отыскать в концептуально разнородной теоретической литературе обоснование новому жизнепониманию.

Бунт начался тогда же, в 1950-х гг. Он обозначился как поиск собственных субкультурных ориентаций. Сексуальный протест выразился в гомосексуальных экспериментах, которые стали модны в кругах интеллектуалов. Среди культурных фигур битников — Уолт Уитмен, Томас Вулф, Генри Миллер. Так возникла в эстетике битников поэтизация мужского, мужественного, бунтарского характера. Дж. Тайтелл в книге «Нагие ангелы» отмечал, что молодые бунтари рассматривали себя как отверженных обществом, ищущих основы иного мироощущения.

Битничество привило интерес к ориентальной культуре, в которой, как они считали, альтернативность выражена манифестально. Буддизм, практика психоделиков, рок-музыка... Название романа Керуака «На дороге», как отмечают исследователи, весьма символично. Это бесконечный и лишенный смысла побег от благополучия буржуазного общества, от пуританства и ханжества «общей морали», от традиций цивилизации потребления. Это побег в никуда...

В романе У. Берроуза «Голой завтрак» все персонажи условны. Сюжет в книге практически отсутствует. Феерическая антиутопия воспроизводит обрывки полусознанных, бредовых наркотических видений-галлюцинаций, в которых перемешаны гротескные черты нашего быта, приметы времени. В конвульсивно мятущуюся ткань повествования Берроуз виртуозно вплетает фактические и документальные материалы, обстоятельные справки из истории гомосексуальных традиций, ритуалов и обычаев всех времен и народов, фармакологические свойства всех наркотиков и физиологические подробности их воздействия на человеческий организм. «Голой завтрак» — это изображение жуткого карнавального шествия Апокалипсиса.

19.3. Молодежная субкультура

Одновременно с «разбитым поколением» битников в американской действительности обнаружили тинэйджеры. Так стали называть подростков от 13 до 19 лет, которые заявили о своем праве иметь самостоятельную субкультуру. В 1960-х гг. обнаружился сложный спектр различных субкультурных феноменов. Назовем среди них рокеров — одетых с ног до головы в кожу мотоциклистов, наводящих ужас на обывателя. Мир рокеров — их сообщество; их религия — рок; их Бог — спортивный Иисус на манер Джеймса Бонда. Французский социолог Жозет Алиа замечает, что сами рокеры считают себя «королями», властителями других авангардных групп.

Что касается мировосприятия рокеров, то, как показывает английский социолог П. Уиллис, они оценивают мир с «жизнеутверждающей надежностью»; их собственные ценности, установки, чувства настолько глубоко укоренились в них самих, что образуют часть очевидной обыденной реальности. Рокеры культивируют «мужской дух», жестокость и прямоту межличностного общения. Они явно склонны примитивизировать социальные отношения.

Обитая в созданном ими однозначном мире, рокеры полагаются главным образом на собственную силу и физический самоконтроль. Центральное значение этой установки косвенно проявляется в отвержении наркотиков. Этот стиль присущ и внутригрупповому общению. В личных контактах постоянно присутствуют толчки, шлепки, шуточные удары и потасовки. «Кожаные» мужчины любят драки. Внешний вид их подчеркнуто агрессивен. Мотоциклетное кожаное и грубополотняное одеяние с металлическими планками делает их угрожающе

похожими на машину. Высокие ботинки напоминают о том, что они могут быть пущены в ход, если начнется драка. На руках и груди рокеров — татуировка, примета супермена. В уши вдеты кольца — дань молодежной моде. Даже изображение распятого Христа используется как символ утрашения.

Фундаментальная уверенность рокеров, как и вообще весь их стиль — грубый, шумный и уверенный, прямо перекликается с определенным стилем, рок-н-роллом. Рокеры считают своей «музыкой» мускульную характерность раннего рок-н-ролла, символами которого были Элвис Пресли и Бадди Холли. Последующую стилизацию рока они отвергают. Тяжелый и простой ритм этой музыки, вызывающей ощущение ритмического и властного движения в безвременье, хорошо вписывается в их обращение с техникой. Для нашей темы существенно подчеркнуть живучесть субкультур.

В 1980-х гг. сохранился сложный спектр экзотических феноменов. Возьмем, к примеру, панков. Слово это известно с XVI в. Оно переводилось как «уличная девка». В качестве прилагательного, как отмечено в Оксфордском словаре, оно может быть переведено как «испорченный», «никчемный», «не обладающий никакими свойствами». В 1970 г. некий Остерберг, известный под псевдонимом Игги Поп, вышел на сцену в Детройте, распорол себе осколком стекла оголенную грудь и затем в сопровождении участников своей группы «Марионетки», облаченных в нацистскую форму, стал выкрикивать: «Я — последнее дерьмо!», «Меня тошнит от вас!» Через несколько лет в западной прессе замелькали слова «панк-музыка», «панк-политика», «панк- культура». К концу 1970-х гг. огромную популярность приобрел ансамбль «Секс пистолз». Панк-группы росли как грибы.

В 1977 г. возникла новая субкультура, противостоящая панкам. Это были теды, которые объявили себя охранителями социального порядка.

Рок-культура в целом продолжает развиваться. Как правило, рок- группа выступает в роли лидера, демонстрируя на особом (вербальном и музыкальном) языке-сленге специфическую (по отношению к официальной культуре) систему ценностей и норм, давая образец стиля и манеры поведения, общения, внешнего вида, наконец, выражая дух групповой солидарности на основе противопоставления себя (и всей рок-аудитории) внешнему по отношению к ней официальному обществу. Эти черты делают рок-группу специфической моделью субкультурного молодежного объединения.

Обратимся, скажем, к специфической молодежной субкультуре — баба. Облик ее представителей сохраняет черты известной идентификации с Христом. Они носят длинные волосы «под Иисуса», нательные крестики, затасканные штаны. Вместе с тем юноши и девушки облачаются также в индийские туники, украшают волосы цветами. Баба по-восточному медлительны. Они любят запах сандалового дерева. Их бог — та же суперзвезда, только с примесью чего-то «восточного».

Баба — наследники хиппи, калифорнийских молодежных кампусов конца 1960-х гг. и их идеологии. Их мир похож на необретенную и нереализованную мечту. Целыми днями баба слушают музыку, пребывая в наркотическом дурмане. Представители этой субкультуры мягки и пассивны. Они проповедуют христианское смирение и грезят об Индии, где якобы и можно создать такие общины. Жозет Алиа считает, что музыка этой субкультуры — одна из самых богатых, одна из самых красивых в мире джаза.

19.4. Культурное творчество и сдвиги в культуре

Несмотря на все разнообразие молодежных субкультур, ни одна из них, сколь бы экзотической она ни была, не может устранить господствующую культуру. Да, в сущности, субкультура и не ставит такой задачи.

Стойкость и возобновляемость молодежных субкультур как будто делает излишним термин «контркультура». Между тем в контексте современных исканий он обретает глубокий культурфилософский смысл. Дело в том, что культура вовсе не развивается путем простого приращения духовных сокровищ. Если бы процесс культурного творчества реализовывался плавно, без поворотов и мучительных исканий, то человечество располагало бы сегодня разветвленной монокультурой. В Европе, в частности, все еще экспансионистски развертывала бы себя античная культура.

В реальности культурный процесс в той же мере, что и научный, рождает новые культурные эпохи, радикально отличающиеся друг от друга. В культуре постоянно происходят парадигмальные сдвиги. Но как это возможно? Что порождает эти глубинные преобразования? Ответ в самом общем виде прост: контркультура. Хотя это новомодное слово, но культурфилософия действительно не располагает иным по

нятием, которое указывало бы на общесоциологический характер подобных преобразований.

В процессе социально-исторических изменений рождаются новые духовные абсолюты. «Распад старых форм жизни и появление новых ценностных мотивов, — подчеркивает В. Виндельбанд, — приводят в результате к возбужденному состоянию поиска и нащупывания, к интенсивному брожению, которое требует своего выражения»¹. Далеко не всегда эти искания приводят к появлению принципиально новой культуры. Но для того чтобы она возникла, нужны новые ценностные ориентации, которые, как показывает немецкий философ, совершенно изменяют структуру всей жизни.

С точки зрения культурфилософии контркультура постоянно проявляет себя в виде механизма культурных новаций. Она, следовательно, обладает огромным потенциалом обновления. Рождение новых ценностных ориентиров есть провозвестие новой культуры. «В культурной жизни, — отмечает В. Виндельбанд, — повсюду возникают сложные проблемы политического, социального, интеллектуального движения. Это создает в ценностном понимании жизни совершенно новые моменты и глубоко идущие изменения такой силы, о которой прежде и не подозревали»².

О какой же новой культуре можно говорить применительно к реалиям второй половины XX в.? Разве не стало общим местом повторение мысли о том, что контркультура теперь уже есть исторический факт, архаика. Судя по всему, официальная, господствующая культура на Западе устояла. Она сумела вобрать в себя элементы конструктивных тенденций в субкультурах и сохранить собственное ядро. Натиск новых ценностных ориентаций оказался недолговечным.

Но можно ли говорить, что господствующая западная культура сохранила себя, когда полностью разрушен протестантский эпос, определивший ее генезис? В современном мире произошла радикальная переоценка этики труда, смысла жизни, отношений между полами, традиций рациональности. Глубинные коррекции коснулись всего ценностного пространства. Наиболее пронизательные культурфилософы, как, например, Д. Белл, давно отметили, что традиционная протестантская культура замещена теперь новой культурой, которую

¹ Виндельбанд В. *Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия* // В. Виндельбанд. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 294.

² Там же. С. 295.

он в соответствии со своими неоконсервативными убеждениями называет модернистской.

Другой исследователь, профессор Калифорнийского университета Б. Бергер, в книге «Выживание контркультуры» утверждает, что в 1960-х гг. на Западе возникла новая культура. Вобрав в себя древние традиции: пасторализм, анархизм, романтическое мироощущение богемы, азиатские религиозные и мистические культуры, мудрость американских индейцев, нигилизм и дадаизм, — она сумела раскрыть в себе потенциал альтернативной культуры.

Бергер полагает, что молодежные субкультуры не исчезли бесследно, а вплели в ткань традиционной урбанистической культуры чуждые ей разноцветные нити. В результате и сама ткань оказалась преобразованной. По мнению Бергера, процесс сотворения новой культуры будет продолжаться. Нынешний плюрализм духовных и ценностных ориентаций — залог будущей универсальной культуры, которая, э свою очередь, создаст основу для последующего дробления «родительской» культуры.

Таким образом, в этих исследованиях понятие «контркультура» обретает иной смысл, нежели понятие «субкультура». Применительно к реальностям современного мира мы можем сказать, что значением контркультуры обладают не отдельные феномены, а вся совокупность субкультур. Сохраняя и возобновляя себя, они вместе с тем спровоцировали настоящую ценностную революцию. Контркультура, следовательно, это совокупный эффект поисков нового ценностного ядра современной культуры.

19.5. История и культура

Противостояние господствующей культуре, рождение новых ценностных и практических установок можно рассматривать как процесс, постоянно воспроизводящий себя в мировой культуре. Рождение христианства есть по сути своей контркультурный феномен. Историк Иосиф Флавий рассказывает о многочисленных народных движениях, когда появлялись люди, свидетельствовавшие о том, что через них Бог будет говорить с миром. Первые ученики Христа были простыми людьми. Можно даже сказать, что они принадлежали к низшим слоям общества. «Когда император Константин сделал христианство государственной религией, — отмечал А. Мень, — принимать христианство было выгодно, ибо его исповедовали сам

император и придворные. А Господь Иисус пришел из маленького, никому не известного городка, не был Он поддержан ни школами авторитетных учителей духовных, не имел Он никаких влиятельных лиц в своем окружении. Он был просто учителем из Назарета, и надо было услышать Его слова, понять их вечный священный смысл, принять Его сначала как учителя, и тогда открывалась Его Божественная тайна. Недаром ученикам ее открыл нескоро, и даже не открыл, а она сама открылась в них, и это было при обстоятельствах удивительных¹.

Первое столкновение молодой, нарождающейся христианской Церкви с мощной, властной Римской империей породило множество драматических ситуаций. И это не было случайностью. «Нерон устроил ночное освещение в парках, на гуляньях народных: вдоль аллей, по которым прогуливалась отдыхающая публика, многие христиане были привязаны к столбам, облиты горючим веществом и подожжены. Эти живые факелы освещали аллеи, а по аллеям ездил на колеснице в костюме жокея император и любовался агонией людей. Иных зашивали в звериные шкуры, бросали на растерзание львам и огромным псам на арене цирка, чтобы зрители — а у римлян был кровавый обычай наблюдать за смертью гладиаторов — смотрели, как умирают христиане».

Таким образом, 2000-летняя история христианства в Европе началась с противостояния господствующей культуре, провозглашения новых святынь и жизненных установлений. Подъем соединенных народных сил в борьбе с персами вызвал второй, еще более богатый расцвет духовного творчества христиан, а Александр Македонский (IV в. до н.э.), бросив эти созревшие семена эллинизма на древнюю почву культуры Азии и Египта, своими завоеваниями произвел тот великий эллино-восточный синтез религиозно-философских идей, который вместе с последующим римским государственным объединением составляет необходимое историческое условие для распространения христианства.

Христианская культура — цельная, могучая культура, которая не раз переживала довольно тяжелые испытания, кризисы и внешние давления. Но она выстояла даже в тяжелые годы монголо-татарского нашествия. Первоначальное христианство пришло без внешних атрибутов: без икон и колоколов, без музыки и искусства. Из битвы с язычеством оно вышло победителем. Римские императоры вынуждены были при

¹ *Мень А.* Сын человеческий. М., 1969. С. 40.

знать эту религию, к тому времени уже ставшую самой распространенной в данном регионе мира.

О том, что христианство было тогда контркультурным феноменом, свидетельствует и тот факт, что против него выступали древние писатели, философы, армия, мощное огромное государство. Тем не менее христианство тогда не только выстояло, но и победило. В той же мере отход от христианской культуры предполагает вначале смену ценностных установок. «Европейская культура XIX в., — отмечает И.А. Ильин, — есть, по существу, уже светская, секуляризованная культура: светская наука, светское искусство, светское правосознание, светски осмысливаемое хозяйство, светское восприятие мира и объяснение мироздания. Культура нашего времени все более обособляется от христианства, но не только от него — она вообще утрачивает религиозный дух, и смысл, и дар»¹.

При своем рождении не только религиозная, но и светская культура, как правило, исповедует отречение от официальных канонов, идет ли речь о мировоззренческих, этических или эстетических установках. «Оттого античная культура, — отмечает О. Шпенглер, — и начинается с грандиозного отказа от уже наличествующего богатого живописного, почти перезрелого искусства, которое не могло быть выражением ее новой души»².

В известном смысле можно сказать, что всякая новая культура, культура конкретной эпохи рождается как осознание кризиса предшествующей духовной ситуации. С этой точки зрения «первое осевое время», о котором пишет К. Ясперс, есть своеобразный выход из кризиса культуры эпохи возникновения мировых религий. Христианство тоже возникло как разрыв в языческом сознании социума античности. Контркультурным было движение киников в античности. Средневековье есть ренессанс древнего гнозиса (тайного знания) в той же мере, в какой Возрождение можно считать возвратом к античной культуре.

В Европе в конце эпохи Просвещения появились странные молодые люди. Они выглядели весьма экзотично. Многие из них носили плащи и кинжалы. Эти люди отвергали такие очевидные ценности эпохи, как материальное благополучие, размеренность и благоденствие жизни, прозаический расчет и здравый смысл. Напротив, они за прозой ре

¹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собрание сочинений. В 10 т. Т. 1. М., 1996. С. 286.

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. М., 1993. С. 249.

альности видели совсем иной мир — призрачный, радостный, неизмеримый и спиритуальный. Многие люди отказывались жить по заветам отцов. Они подвергали сомнению и даже осмеянию их традиции и законы. Мало кто догадывался в ту пору, что Европа стоит на пороге новой культурной эпохи — романтизма. Как заметил А. Доброхотов, «немецкие романтики, пожалуй, острее других своих современников ощутили, что все происходящее — это отнюдь не временное отклонение от идеалов Просвещения, а какой-то естественный и глубинный результат их развития»¹.

Э. Тирьякян еще в середине 1970-х гг. признал контркультурные феномены мощными катализаторами культурно-исторического творчества. «Глубокое изучение эзотерической культуры, — писал он, — считающейся архаикой западной культуры, по нашему мнению, проливает свет на главные источники идеационных изменений в структуре современного общества, которые определяют коллективные представления о природной и социальной реальности»². Мысль Тирьякяна сводится к тому, что «окультурные» и «эзотерические» контркультурные феномены представляют собой определенное звено между патриархальной и современной культурами.

В работах зарубежных исследователей, таких, в частности, как У. Бейнбридж, М. Гарднер, М. Дилингер, Б. Рассел, Р. Старк, М. Фергюсон, высказывается мысль о том, что в современном западном мире происходит «революция сознания». Она знаменует собой рождение новой культуры. Авторы отмечают и важнейшие признаки новой духовности: формирование установки на личный опыт в противовес схоластическому интеллектуализму и законнической морали господствующих церквей; рост интереса к явлениям экстрасенсорного восприятия и парапсихологии; широкое увлечение разнообразными техниками саморазвития; распространение моды на магию и астрологию, все глубже проникающих в массовую культуру; значительная популя- рность древних и новых восточных религиозных учений.

В журнале «Нью эйдж» даже предпринималась попытка сопоставить современные ценностные и интеллектуальные установки с характеристиками нового человека. В последнем случае речь идет о целостном восприятии, ощущении внутреннего «я», развитии подлинной индивидуальности, благоговении перед жизнью, адекватном восприя-

¹ Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 40.

² Тирьякян Э. Об эзотерической культуре. Киев, 2001. С. 40.

тии реальности «здесь» и «теперь». Все это говорит о том, что понимание контркультуры как ядра будущих культурных парадигм становится в западной культурологии традиционным.

* * *

О сложности феномена культуры свидетельствует специфика ее динамического развития. Культурные эпохи бесконечно сменяют друг друга. Началом нового времени, новой культурной ситуации оказывается смена ценностных, жизненных и практических установок. «Революция сознания» знаменует рождение новой культурной эпохи. Художественные стили отражают специфику конкретного культурного ареала. Они сменяют друг друга, возвещая появление нового унастроения эпохи.

Вопросы для повторения

1. В чем различия субкультуры и контркультуры?
2. Всегда ли были контркультуры?
3. Можно ли считать христианство феноменом контркультуры?
4. Почему в культуре рождаются субкультуры?
5. Можете ли вы назвать примеры контркультурных феноменов?
6. Чем были вызваны молодежные выступления 1960-х гг.?
7. Верно ли, что контркультура — провозвестие новой культуры?
8. Что противостоит современной державной культуре?

Литература

- Гуревич П.С. Спасет ли мессия? М., 1981.
- Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры. М., 1970. *Доброхотов А.* Ночные бдения Гофмана // Э.Т.А. Гофман. Эликсир Сатаны. М., 1992.
- Ильин И.А. Одинокий художник. М., 1993.
- Контр культура, идеология и политика. М., 1976.
- Кризис буржуазной цивилизации и поиски «нового стиля жизни». М., 1987. Критический анализ. М., 1980.
- Психоанализ и культура. М., 1995.
- Субкультурные объединения молодежи. М., 1987.
- Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.

Глава 20

КУЛЬТУРНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ

20.1. Традиционализм и фундаментализм. Возрождение корней

Почему, когда речь заходит о фундаментализме, в нашем сознании возникает представление о немислимой архаике, об агрессивном вторжении в социальную динамику безнадежно устаревших навыков мышления и поведения? Высказывается даже опасение, что именно эта культурная ориентация одушевляет тоталитаризм, фашизм, экстремизм. В таком случае понятие «фундаментализм» наделяется заведомо негативным смыслом. Оно ассоциируется с эпатажными, зачастую эксцентрическими образами патриархальности, дикости и косности. Прогрессистски ориентированное сознание легко отторгает от себя эти канонические установки.

Как появился фундаментализм? Реакцией на что он является сегодня? Мыслима ли полярная культурная ориентация, противостоящая фундаментализму? Наконец, какова его роль в современной культуре?

Возможно ли ограничиться только отрицательной оценкой фундаментализма? Нет ли, вообще говоря, определенного резона в стремлении к возрождению корней, в этом постоянном культурном огляде на почву и судьбу?

Прежде всего фундаментализм как всякий «изм» несет на себе печать неадекватного воспроизведения собственной сущности. Он идеологичен, потому что рождается в современных мировоззренческих размежеваниях.

Однако идеологический оттенок имеет и понятие «модернизм», которое могло бы рассматриваться как полярное фундаментализму. Но в нем схватывается другой человеческий импульс — потребность преобразовывать имеющиеся формы культуры. Вместе с тем установка на преобразование тоже обретает некий оценочный смысл и включает неподлинность истолкования.

Говоря о генезисе капитализма, обычно называют разные факторы, которые его порождают (можно сослаться, например, на феномен ка

питализма, породивший обширную социально-критическую литературу). Когда же речь заходит о развитии капитализма, то непременно вспоминают такие его характерные последствия, как суперпроизводство и суперпотребление, сопряженные с индустриальной цивилизацией. Они рожают тупиковую ситуацию, которая не обеспечена возможностями человеческого рода. Но человек вынужден приспосабливаться к наличной цивилизации. Если же это оказывается мучительным процессом, то заявляет о себе фундаменталистская установка, зовущая к неким жизненным истокам, первоначалам.

Иногда в качестве первоосновы фундаментализма называют кризис традиционного общества. Распад всех форм естественной общности не может не вызвать контртенденцию. Она и порождает тоску по изначальной простоте и органичности традиционных форм человеческого общежития. Правда, фундаменталистские тенденции обнаружили себя раньше, чем традиционное общество испытало состояние кризиса. Поэтому можно говорить о каких-то иных, более основных, причинах фундаментализма.

Философская антропология XX в. убедительно доказала, что человек — открытое, несформировавшееся создание. Человеческая природа хотя и сохраняет в себе некие стойкие структуры, в то же время находится в авантюре самопоиска, саморазвертывания. Эти два импульса: стремление опереться на корневые основы человеческой природы и потребность собственного пересотворения — оказываются в основании интересующего нас феномена. Можно сказать, что в феномене фундаментализма выражены определенные антропологические закономерности.

Судя по всему, более строгим могло бы быть понятие «традиционализм», т.е. стремление уберечь то, что обретено человеком. Однако само желание сохранить корни и истоки постоянно наталкивается на демиургическую природу человека. Культура как ее органопроекция фиксирует оба эти стремления. В результате возникает сложная драматургия культурного творчества, которая далеко не всегда позволяет видеть фундаментализм в качестве идеального типа.

В докультурном состоянии человек весьма прост. Но в мире культуры он оказывается перед множеством собственных артефактов, которые усложняют сферу обитания, да и сам способ человеческого бытия. Тоска по изначальному, недифференцированному, органичному, таким образом, архетипна. Но архетипно и другое побуждение — придать миру затейливость, многообразие, сложность. В культуре постоянно присутствуют обе эти тенденции — сохранить истоки и расширить

сферу культурного созидания. Рождается убеждение, что идеальная простота воплощалась в неких разных точках истории.

Является ли простота благом? В культуроборческих концепциях А. Шопенгауэра и Ф. Ницше ответ однозначен: человек должен вернуться к собственной природе, исключив культуру как тупиковый путь развития человечества. Здесь обнаруживается фундаменталистская установка, которая постоянно возрождается на этой основе в истории европейской культуры. В то же время другие мыслители, скажем, русский философ К. Леонтьев, предостерегали против органической простоты. Такую же мысль можно отыскать и у Э. Фромма. Человек обречен на постоянное, все более многообразное самовыражение. Следовательно, культурную природу фундаментализма можно усмотреть в сопротивлении нарастающей сложности жизни и ее обновлению. С этой точки зрения не исключено, что фундаменталистские тенденции культуры постоянно инспирируются другой крайностью: не будь в культуре неизбывной, отчаянной погони за инновациями, не проступал бы так настойчиво и директивно фундаментализм. В той же мере модернизм черпает свои силы в противостоянии всякой ортодоксии, охранительству.

Результаты противостояния фундаментализма и модернизма парадоксальны. Желание промыслить историю зачастую служит способом прорыва в новое культурное пространство. Но готовность творить культурные нововведения оборачивается возрождением патриархальных духовных стандартов. Фундаментализм, следовательно, можно рассматривать только в соотнесении с социодинамикой, через призму модернизма. Последний в той же мере раскрывает собственную идентификацию через фундаментализм.

20.2. Религиозный фундаментализм

Для того чтобы понять смысл религиозного фундаментализма, его сущность, приведем такие примеры. Постоянное воскрешение язычества в европейской культуре — образец фундаменталистской установки. Язычество гораздо ближе человеческой природе, нежели христианство. Оно выражает некие константы человеческого поведения. В то же время язычество каждый раз возрождается в новой социокультурной ситуации. В результате сам факт фундаменталистской заявленностиTM оказывается фрагментом культурного творчества.

Как подчеркивал В.С. Соловьев, христианство во времена Средневековья вовсе не вытеснило язычество. Древнейшие верования, отражая исконные человеческие запросы, вошли в плоть средневековой культуры. Этот замес разных культурных установок обеспечил, по мнению В.С. Соловьева, своеобразие Средневековья. Фундаменталистские установки были интегрированы в средневековое общество, его культуру.

Такая фундаменталистская установка, как язычество, гнездится и в гуманизме — идейном течении эпохи Возрождения. В своем обращении к языческой античности гуманизм нашел вдохновение для личного поиска человеком истины и добра. Гуманисты разных эпох, как правило, видели свою задачу в том, чтобы восславить человека. «Гуманизм послушен факту рабства человека у природного мира», — подчеркивал Н.А. Бердяев. Гуманизм, по его словам, постепенно отпадает от всякого богопознания и обоготворяет человека и человеческое.

В какой-то мере гуманизм связан с традицией. В этом смысле можно ли считать М. Лютера героем фундаментализма? Его попытка внести изменения в религиозное сознание обернулась, по замечанию Э.Ю. Соловьева, переоценкой державных основ европейской культуры. Несомненно, что протестантская культура сложилась в результате стремления Лютера возродить главное в Библии, воскресить исконные начала веры в противовес развитым и распространенным, в известной мере даже укорененным манифестациям религиозного духа. По самому своему духу это был акт фундаментализма. Подчеркивая динамизм новоевропейской культуры, мы часто отвлекаемся от того очевидного факта, что он обусловлен потребностью восстановить фундаменталистские начала религиозного сознания.

Впечатляющей иллюстрацией обоснования новых маршрутов Европы может служить аристократическая ницшеанская вражда к «расслабляющей» христианской морали с ее эгалитарными последствиями. Прославление неоязычества как культурной установки находим в философии Ф. Ницше. Естественное состояние людского рода подверглось порче, поскольку христианство приняло сторону всего слабого, низкого, неудачного. Хорошо бы поскоблить заблудшие века, а заодно возродить древнее, природное, жизнестойкое.

Неслучайно многие ученые рассматривают тоталитарные культы вождя отнюдь не как помрачение духа, а именно как апофеоз язычества. Идолопоклонничество, сопутствующее культу вождя. Толпа вручает собственные полномочия тому, единственному. Индивид больше

не доверяет голосу совести, не прислушивается к рассудку. Душит личные сомнения слепой верой.

В своей одержимости идеей индоевропеизма французские «новые правые» воинственно отталкиваются от других, вошедших в западную культурную ойкумену духовных традиций, главным образом от христианства как идущего с Востока. Характерно, что определение судеб истории сопряжено у них со все более исторически далеким воскрешением индоевропейской традиции.

В целом фундаментализм амбивалентен. С одной стороны, он позволяет апеллировать к традиции, которая служит основанием для прочищения прогрессистских иллюзий, с другой — предлагает не столько разматывание назад исторических витков, сколько достижение нового социального идеала. Именно в этом проступает идеологичность фундаментализма. Если традиционализм настаивает на верности традиции, то фундаментализм аранжирует эту традицию в духе новых социальных ориентиров.

20.3. Смысл евангельского фундаментализма

Впервые понятие «фундаментализм» появилось в религиозноведческой литературе для обозначения такого направления религиозной мысли, которое выступает за возвращение к глубинным, корневым основам доктрины или вообще принципов жизнедеятельности. В более широком смысле, следовательно, фундаментализм — это религиознокультурная установка, направленная на переосмысление утраченной, но чрезвычайно значимой традиции.

В собственном смысле слова фундаментализм сформировался во второй половине XIX в., когда в американском протестантизме появилась группа теологов, выступивших против аллегорического и символического толкования Библии, за ее буквальное понимание. Евангелисты в теологическом смысле принадлежали к консервативному крылу протестантизма. Они настаивали на том, что Библию следует принимать такой, какова она есть, ставя веру выше разума. Главная задача фундаменталистов сводилась к тому, чтобы приостановить модернизм в религии.

Слово «фундаментализм» происходит от многотомного издания «Фундаментализм», которое осуществили американские и английские консервативные теологи. В 1910—1915 гг. они выпустили 15 книг, по

лучивших широкое признание среди верующих и создавших определенную культурную установку. Какие проблемы затрагивались в этих изданиях? Прежде всего фундаменталисты выступали против натурализма, который олицетворял для них теорию эволюции. В 1920-х гг. в 20 законодательных собраниях штатов были приняты 37 законов, запрещающих преподавание в школах дарвиновской теории эволюции.

Надо сказать, мода на фундаментализм целиком определяется социокультурной динамикой. Она немедленно возрождается, как только возникает усталость от прогресса, опасливое отношение к социальным преобразованиям. Если, скажем, в 1920-х гг. фундаменталисты перешли на позиции самоизоляции, стали отходить от мирских дел, от участия в делах общенациональной политики, то в 1980-х гг. начался очередной бум религиозного фундаментализма.

Фундаменталисты вернулись к общенациональной политической жизни потому, что обратили внимание на процессы, которые, как им показалось, подрывают основы веры и нравственности в обществе. Значительными событиями в секуляризации общественной жизни в США стали отмена обязательной молитвы в школах и признание решением суда начертания десяти заповедей на стенах классов в государственных школах антиконституционным деянием.

Естественно, фундаменталисты выступили против агрессии государства, которое грозило разрушить религиозную направленность образования. В политическом отношении фундаменталисты солидаризировались с правыми консервативными силами, которые выступили против разрешения аборт, за запрет порнографии и гомосексуализма, наркомании и других проявлений «модернизма» и «декаданса» в американском обществе.

Это свидетельствовало о том, что значительная часть американского народа не принимала стремительных мутаций культурной жизни. Далеко не все американцы приветствовали, например, победоносное шествие сексуальной революции. Более того, в американском обществе, как и в целом на Западе, сложилась неоконсервативная идеология, которая выступила против прогрессистских иллюзий и упадка нравов.

По мнению некоторых американских социологов, новые христианские правые — одно из важных движений нашего века. Они считают, что фундаментализм может означать революцию порядка и достичь такого же размаха, какой был связан в свое время с Лютером. Новая волна консерватизма способна вызвать наступление другой эры, хотя может знаменовать лишь отход от либеральной традиции последнего

полувека. Демографическая революция стала существенным фактором, который оказывает влияние на процесс возрождения консерватизма. Люди солидного возраста, а их число увеличивается, придерживаются ортодоксальных религиозных и политических взглядов.

Совершенно очевидно, что современный фундаментализм отличается от «ветхого фундаментализма» времен «обезьяньего процесса». Он несет в себе комплекс традиционных ценностных ориентаций, представленных в серьезном идеологическом обрамлении. Само собой понятно, что основой данной культурной установки служат теологические предпосылки. Один из идеологов движения американец Д. Феллуэл пишет: «Фундаменталисты верят, что Библия была в прямом смысле слова вдохновлена Святым Духом, и поэтому она непогрешима, фундаменталисты верят в божественность Иисуса Христа. Они с готовностью признают его девственное порождение, безгрешную жизнь, смерть во искупление. Фундаменталист верит в евангелизм и в ученичество через посредство местной церкви как должное осуществление великой миссии нашего Господа»¹.

Современные фундаменталисты отказываются от того, чтобы приспособлять Евангелие к философской и культурной конъюнктуре, и предлагают вернуться к основам христианской веры. Теологи называют шесть «фундаментальных истин», которые фундаменталисты считают непреложными:

- 1) непогрешимость Писания;
- 2) непорочное зачатие Христа;
- 3) искупление Христом грехов всех людей;
- 4) воскресение Христа во плоти;
- 5) подлинность библейских чудес;
- 6) премиллениаризм.

Обратимся к последней «фундаментальной истине» — премиллениаризму. Он противостоит постмиллениаризму, о котором толкуют теологи модернистской ориентации. В частности, теологи спорят о том, когда наступит тысячелетнее царство — после второго пришествия Христа или до него? Модернисты, уповая на современный прогресс, считают, что пришествие Христа во плоти явится завершением длительной человеческой истории. Воля Бога, как они полагают, вовсе не противоречит становлению современной цивилизации. Премиллениаризм исходит из прямо противоположных установок.

¹ Цит. по *Каримский А.М.* Модернизм и традиционализм в американском протестантизме 70-х гг. // *Философия. Религия. Культура. Критический анализ современной буржуазной философии.* М., 1982. С. 140.

20.4. Исламский фундаментализм и православный традиционализм как культурная установка

Помимо евангельского фундаментализма в современной литературе говорят также о феномене исламского фундаментализма. Он сопряжен, как это очевидно, с каноническим прочтением иных священных текстов. На формирование данной культурной установки влияют прежде всего общие политические процессы, которые позволяют переосмысливать роль ислама как мировой религии в современном мире. Вторжение новейшей технологии в традиционный уклад ряда стран, скажем, Ирана, порождает страх в связи с разрушением привычных устоев жизни людей. Так началась фундаменталистски обоснованная религиозная революция Хомейни. Это консервативная идеология, направленная не на сохранение существующего порядка, а на установление некоего фантастического идеала.

Когда мы слышим слова «исламский фундаментализм», то перед глазами обычно встает образ Востока в целом. Однако Восток не сводится к исламу и народам, его исповедующим. Как понятие оно значительно шире, многообразнее, полноценнее. Восток сохраняет и другие древние формы культуры и способы выживания и стабильности, которые можно отыскать, скажем, в Индии.

Если говорить о классических фундаменталистских организациях, то они выступают за «очищение» ислама как такового и обвиняют в продажности и сервильности (прислужничестве) официальных мусульманских служителей культа, фундаменталисты призывают к созданию идеального мусульманского общества.

Кто составляет социальную базу фундаментализма? Конечно, прежде всего маргиналы, особый общественный слой людей, которые в ходе модернизации традиционных мусульманских обществ оказались выбитыми из социально-культурных ниш, оторвались от традиционной культуры. Порождает исламский фундаментализм и потрясенное сознание интеллигенции, которая обращается к первоосновам мусульманской религии, чтобы выстоять в условиях модернизации.

Как идеология фундаментализма активизирует иррациональные силы истории? Подчеркивая эту сторону вопроса, отечественный исследователь ГС. Померанц имеет в виду слепую привязанность не только к народному обычаю, но и ко всему этнически замкнутому. Такие силы достаточно велики. Обычное название их — традициона

лизм. Но есть, как считает Померанц, еще более динамическая сила, противостоящая глобальному сознанию: фундаментализм, революционное отрицание испорченной традиции во имя идеала древней простоты. Он отмечает, что фундаментализм не наивен. Почва фундаментализма — нарушение пропорций культуры, превращение разума из слуги целостного человеческого духа в господина, разрушение смыслообразующего начала (связанного с интуицией Целого), затерянность в частностях, деградация жизни в «скучную историю» чеховского профессора. Это реальная проблема, существующая довольно давно.

Следовательно, фундаментализм есть попытка втиснуть культурное развитие в лоно мифа.

Ортодоксальная православная церковь по самому своему предназначению претендует на сохранение канонов и фундаменталистски осмысленных истоков христианства. Православие настаивает на сохранении широко трактованной традиции, в частности на использовании старославянского языка для богослужения. Она клеймит всякие попытки обмирщения религии, претендует на роль государственной религии.

В то же время православная церковь многократно заявляла, что она отказывается от попытки восстановить свою роль как государственной религии. Однако, как отмечалось в прессе, союзы «Православный глас» или «Русский Иоанн» говорят от имени всего православного народа, что народ поддерживает идею немедленного создания в России православного царства, изгнания всех чуждых православной церкви идеологий. «Хочется верить, — читаем мы в «Литературной газете» (1994. 16 февраля), — что верность церковной традиции — и в конечном счете верность Христу — возобладает над национальным элементом. Христианство, коренящееся в наших традициях, — это не культура, не менталитет и не исторический имидж церкви. Это верность его слову. Это верность Евангелию. И всякий христианский традиционализм, ведущий себя иначе, чем следует по Евангелию, не традиционален в самом прямом смысле этого слова».

Что ждет фундаментализм как культурную ориентацию в будущем? Его дальнейшая судьба неразрывно связана с коллизиями универсального всепланетного сознания. Дело в том, что уже само существование мировых религий оказывается помехой для выработки всечеловеческого мировоззрения. Унифицирующее воздействие цивилизации будет, несомненно, рождать контртенденции. Неоконсервативное сознание выдвигает сегодня идеал мозаики культур. Эта установка противостоит либеральной версии глобализации.

К числу парадоксов прошлого столетия относится, как ни странно, всплеск национального самосознания. Он не был предсказан, однако стал жесткой реальностью века. Вероятно, истоком данного национального взрыва явилась мучительная идентификация народов, отторгнутых от крови и почвы. Возрождение национального духа неукоснительно рождает фундаменталистские установки. В частности, русская православная церковь пытается обосновать истинное, ортодоксальное понимание христианства. Она освящает авторитарное государство, которое, по мнению русских фундаменталистов, идеально содействует воцерковлению людей.

20.5. Религиозный модернизм — контроверза религиозного фундаментализма

Под религиозным модернизмом подразумевается противоположное традиционализму и фундаментализму философско-мировоззренческое течение в рамках той или иной религии, которое отражает необходимость ее изменения и развития. Будучи одним из видов приспособления религии и церкви к новым социальным условиям, изменившейся духовной обстановке, религиозный модернизм выражает тенденцию обновления религиозной жизни.

Классическим примером религиозного модернизма в истории европейской культуры служит Реформация. Начавшись в учениях М. Лютера, Т. Мюнцера, Ж. Кальвина как попытка восстановить библейские истоки веры, это движение не только воссоздало нормы и ценности первоначального христианства, но и содействовало стремительному развитию европейской культуры в целом. Процесс разносторонних преобразований превратил протестантизм в гибкую разновидность христианства. Католичество и православие занялись этим значительно позже.

Представители религиозного модернизма переосмыслили многие фундаментальные категории ортодоксальной веры, в том числе понятия о Боге, сверхъестественном, религии. Он воссоздает мироощущение современного человека, его нравственные искания, жизненнопрактические установки. В то же время это не только коллизии внутри религии. Они захватывают живой нерв европейской культуры. В частности, бездна между языческим и христианским миром оказывается порою не столь значимой, как внутри самого христианства.

Типологические черты протестантского модернизма, как и любого другого, сформировались в процессе его исторического развития. Прежде всего это обмирщение теологии, т.е. приближение ее к переживаниям и чувствам конкретного человека. В этом контексте религия субъективируется, вера приобретает глубоко индивидуализированный характер. Протестантская ортодоксия раскрывает содержание веры как отношение между человеком и Богом. Непосредственное, личностно окрашенное чувство поэтизируется и становится одним из главных моментов мироощущения человека.

Различение веры и религии составляет еще одну типологическую черту всей протестантской традиции. При этом вера выступает как нечто присущее человеческой природе, отражающее субъективность личности, ее богатый внутренний мир. Религия же оценивается как преходящий, необязательный комплекс идей и ритуалов, нередко подменяющих незамутненную веру. Отсюда возможность христианства без религии, которую обосновывают сторонники религиозного модернизма.

Центр веры, ее стержень — Христос. Его образ и позволяет воспроизвести отношения человека и Бога. Причем само понимание Бога освобождается от абстрактных, умозрительных характеристик, когда Бог выступает в образе чистого бытия или первопричины. Христос воплощает в себе живые черты, позволяющие человеку вступить с Ним в общение. Отсюда постоянная апелляция всех протестантских теологических концепций к первоначальному христианству, его интерпретации Бога.

Следует заметить, что в рамках современной протестантской мысли можно выделить различные теологические доктрины, в том числе такие, как «диалектическая теология» К. Барта, теология «демифологизации Нового Завета» Р. Бульмана, «универсальная теология» П. Тиллиха, эсхатологическая теология Р. Нибура, теология «мертвого Бога» Д. Бонхеффера, теология надежды Ю. Мольтмана, «теология революции» М. Шретера, Х.Д. Вендланда и Р. Шокля, теология «мертвого Бога» и «христианского атеизма» в постбульмановском и постбонхефферовском толковании, теология современного экуменизма (сближения религий).

20.6. Светский модернизм как инициатор социальных изменений

Модернизмом американский культуролог Д. Белл называет современный этап развития западной культуры, противопоставляя его раннебуржуазному, протестантскому. С точки зрения философии культуры модернизм — целая эпоха развития западной культуры, хотя речь идет вовсе не о художественно-эстетической системе, которая объединяет множество самостоятельных идейно-художественных направлений и течений (экспрессионизм, кубизм, футуризм, конструктивизм, имажинизм, сюрреализм, абстракционизм, поп-арт и т.д.).

По мнению Д. Белла, культура представляет собой сферу «экспрессивного символизма», понимаемого как уяснение и выражение значения человеческого существования в образных формах, используемых в живописи, поэзии, художественной литературе и религии. Подчеркнем, что такое понимание культуры отличается от культурантропологического, в котором фиксируются групповые модели образа жизни.

Как считает Д. Белл, темы (точнее, «модальности») культуры немногочисленны, ибо они восходят к экзистенциальным ситуациям, с которыми люди встречаются во все времена, и к природе сознания (проблемы смерти, трагедии, героизма, долга, любви, жертвы, противоречия между животным и человеческим в человеке, инстинкт и его подавление и т.п.). В отличие от технико-экономических изменений движение культуры не линейно: оно идет по кругу, возвращаясь вновь и вновь к тем же заботам и вопросам. Хотя вопросы и воплощающие их эстетические формы могут обновляться, новое не сменяет старое (как, скажем, в области техники), а просто расширяет содержание культурного хранилища, которым располагает человечество.

Еще одно отличие развития культуры от технико-экономических или социально-структурных изменений заключается в том, что расширение взаимодействия людей в сфере культуры ведет не к дифференциации и специализации, а к синкретизму (например, смешение всех существующих стилей в современном искусстве, восточных и западных религий в современном философском сознании). Вообще, для современной культуры характерна крайняя свобода в выборе стилей, черпаемых из сокровищницы культуры. Это связано с ее осевым принципом — самоосуществлением, выражением собственного «я».

Противоречие между бюрократически-иерархической социальной (и прежде всего технико-экономической) структурой и политической

системой, предполагающей формальное равенство и участие, между социальной структурой и ее ролевой организацией и культурой, возвышающей самоосуществление «я» и целостную личность, — таковы, по Беллу, источники скрытых социальных конфликтов, которые идеологически характеризуются как отчуждение, деперсонализация, отрицание авторитетов и т.д. На этом и основана его общетеоретическая идея, выражаемая понятием «разъединение сфер».

В частности, разъединение социальной структуры и культуры Белл иллюстрирует кратким историческим очерком эволюции нравов буржуазного общества. Присущее капитализму развитие индустриализма воплотилось в свое время в экономической сфере в типе буржуа- предпринимателя, а в области культуры — в независимом художнике, свободном от всех социальных условностей. Для них обоих характерен поиск нового, стремление к преобразованию природы и сознания.

Со временем из их разъединения развился антагонизм. Радикальная в экономике буржуазия стала фундаменталистски-консервативной в области морали и культуры. Необходимость максимальной мобилизации энергии в производстве порождала, по Беллу, стремление к воздержанию и самоограничению, внушала страх перед инстинктом, стихийными импульсами. Культурный интерес, в свою очередь, выработал ненависть к буржуазным ценностям.

Важнейшее направление развития — переход от понимания индивида как существа, обладающего общими с другими природными качествами и оцениваемого в соответствии с иерархией добродетелей, к пониманию его как единичного и неповторимого «я». Аутентичность личности, а не ее моральный вес в обществе становится источником этических и эстетических суждений. Этому соответствует переход от религии к светской культуре и от самоограничения к апологии свободы личности, к идее, что все позволено — по меньшей мере в воображении. Именно обожествление «я» — источник силы модернизма. Сама жизнь рассматривается им как произведение искусства, выражающего «я» вопреки условностям буржуазного общества. Теперь, подчеркивает Белл, модернизм здесь исчерпал себя, превратился в пустой сосуд.

Как считает Белл, в культуре произошло движение от протестантизма, толкуемого фундаменталистски, к модернизму. Старые духовные опоры общества уже не существуют, а новые, основанные на вере в исторический прогресс, рациональность, утратили свою утопичность. Революционная идеология, по словам Белла, — это всего лишь моральная абстракция, не способная решить проблемы, возникающие на следующий день после революции. Духовный кризис усиливает

тенденцию к нигилизму, но в отличие от прогрессивного нигилизма «базаровского» типа он бесперспективен, ибо в современных условиях нет ни прошлого, подлежащего разрушению, ни наполненного надеждами будущего. Столь же бесперспективна и присущая модернизму попытка найти утерянный смысл существования в литературе и искусстве, заменить ими религию. Культурный кризис лишает общество жизненной силы, дезорганизует индивидуальную мотивацию, ослабляет гражданские чувства и волю, насаждает культ сиюминутного удовольствия.

Благодаря модернистской ориентации культура обретает роль инициатора изменений. Она осуществляет поиск новых способов чувственного восприятия и новых стилей поведения. Современное общество, безраздельно преданное идее обновления, институционализировало культурный авангард и признало примат культуры в процессе социальных изменений. Сохраняющийся разрыв между культурой и социальной структурой общества сопровождается глубокими изменениями в характере самой культуры, в ее связях с другими сферами общественной жизни. Культурный стиль растущей части населения все более утрачивает связь с ее социально-классовым положением. Изменились взаимоотношения творцов культуры и публики. В живописи и кинематографии обычно художник-авангардист доминирует на культурной сцене. Теперь именно он формирует аудиторию и рынок, а не формируется ими, как было в прошлом (показателен пример абстракционистов, быстро завоевавших признание публики; импрессионистам в свое время понадобилось на это несколько десятков лет). Белл связывает это явление с увеличением численности «культурного класса» (в основном это работники специализированных учреждений культуры, средств массовой коммуникации и т.п.), распространяющего вкус к новому искусству, с отсутствием в буржуазной «культуре большинства» творческих сил, способных противостоять авангардистскому меньшинству, с влиянием авангарда в культурных учреждениях.

Согласно Беллу, культурная революция 1950-х гг. была обусловлена кризисом политического радикализма западной интеллигенции («концом идеологии»), а ее протест против буржуазных ценностей сосредоточился в культурной сфере. В обстановке политического консерватизма он воплотился прежде всего в критике массового общества, в темах отчаяния, отчуждения, аномии (разложения ценностей).

Модернизм изначально враждебен буржуазному обществу. Существует параллель между модернизмом и тенденцией социальной науки конца XIX в. к выявлению иррациональных основ действительности

за ее поверхностным рациональным слоем. Модернизм также настаивается на двусмысленности видимой действительности. С одной стороны, ему присущ акцент на абсолютном господстве импульсов собственного «я», с другой стороны, он выражается в попытке преодолеть психическую, социальную и эстетическую дистанцию, в абсолютизации «присутствия», сиюминутного и непосредственного опыта.

В качестве высшей ценности модернисты провозглашают эстетический эксперимент, ничем не ограниченный поиск самовыражения и чувственного восприятия, в котором воля и необузданные желания торжествуют над разумом и моралью. Эти черты Белл объяснял тем, что модернизм явился реакцией, во-первых, на изменения в чувственном восприятии социальной среды и дезориентацию чувства пространства и времени, связанные с революцией в области коммуникаций и транспорта, во-вторых, на кризис самосознания, обусловленный утратой религиозной культурной ориентации.

В своих «классических», традиционных формах модернизм, как показывал Белл, прослеживая его историческую эволюцию, настаивал на замене религии и морали эстетическим восприятием жизни, рассматривал художественное творчество как единственно возможный способ самовосприятия и самопознания. В современном постмодернизме изначально заложенная в модернистском движении тенденция к освобождению подсознательных инстинктов достигла крайнего выражения. Ее проявление не ограничивается более художественным воображением и художественной формой. Инстинкт провозглашается движущей силой действия, реального поведения. Пафос современного модернизма направлен против ценностей и мотивации «обычного» поведения во имя эротизма, свободы импульсов и т.п. Значение модернистской доктрины в современной общественной жизни определяется прежде всего именно этим поворотом от элитарно-эстетических к более массовым формам человеческой жизнедеятельности.

* * *

Естественно, проблема культурных ориентации гораздо шире, чем мы могли представить ее здесь. Мы коснулись лишь таких установок, как традиционализм, фундаментализм, модернизм. Как можно было видеть, фундаментализм становится актуальной проблемой философии культуры. Разумеется, здесь изложены только общие проблемы, помогающие освещать контроверзу фундаментализма и модернизма. Вместе с тем фундаментализм — это не только религиозный, но и об-

щекультурный феномен. Он существует во множестве вариантов и постоянно пытается вернуть прошлое.

Даже на примере указанных установок можно убедиться в том, что роль культурных ориентаций в развитии общества очень велика.

Вопросы для повторения

1. Всегда ли фундаментализм плох?
2. Как родилось понятие «фундаментализм»?
3. Протестантизм — феномен фундаментализма или модернизма?
4. Чего хотят фундаменталисты в социальной практике?
5. Что такое премиллениаризм?
6. Какова социальная база модернизма?
7. Почему Д. Белл охарактеризовал современную западную культуру как модернизм?
8. Что такое модернизм в современной религии?
9. Возможен ли светский фундаментализм?

Литература

- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- Горичева Т.* Православие и постмодернизм. Л., 1991.
- Левада Ю.Л.* Социальная природа религии. М., 1965.
- Мень А.* Православное богослужение. Таинство, слово и образ. М., 1991.
- Митрохин А.Н.* Философия религии. М., 1993.
- Робинсон Д.* Честно перед Богом. М., 1992.
- Семаева И.И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX в. М., 1993.
- Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988.
- Философия, религия, культура. М., 1982.
- Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.

Глава 21 РЕЛИГИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

21.1. Что такое религия?

Касаясь происхождения слова «религия», назовем два предположения. В первом случае считается, что религия происходит от лат. *relege* (читать, почитать) и означает богопочитание. Именно такое объяснение предложил римский поэт и философ Марк Туллий Цицерон (106— 43 гг. до н.э.). В трактате «О природе богов» он определил религию как преклонение и благоговение человека перед бесконечным Началом. Существует и другая версия, которую предложил христианский писатель IV в. до н.э. Лактанций. Он полагал, что «религия» происходит от слова *religare* — «связывать».

Противоречат ли данные предположения друг другу? Ни в коей мере. Религия — это и определенная связь между человеком (как конечным существом) и Богом (как бесконечным и абсолютным началом мира), и вытекающее из нее благоговение перед бесконечным, т.е. богопочитание. Религия — не только вера или совокупность взглядов. Религия есть чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной высшей силе, дающей опору и достойной поклонения. Именно так понимали религию многие мудрецы и философы — Зороастр, Лао-цзи, Конфуций, Будда, Сократ, Христос, Мухаммад. Не расходится с этим осмыслением религии и то, что предлагают современные мыслители.

Религия глубоко связана с культурой. Культура родилась из культа. Она соприродна духовности, следовательно, религии. Именно в религии коренятся глубинные сокровенные основы культуры. «Религия не может быть частным делом, — писал Н.А. Бердяев, — как того хотела новая история, она не может быть автономна, и не могут быть автономны все другие сферы культуры. Религия опять делается в высшей степени общим, всеобщим, всеопределяющим делом»¹. Философ считал, что сама наука возвращается к своим магическим истокам, и ско

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 412.

ро окончательно выявится магический характер техники. «Религия и знание вновь приходят в соприкосновение, и рождается потребность в религиозном знании»¹.

21.2. Религия — явление мировой культуры

Культурологи всегда подчеркивали, что религия — это явление мировой культуры. Религиозные верования получили отражение в многочисленных произведениях искусства. Религиозные культы оказали огромное воздействие на архитектуру, живопись, музыку. Весьма значительно влияние религии на область морали.

Сказанное в большей степени относится к мировым религиям. Их появление знаменовало собой фундаментальные перевороты в духовном развитии человечества. Они стали источниками новых социокультурных ценностей, идеалов. Воздействие мировых религий определяло развитие культуры огромных регионов. Историю человечества трудно представить себе без религии. К. Ясперс, рассматривая осевое время, уделил немало внимания феномену религии. Касаясь этого рубежа человеческой истории, К. Ясперс писал: «Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Греческие, индийские, китайские философы и Будда в своих основных идеях о Боге были далеки от мифа. Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии»².

Просветители, например немецкий философ и писатель Геттольд Эфраим Лессинг (1729—1781), утверждали, что нравственный прогресс человечества соотносится с чередованием религий. Исторические эпохи, сменяя друг друга, разворачивают картину человеческого восхождения. Работа Лессинга «Воспитание человеческого рода» (1870) — это 100 тезисов о духовном восхождении человечества. Здесь просматривается аналогия с возмужанием отдельного человека. Три возраста можно насчитать у человека. Их можно обнаружить и у всего человеческого рода. Но вот что интересно. По мысли философа, эти этапы нравственного прогресса легко отыскать, если обратиться к истории. Они в общем соотносятся с чередованием религий. Исторические эпохи, сменяя друг друга, разворачивают вместе с тем картину человеческого восхождения.

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 436.

² Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 1. М., 1978. С. 311.

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

Сначала Бог приучил иудеев к мысли о том, что у еврейского народа есть Верховное Существо. Затем Он вывел этот народ из Египта и поселил в Ханаане. Так в сознание человеческого рода вошло представление о монотеизме. Бог приучил израильтян к понятию Единого. Подобно ребенку, этот народ, однако, воспринял лишь такое воспитание, которое реализуется с помощью непосредственных, чувственно воспринимаемых наказаний и наград. Размышляя о судьбах иудаизма, который соотносился еще с грубым духовным состоянием мира, Лессинг тем не менее задается вопросом: разве народ, воспитанный в таком героическом послушании Богу, не должен быть предназначен, не должен быть более других способен выполнить совершенно особые предназначения?

Проследивая историю человеческого рода, Лессинг в известной мере выходит за пределы Европы, он говорит о том влиянии, которое оказал «мудрый перс» (Кир II) на иудейскую религию. Под влиянием более чистого вероучения персов евреи, по словам Лессинга, познали в своем Иегове не просто величайшего из всех национальных богов, но Бога Всевышнего.

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

Лессинг высоко оценивал христианство, возвеличивая в нем моральную сторону. Учение о всеобщей любви, требование добродетельных поступков, по мнению философа, обеспечивало этому учению победу над другими религиями. Он подчеркивал, что для того, чтобы

рассудок достиг полной ясности и создал ту чистоту сердца, которая вселяет в нас способность любить добродетель ради нее самой, он должен упражняться в постижении духовных сущностей.

Но означает ли высокая оценка христианской святости, что духовная эволюция человеческого рода завершается именно этой религией? По мнению Лессинга, человечество не остановится на данной стадии. Придет еще зрелость — «эпоха нового, вечного Евангелия». Именно в эту пору нравственность окажется универсальным, безоговорочным, безусловным принципом поведения. Новый Завет устареет в той же мере, как и Ветхий Завет. Третье мировое состояние грядет не сразу. Оно непременно потребует предварительных ступеней.

Эта мысль Лессинга о постепенном возвращении морали, о терпеливом продвижении к высшим ступеням духа содержит в себе глубокий смысл. Радикальные и скороспелые программы переделки мира, оторгнутые от духовных традиций, нанесли человечеству немалый ущерб. На этом фоне впечатляющим и одухотворенным кажется суждение великого немецкого мыслителя: «Шествуй же своим неприметным шагом, вечное Провидение!»¹.

Известный немецкий искусствовед Ханс Зедльмайр в работе «Утрата середины», касаясь кризисных процессов в искусстве, связывает их с отпадением от религиозных основ: «Нарушено отношение человека к Богу. В области искусства это как никогда прежде становится предельно наглядным в новых задачах, на решение которых отдаются силы, ранее предназначавшиеся храму, и церкви, и изображению Бога. Новыми богами человека становятся природа, искусство, машина, Все, Хаос, Ничто»².

Великие художники любой эпохи не являются функционерами духа времени. Они непосредственно связаны с духом времени.

С религиозной точки зрения появление религии вполне объяснимо: она возникла благодаря живому общению с Богом. Но понять феномен религии пытались и светские мыслители, многие из которых были неверующими. Французский религиозный мыслитель Этьен Жильсон (1884—1978) полагал, что между философией и теологией должна существовать глубинная связь. Быть христианским философом, по мнению Жильсона, значит прежде всего «быть христианином, челове

¹ Лессинг Г. Воспитание человеческого рода // Лики культуры : альманах. Т. 1. М., 1995. С. 479-499.

² Зедльмайр Х. Утрата середины. М., 2008. С. 174.

ком, для которого опыт веры, некие от младенчества усвоенные слова и внутренняя религиозная жизнь определяют собой не только все его бытие, но и все существенное мышление... Посвященность в таинства, вместе с которыми содержание религии дается крещаемому и приобщаемому с самого начала и целиком оказывается решающим жизненным фактом»¹.

Богословие начинается с катехизиса, разъясняющего Символ веры. Эти слова коренятся в религиозном опыте и обоснованы верой в откровенное слово Бога. Этим решаются все вопросы богословского метода, отношения веры и разума, богословия и философии. «Слово Бога откровенно, цель его — спасение, а не метафизическое просвещение человека. Дело идет о вере, а не о знании. Вот почему катехизис должен не приспособлять истины веры к детскому пониманию, а давать их в плотнейшей упаковке, бросать в душу и ум это зерно, которое будет расти и плодоносить всю жизнь»².

Жильсон считал, что богословие не может обойтись без философии. Богословие само не создает философию, оно должно найти ее, чтобы использовать. Философия может сослужить службу богословию. Именно с ее помощью богословие обретает структуру и дух подлинной науки, т.е. отливается в форму системы заключений, строго выведенных из некоторых положений в основу принципов.

К. Ясперс высоко оценивал рождение мировых религий. Их появление знаменовало собой фундаментальные перевороты в духовном развитии человечества. Они стали источником новых социокультурных ценностей, идеалов. Воздействие мировых религий определяло развитие культуры огромных регионов. Историю человечества трудно представить себе без религии. Напомним, Г. Лессинг утверждал, что нравственный прогресс человечества соотносится с чередованием религий.

21.3. Исторически древние формы верований

Культурологи и философы с давних времен описывали рождение религии. Особое внимание они уделяли исторически ранним формам верований.

¹ См.: Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1987. С. ПО-111.

² Там же. С. 170.

Шаманизм — это религиозные представления и культовые действия, в основе которых лежит вера в возможность шаманов быть посредниками между человеческим сообществом и миром духов. Истоки шаманизма прослеживаются в глубине веков. Судя по всему, ему по меньшей мере от 30 до 40 тыс. лет. Своими корнями он уходит в эру палеолита. Стены знаменитых пещер в Южной Франции и Северной Испании, таких как Ляско, Фон-де-Гом, Ле-Труа-Фрер, Альтамира и др., расписаны красивыми изображениями животных. Большинство из них представляют собой виды, которые населяли ландшафты каменного века: бизоны, дикие лошади, каменные козлы, мамонты, волки, носороги и олени. Однако другие животные, например «чудесный зверь» в пещере Ляско, являются мифическими существами и определенно имеют магическое и ритуальное назначение. В нескольких из этих пещер находятся рисунки и рельефы странных фигур, сочетающих в себе черты человека и животного, которые, вне всяких сомнений, представляли древних шаманов.

Центральное верование шаманизма — существование двух миров, тесно прилегающих друг к другу, которые перекрещиваются, но сохраняют автономию. Это физический мир, в котором мы живем, и духовный мир, населенный силами, которые направляют и контролируют физический мир. Как обитатели «меньшего» мира, мы существуем в нем в некотором смысле по милости мира духовного. Его вторжение в наш мир может принести исцеление или болезнь, удачу или невезение. Духовный мир параллелен всей нашей жизни на физическом уровне — так, каждое дерево, животное или камень обладает собственным духом. Причинить им вред или обидеть — значит накликать беду. Таким образом, наше взаимодействие с духовным миром приобретает огромное значение. Именно здесь решающую роль играет шаман. Он способен войти в мир духов и установить контакт с силами духовного мира. Это достигается через состояние транса, когда шаман играет роль медиума (посредника)¹.

Такие люди обладают значительной силой и авторитетом. В шаманских культурах ни одно важное решение не принимается без предварительного обращения к шаману. Когда приходит болезнь или лишения, шаман входит в духовный мир, с тем чтобы найти причину бедствия, а затем сообщает сообществу, какое нарушение или проступок его вызвало.

Шаманы были первыми профессионалами в работе с людьми. Во многих смыслах они оказывались первыми психотерапевтами.

¹ Уолли Р. Дух шаманизма. М., 1966.

Им же принадлежала пальма первенства в помощи людям. По сути, сила шамана лежит в овладении экстатическими техниками с использованием сновидений и трансовых состояний. Экстаз в своем первоначальном смысле означал альтернативное состояние сознания при осознании единственной мысли — восторга. Шаман также в совершенстве владел традиционной мифологией, системой верований и тайным языком племени, целительскими методами.

Сила и интенция шаманской культуры к воспроизводству идеальной реальности была предельно героической. Обряды посвящения, характерные для сибирского и центральноазиатского шаманизма, включают в себя ритуальную последовательность. Сибирские шаманы утверждают, что во время этого ритуала они «умирают» и лежат бездыханными в течение трех или семи дней в чуме или другом изолированном месте. При этом возникают настоящие галлюцинации того, как тело разрывают на части демоны или духи предков, оголяются кости, очищаясь от плоти, уходят воды, глаза выходят из глазниц.

Эти примеры показывают, что духовное открытие обычно вызывает мощное необычное состояние сознания. Антропологические, исторические и археологические исследования показали, что основные черты шаманизма и его технологий сакрального остались неизменными на протяжении десятков тысяч лет. Они пережили миграцию через половину земного шара, хотя многие аспекты культур претерпели драматические изменения. Этот факт позволяет предполагать, что шаманизм связан с теми уровнями человеческой психики, которые являются изначальными, временными и универсальными.

21.4. Магия

В чем сущность магии? Является ли она «пережитком», «суеверием» (Э. Тэйлор), «ошибкой мышления и образом неадекватного каузального (причинного) объяснения» (Дж. Фрэнгер), «обнаружением невроза» (З. Фрейд)? А может быть, это фундаментальный элемент культуры? Несмотря на солидную исследовательскую традицию, которая существует в изучении магии, отечественный специалист С.А. Токарев пишет: «Проблема магии до сих пор остается одной из наименее ясных среди проблем истории религии»¹.

¹ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1999. С. 407.

По мнению Д.И. Чернякова, до сих пор исследователи обращали внимание либо на сакрально-культурный характер магии, останавливаясь лишь на субъективно-психологической стороне магических актов и недооценивая роль социокультурных факторов, либо на ее практический характер, видя в ней лишь средство для достижения целей и недооценивая роль идеальных факторов. При анализе феномена магии важно учитывать и ее социокультурные аспекты, и соответствующий ей тип ментальности (образа мышления). Итак, магия является не только культовой практикой, но и эффективной преобразовательной силой общества, представляет собой не только религиозно-мистический, но и социокультурный феномен. Магия — разновидность мистики, ее оперативная форма, практический оккультизм¹. Магия — это применение практических знаний на практике. Характерно, что, определяя магию как «оперативную мистику» (В.С. Соловьев) либо как «вид ложной мистики» (Н.А. Бердяев), исследователи тем не менее признают изначальную взаимосвязь этих явлений. С одной стороны, магия сыграла существенную роль в становлении и развитии религии и оказывается неотъемлемой частью любой религии, с другой — магическое сознание содержит в себе религиозные представления. Таким образом, нет оснований противопоставлять магию и религию. Это разные, но родственные явления.

21.5. Идея Бога

Бог (слав. — «наделяющий богатством»; от древнеиран. *baga* — «господин, участь»; от древнеинд. *bhaga* — «удача, счастье, дарующий»; от лат. *deus*; от греч. *theos* — от инд. *deva* — «светить, сиять») — основное религиозно-богословское понятие, которое означает некую сверхъестественную сущность, своеобразный объект поклонения. Бог — высшая ценность религиозной веры, всегда так или иначе рассматриваемая как личность. Признается в качестве сущности, наделенной необыкновенными, «сверхъестественными» свойствами и силами. В самом широком смысле Бог есть сущность совершенная. В понятие совершенства верят и преклоняются перед ним как сущим.

В религиях Древнего Китая, Кореи, Японии, Индии, Древнего Востока описывается сонм богов, один из которых всегда наиболее

¹ Оккультизм — общее название учений, признающих существование в мире тайных сверхъестественных сил и разрабатывающих способы взаимодействия с этими силами.

могущественный, например Зевс у древних греков. В индуизме такая иерархия отсутствует. Наряду с «великими богами» здесь нередко почитаются и второстепенные, низшие боги, неотличимые от местных духов, гениев, демонов.

Особенно хорошо развитие представления о Боге можно проследить в индийской мифологии: сначала индийские боги были выдающимися, сильными, победоносными, сведущими и изобретательными людьми, которые знали и могли намного больше, чем все другие. Поэтому они приносили людям нужные им блага, о которых их просили. Позднее их возвели в ранг богов, и боги стали «могущественными», «всезнающими», «добрыми», «жертвователями всех благ». Они оказались «творцами» (изобретателями), техниками древности, героями и «королями», родоначальниками и вождями племен. У первобытных народов бога часто называли «праотцом», «предком».

В представлениях о Боге с самого начала фигурировали такие могущественные природные силы и вещи, как ясное дневное небо, солнце, луна, гром, ветер, море и т.д. Перед ними преклонялись еще наивно, как перед невидимыми, непонятными силами, стоящими за явлениями или действующими в самых естественных феноменах и управляющими ими, как перед духовными сущностями. Вот почему эти сущности стали одновременно идеальными и желаемыми. Они есть то, чем (и каким) человек не является, но хотел бы быть.

Именно эти сущности вносят ясность и устойчивость в запутанное и шаткое человеческое существование. Кто повинуется им, кто следует их заповедям, ублажает их жертвоприношениями, к тому они милостивы и одаряют сначала материальными, а затем и духовными благами, дают долю своей пронизательности, своего могущества, наконец, своего бессмертия в «потустороннем» мире. Они придают жизни высший смысл и являются представителями всеобщего принципа, позволяющего понять мир со всем его злом и страданиями, благодаря которым он находит объяснение и загадки собственной души.

Понятие Бога как Абсолюта включает три основных момента совершенства:

- 1) Бог как абсолютное, всемогущее и совершенное начало, творец всего сущего;
- 2) Бог как абсолютное духовное начало, которому приписывается атрибут всеведения, всемудрости;
- 3) Бог как совершенное всеблагое начало, абсолютный источник милости и справедливости.

Представление о Боге как о творце и властителе Вселенной, источнике нравственного закона наиболее определенно обнаруживается в Библии.

21.6. Происхождение религии

Уже говорилось о теологической точке зрения. А что писали о происхождении религии светские мыслители? Одни культурологи считали, что религия сложилась как своеобразный ответ на страдания и лишения людей. Они искали утешения в этой многотрудной жизни и мечтали об иной жизни. Именно такие чувства и привели к рождению религии. О таком мироощущении древнего грека писал, например, Фридрих Ницше. Философ описывал, как глубоко и проникновенно ощущал древний грек трагизм жизни. Другие считали, что источник религии — не бедствия людей, а чувство возвышенного.

Однако русский писатель В.В. Вересаев оспорил эту точку зрения. Он писал: «Несомненно, ужасы, скорби и несправедливости жизни тонко и остро чувствовались гомеровским эллином. Все сильное, прекрасное и героическое обречено у Гомера на печальный конец. Большинство героев Троянской войны гибнет либо под стенами Трои, либо при взятии ее, либо по возвращении домой. Грубо и самовластно вмешиваются боги в человеческую жизнь, портят ее, уродуют. В бедах людских виноваты не сами люди, а это вмешательство высших сил, мало доступных человеческому воздействию. Не было бы ни странствий Одиссея, ни самой Троянской войны, если бы боги оставили людей в покое и с жестоким равнодушием не пользовались ими для своих целей. А выше беспомощных людей и самовластных богов стоит слепой, могучий и беспощадный Рок, и все совершается так, как он заранее постановит. Понимание жизни — самое черное и безнадежное»¹.

По мнению В.В. Вересаева, хотя греки ощущали трагизм жизни, вряд ли в этом ощущении трагизма следует искать корни религии. Мир для эллина был прекрасен и божествен, составлял неотрывную его часть. Столь же неотрывную часть этого мира составлял и человек. «Через радость свою эллин приобщался к божеству. Не с покаянными вздохами шел он к своим богам, не с мольбами о помиловании. Он

¹ *Вересаев В. В. Живая жизнь. М., 1999. С. 247.*

шел к ним в белой одежде, с венком из цветов на голове — символом радости; танцами молился он и хороводами»¹.

Корни религии усматривали также в чувстве страха и бессилия, который был укоренен в сознании первобытного человека. Д. Фейблман пишет о том, что «на стадии первобытной культуры боги и люди взаимодействуют; человек беспомощен в руках капризных богов. Сами боги — воплощение мифов о природе»². Такая версия происхождения религии была впервые определена Демокритом из Абдеры (V в. до н.э.). Эту концепцию греческого философа в виде афоризма выразил поэт Стаций: «Первых в мире богов создал страх». Человек — песчинка мироздания. Его окружают грозные природные стихии. Небо осыпает людей кометами, недра Земли извергают огненные лавы. Человек постоянно испытывает на себе предательство земной тверди. Э. Фромм писал, что человек стоит перед страшной опасностью превращения в узника природы, оставаясь одновременно свободным внутри своего сознания, ибо ему предопределено быть частью природы и одновременно быть выделенным из нее, быть ни там, ни здесь. Человеческое самосознание сделало человека странником в этом мире, он отделен, уединен, объят ужасом...

Культурологи часто утверждали, что истинный и высший источник религии — чувство зависимости в человеке. Религия, согласно немецкому романтику Фридриху Шлейермахеру (1768—1834), возникла из «чувства абсолютной зависимости от божества». Этот тезис принимает и Дж. Фрэнгер: «Поначалу религия лишь отчасти не безоговорочно признает наличие внешних по отношению к человеку сил, однако с ростом знания она становится глубинным исповеданием полной и абсолютной зависимости от божества; его прежнее свободное поведение сменилось установкой на скромную простертость перед таинственными силами незримого»³.

Однако, по справедливому комментарию Э. Кассирера, «пассивная установка никак не может передать продуктивную энергию»⁴.

Другие философы, скажем, З. Фрейд и Э. Фромм, искали чисто психологическое объяснение происхождения религии. Они считали, что бессознательное восхищение отцом, поэтизация его облика служат ключом к объяснению тайны Бога. Бог для человечества — это

¹ Вересаев В.В. Живая жизнь. М., 1999. С. 262.

² Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С.

³ Фрэнгер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 72.

⁴ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 547.

кристаллизация психологических переживаний, связанных с отношением к отцу. Вот почему Бог в религиях милует и карает. Он добрый и суровый.

Многие мыслители, в том числе Б. Рассел, З. Фрейд, Э. Фромм, К.Г. Юнг, выражали неудовлетворенность религиозной картиной мира, искали светские нравственные опоры в обосновании жизнеутверждающего мироощущения. Рассел в работе «Почему я не христианин» утверждал: «...действительная причина того, что люди принимают религию, на мой взгляд, не имеет ничего общего с доводами рассудка. Люди принимают религию из эмоциональных побуждений. Часто нас уверяли, что нападать на религию весьма пагубно, ибо религия делает людей добродетельными».

Оговоримся, однако, что, например, стремление Фромма создать безрелигиозный гуманизм было подсказано нравственными исканиями ученого, а вовсе не желанием сокрушать религию. В той же мере современный христианин или мусульманин воспринимает религию не слепо. Она для него есть кристаллизация нравственного опыта и опыта многих поколений предков.

Однако некоторые мыслители рассматривали религию как врожденное свойство человека. Впервые эта позиция была изложена философом-стоиком Посидонием из Апамеи (ок. 135—51 гг. до н.э.). Эта версия также подвергалась критике: ведь если религия оказывается таким же врожденным свойством человеческой природы, как, например, инстинкты самосохранения и размножения, стало быть, она биологически необходима, основывается на фундаментальных жизненных потребностях человека и вписывается в целесообразное устройство его организма. Но здесь возникает вопрос: отчего врожденная религиозность у людей столь разнообразна?

21.7. Структура и функции религии

Любая религия включает в себя несколько составных частей. Первый компонент — это вера, учение, система представлений о главных богах, происхождении мира и людей, т.е. можно говорить о совокупности идей и образов, которые обосновывают, утверждают и укрепляют религиозную веру. Второй компонент религии — религиозные чувства. Философ У. Джеймс отвергал бесстрастное, чисто интеллектуальное истолкование религии. Он видел в ней живое, трепетное чувство, невыразимые и многочисленные роптания души. «Красота

и безобразия, любовь и жестокость, жизнь и смерть живут рядом друг с другом, в нерасторжимой связи, и мало-помалу взамен прежнего человеколюбивого божества, склонного к людям, в нас складывается понятие о грозной силе, которая никого не любит и ненавидит, но бессмысленно ведет все к общей гибели»¹. Считая такое мировоззрение кошмарным, Джеймс тем не менее считает, что религия всегда преисполнена различными чувствами. В трудах по психологии и философии религии нередко встречаются попытки точно определить сущность религиозного чувства. Однако религиозных чувств множество. Есть религиозная любовь, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость, религиозное спокойствие, религиозный фанатизм.

Третий компонент религии — обряды, культы². По мнению русского философа Павла Александровича Флоренского (1882—1937), древние культы потрясали и тем самым открывали возможность постижения тайн. Н.А. Бердяев считал, что культура в первоначальный период своего развития была связана с культом.

В.С. Соловьев писал: «Какова бы ни была наша уверенность в истине нашей религии, она не дает нам права закрывать глаза на тот факт, что религий существует множество и что каждая приписывает себе исключительную истинность»³. Обычно аргументы в пользу своей религии касаются нравственности. Сторонники той или иной веры объявляют, что их вера более этична. Но В.С. Соловьев обращает также внимание и на красоту культа. Он пишет: «Если бы красота греческого богослужения в Софийском соборе не произвела такого сильного впечатления на послов киевского князя Владимира, то, вероятно, Россия не была бы теперь православною»⁴.

Какие же функции выполняет в обществе религия? Прежде всего она несет людям ценностный, ориентирующий смысл, т.е. отвечает на вопросы: зачем? во имя чего? в чем смысл? Но религия не ограничивается этой функцией. Она также объединяет людей, выполняя интегрирующую функцию. Благодаря религии общество сплочается. Религия — своеобразная (духовная) скрепа общества, поскольку создает коллективные представления внутри общества, предлагая людям

¹ Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 34.

² Культ — это совокупность специальных действий и ритуалов, обусловленных верой и регламентированных вероучением.

³ Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 2т. Т. 1. М., 1988. С. 102.

⁴ Там же. С. 102.

определенные ориентиры поведения. Таким образом, она выполняет свою нормативную функцию.

Религия оказывает огромное воздействие на архитектуру, живопись, музыку. Австрийский искусствовед Ханс Зедльмайр в работе «Утрата середины» отмечает, что на протяжении почти полутора тысячелетий в архитектуре Западной Европы преобладал храм как обитель Бога, а с эпохи Возрождения — замок и дворец как жилище божественного человека. В последовательности архитектурнохудожественных задач, сменяющих собою безраздельно главенствующую до XVIII в. задачу (церковь, замок и дворец), Зедльмайр видит нисходящую поступь новых религий, заменяющих для европейского человека сначала христианского личного Бога, а потом друга.

21.8. Нравственное содержание религии

Будучи феноменом культуры, религия обладает огромным нравственным содержанием. Она представляет собой явление человеческого духа и есть живое общение с Абсолютом. Религия относится к философии, как молитва — к понятию. Человек на всех ступенях развития с тех пор, как осознал себя человеком, ищет Бога и возносит к нему свою молитву. Это всемирный факт, который указывал на искони присущую человеку потребность общения с Высшим Существом. Человек находит в религии этическое удовлетворение. Он укрепляется нравственно, приобретает душевное спокойствие и утешение в скорби. В своем стремлении к Богу человек не остается вечно голодным — он получает духовную пищу. Источником этого удовлетворения служит внутренняя уверенность, что невидимое существо, к которому он обращается мысленно, слышит его молитвы и оказывает ему помощь. В этом состоит сущность веры.

Русский философ и политический мыслитель Борис Николаевич Чичерин (1828—1904) задается вопросом: не есть ли все это самообольщение? Внутреннее отношение людей к Богу не подлежит опытному исследованию. Нет внешних признаков, по которым наука могла бы удостовериться в его реальности. Мы знаем только свое субъективное чувство, но предмет для нас остается скрытым. Вследствие этого многие исследователи видят в религии только плод фантазии. Если мы не в состоянии познавать абсолютное, то тем менее может быть допущена возможность общения с ним.

На понятие Бога, считает русский философ, могут быть перенесены некоторые человеческие черты. Но само понятие возникло не как проекция Бога. Между ними та разница, которая вообще пролегает между физическим и духовным существом, между относительным и абсолютным. Одно представление возникает из опыта, другое — из чистой мысли. Если опыт составляет единственный источник нашего познания, то каким образом человек может воображать себе в течение уже тысячелетий, что он имеет общение с существом, которое не только никогда никому не являлось, но о котором он не может иметь даже ни малейшего понятия? Что это за безумный бред, охвативший человеческий род, притом не только на низших ступенях развития, во времена первобытного невежества, а равно и на высших, ибо мы знаем из опыта, что к числу религиозных людей принадлежали величайшие умы человечества?

С культурологической точки зрения, напротив, религия представляется необходимым феноменом человеческой жизни. «Если Бог есть Разум, управляющий вселенною, — пишет Б. Чичерин, — а человек как разумное существо сам является причастником этого Разума и носит в себе сознание его бытия, то он, по самой своей природе, должен стремиться к общению с Богом. Существо Разума состоит именно в общении. Разобщает телесная ограниченность: разумные же существа, в силу внутреннего закона, стремятся к общению друг с другом. И если это справедливо для отдельных существ, то тем более это должно иметь место в отношении к тому Существо, которое составляет центр и связь всего духовного мира. Как скоро человек имеет понятие о Боге, так он необходимо стремится к единению с ним»¹.

Религия — провозвестница человеческих ценностей, носительница нравственных императивов. Этим определяется ее место в культуре и человеческой истории.

Мы видели, что религия заключает в себе серьезное культурологическое содержание. Каждая религия представляет известное мирозерцание, определяющее отношение человека к Богу и миру. Если разять ее на составные части, мы откроем в ней философскую истину, в которой все связано логической нитью. Конечно, религия этим не ограничивается; она соединяет все элементы души в живом общении с Богом. Но само это общение, возможно, единственно на основании того понятия, которое мы имеем о Боге. Религия истари сопровождает культуру, являясь ее стержневым элементом. Она оказывает

¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 190—191.

воздействие на все элементы культуры и выражает огромный нравственный потенциал.

Вопросы для повторения

1. Как произошло слово «религия»?
2. Противоречат ли друг другу слова, от которых возникло слово «религия»?
3. Кто ввел в философию слово «религия»?
4. Что такое шаманизм?
5. Какие древние формы религии вы знаете?
6. Что такое тотемизм?
7. Каковы признаки Бога как Абсолюта?
8. Что вам известно о происхождении религии?
9. Каковы социальные функции религии?
10. Каково нравственное содержание религии?

Литература

Библейские повествование. Из книг Святой Библии, Ветхого и Нового Завета. М., 1986.

Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.

Гуревич П.С. Философия культуры. М., 2001.

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.

Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999.

Глава 22

КРИЗИС РЕЛИГИИ ИЛИ РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ?

22.1. Рациональность

Существует представление о том, что после эпохи Возрождения началось постепенное «отступление» религии в европейской истории. Этот процесс был связан, по мысли М. Вебера, с особым парадоксом в рациональности «западного типа». По мере углубления процесса рационализации, который начался с размышления о религиозной картине мира, стал происходить спад религиозности.

Если спросить европейца, какое главное качество отличает человека от животного, он наверняка ответит: разум, сознание. Такой ответ показался бы странным, например, африканцу. Тот отдал бы предпочтение эмоциям, пластике тела, но отнюдь не уму, не разуму. В античной философии человек был назван *homo sapiens*. Культ разума — стержень европейской культуры. В Средние века эта тенденция продолжала развиваться. Сравним, для примера, индийского аскета и средневекового отшельника. Первый, удалившись от светского мира, жил в пещере, действуя относительно свободно. Он поступал во многом спонтанно.

Средневековый отшельник, напротив, располагал множеством неукоснительных требований, которые подчиняли его жизнь строгим регламентациям. «Характерной чертой именно западного монашества, — пишет М. Вебер, — является отношение к труду как к гигиенически аскетическому средству, и значение труда растет в отличавшемся простотой уставе цистерцианцев. В отличие от нищенствующих монахов в Индии на Западе нищенствующие монахи вскоре после их появления были поставлены на службу церковной иерархии и рациональным целям: систематической *caritas* (милосердие), которая на Западе превратилась в рациональное «предприятие», проповеди и суду над еретиками. Наконец, орден иезуитов полностью отказался от негигиенических запретов древней аскезы и установил рациональную дисциплину в деле достижения церкви»¹.

¹ Работы М. Вебера по социологии религии и культуре. Вып. 2. М., 1991. С. 203.

Так в европейской культуре формировался принцип рациональности¹. По мнению многих культурологов, рациональное может рассматриваться как универсальная категория, охватывающая чистую логику в классическом и современном мышлении, диалектику и даже некоторые формы мистического опыта. Однако этот тезис о едва ли не всеохватном смысле понятия «рациональность» требует критического рассмотрения, поскольку можно наметить некоторые типологические подходы к раскрытию культурологического содержания данной категории, в известной мере противостоящие друг другу.

Во-первых, рациональность понимается как метод познания действительности, которая основывается на разуме. Это центральное значение восходит к латинскому корню *ratio*. Рационализация вообще выступает в тех или иных формах, является общечеловеческим свойством, присущим различным сторонам человеческой активности. Во-вторых, рациональность трактуется многими культурологами как некая структура, имеющая внутренние особенности и законы. В этом направлении рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на рациональность. Вероятно, и разум в данном случае перестает быть определяющей характеристикой рационального. Речь идет о специфической упорядоченности, присущей разным формам духовной деятельности, в том числе и ненаучной. Это особая организованность, логичность противостоит бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». К иррационализму при этом может быть отнесен тот духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению.

В-третьих, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации. Предполагается, что культурные особенности народов, развивающих в процессе своей жизнедеятельности аналитические и аффектированные начала, способны выработать определенные цивилизационные признаки. К.Г. Юнг разделял цивилизации на «рациональные» и «аффективные». В этом значении многие культурологи для анализа различных типов цивилизаций предлагали такие характеристики, как динамичность и статичность, экстравертированность и интровертированность, оптимизм и фатализм, рационализм и мистицизм как модусы западной и восточной культур.

¹ *Рациональность* (от лат. *rationalis*— «разумный», *ratio* — «разум») — принцип разумности, основанный на разуме, адекватный критериям разума.

Понятие «рациональность» является ключевым для М. Вебера, поэтому важно подчеркнуть, что в работах по социологии религии немецкий ученый пытался выявить социокультурные основания и границы рациональности. По его мнению, чем больше прогрессирует интеллектуальная и прагматическая рационализация мира, тем больше религия по ряду причин оттесняется в область иррационального.

22.2. Секуляризация

Слово «секуляризация» происходит от слова «секулярный», которое является антиподом слова «сакральный» («священный»). По мнению Вебера, чем дальше развертывался процесс рационализации в европейской культуре, тем больше происходит «расколдовывание» этого мира. С него был сорван покров тайны. Стало происходить разрушение религиозной «картины мира», этой фундаментальной предпосылки «западного типа рациональности». Религиозная рационализация ведет к «обезбоживанию мира», прежде всего теоретическому (в рамках «картины мира»), а затем и к «практическому» («расколдовыванию» внутримирской деятельности), а это в свою очередь ведет к «обессиливанию» самой религии. Возрастание роли науки задает направление рационализации в радикально «расколдованном» мире.

Секуляризация в культуре Запада нашла свое отражение в падении авторитета традиционного христианства. Возникла тенденция: приспособить религию к мирским, житейским представлениям. Это явление может быть названо «дехристианизацией». Данный процесс имел в европейской культуре далеко идущие последствия, выходящие за пределы чисто религиозных проблем. Так, в частности, культурологи отмечают нарастание кризиса личности на Западе. Эта тема становится безграничной по своему охвату.

Назовем основные черты секуляризации. Во-первых, культура стала отдаляться от христианства и становиться более автономной. Что касается христианства, то оно принимало более практические, «обмирщенные» формы. Проявился и процесс дехристианизации, т.е. преобразования христианских догматов и даже отказов от них. Одновременно происходило искажение основных принципов и ценностей христианства. Секуляризация проявилась также в попытках замены веры разумом и отказе от признания значимости церкви.

Своеобразным проявлением секуляризации оказался кризис личности. Человек лишился устойчивой системы ценностных ориентаций, утратил чувство самоидентичности. Люди перестали верить в то, во что верили раньше, а так как новые ценности еще не сформировались, сложился ценностный вакуум. Таким образом, личность не может найти себя ни в ценностях нововременной культуры (проект Просвещения), ни в христианстве, что чревато возвратом к языческим формам верований, возвратом в докультурную реальность.

Понятие «секуляризация» широко используется в социальных и гуманитарных дисциплинах. Его используют также теологи различных конфессий. Очевидно, что существует множество подходов к содержательному пониманию секуляризации как феномена. Определяя секуляризацию, культурологи и теологи, естественно, исходят из собственного положительного или отрицательного отношения к этому процессу, из конкретного понимания специфики христианства, возможностей ее эволюции и приспособления к современной западной культуре. Само собой понятно, что при этом возникает вопрос: каким должно быть христианство в начавшемся XXI столетии?

В православии секуляризация считается богоотступничеством, которое приводит к обмирщению культуры. По этой причине активность человека утрачивает свою связь с Высшим Бытием. Разумеется, отсюда рождается крайне негативное отношение православия к секуляризации. Поэтому решительно осуждаются всякие попытки осовременивания христианства.

Первоначально католические теологи тоже резко осуждали секуляризацию, связывая ее с распадом культуры, кризисом христианского персонализма. Однако, поскольку разрыв между католицизмом и реальной повседневной жизнью постоянно возрастал, католики на II Ватиканском соборе переоценили свое отношение к секуляризации. Их позицию можно назвать теперь примирительной, поскольку они видят в секуляризации «определенную фазу культурного развития, с которой католическая церковь находится в согласии и которую считает проявлением Божественной воли».

Протестантские теологи занимают сходную позицию, поскольку они заняты реформированием христианства, надеясь на этой основе примирить секуляризацию с христианством. В работах таких протестантских теологов, как Т. Альтицер, Д. Бонхейфер, Р. Бультман, П. Ван-Бурен, Г. Ваханян, В. Гамильтон, Х. Кокс, предпринимаются попытки сократить дистанцию между модифицированным христианством и секуляризированной культурой. Так, по мнению протестантов,

может родиться новое христианство, которое будет учитывать реальности наступившего века.

Наиболее ярким обнаружением секуляризации христианства в западной культуре последнего времени оказывается преобразование ее в антропоцентрическую религию. Это можно проследить в том, что человек пытается подменить богооткровенные истины плодами собственного человеческого мышления. Кроме того, современные католики и протестанты считают, что человека можно рассматривать как автономное суверенное существо, которое не подчиняется Божественной воле. Наконец, католики и протестанты полагают, что назначение христианства — служить человеку.

Можно провести культурологическое различие между традиционным средневековым христианством и современным его вариантом. Средневековое христианство было основано на традиции, базирующейся на религиозных догматах. Как и любая традиция, эти догматы уходили корнями в прошлое. Индивид принимал их без критической оценки, поскольку они носили надличностный, абсолютный характер.

Современная информационная цивилизация, истоки которой восходят к культуре Возрождения, имеет радикально иные черты. Если в традиционном обществе неукоснительной ценностью были культ и авторитет обычая, то в современной культуре в ранг ценности возводится все новое, оригинальное, отторгнутое от традиции. Если в традиционном обществе индивид был членом сословия или корпорации, к которой он принадлежал, то в современной культуре утверждается автономия личности.

Попробуем рассмотреть различие во взглядах традиционной и современной культуры на примере исследовательской деятельности Э. Фромма. Он пишет: «Развитие религии и философии после Средневековья носит слишком сложный характер... Оно характеризуется борьбой двух принципов: христианской, духовной традиции в теологической и философской формах и языческой традиции идолопоклонства и бесчеловечности, которая принимала множество различных форм в процессе развития того, что можно было бы назвать „религией индустриализма и кибернетической эры“»¹.

Фромм отмечает, что основой индустриальной религии стал новый социальный характер. Суть его составляют страх и подчинение могущественной мужской власти, культивирование чувства вины за непо

¹ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 167.

слушание, разрыв уз человеческой солидарности из-за преобладания своекорыстия и взаимного антагонизма. В индустриальной религии «священный» труд, собственность, прибыль, власть, даже если эта религия и способствовала развитию индивидуализма и свободы в рамках своих основных принципов. Превращение христианства в строго патриархальную религию сделало возможным выразить индустриальную религию в терминах христианства¹.

В культуре Возрождения секуляризация выявилась вначале в определенных нововведениях в самой сфере религии. (Эти явления проанализированы в работах отечественных культурологов Л.М. Баткина и А.Ф. Лосева.) Л.М. Баткин отмечал, что чем в большей степени возрожденческое сознание стремилось к равновесию человека и Бога, тем все более оно становилось богоборческим, поскольку строилось все же вокруг божественного человека. Поэтому человекобог преобладает в этой культуре над Богочеловеком. Бог приближался к человеку в образе вочеловечившегося Спасителя. Храм, уподобляясь небесному своду, озарялся светом, украшался золотом и драгоценными камнями, наполнялся звучанием органа. Христос чаще изображался как земной человек, что подчеркивают на иконах лънущие к нему Богоматерь и святые. В культуре Возрождения не только человек поднимается до вершин Бога, но и Бог опускается до уровня человека.

Оценивая эти же явления, А.Ф. Лосев отмечает, что все предметы религиозного почитания становятся в эту эпоху доступными и психологически близкими человеку. Таким образом, истоки секуляризации в культуре Возрождения надо связывать не с критикой религии, а с ее переосмыслением, перестановкой в ней определенных акцентов, ведущих к далеким последствиям. Не случайно в эпоху Реформации, о чем уже говорилось, появился протестантизм. Что же касается обмирщения христианства, т.е. приспособления его к жизненным потребностям, то это явление хорошо показано М. Вебером. Он рассмотрел, как потребности хозяйственной жизни вносят изменения в толкование священных заповедей, обходя их посредством изощренной логики или просто устраняя их из духовной практики. Так, католическая церковь полностью исключила столь важное решение, как запрещение взимать проценты. Кроме того, религиозная этика просто перенимает общие добродетели мирской жизни².

¹ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 169.

² Вебер М. Социология религии (типы религиозных обществ) // Работы М. Вебера по социологии религии и культуры. Вып. 2. М., 1991. С. 232—233.

Радикально переосмыслив присущее традиционному христианству отношение к труду и богатству, выработав позицию активного мирского аскетизма, протестантизм внес существенный вклад в процесс секуляризации, поскольку перенес акцент с мира запредельного на мир земной, превратил в законные формы внешней активности. Протестантизм отрицает значение церкви. Вера для протестанта оказывается его частным делом. Так рождается религиозный индивидуализм, предполагающий отказ от любого авторитета, который выше самой индивидуальности.

В Новое время процесс секуляризации углубляется. Этому способствует развитие естествознания и возникновение на этой основе представления о природе как о целом, упорядоченном естественным образом. Это противоречило религиозной картине мира. Одновременно наука порождает в человеке веру в неограниченные возможности разума.

22.3. Религия в постмодернистской культуре

Современная культура нередко называется в культурологии постмодернистской. Эта культура доводит до крайности логику модернизма, а именно культ новизны, свободы, индивидуализм, преувеличенное внимание к телесным потребностям, принцип обладания («иметь»), ничем не ограниченное самоутверждение человека. Если высшим принципом и главной ценностью средневековой культуры был Бог, то культура постмодерна ставит в центр культуры массы, которые свободны от любых авторитетов и иерархии ценностей. Личность утрачивает собственную центричность. Разрушается внутренне устойчивое ядро личности. Самым важным для понимания характера человека и тайной религии оказались те изменения, которые произошли с начала капитализма и до наших дней. Авторитарный, одержимый накопительским характером человек, развитие которого началось еще в XVI в., подчеркивает Фромм, уступает место человеку с «рыночным характером». Человек ощущает себя товаром. Живое существо становится товаром на «рынке личностей». Люди с «рыночным характером» не умеют ни любить, ни ненавидеть. Эти «старомодные» эмоции не соответствуют структуре характера. Накопитель (рантье) сменяется рыночником¹.

¹ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 171.

Еще одна особенность современной культуры: происходит размывание очертаний между реальной действительностью и виртуальностью, т.е. созданным миром. В результате человек часто оказывается в мире иллюзорном, не позволяющем ему сознательно управлять своей жизнью. Происходит наложение различных картин мира, которые существуют одновременно и создают причудливую, эксцентричную смесь в сознании людей. Свобода оказывается бременем для человека.

Проект свободы человека в обезбоженном мире обрисован в сочинениях Н.А. Бердяева и Ф. Ницше. Немецкий философ считал, что в мире, где нет Бога, для человека открываются возможности полной свободы самоутверждения. Человек может сам стать Богом. Что же касается Н.А. Бердяева, то он доказательно показывает, что, отвергнув Бога, человек обрекает себя на различные формы рабства.

22.4. Опыт обмирщения теологии

В протестантской религии возникает попытка теологического обновления. Каковы типологические черты протестантизма, которые сформировались в процессе его исторического развития? Прежде всего это обмирщение теологии, т.е. приближение ее к переживаниям и чувствам конкретного человека. В этом контексте религия становится «чисто субъективной», вера приобретает глубоко индивидуализированный характер. Протестантская теология раскрывает содержание веры как отношение между человеком и Богом. Непосредственное, лично окрашенное чувство поэтизируется. Для всей протестантской традиции характерно также различие веры и религии. Первое выступает как нечто, присущее человеческой природе, отражающее субъективность личности, ее богатый внутренний мир. Религия же оценивается как преходящий, необязательный комплекс идей и ритуалов, нередко подменяющих незамутненную веру. Отсюда возможность христианства без религии.

Известный философ культуры, немецко-американский теолог Пауль Тиллих критикует процесс рационализации мира. Протестантские теологи пытаются раскрыть значение термина «секуляризация» в соответствии со своей верой. Само это слово, по их мнению, возникло во времена религиозных войн и означало отторжение земли или собственности из-под контроля церковных властей. Оно указывало на отделение церкви от государства, на сокращение влияния институциональной церковной власти, ее вытеснение в сферу частной жизни.

Когда священник стал сам отвечать за свой приход, это первоначально и называлось «секуляризацией». Данный процесс, по словам Д. Робинсона, не был сопряжен со снижением влиятельности религии, напротив, он демонстрировал возросший религиозный энтузиазм.

Досекулярный человек, по мнению Д. Робинсона, жил в заколдованном лесу. Но с появлением христианства началось обмирщение жизни. Ценности сакрального человека лишились покрова священности и уже не могут восприниматься окончательными и совершенными. Секуляризация, как подмечает П. Тиллих, свергла с трона церковь, которая утверждала себя силой угнетения и предрассудка. Она осветила и наполнила смыслом повседневную жизнь и труд. Постепенно значение термина расширилось и наконец стало обозначать вытеснение религиозных смыслов из сферы культуры. Было разрушено чувство неисчерпаемой таинственности жизни, устранено проникновение в конечный смысл существования.

По мнению Тиллиха, таинство мира нельзя устранить. Если оно изгоняется в божественных формах, то возрождается в демонических образах. С этих позиций теолог предпринимает тотальную критику современной технической цивилизации как лишенной средоточия жизни и смысла. Другой видный теолог Д. Бонхеффер (он погиб в фашистском концлагере в 1945 г.) выдвинул лозунг «безрелигиозного христианства». Хотя сам Бонхеффер не разработал целостной теологической концепции, он тем не менее стал знаменем тех, кто после его смерти обратился к доктрине «христианского атеизма» («светского атеизма»), Жизненный принцип Д. Бонхеффера «Жить, как будто бы Бога не было» — определяет облик последующих теологических исканий.

До сих пор, подчеркивал немецкий теолог, Церковь основывала свою проповедь Евангелия на обращении к религиозному опыту, потребности в какой-либо форме религии, которую в глубине души чувствует каждый человек. Но что произойдет, если люди почувствуют, что прекрасно могут обойтись без религии, без чувства греховности, вообще без всякой нужды в «этой гипотезе»? По мнению Бонхеффера, Бог намеренно призывает нас к такой форме христианства, которая не зависит от отношения к религии, как апостол Павел призывал людей I в. к форме христианства, не зависящей от отношения к обрезанию.

Бонхеффер полагал, что люди уже не могут быть просто нерелигиозными. «Наши общие христианские воззрения и теология, насчитывающие 1900 лет, — писал он, — опираются на „априорную религиозность“ людей. „Христианство“ всегда было одной из форм (вероятно, истинной формой) „религии“. Если же в один прекрасный

день окажется, что этой „априорности" вообще не существует, что это была временная, исторически обусловленная форма самовыражения человека, если, таким образом, люди в самом деле станут радикально безрелигиозными — а я думаю, что в большей или меньшей степени это уже имеет место (по какой, например, причине эта война, в отличие от всех предыдущих, не вызывает „религиозной" реакции?), — что это будет значить для „христианства"»?¹

Протестантские теологи считают, что функция богослужения — сделать нас более чувствительными к глубинам жизни, сосредоточить, обострить и углубить наши отношения к миру и другим людям, вывести эти отношения за пределы ближайшей заинтересованности к всеобъемлющему участию. Традиционная духовность, подчеркивает он, придавала первоочередное значение «внутренней жизни», которая рассматривалась как духовное ядро человека.

22.5. Нетрадиционная религиозность

Еще в конце 60-х гг. прошлого века социологи и культурологи столкнулись с весьма парадоксальным процессом. Многочисленные факты свидетельствовали о симптомах глубокого кризиса господствующей церкви: сокращалось число прихожан, ослабевал интерес к ритуалам, снижался религиозный энтузиазм верующих. Но вместе с тем, по данным социологических исследований, многие, даже порвавшие с традиционными представлениями о Боге, продолжали считать себя причастными к религии.

Можно ли покинуть традиционную церковь и остаться верующим? Оказывается, можно, так как в противовес официальной религии среди населения возникло увлечение неканоническими, нетрадиционными, непривычными культурами. Набожные чувства определенной части людей устремились в иное русло. Появились новые религиозные кумиры, провозвестники, т.е. обладающие особой божественной силой лидеры. Они возвестили миру новые «истины», поведали о мистических «прозрениях». Что касается традиционных способов систематизации религиозных воззрений, привычных религиозных переживаний, то к ним пророки и приверженцы «новых религий» оказались безразличными. Так, нетрадиционная религиозность превратилась в стойкий культурный феномен.

¹ *Бонхеффер Д.* Сопrotивление и покорность (Письма и заметки из тюремной камеры) // *Вопросы философии.* 1989. № 11. С. 111.

Нетрадиционная религиозность — одно из характерных явлений современной духовной жизни. Суть его состоит в распространении вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями. Спектр этих увлечений довольно широк. Не случайно по-разному обозначаются они и в культурологии: «внеисповедная религиозность», «светский гуманизм», «эзотерическая культура», т.е. предназначенная для посвященных, «бунтарские духовные искания», «внеконфессиональная (внеисповедная) религиозность». Эти термины не все точны и удачны. Для обозначения анализируемого культурологического явления мы будем пользоваться понятием «новые религии».

Долгое время американские культурологи, фиксируя снижение канонической религиозности, объясняли этот факт конфессиональным плюрализмом. Они как бы приходили к утешительному для них выводу, что религиозная вера не устраняется, а лишь принимает другие формы. Но вот на прилавках появилась книга «Религия в Америке». Ее авторы попытались дать более целостную картину различных религиозных течений, существующих в США. Они подробно описали 19 наиболее крупных деноминаций, т.е. названий, различных церквей. Но при этом обнаружился сенсационный факт. Оказалось, что, хотя церквей в США много, почти 70 млн американцев не принадлежат ни к одной из многочисленных сект или общин. Они вообще не связаны с церковью. Такое сообщение не могло не поразить умы.

Американский культуролог Дж. Натансон выразил тревогу с предельной ясностью. «Во что же они верят?» — изумленно спрашивал он. Отход верующих от церкви стал все сильнее волновать специалистов. Модные веяния захватили поначалу лишь определенные круги интеллигенции, однако затем богоискательские тенденции получили широкое распространение. Они проникли в сознание средних слоев населения, завладели умами молодых людей. Поиск новых образочувственных, религиозно-практических установок, экзотических верований оказался весьма интенсивным.

Среди «новых религий» можно назвать неохристианские религии. Их сторонники стремятся к предельному опрощению христианской веры. Иисус Христос фигурирует у них в образе молодого человека, облаченного в джинсы и с гитарой в руках. Огромный интерес вызывают восточные религиозные культы. Традиционные представления о «тайнах Востока» и вместе с тем динамизм и глубина преобразований, охвативших значительную часть человечества, обуславливают появление идей о рождении нового человека, особого «азиатского» или «аф-

риканского» типа личности, о скрытых пружинах истории, механизм которых неожиданно «заработал» в современную эпоху.

Однако «трансплантации» восточных культов на европейскую основу чаще всего не приносят желаемого, не обогащают ни западную, ни восточную традицию и, главное, не придают им новый жизненный импульс. Возникает не сплав культур, а их примитивная смесь. Ломка привычной социально-культурной среды — процесс длительный и болезненный. Вот как характеризует эту ситуацию герой романа Г. Гессе «Степной волк» Гарри Галлер: «У каждой эпохи, у каждой культуры, у каждой совокупности обычаев и традиций есть свой уклад, своя подобающая ей суровость и мягкость, своя красота и своя жестокость, какие-то страдания кажутся ей естественными, какое-то зло она терпеливо сносит. Настоящим страданием, адом человеческая жизнь становится только там, где пересекаются две эпохи, две культуры и две религии. Если бы человеку античности пришлось жить в Средневековье, он бы, бедняга, в нем задохнулся, как задохнулся бы дикарь в нашей цивилизации. Но есть эпохи, когда целое поколение оказывается между двумя эпохами, между двумя укладами жизни в такой степени, что утрачивает всякую естественность, всякую преемственность в обычаях, всякую защищенность и непорочность!»¹.

22.6. Религиозный ренессанс

В конце прошлого века обнаружилось явление, которое не предвидел ни один культуролог или религиовед. Началось религиозное возрождение. То, о чем писал Н.А. Бердяев («Опять возможны станут страстные споры о тайнах божественной жизни»), судя по всему, становится реальным. Начавшаяся в эпоху Возрождения секуляризация дала отмашку: маятник качнулся в другую сторону. Расколдованный («разволшебственный», по слову М. Вебера) мир двинулся в сторону набожности. Начался «реванш богов», именно так культурологи назвали этот феномен. Усилилась критика рационалистической традиции, возник обостренный интерес к вере. Но религиозный бум вместе с тем установил четкие демаркации.

Религиозный бум несет не экуменические волны. Он происходит в форме рехристианизации, реиндуизации и реисламизации мира. Рождаются мощные фундаменталистские движения. Но природа их

¹ Гессе Г. Избранное. М., 1977. С. 222—223.

оказалась двойственной. С одной стороны, фундаментализм позволяет обращаться к традиции, которая служит основанием для прочищения прогрессистских иллюзий. С другой стороны, он предлагает не столько разматывание назад исторических витков, сколько достижение нового социально-культурного идеала.

Европа затрепетала от исламской угрозы. Восток возвестил кончину белой расы в исторической перспективе. Мощно обозначил себя афроцентризм. Поэтизация расы нашла отражение в стремлении Японии вернуться в Азию, в «индуизации» Индии, реисламизации Ближнего Востока. Уже отмечалось, что Самуэль Хантингтон предупредил человечество о том, что в современном мире намечается противоборство различных цивилизаций, вскормленных различными религиями. Углубится противостояние рас и религий. Взаимовлияние культур, которое А. Тойнби называл «радиацией культур», а Н.Я. Данилевский — «почвенным удобрением», исчерпало себя. Теперь — отторжение...

В Древнем мире существовало многобожие. Потом возникли мировые религии. Сегодня мы снова можем говорить о многобожии. Наряду с великими религиями, которые объединяли людей независимо от этнических, языковых или политических связей, ныне существует множество верований. Порой они эксцентричны, странны. Признание Бога причудливо соединено в них с предназначением науки, подчас переплетены богомольные представления, заимствованные из разных религий.

Вот что пишет об этом американский культуролог Э. Тоффлер в книге «Метаморфозы власти»: «Когда Салман Рушди выпустил роман „Сатанинские стихи“, опьяненный кровью аятолла Хомейни объявил книгу богохульной, призвал правоверных к убийству автора и обратился с историческим посланием к правительствам всех стран мира. Послание это мгновенно было передано по спутниковой связи, оно появилось на телевидении и в печати и при всем том осталось абсолютно непонятым»¹.

В действительности Хомейни объявил, что «суверенные» государства вовсе не суверенны, что они подчинены власти нынешнего сюзерена, шиитской церкви, и границы этой власти определяет он, Хомейни. Что религия, или церковь, имеет права, стоящие выше прав государств. По мнению Тоффлера, абсолютно иной вариант того же явления — возрастающая глобальная мощь католической церкви. Папская дипломатия последнее время участвовала в основных по

¹ Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М., 2001. С. 557.

литических подвижках — от Филиппин до Панамы. Вся эта религиозная активность — часть поднимающегося наступления на светские основы жизни, которые, по мнению Тоффлера, лежат в фундаменте дипломатии индустриальной эпохи и поддерживают разумную власть между церковью и государством. «Если Европа станет христианским, а не светским сообществом, какое место в ней займут неверующие, или индуисты, или евреи, или 11 млн иммигрантов-мусульман, которые с недавних пор стали в Европе дешевой рабочей силой?»¹.

Неужели все это призвано разъединить людей и даже спровоцировать их истребление? А ведь религия издревле считалась явлением мировой культуры. Культурологи всегда подчеркивали, что любая религия — это переворот в духовном развитии человечества. Неужели культуры, одухотворенные Божьим словом, обречены на конфликт и фатальное разъединение? Действительно ли мировые религии могут расколоть человечество? Попробуем взглянуть на проблему глазами культуролога, чтобы через анализ психологических механизмов понять, откуда берется образ врага, который принял сегодня зловещие формы?

Ни отдельный человек, ни культура в целом не могут существовать без ощущения своей тождественности. Глубинная, трудноутолимая потребность человека — воспринять свои корни, свою почву, прочность уз с другими людьми. Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, оказывается просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окружающего бытия. Он нуждается в системе ориентаций, которая давала бы ему возможность отождествить себя с другим признанным образцом.

То же самое относится и к культуре. Каждая из культур пытается выразить собственное ценностно-смысловое содержание, осознать себя как некую особость. При этом рождается понятная отстраненность от тех, кто иначе воспринимает мир, демонстрирует специфические черты. Как относиться к этому непохожему? Можно принять это в качестве уникального, своеобразного, непостижимого. Не исключено ощутить иное в качестве «гражданина мира» как свидетельство разнообразия мира.

Но можно принять и другой ход мысли. Платон считал, что варвары являются естественными врагами греков и что с ними нужно вести борьбу вплоть до полного их порабощения. Аристотель считал, что варваров следует оценивать как рабов по природе. Не доставляло ли

¹ Тоффлер Э. *Метаморфозы власти*. М., 2001. С. 560.

язычникам неизъяснимое блаженство, когда первых христиан, завернутых в промасленные ткани, превращали в пылающие факелы? Непохожее надо уничтожить...

Противопоставление, построенное по схеме «мы» и «они» — одно из древнейших. Сталкиваясь с другим жизненным укладом, другими традициями, непонятными нравами, люди культуры сопоставляли это с тем, что присуще им, и нередко агрессивно отвергали. Это иное заслуживало осуждения и искоренения. Манихеи учили, что мир изначально разбединен. Свое — это мир света, чужое — мир тьмы. Противостояние фатально...

Прошлый век вошел в историю как столетие концепции диалога, полифонии. Мы пишем сегодня о мире человеческих окликаний. Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос! Далекий, чуждый и, возможно, неслышный. Выйти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения. Как все это несовместимо с давней традицией вынашивания образа врага, меняющего свои лики, но возрождаемого в плодоносящем лоне.

«Пророки, апостолы, пастыри, ученики Христовы во всех народах, следуя слову своего Учителя и Господа, возвещают духовную, т.е. самую глубокую революцию человечества. Ведь какие бы социальные реформы не совершались в революции, не производились в мире — они ни к чему счастливому не приведут человечество, если сам человек будет оставаться эгоистом и в нем не будет совершаться духовный процесс борьбы за добро, за правду и любовь, т.е. та истинная революция мира, истины и любви, правды и добра, которую принес на землю Свет мира — Христос и, по вере человека, совершает ее в человеке»¹.

Будущее религиозное возрождение не должно превратиться в схватку мировых религий, в столкновение цивилизаций. Между тем игра новых глобальных сил в будущих десятилетиях не может быть понята сегодня без учета возрастающей власти ислама, католицизма и других религий, равно как и глобальных конфликтов войн за веру.

* ★ *

Каким будет мир будущего — религиозным или безбожным? Эта проблема представляет огромную важность для человечества. Начиная с эпохи Возрождения зародился мощный процесс секуляризации, который олицетворяет разрыв с традиционным христианством, Сегодня

¹ Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск. 1992. С. 477.

многие социальные критики показывают отрицательные последствия этого процесса. Секуляризация привела к кризису личности, процессам дегуманизации. Она породила псевдохристианские секты. Культура постмодерна по своим основным мировоззренческим принципам является антихристианской культурой. Однако трагизм темы связан с тем, что сегодня во всем мире говорят о религиозном буме. При этом выясняется, что дальнейшее развитие человечества осложняется столкновением мировых религий. Это порождает множество проблем культурологического содержания.

Вопросы для повторения

1. Что такое рациональность?
2. Почему М. Вебер назвал рациональность судьбой европейской культуры?
3. Что такое «расколдованный мир»?
4. Когда началась секуляризация?
5. Чем отличается традиционное христианство от культуры постмодерна?
6. Возможно ли христианство без религии?
7. Что такое нетрадиционная религиозность?
8. В чем проявляется современный религиозный ренессанс?
9. Какие серьезные проблемы связаны с религиозным возрождением?
10. Почему мировые культуры оказались препятствием на пути развития человечества?

Литература

- Богданова О.А.* Процесс секуляризации и кризис личности в культуре постмодерна // Вестник академии. Ростов н/Д, 2001.
- Гуревич П.С.* Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985.
- Классики мирового религиоведения. М., 1996.
- Маньковская Н.* Эстетика постмодернизма. СПб., 2000.
- Робинсон Д.* Честно перед Богом. М., 1992.
- Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1996.
- Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988.

Глава 23 НАУКА В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

23.1. Потребность в познании как проявление культуры

Наука (от греч. *episteme* — «знание», лат. *scientia* — «знание») — сфера культурной деятельности человека, направленная на добывание и осмысление знания. Мощная тяга к знанию — чисто человеческая потребность. Любое живое существо на земле признает мир таким, как он есть, и только человек пытается понять, как этот мир устроен, какие законы им управляют, что определяет его динамику. Зачем человеку нужно это знать? Ответить на данный вопрос непросто. Иногда говорят: знание помогает человеку выжить. Но это совсем не так: ведь именно знание способно повести человечество к гибели... Неслучайно сказано: многознание умножает скорбь.

Потребность в познании — свойство людей, не заложенное в инстинкте стремление распознавания мира. Человек стал задавать отвлеченные вопросы, строго говоря, не имевшие непосредственной практической пользы. Как движутся небесные светила? Почему день сменяется ночью? Отчего бушуют стихии?

Думая об этих, казалось бы, отвлеченных вопросах, люди открывали законы, которые затем помогали им жить, обустривать быт, позволяли покорять природные стихии. Но для рождения науки и всей духовной жизни людей появление таких вопросов еще недостаточно. Для этого нужны люди, способные профессионально заниматься познанием. Такие люди выделились в результате разделения труда. Сегодня мы называем их учеными, в древности же это были жрецы, пророки, маги, а позже — естествоиспытатели и философы.

Они по долгу своего предназначения стали обдумывать так называемые общие вопросы: что такое мир, как он возник, куда движется история и т.д. Однако и тогда говорить о рождении науки было еще рано, поскольку к тому времени человечество накопило очень мало конкретных выводов, которые можно было бы соединить в относительно целостную систему — науку. Но со временем интерес

к познанию становится все более разносторонним. Научная деятельность превратилась в науку только тогда, когда люди связали между собой самые различные проблемы, результаты многочисленных наблюдений и попытались создать некое систематизированное знание.

23.2. Происхождение науки

Начатки науки появились еще в Древнем Китае и Древней Индии. Почти все естественные науки вышли из мифологии. Прежде чем родилась астрономия, существовала астрология, объектом изучения которой было расположение звезд. Древние астрологи обожествляли планеты и небесные тела. Уже во времена вавилонской астрологии были открыты некоторые закономерности в движении звезд, которые потом вошли в астрономию.

Однако не всякие практические науки и не любые знания можно назвать наукой. Наука — это не просто перечень наблюдений над природой. Она возникает только тогда, когда осознаются универсальные связи между явлениями природы. Наука как область культуры родилась, по мнению многих культурологов, в античной Греции. Что же отличает науку как особый тип постижения реальности от других ее типов? Особенность науки заключается прежде всего в том, что человек стал задумываться над общими вопросами мироздания, далеко не всегда полезными для повседневной практической жизни.

Практический навык сопряжен с конкретной жизненной ситуацией, когда, например, нужно проявить сноровку для строительства жилья, организации охоты или проведения какого-нибудь ритуала. Другое дело — наука. Здесь человек далеко не всегда задумывается над тем, что непосредственно связано с сиюминутными потребностями. Скажем, первобытный охотник ударил камнем по другому камню. Неожиданно появились искры, от которых загорелись сухие ветви. Пусть полыхает костер! От него идет тепло, можно согреть пищу, хочется вознести молитву духу-покровителю. Все радуются пламени. Почему, однако, появилась искра? Что такое огонь? Как он возникает и почему угасает, если не бросать в него хворост?

Так незаметно от очень понятных жизненных вопросов человек подошел к общим, абстрактным вопросам. В принципе, не зная ответа на них, все равно можно насладиться теплом. В течение многих веков

люди не задумывались над такими проблемами, которые не связаны напрямую с практическими нуждами.

Тем не менее уже древний человек обнаружил в себе могучее желание проникнуть в тайны вселенной, понять ее секреты, ощутить законы универсума. Это стремление все глубже проникало в человека, все более и более захватывало его. В этом неодолимом стремлении к знанию отразилась человеческая природа. Казалось бы, зачем индивиду, лично мне, ему знать, есть ли жизнь на других планетах, как разворачивается история, можно ли отыскать мельчайшую единицу материи, в чем загадка живого мыслящего вещества. Однако, вкусив плодов познания, человек уже не может отказаться от них. Напротив, он готов ради истины взойти на костер.

По выражению Э. Кассирера, наука — последняя ступень в умственном развитии человека; ее можно назвать высшим и наиболее специфичным достижением человеческой культуры. Это самый поздний и утонченный продукт мог появиться только при особых условиях¹.

Даже само понятие «наука» в специфическом смысле, подмечает Кассирер, существует лишь со времен великих древнегреческих мыслителей — пифагорейцев и атомистов, Платона и Аристотеля. Но даже и это понятие в последующие века стало туманным и было забыто. В эпоху Возрождения его вновь открыли и восстановили в правах. После этого нового открытия триумф науки казался полным и несомненным. Ни одна другая сила современного мира не может, отмечает Кассирер, сравниться с силой научной мысли. И она продолжает оставаться последней главой в истории человечества и самым важным предметом философии культуры.

«Отражая мир в его объективности, — пишет В.С. Степин, — наука дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира. Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из ее сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества — моралью, религией, философией, искусством»².

23.3. Первые классификации

Философия человеческой культуры пытается добраться до отдаленных источников знания. Человек жил в объективном мире задолго до того, как подошел к созданию науки. Его опыт уже не был

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 685.

² Степин В.С. Наука // Философский словарь. М., 2001. С. 352.

аморфной массой чувственных впечатлений. Это был, по словам Э. Кассирера, организованный и артикулированный опыт, обладающий определенной структурой. Но понятия, которые придают миру его синтетическое единство, — это понятия иного типа и иного уровня, нежели научные понятия. Это мифические и лингвистические понятия. Анализ этих понятий показывает, что они не просты и не «примитивны».

Отечественный культуролог Вячеслав Полосин пишет: «Если крестьянин обращается к повелителю грома и молнии, полагая его самостоятельным субъектом, способным самопроизвольно вызвать или устранить гром, то для определения мотивации социального поведения этого крестьянина принципиально не важно, как он именуется этого сверхъестественного субъекта — языческим Перуном или иудеохристианским Илией, ибо для сознания этого крестьянина функционально они тождественны, а имя в данном случае — лишь знак соотнесения с фольклором. Поэтому такой верующий поддержит на плебисците того политика, который предстанет в имидже „наместника“, фольклорно близкого ему по имени бога: Перуна или Илии и т.д., но в любом случае дружащего с повелителем этой опасной стихии»¹.

И мы должны констатировать эту закономерную зависимость явлений несмотря на то, как христианские источники относятся к мифологизации образа реального исторического пророка Илии, возводя его до уровня языческого божества. Чтобы получить общественное признание в каком-либо качестве, человек должен надеть мифическую маску и играть определенную роль в определенном сюжете, который в сжатом виде содержит в себе исторический коллективный опыт общества.

Первые классификации явлений в языке или мифе в некотором смысле более сложны и тонки, чем научные классификации. Наука начинает с поиска простоты. Простота — признак истины — вот один из ее основных девизов. Но это конец, а не начало. Человеческая культура начинается с гораздо более сложных и запутанных состояний духа. Здесь нет еще различений стадий становления науки: мифологическая стадия отождествляется с донаучной, а донаучная — с первой стадией становления собственно науки — с пранаукой.

Наука провозглашает: истина недостижима, пока человек ограничивается ближайшей сферой своего непосредственного опыта, наблюдаемыми фактами. Вместо того чтобы описывать отдельные

¹ Полосин В. Миф, религия, государство. М., 1998. С. 14.

и изолированные факты, наука стремится дать всесторонний взгляд на мир. Но такой взгляд нельзя выработать с помощью одного лишь расширения, разрастания и обогащения нашего обыденного опыта: нужен принцип иного порядка, новая форма интеллектуальной интерпретации.

Однако наука ищет в явлениях не только одну простоту, она ищет порядок. Первые классификации, которые мы обнаруживаем в речи, не имеют строго практической цели. Имена объектов выполняют свою задачу в том случае, если они дают возможность сообщать наши мысли и согласовывать нашу практическую деятельность. Каждого явного сходства между различными явлениями достаточно для того, чтобы обозначить эти явления общим именем. В некоторых языках бабочек относят к птицам, а кита —■ к рыбам.

23.4. Наука как общезначимое знание

По выражению К. Ясперса, «наука — это общезначимое, необходимое знание»¹. Оно основывается на осознанных, доступных проверке методах и всегда направлено на отдельные конкретные объекты. Новые результаты, полученные наукой, реально воплощаются в жизнь, причем не просто как дань преходящей моде, а повсеместно и надолго. Любая научно установленная истина может быть наглядно продемонстрирована или доказана так, что разумный человек, способный понять суть дела, не сможет оспорить ее необходимый характер. Все это абсолютно ясно, но зачастую различного рода ложные толкования затемняют суть дела.

1. Во имя науки мы часто удовлетворяемся простой разработкой понятий, чисто логическими выкладками, стремлением сделать мысль яснее и отчетливее. Все это — необходимые условия научности; но сами по себе они не составляют науки, ибо им не хватает фактического опыта. Когда не видят разницы между мышлением как таковым и предметно наполненным знанием, наука теряется в пустых спекуляциях и дурной бесконечности возможного.

2. Понятие «наука» зачастую бесосновательно отождествляется с естествознанием. Например, по словам К. Ясперса, некоторые психиатры склонны всячески подчеркивать естественнонаучный характер своих методов, особенно в тех случаях, когда с научностью у них дело не в порядке.

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1973. С. 916.

Наука чрезвычайно многолика. Объект и смысл научного познания меняются в зависимости от применяемых методов. Нельзя требовать от какого-либо одного метода чего-то такого, что может быть достигнуто только благодаря использованию совершенно иных приемов исследования. При научном подходе приемлем любой способ достижения истины, если он отвечает таким универсальным критериям научности, как общезначимость, необходимый характер выводов (доказуемость), методологическая ясность и открытость для предметного обсуждения.

Целью науки является знание. Мы хотим знать, как устроен мир, каковы его свойства и структуры. Мы стремимся прежде всего к объективному познанию мира. Следовательно, мы интересуемся не только тем, что нам отвечает мир, когда мы его спрашиваем, каким он нам является, когда мы наблюдаем, экспериментируем, делаем измерения, но также его объективными структурами, которые имеются в наличии тогда, когда их никто не исследует. Поэтому мы не застываем на «данном»: мы выдвигаем гипотезы и теории, с помощью которых мы стремимся ухватить определенные черты мира-в-себе.

23.5. Постнаучный тип цивилизации

Дж. Фейлман попытался построить идеальный тип развитой культуры, который он называет постнаучным. Постнаучный тип развития культуры, отмечает он, отличается от научного так же, как доперво- бытная культура отличается от первобытной. Культуролог подчеркивает, что познание первобытной культуры затруднено отдаленностью прошлого, точно так же и наши краткие замечания, относящиеся к постнаучной культуре, затруднены отдаленностью будущего и являются в высшей степени умозрительными и предположительными¹.

Основными занятиями постнаучного типа культуры, считает автор, будут наука, философия и искусство. Лидирующая роль останется за исследовательской деятельностью, а главной целью исследований будет знание. Удовольствие и удовлетворение будут цениться столь же высоко, как и знание, и сами будут превращаться в способ познания, потому что отношения обладают такой же значимостью, как и ценности.

Основной вопрос постнаучной культуры, обращенный к ее носителям, скорее всего будет звучать так: «Насколько ты совершенен?» Идеальной личностью данного культурного типа будет та, которая сможет

¹ Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997. С. 220.

соединить в себе предельную специализацию со всеобъемлющим интересом и пониманием. Как и в первобытной культуре, индивидуальные отличия будут измеряться степенью включенности в общество, и личность, которая наилучшим образом будет воспринимать общественные ценности, обязательно получит преимущество и признание. Постнаучная культура ближе всех подойдет к созданию совершенного общества, ближе, чем до сих пор подходила какая бы то ни была культура. Ее цель — создание рая на земле — не может быть полностью достигнута; к ней можно максимально приблизиться, и то, скорее всего, только после многих веков социальных катаклизмов, во время которых общество так же часто поворачивает вспять, как и достигает успехов.

Непосредственная физическая и биологическая среда в период постнаучного типа культуры полностью окажется под контролем. Экономические функции будут выполняться механически. На Земле начнется освоение территорий, прежде не включенных в сферу жизнедеятельности человека. Природная среда также будет привлекать в себе пристальное внимание и превратится в область, в значительной степени находящуюся под контролем. В постнаучной культуре всему будет отведено свое собственное место, не будет конфликтов между теорией и практикой, вместо этого люди поймут, что фундаментальная наука продуктивна и необходима для практической деятельности и что практика является действительным воплощением фундаментальной теории. Человек постнаучного типа культуры будет жить, непрестанно жертвуя во имя достижения знания. Он поймет, что лишь то, чему предшествует теоретическое обоснование, может быть внедрено в практическую жизнь.

В психологической и социальной областях постнаучная культура найдет способы применения научного метода при решении психологических и социальных проблем. Языки, в том числе общепринятый язык культуры, будут искусственными. Синтаксис будет целенаправленно систематизирован, и возникнет определенная словесная одаренность. Слова будут иметь лишь одно значение, ими будут передаваться лишь точный смысл, в то время как дополнительные, побочные оттенки значения, т.е. что еще подразумевается, практически отойдут в прошлое. Идеи так же, как и формы правления, будут исследоваться соответствующей процедурой, основанной на строгом научном методе и идеальных предлагаемых образцах, которым в определенном смысле необходимо следовать. Естественные законы физической и социальной природы будут познаны и будут в большей мере учитываться и применяться на практике. Художники в своей работе станут осно

вываться на предшествующей традиции, а не начинать каждый раз сначала, так что искусство тоже выиграет от того, что будет по своим методам социальным.

Короче говоря, все институты культуры постнаучного типа будут приведены в соответствие с тем, какими они должны быть в их реальной значимости. Носитель постнаучного типа культуры будет испытывать религиозные чувства, но не станет полагаться на то, что здравый смысл не уведет его дальше целепологающих философских направлений. Философия будет наиболее рациональной дисциплиной, направляющей другие науки и исследования и координирующей их. Частные науки будут заняты поисками истины о природе вещей, прикладные науки будут использовать знания, полученные этими науками, а все прочие институты, располагающиеся на иерархической лестнице ниже прикладных наук, будут эффективно обслуживать всех, находящихся выше на иерархической лестнице.

Трудно представить себе религию постнаучного типа культуры. Возможно, люди научатся молиться в уединении, так же как научились сообщать вести исследовательскую работу. Человек постнаучного типа культуры, возможно, не будет ощущать желания порочить как относительно нечистое то, что неотделимо от священности, потому что будет уверен, что все, созданное Богом, в равной степени богоподобно. Так, поскольку наука должна вскоре положить конец теологии, теология постнаучного типа культуры войдет в теологическую веру и станет одной из специфических сущностей постнаучной культуры.

23.6. Понятие парадигмы

В приведенном описании идеального типа культуры многое выглядит спорным и наивным. Однако наука не может обойтись без создания некоторых идеальных проектов. Со времен промышленной революции наука добилась поразительных успехов и стала мощной силой, формирующей жизни миллионов людей. Ее материалистическая и механистическая ориентация почти полностью заменила теологию и философию в качестве руководящих принципов человеческого существования и весьма радикально изменила мир, в котором мы живем. Технологический триумф был настолько заметен, что только в самое последнее время и лишь немногие засомневались в абсолютном праве науки определять жизненную стратегию.

В теоретической литературе история науки описывается преимущественно как линейное развитие с постепенным накоплением знаний о Вселенной, а кульминацией этого развития представлено современное положение дел. Поэтому важные для обогащения научного мышления фигуры выглядят сотрудниками, работавшими над общим кругом проблем, руководствуясь одним и тем же набором фиксированных правил, которые, кстати, только совсем недавно определены в качестве научных. Каждый период в истории научных идей и методов видится логической ступенью в постепенном приближении ко все более точному описанию Вселенной и к предельной истине о существовании.

Детальный анализ научной истории и философии показал чрезвычайно искаженную, романтизированную картину реального хода событий. Можно весьма убедительно доказать, что история науки далеко не прямолинейна и что, несмотря на технологические успехи, научные дисциплины не обязательно приближают нас к более точному описанию реальности. Самым видным представителем этой теоретической точки зрения является физик и историк науки Томас Кун (1922—1996). Его интерес к развитию научных теорий и революций в науке вырос из размышлений над некоторыми фундаментальными различиями общественных и естественных наук. Он был потрясен количеством и степенью разногласий среди специалистов по общественным наукам относительно базисной природы вошедших в круг рассмотрения проблем и подходов к ним. Совсем иначе обстоят дела в естественных науках. Хотя занимающиеся астрономией, физикой и химией вряд ли обладают более четкими и точными решениями, чем психологи, антропологи и социологи, они не затевают почему-то споров по фундаментальным проблемам. Исследовав глубже это очевидное несоответствие, Кун начал интенсивно изучать историю науки и спустя 15 лет опубликовал работу «Структура научных революций» (1962), которая потрясла основы старого мировоззрения.

В ходе исследований ему становилось все более очевидно, что в исторической перспективе развитие даже так называемых точных наук далеко от гладкости и однозначности. История науки ни в коей мере не является постепенным накоплением данных и формированием более точных теорий. Вместо этого ясно видна ее цикличность со специфическими стадиями и характерной динамикой. Процесс этот закономерен, и происходящие изменения можно понять и даже предсказать. Сделать это позволяет центральная в теории Куна концепция парадигмы.

Понятие «парадигма» (от греч. *paradeigma* — «пример, образец») использовалось в философии для характеристики взаимоотношений духовного и реального мира. Платон усматривал в идеях реально существующие прообразы вещей, обладающих подлинным существованием: демиург создает все существующее, рассматривая неизменно сущее как первообраз («Тимей»), Согласно Шеллингу и Гегелю, духовный идеальный прообраз определяет принципы упорядочивания и рациональной организации природных тел. В современном понимании парадигма — это совокупность предпосылок, определяющих конкретное научное исследование (знание) и признанных на данном этапе. Понятие «парадигма», введенное в философию науки позитивистом Г. Бергманом, было широко распространено Куном для обозначения ведущих представителей и методов получения новых знаний в периоды экстенсивного развития знания. Часто заменяется понятием «картина мира».

В широком смысле «парадигма» может быть определена как набор убеждений, ценностей и техник, разделяемых членами данного научного сообщества. Некоторые из парадигм имеют философскую природу, они общи и всеохватны, другие парадигмы руководят научным мышлением в довольно специфических, ограниченных областях исследований. Одна парадигма может поэтому стать обязательной для всех естественных наук, другая — лишь для астрономии, физики, биологии или молекулярной биологии, совсем иная — для таких высокоспециализированных и эзотерических областей, как вирусология или геновая инженерия. Парадигма столь же существенна для науки, как наблюдение и эксперимент; приверженность к специфическим парадигмам есть необходимая предпосылка любого серьезного научного дела. Реальность чрезвычайно сложна, и обращаться к ней в ее тотальности вообще невозможно. Наука не в состоянии наблюдать и учитывать все разнообразие конкретного явления, не может привести все возможные эксперименты и выполнить все лабораторные и клинические анализы. Ученому приходится сводить проблему до рабочего объема, и его выбор направляется ведущей парадигмой данного времени. Таким образом, он непременно вносит в область изучения определенную систему убеждений.

Научные наблюдения сами по себе не диктуют единственных и однозначных решений, ни одна парадигма никогда не объяснит всех имеющихся фактов, и для теоретического объяснения одних и тех же данных можно использовать многие парадигмы. Какой из аспектов сложного явления будет выбран и какой из возможных экспериментов

будет начат или проведен первым, определяется многими факторами. Это случайности в предварительном исследовании, базовое образование и специальная подготовка персонала, опыт, накопленный в других областях, индивидуальные задатки, экономические и политические факторы, а также другие параметры.

Наблюдения и эксперименты могут и должны значительно сокращать диапазон приемлемых научных решений — без этого наука стала бы научной фантастикой. Тем не менее они не могут сами по себе и сами для себя полностью подтвердить конкретную интерпретацию или систему убеждений. Таким образом, в принципе невозможно заниматься наукой без некоторого набора априорных убеждений, фундаментальных метафизических установок и ответов на вопрос о природе реальности и человеческого знания. Но следует четко помнить об относительной природе любой парадигмы — какой бы прогрессивной она ни была и как бы убедительно ни формулировалась. Не следует смешивать ее с истиной о реальности.

Согласно Куну, парадигмы играют в истории науки решающую, сложную и неоднозначную роль. Из приведенных выше соображений ясно, что они безусловно существенны и необходимы для научного прогресса. Однако на определенных стадиях развития они действуют как концептуальная смирительная рубашка, поскольку покушаются на возможности новых открытий в исследовании новых областей реальности. В истории науки прогрессивная и реакционная функции парадигм словно чередуются с некоторым предсказуемым ритмом.

23.7. Допарадигмальные периоды

Ранним стадиям наук, которые Кун описывает как «допарадигмальные периоды», свойственны концептуальный хаос и конкуренция большого числа расходящихся воззрений на природу. Ни одно из них нельзя сразу отбросить как неверное, так как все они приблизительно соответствуют наблюдениям и научным методам своего времени. Простая, элегантная и правдоподобная концептуализация данных, готовая объяснить большую часть имеющихся наблюдений и обещающая служить руководящей линией для будущих исследований, начинает в данной ситуации играть роль доминирующей парадигмы.

Когда парадигму принимает большая часть научного сообщества, она становится обязательной точкой зрения. На этом этапе имеется опасность ошибочно увидеть в ней точное описание реальности,

а не вспомогательную карту, удобное приближение и модель для организации существующих данных. Такое смешение карты с территорией, по выражению американского ученого Станислава Грофа, характерно для истории науки. Ограниченное знание о природе, существовавшее на протяжении последовательных исторических периодов, представлялось научным деятелям тех времен исчерпывающей картиной реальности, в которой не хватает лишь деталей. Это наблюдение столь впечатляет, что историк легко может представить развитие науки историей ошибок, а не систематическим накоплением информации и постепенным приближением к окончательной истине.

Как только парадигма принята, она становится мощным катализатором научного прогресса. Кун называет эту стадию «периодом нормальной науки». Большинство ученых все время занимается нормальной наукой, из-за чего эта отдельная сторона научной деятельности стала в прошлом синонимом науки вообще. Нормальная наука основывается на допущении, что научное сообщество знает, что такое Вселенная. В главенствующей теории определено не только то, чем является мир, но и то, чем он не является; наряду с тем, что возможно, она определяет и то, что в принципе невозможно. Кун описал научные исследования как «напряженные и всепоглощающие усилия расставить природу по концептуальным ящикам, заготовленным в профессиональном образовании». Пока существование парадигмы остается само собой разумеющимся, только те проблемы будут считаться законными, для которых можно предположить решение, — это гарантирует быстрый успех нормальной науки. При таких обстоятельствах научное сообщество сдерживает и подавляет (часто дорогой ценой) всякую новизну, потому что новшества губительны для главного дела, которому оно предано.

Парадигмы, следовательно, несут в себе не только познавательный, но и нормативный смысл; в дополнение к тому, что они являются утверждениями о природе реальности, они также определяют разрешенное проблемное поле, устанавливают допустимые методы и набор стандартных решений. Под воздействием парадигмы все научные основания в какой-то отдельной области подвергаются коренному переопределению. Некоторые проблемы, представлявшиеся ранее ключевыми, могут быть объявлены несообразными или ненаучными, а иные — отнесены к другой дисциплине. Или же наоборот, какие-то вопросы, прежде не существовавшие или считавшиеся тривиальными, могут неожиданно оказаться предметом значительного научного интереса. Даже в тех случаях, где старая парадигма со

хранит свою действенность, понимание проблем не остается тем же самым и требует нового обозначения в определении. Нормальная наука, основанная на новой парадигме, не совместима не только с новой парадигмой, но и с практикой, которой управляла предыдущая парадигма.

Нормальная наука занимается по сути только решением задач; ее результаты в основном предопределены самой парадигмой, она производит мало нового. Главное внимание уделяется способу достижения результатов, а цель состоит в дальнейшем оттачивании ведущей парадигмы, что способствует расширению сфер ее применения. Следовательно, нормальные исследования обладают свойством накапливать нужные знания, так как ученые отбирают только те проблемы, которые могут быть решены при помощи уже существующих концептуальных и инструментальных средств.

23.8. Наука и ее опасности

В настоящее время мы знаем о начальной стадии истории Греции, об истории Передней Азии и Египта больше, чем древние греки. История Земли и земной цивилизации углубилась для нас в прошлое на тысячелетия и теперь открыта нашему взору, звездное небо уходит в неизмеримую глубину, открывая тайны мельчайших частиц...

Однако в системе культуры наука играет не только положительную роль. Лишенная этического измерения, наука может привести человечество к огромным бедам. К. Поппер писал о том, что наука прогрессирует путем проб и ошибок, но история свидетельствует о том, что в развитии науки бывают истинные прозрения и заблуждения, дни окрыляющих открытий и годы упорного собирания буквально по крохам знаний о неизведанном. Плоды же науки — во благо или во зло — используют другие люди.

Современная наука, увлеченная теорией эволюции, достижениями механики, утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Созерцательные, интуитивные компоненты познания стали рассматриваться как второстепенные.

Но так едка была его пытливость,
И разум вскрыл такие недра недр,
Что самая материя иссякла,

Истаяла под ощупью руки...
 От чувственных реальностей осталась
 Сомнительная вечность вещества.

Эти строчки принадлежат поэту Максимилиану Волошину. В них говорится о последствиях такого движения мысли, когда запрет накладывается на «откровенье, таинство, экстаз...». Наука пытается все разъять, расчлнить. Такой процесс познания, становясь единственным, оказывается недостаточным и ущербным. Сегодня все чаще говорят о том, что наука обеспечила могущество человека. Но она же вызвала экологический кризис, угрозу ядерного испепеления Земли. Воздействие знания на мир крайне противоречиво.

Могущество науки несомненно. Благодаря ей человек раскрывает многие тайны мира. Постигает секреты универсума. Увеличивает свою мощь. Умножает богатство. Но развитие науки происходит противоречиво. Она не всегда реагирует на запросы духа, осознает собственную ограниченность в качестве средства постижения мира. Вот почему одна из актуальных задач современного мира — осмысление специфики научного познания и включение этого знания в более широкий спектр человеческой деятельности.

★ **

Наука — это область культуры, которая связана со специализированной деятельностью по созданию системы знаний о природе, обществе и человеке. Современное научное знание представлено совокупностью естественных, общественных и гуманитарных дисциплин. Но наука — не только отрасль культуры. По словам М. Хайдеггера, наука — это решающий способ постижения сущего. Что такое наука? Каковы ее корни и метафизические основания? Чем обусловлена ценность науки? В чем ее величие и ограниченность? Эти вопросы составляют культурологическое содержание науки.

Наука развивается парадигмально. Мы видим вслед за Хайдеггером, что это особенное отношение к миру, нацеленное на сущее как таковое, что в свою очередь поддерживается и направляется определенной свободно избранной установкой человеческой экзистенции. В науке разум не может быть универсальным, а иррациональное никак нельзя исключить полностью. Не существует единственной интересной теории, которая принимала бы все факты в своей области. Ни одна теория

не в состоянии воспроизвести количественные результаты. Все они на удивление некомпетентны качественно. Все методологии, даже самые очевидные, ограничены сравнительно узким диапазоном фактов и медленно распространяются на другие области.

Вопросы для повторения

1. Почему человек тянется к знанию?
2. Когда появились начатки науки?
3. Для чего нужно осознать универсальные связи между явлениями природы?
4. Почему Э. Кассирер называет науку последней стадией в умственном развитии человека?
5. Что позволяет применить к науке слова Архимеда: «Дайте мне точку опоры, и я переверну мир»?
6. Какую роль играет опыт в науке?
7. Почему наука начинается с поиска простоты?
8. Что такое парадигма?
9. Как происходит смена парадигм?
10. В чем заключаются опасные аспекты науки?

Литература

Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1991.

Библер В.С. От научения — к логике культуры: Два философских введения в XXI в. М., 1991.

Вебер М. Наука как призвание и профессия // М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990.

Гроф С. За пределами мозга. М., 1993.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

НРАВСТВЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

24.1. Происхождение морали

На протяжении многих столетий философы, религиозные мыслители, культурологи пытались понять смысл и назначение нравственности. Что такое добро и зло? Как появилась мораль? Придает ли смысл жизни соблюдение моральных принципов? Возможна ли жизнь общества без морали?

Нравственный человек обычно соотносит свое поведение с ценностями, т.е. с жизненными и практическими установками, которые он воспринимает как святыни. Но как появились эти моральные заповеди? Некоторые философы, например В.С. Соловьев, полагают, что нравственность — это прирожденное человеческое свойство, отличающее его от животных. Такие исследователи, как культуролог Альберт Швейцер, видели истоки нравственности в кристаллизации исторического опыта человечества. Люди в процессе совместной жизни все больше и больше осознавали, что безнравственное поведение способно принести много зла, поэтому они стремились к праведной жизни, вырабатывая моральные нормы.

Можно назвать также религиозный взгляд на происхождение морали. Мыслители этой ориентации считают, что нравственные нормы буквально упали с неба на еще не готовое их принять человечество. В первый раз 3500 лет назад через пророка Моисея, во время встречи с которым бог Яхве выжег эти заповеди на скрижалях, второй — 2000 лет назад (через Иисуса Христа).

Немецкий философ Фридрих Ницше впервые высказал догадку, что многие люди вообще не имеют нравственного чувства от рождения. Стало быть, среди нас есть морально невменяемые люди. Их не переделать, не перевоспитать. Такого рода представления стали в XX в. популярными. Культурологи отмечают, что те, у кого есть совесть, должны наконец осознать свое кровное родство и утвердить нравственные принципы в жизни людей.

24.2. Нормы культуры

Какова же на самом деле человеческая природа? Возможно ли избавиться от зла? Откуда взялись нравственные предписания? Способен ли человек жить по заповедям, которые он провозглашает? Вот непол-

ный круг вопросов, которые осмысливаются в специфической области знаний — этике.

Человеческие поступки обусловлены не только разумом. У человека есть совесть, то нравственное чувство, позволяющее определять ценность собственных поступков. Первые представления о совести мы обнаруживаем в Древнем мире. Своеобразная феноменология совести описывается, скажем, в древнекитайских текстах при помощи категорий «долг» и «стыд». Представление о долге в конфуцианстве неразрывно связано с категориями «жэнь» и «ли». «Жэнь» — это главная характеристика благородного человека. «Тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять (качеств), является человеколюбивым... Почтительность, обходительность, правдивость, сметливость, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек сметлив, он добивается успеха. Если человек добр, он не может использовать других»¹.

Долг древнего китайца — следовать ритуалу, который имеет небесное происхождение и является отражением принципов бытия. Постоянство китайцы хотели получить на земле, а не по ту сторону жизни. Отсюда значительная роль, которая отводится ритуалу (знаменитые китайские церемонии) и чувству долга. Феномен стыда оказывается произвольным: его обнаружение обусловлено человеколюбием и долгом. Человек испытывает стыд, отходя от предписаний ритуала.

Понятие долга существовало и в индийской культуре. Впервые представления о долге сложились в пределах концепции риты — нравственного порядка мира. Долг имеет внешний источник, но наши обязанности по отношению к нему открываются благодаря кодане — силе, находящейся внутри нас.

В предфилософии и философии Древней Греции для обозначения совести часто используется слово «стыд». Поэмы Гомера, трагедии Софокла, Еврипида часто рассказывают о том, что герои переживают стыд. Это чувство возникает, когда герой совершает нежелательный поступок, отходит от предписаний богов. В поэме «Труды и дни» Гесиод впервые упоминает совесть, которую он отличает от стыда. В философии Демокрита подчеркивается, что человеку надлежит в большей степени стыдиться себя, нежели окружающих. Так, родились первые внутренние императивы человеческого поведения. Римская философия указывает на природный характер совести (Сенека, Эпикур). Марк Аврелий считал, что совесть — это «божество в тебе». Такой взгляд отражает уже христианские представления о мире.

Способность человека к оценке действий с точки зрения добра и зла —

¹ Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 1997. С. 325.

Они могут испытывать стыд и жалость, осознавать свою вину или недостойность собственных действий. У каждого человека есть нравственный опыт, который помогает ему выбирать между добром и злом. Нравственность — свод неписаных правил, определяющих благонравное поведение человека.

Нравственность опирается на нравы, т.е. добровольное соглашение людей, которые пытаются соотнести свои чувства, стремления и действия с жизненными установками других людей, с интересами и достоинством всего общества. Человек создал множество миров — языка, поэзии, науки. Но, пожалуй, самым важным из них является мир моральных требований — свободы, равенства, милосердия.

Проблемы нравственности стояли перед человечеством всегда, начиная с истоков истории. Французский философ Жан-Жак Руссо (1712— 1778) полагал, что еще до возникновения культуры так называемый естественный человек демонстрировал примеры человеколюбия, жалости, сострадания и доброты. Люди утратили органическую связь с природой, сложилось неравенство, появились лицемерие и обман.

Изучая жизнь племен патриархального уровня развития, еще сохранившихся в Азии, Австралии, Африке и Америке, Фрейд сделал поразительное открытие. Оказалось, что во всех этих племенах каким-то непостижимым образом действует система нравственных запретов, регламентирующих все стороны жизни. В частности, древние племена отвергали убийство и кровосмешение. Запреты обеспечивали соблюдение брачных норм.

У всех народов, даже самых примитивных, встречаются нравственные заповеди. Древние люди высоко ценили доблесть, самопожертвование, сострадание, милосердие. А вот убийство осуждалось. У племени акикую, к примеру, убийца считался носителем какой-то скверны, которой он может заразить других людей. Этнографы отмечают, что этические ценности у архаических племен поразительно совпадали. Общность этих святынь продиктована, видимо, стратегией выживания, внутренним убеждением людей в том, что социальная совместная жизнь без моральных принципов невозможна.

24.3. Фундаментальное правило нравственности

В середине первого тысячелетия до н.э. родилось так называемое золотое правило нравственности. Оно знаменовало важный поворот в духовном развитии человечества. Смысл этого правила состоит в том, что каждый человек, обдумывая свои поступки, не совершал бы таких действий, которые нежелательны по отношению к самому себе. Скажем, если он

не хочет, чтобы его убили, он не убивает сам. Чтобы проверить, хороша ли нравственная норма, надо сначала испытать ее на себе. Чего не любишь в другом, не делай этого и сам. Поступай с людьми так, как ты хочешь, чтобы и они поступали с тобой.

Весьма любопытно, что золотое правило (такое название Оно получило позже, в XVIII в.) родилось одновременно и независимо друг от друга в различных культурах — древнекитайской (Конфуций), древнеиндийской (Будда), древнегреческой (Семь мудрецов). Семью мудрецами в античной Греции называли греческих мыслителей и государственных деятелей VII—VI вв. до н.э., которые отличались практической жизненной мудростью и глубоким государственным умом. Став признанной нормой, золотое правило вошло не только в повседневную жизнь и культуру, но позже и в философию, в общественное сознание в целом.

Проблемы нравственного воспитания волновали Будду, создателя одной из трех мировых религий, которая возникла в Древней Индии в VI—V вв. до н.э. Уже отмечалось, что древнекитайский мудрец Конфуций, создавший философско-религиозное учение в VI в. до н.э., учил людей уважать нравственные нормы, которые рассматривались как основа человеческого общежития. В Древнем Китае был распространен даосизм, исходивший из того, что жизненный путь человека слит воедино с путем природы. Человек должен подчиняться естественному ходу событий. Лао-цзы (VI—V вв. до н.э.) выдвинул понятие «дао». Дао понимается как естественный закон развития природы. Основное значение иероглифа «дао» — «дорога, по которой ходят люди». Дао — это путь, по которому идут люди в этой жизни, а не нечто вне ее. Человек, не знающий пути, обречен на заблуждение. Он заблудший...

24.5. Что такое этика?

Этика — практическая философия; наука о морали. Как термин и как особая систематизированная дисциплина этика восходит к Аристотелю. Впервые она встречается в названии всех трех его сочинений («Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика»). Этикой Аристотель назвал особую область исследований — практическую философию, которая пытается ответить на вопрос: как мы должны жить?

Слово «этика» происходит от греческого слова «этос». Поначалу этим словом обозначали привычку, обычай, душевный склад, характер человека. Предполагалось, что этос меняется, а природа человека остается неизменной. Но какова эта человеческая природа? Одни полагают, что люди — это овцы, другие считают их хищными волками. И те и другие могут привести свои доводы, подтверждающие их точку зрения. Тот, кто считает людей

овцами, может указать хотя бы на то, что они с легкостью выполняют приказы сильных и могущественных людей, даже в ущерб себе. Но история человечества написана кровью. Разве мы не сталкиваемся повсюду с бесчеловечностью человека, когда речь идет о войне, убийстве или насилии? Нет, возможно, человек все же хищник, волк.

Этика учит оценивать всякую ситуацию так, чтобы поступать возможно этически (нравственно) правильно. Этика исследует, что в жизни и в мире обладает ценностью, ибо этическое поведение состоит в реализации, осуществлении ценностей.

Природа моральной нормы такова, что она включает в себя откристаллизовавшийся нравственный опыт. Например, человечество убедилось в том, что убийство, воровство, коварство безнравственны. Однако есть моральные нормы, которые действуют в ограниченном историческом пространстве, в конкретной эпохе или культуре. Например, в аристократическом обществе существовали дуэли. Они отражали господствовавшие представления о чести. Однако подобные нравственные нормы не обеспечили себе долгой жизни и постепенно превратились в моральные предрассудки.

Шопенгауэр едва ли не первым в европейской философии усомнился в том, что существуют обязательные нормы, без которых человеческое поведение невозможно оценивать как нравственное. Он создал иную традицию, которая нашла своих последователей. Они отвергли нормативность в морали. Немецкий философ полагал, что в этике нет и не может быть заведомых установлений, законов, предписаний. Нравственный опыт каждого человека настолько уникален, самобытен, что его никак невозможно подвести под некую общую норму, императив.

Шопенгауэр считал, что в каждой жизненной ситуации человек сам определяет, какому нормативу следовать. Иначе он будет ждать подсказки, а это безнравственно. Допустим, вы надумали прекратить дружбу с вашей девушкой. Однако вас мучает совесть: все-таки она будет страдать. Но тут вам на глаза попадает изречение: «Ничто не вечно под луной...» Вы с радостью воспринимаете столь подходящий афоризм: «Прости, дорогая, ничто не вечно...» Нравственно? Нет, поскольку собственный нравственный опыт здесь не реализован. Вместо борьбы мотивов, страданий и прочего — лишь чужая мудрость, высказанная по совершенно другому поводу.

Попробуем понять мысль Шопенгауэра более основательно. Постараемся уяснить, что же было ненавистно ему в устоявшихся нормах? Как бывает в жизни? Разум вырабатывает некие нравственные нормы, которым человек неукоснительно следует в конкретных жизненных ситуациях. Человек знает только одну страсть: соотносить свой выбор с готовым решением, с уже выработанной установкой. Но всегда ли поступки такого человека будут нравственными?

Иметь моральные заповеди хорошо. Но в жизни постоянно складываются запутанные, сложнейшие ситуации. Они не укладываются в простейшие схемы, по которым можно выставить готовое решение, заимствованное из свода нравственных установок. Выходит, нравственность не нуждается в общезначимых нормах?

Можно ли считать, что, освобождая этику от норм, культурологи отвергли вместе с ней и нравственность? Опыт последних столетий показал, что это далеко не так. Напротив, именно полемически заостренное радикальное отвержение готовых предписаний для нравственного человека произвело настоящую революцию в этике, на многие десятилетия определившую ее развитие.

Такая установка вводила в мир напряженных нравственных исканий. Исходно утверждалось: никаких посторонних опор у человека нет. Он может обращаться к неким общим выводам. Стало быть, надлежит мобилизовать весь свой человеческий и нравственный опыт для того, чтобы в конкретной ситуации найти верное решение, совершить достойный поступок.

Но дело не только в том, что человеку необходимо брать на себя моральную ответственность. Устранение нормы как обязательной догмы не могло не поставить вопрос о грандиозной переоценке ценностей. То, что прежде оценивалось как нечто безоговорочное, обязательное, сегодня стало по меньшей мере сомнительным, требующим обоснования. Но именно такая критическая работа ума в истории культуры часто вызывает шок и стремление изобличить того, кто подрывает устои.

В каждой культуре есть свои нравственные нормы, но они рискуют превратиться в моральные предрассудки, т.е. в такие представления о нравственности, которые утратили свою ценность, стали лицемерными, не соответствующими жизненной практике людей. Скажем, нравственно ли из-за пустяка вызвать человека на дуэль и убить его? Нравственно ли соблюдать приличие «на людях», но предаваться порокам в уединении? Нравственно ли молиться Богу, не имея веры в него или утратив эту веру?

24.6. Моральный идеал. Добро и зло

Вообще, в автоматизме повседневной жизни закрепленные извне (кодексы морали) и изнутри (императивы добра) моральные предписания, неукротимо шепчущие человеку, в чем состоит единственно правильное решение, абсолютно необходимы. Но в трагические моменты жизни такие нормы могут дать сбой, обнаружить свою вненравственную природу.

Общие предписания не всегда помогают индивиду найти правильное жизненное решение. Бывает так, что они, напротив, погружают его в трясину господствующих моральных предрассудков. Скажем, Анна Каренина любит Вронского. Это сильное, глубокое чувство. Но дворянское общество следит за тем, чтобы были соблюдены «приличия»: вы можете не любить своего мужа, но обязаны делать вид, что у вас все прекрасно.

Означает ли это, что нравственный антинормативизм предпочтительнее? Разумеется, нет. Воспитание нравственности начинается с усвоения этических правил, которые выработало человечество и которые действительны и истинны для всех стран и народов, для всех эпох. Однако в критических ситуациях не всегда можно спрятаться за готовые решения. Татьяна Ларина отвергает Онегина, когда он, встретив ее, уже зрелую женщину, пылко излагает свои чувства. Но Татьяна отказывает ему не только потому, что хранит семейный очаг. Она принимает тяжелое для себя решение, руководствуясь собственным нравственным побуждением.

Гамлет возвращается домой и обнаруживает, что в его отсутствие было совершено преступление: дядя убил его отца, законного короля, а родная мать вышла за него замуж. Ситуация такова, что все вызывает к мести. Надо покарать убийцу. Но ведь есть заповедь «не убий!». Есть, впрочем, и другая: «Мне отмщение и аз воздам». Оставить зло ненаказанным? Но ведь это тоже преступление...

Человек сам решает, как поступить в той или иной жизненной ситуации. Он сам определяет, что является нравственным, а что может оказаться лишь этическим предрассудком. Это вовсе не означает, что философия нравственности не ставит общих вопросов.

В.С. Соловьев в книге «Оправдание добра» обращается к этим вопросам: «Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл? Если есть, то имеет ли он нравственный характер? Коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое будет ему верное и полное определение?»

Добро и зло — важнейшие категории этики. Добро — это основная моральная ценность, нравственная ценность сама по себе. Зло — противоположность добру. От понимания зла зависит и определение добра. Многие культурологи искали ответы на вопросы: каким образом зло пришло в мир? можно ли и следует ли его устранить? играет ли зло какую-либо роль, а если играет, то какую?

Представители этической философии полагают, что личность не является ни доброй, ни злой. Человеческая природа такова, что человек одинаково способен и на добро, и на зло. В рамках этого направления философской мысли этически ценным (добрым) признается поступок того

человека, который предпочитает злу добро в любой конкретной ситуации, но непременно по свободному выбору.

Поразмыслим в связи с этим над суждениями Л.Н. Толстого, который видел высшее благо в жизни самой по себе. «Жизнь, какая бы она ни была сама, — писал он, — есть благо, выше которого нет никакого. Если мы говорим, что жизнь зло, то мы говорим это только в сравнении с другой, воображаемой, лучшей жизнью, но ведь мы никогда другой лучшей жизни не знаем и не можем знать, и потому жизнь, какая бы она ни была, есть высшее, доступное нам благо»¹.

Однако именно ценность жизни в минувшем столетии оказалась мало-значимой. Сначала Первая мировая война принесла неслыханные жертвы, затем Вторая мировая унесла несколько десятков миллионов людей. По всему миру полыхают нескончаемые военные конфликты на национальной, религиозной почве, социальные революции и национально-освободительные войны. И новые жертвы, счет которым уже, наверное, потерял...

24.7. «Категорический императив» Канта

Но неужели мораль может освятить любые поступки, которые продиктованы желанием наслаждения? И. Кант рассуждал иначе. Человек способен делать добро, утверждал он, не только ради корыстных соображений, а ради самой идеи добра, из одного только уважения к нравственному закону и долгу. Нравственность возможна только при условии свободного выбора, если человек не обладает свободой, его решение может оказаться вынужденным.

До Канта многие философы полагали, что мотивами человеческих поступков могут быть только душевные аффекты, а не сознание долга. Иначе говоря, человек никогда не действует по совести. Кант заговорил о нравственной необходимости в оценке человеческих поступков. Если человек может преодолеть силу страстей, он обретает разумную свободу. Нравственный закон, следовательно, задается разумом, что свидетельствует о его разумности. Это и должно стать самоочевидной основой поведения всех.

Но ведь человек — не просто разумное существо. Он еще не совершенен. Человеческая воля может действовать в ложном направлении. Поэтому нравственный закон выступает как принуждение, как императив. Но такое моральное веление может быть условным, гипотетическим. Поступок оценивается с точки зрения его возможных последствий. Скажем, врач советует пациенту беречь здоровье. Но императив может оказаться обязательным, ибо он хорош сам по себе. В качестве примера можно сослаться на требование честности. Только императив нравственности может быть категорическим.

¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 400.

Фрейд отмечал, что многие психологические и медицинские проблемы прекрасно обозначаются в том, как мы распоряжаемся языком. Словесные выражения, неожиданные речения порой весьма красноречиво указывают на разного рода телесные состояния. Писатель Андрей Битов писал, что, когда он лежал на операции в нейрохирургии, удивился: все, что там происходило, уже было выражено в языке задолго до тех технологий, которые нынче применяются. Например: «Крыша поехала», «Держится на одном гвозде», «Мозги промыть» — все это имеет отношение к абсолютным фактам. А так они кажутся языковыми образами. Существует выражение «отбросить стыд». Но куда надо его направить? Можно ли безоговорочно согласиться, скажем, с американским психоаналитиком Александром Лоуэном, что чувство стыда оказывает разрушительное воздействие на личность¹? Даже Дарвин, который рассуждал о религиозности собак, не пытался найти у них хотя бы зачатки стыдливости. Собаки не стыдятся своих естественных отправлений. Но стыд, по мнению В.С. Соловьева, остается отличительным признаком человека. Он писал: «Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только *это* материальное существо, а еще нечто другое и высшее»².

А. Лоуэн считает, что с чувством стыда связано много нелогичного. В то время как женская грудь публично обнажается ради развлечения взрослых, считается неприличным для женщины в присутствии других кормить грудью своего ребенка. Еще не так давно молодой женщине было стыдно признаваться в потере целомудренности, сегодня же ей может быть стыдно за сохраненную девственность. Мини-юбка, которая вполне привычна сегодня, в прежнее время вызвала бы чувство стыда. Более того, женщине сегодня неловко или даже стыдно носить длинное, наглухо застегнутое платье.

Конечно, чувство стыда в определенной степени связано с принятыми в обществе стандартами поведения. Рассказывают, как семья миссионеров отправилась в африканское племя и обнаружила, что все представители этого этноса ходят голыми. Белый мужчина немедленно сбросил с себя одежды, а женщина продолжала ходить в платье. И за ней ходили толпы распаленных туземцев. Пришлось и ей быть как всем — обнажиться. Но тогда мужчины-туземцы потеряли к ней всякий интерес.

Однако относительность моральных норм вовсе не отменяет голос нравственности. Нет ничего осмысленного в ханжестве, но нет резона и в животном бесстыдстве. Мы помним, что, согласно Библии, в момент грехопадения, когда Адам обнажен, в глубине человеческой души раздается высший голос, спрашивающий: «Где ты? Где твое нравственное достоинство?»

¹ Лоуэн А. Удовольствие. Творческий подход к жизни. М., 2008. С. 227.

² Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 123.

ство? Человек, владыка природы и образ Божий, существуешь ли ты еще?» И тут же дается ответ: «Я стыжусь, следовательно, я существую, не физически только существую, но и нравственно, я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек».

Американский психоаналитик готов отвергнуть даже библейское предание. Он пишет: «Если бы человек мочился на улице, то взгляды окружающих были бы нацелены на то, чтобы вызвать у него чувство стыда. И если он контролирует себя, т.е. не пьян и не психически болен, то он почувствует стыд. Стыд относится не к акту мочеиспускания, он связан с тем обстоятельством, что подобное поведение является социально неприемлемым. Такой поступок позволителен маленькому ребенку, также нашим животным допускается „делать свои дела“ публично, однако когда человек, которому должны быть известны принятые нормы поведения, ведет себя как животное, мы находим это постыдным»¹.

Поразительная логика: человек не должен считать постыдным, если он ведет себя как животное. Стыд, оказывается, возникает из сознания собственной неполноценности. Презрение к культурным нормам, которое всегда считалось признаком скотоподобия, возводится здесь чуть ли в антропологическую норму. Прочитируем еще раз В.С. Соловьева: «Несомненное бесстыдство единичных лиц, как и сомнительное бесстыдство целых народов, может означать только, что в этих частных случаях духовное начало человека, которым он выделяется из материальной природы, или еще не раскрылось, или уже потеряно, что этот человек или эта группа людей еще не возвысились актуально над скотским состоянием или снова к нему вернулись»².

У Канта первая формулировка категорического императива, по сути дела, совпадает с «золотым правилом» морали. Еще одна формулировка гласит: «Поступай только по такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом...» Наконец, у Канта есть еще одна формулировка: «Всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для применения той или другой воли».

24.8. Цель оправдывает средства

Мы часто относимся друг к другу прагматически, своекорыстно. Вот Кант и предостерегает: человек самоценен. Нельзя строить с ним мораль

¹ Лоуэн А. Удовольствие. Творческий подход к жизни. М., 2008.

² Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 126.

ные отношения и в то же время думать только о выгоде, расчете... Принцип пользы может оказаться безнравственным, если для достижения своих, порой благородных и весьма полезных целей человек оказывается только средством.

Представления о человеке как средстве достижения каких-то целей можно проследить на одном примере. Часто человек используется в государственной политике как материал. Например, Петр I решил укрепить Российское государство. Он построил город на Неве. Все это далось огромной ценой. Тысячи людей погибли. Зато в выигрыше оказались государственные интересы. Здесь выступают свои ценности: империя дороже человека. Последний — только средство для достижения более значимых целей.

В истории революционные вожди обрекали на жертву целые толпы людей. Они увлекали массы благородными лозунгами, мечтой о реализации своих целей. Но при этом не возникал вопрос: а стоит ли нести такие человеческие потери? В советские времена юноши и девушки с энтузиазмом ехали в тайгу, где нужно было строить новые города. Это, разумеется, благородная цель. Но мало кто из руководителей заботился о том, чтобы эти патриоты не потеряли здоровье и даже жизнь. Человек рассматривался лишь как средство для достижения захватывающих планов.

Но разве есть какой-то другой путь исторических свершений? Разумеется, есть. Нужно просто изменить отношение к человеку, рассматривать все возникающие проблемы с точки зрения интересов людей, их ценности и самодостаточности. Тогда многие прожектерские планы утратят свои соблазны. Все, что происходит в мире, может быть направлено к одной цели — развитию потенциала человека, его способностей, возможностей.

Последние столетия отличаются возрождением этической мысли. Чем оно вызвано? Прежде всего реакцией на господство науки, которая в известной мере обуживала представление о нравственности. Например, позитивисты оказывали пристальное внимание «позитивному», т.е. научному, факту. В «Этике» английского философа Герберта Спенсера (1820— 1903) дано одно из всесторонних и систематических изложений принципа удовольствия. Ключом к пониманию этого принципа служило понятие «эволюция». Спенсер считал, что удовольствие и страдание имеют биологическую функцию. Они побуждают человека к действию в соответствии с тем, что выгодно человеку, — причем это справедливо как в отношении одного человека, так и всего человечества. Тем самым удовольствие и страдания выступают как необходимые факторы в эволюционном процессе. Итак, субъективное переживание удовольствия само по себе не является критерием оценки. Счастье связано с Богом. Наконец, можно установить объективный критерий и для оценки удовольствия.

Такое стремление «онаучить» мораль, конечно, сужало поле нравственных исканий. Спенсер допускает, что в современном обществе имеют место многочисленные случаи «извращенного» удовольствия или страдания, которые он объясняет существующими в обществе противоречиями и его несовершенством. Спенсер проводил параллель между своей теорией биологической функции удовольствия и социологической теорией. Он выдвинул идею, что формирование природы человека в соответствии с требованиями общественной жизни должно в конечном счете сделать все так, чтобы необходимые для этого действия доставляли удовольствие, тогда как действия, не доставляющие удовольствия, будут расходиться с этими требованиями. И далее: удовольствие, сопровождающее применение средств для достижения цели, само становится целью.

Проблема средств и целей четко сформулирована Спенсером. Он предполагал, что удовольствие, связанное с целью, делает и средства достижения поставленной цели приятными. Он допускает, что при совершенном общественном устройстве любые совершаемые человеком действия будут правильными только тогда, когда они, помимо содействия достижению счастья в будущем, в общем и в частности будут доставлять немедленное и непосредственное удовольствие, а страдания, не в отдаленном будущем, а в ближайшее время, всегда будут сопутствовать действиям неправильным.

На первый взгляд допущение Спенсера кажется правдоподобным. К примеру, если человек собирается приятно провести время в путешествии, то приготовления к нему будут приятными. Но очевидно, что последнее не всегда верно. Так, если большой вынужден продолжать малоприятные процедуры, то благая цель — его здоровье — не означает, что сами процедуры ему приятны. Также не доставляют удовольствия и страдания, и боли во время родов. Чтобы привести дело к желаемой цели, мы совершаем много неприятных вещей, и лишь потому вынуждены делать это, что разум подсказывает нам такой способ действий. В лучшем случае неприятности могут быть скрашены предвосхищением удовольствия от ожидаемого результата; предчувствие удовольствия в итоге может даже полностью перевесить дискомфорт, сопутствующий применяемым средствам.

Но проблема средств и целей на этом не кончается. Самый главный аспект этой проблемы мы сможем понять только тогда, когда познакомимся с ролью бессознательной мотивации. Мы можем воспользоваться той иллюстрацией проблемы взаимоотношения средств и целей, которую предложил Спенсер. Он описывает бизнесмена, который испытывает удовольствие от того, что всякий раз, когда он подводит баланс своих расходов и доходов, результат оказывается точным до единого пенини. «Если

вы спросите, — говорит Спенсер, — почему этот столь кропотливый процесс и столь далекий от собственно предпринимательской деятельности и еще более далекий от жизненных наслаждений приносит удовлетворение, то ответ будет заключаться в том, что ведение точного счета есть условие предпринимательской деятельности и, таким образом, само по себе становится ближайшей целью — долгом, который должен быть выполнен, чтобы, в свою очередь, мог быть выполнен долг обеспечения собственного существования, существования своей жены и детей»¹.

24.9. Неопозитивизм

Неопозитивизм — одно из философских направлений XX в. Его сторонники продолжают размышлять над объективными научными критериями моральных предписаний. Однако вместе с тем становится ясно, что для оценки трагических событий прошлого века, его коллизий такой взгляд недостаточен. Как следствие, возникает широкий спектр нравственных теорий. Этики размышляют над человеческой природой, опытом тоталитарных режимов, нравственными устоями общества. Мировые войны обостряют опыт этических исканий, заставляя думать о вселенской катастрофе и возможностях ее устранения.

Итак, в истории этики, с одной стороны, утверждается ценность вероучительных правил, требований государства, следование традициям, с другой — исповедуется свободное, ничем не ограниченное отношение к нравственным идеалам. Как помочь человеку, который считается с моралью в конкретной обычной жизни? Прагматики считают, что философия должна не заниматься абстрактными проблемами, а помогать человеку в различных жизненных («проблематичных») ситуациях, в процессе практической деятельности, которая протекает в непрерывно меняющемся мире.

Американский философ Джон Дьюи (1859—1952) считал, что нравственность — что-то вроде социального инженерного искусства. Акцент, сделанный Дьюи на взаимосвязи средств и целей, несомненно, важный момент в развитии этики, которая предостерегает человека от бессмысленных и бесполезных теорий, полностью отделяющих цели от средств. Однако откуда берутся цели? Всегда ли ясно, с помощью каких средств можно достичь поставленных целей?

По мнению Дьюи, обособление целей, их отрыв от средств может иметь обратный эффект: пока цель поддерживается идеологически, она просто служит ширмой для отвлечения внимания от тех действий, которые якобы

должны служить в качестве средств достижения этой цели. Лозунг, оправдывающий эту подмену, звучит так: «Цель оправдывает средства». Приверженцы этого принципа не способны понять, что использование разрушительных средств приводит к изменению и самой цели, даже если она и поддерживается идеологически.

Человек связан с космосом, он является космопланетарным созданием. Эволюция на Земле продолжается, рождая новые формы существования жизни. Следовательно, человеческая мораль должна обрести космическое измерение. Сам термин «космизм» получил распространение в отечественной литературе 80-х гг. прошлого столетия в связи с возрождением интереса к трудам К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского и других ученых. Французский антрополог Пьер Тейяр де Шарден считал, что появление человека не является завершением эволюции. Это лишь ключ к возрастающему совершенствованию мира. Современный мир несовершенен. Но с появлением человека Земля «меняет кожу» и обретает душу. Дальнейшее развитие человеческой культуры придает ей планетарное и космическое значение. Культура закрепляет все духовные искания и умственные достижения человечества. Но важно вывести нравственность на новый виток. Мы — дети величественного космоса, эволюция вступает в последнюю завершающую стадию. Это рождает новые нравственные искания и новый масштаб этического сознания.

Вопросы для повторения

1. Откуда взялись моральные заповеди?
2. Что такое нравственное чувство?
3. Как звучит фундаментальное правило нравственности и в чем его суть?
4. Как возникло слово «этика»?
5. Почему нравственный антинормативизм предпочтительнее, чем нормативная этика?

Литература

- Гуревич П.С.* Этика. М., 2005.
- Гусейнов А.А.* Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009.
- Лоуэн А.* Удовольствие. Творческий подход к жизни. М., 2008. С. 228.
- Общественная мораль. Философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / под ред. Р.Г. Апресяна. М., 2009.
- Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1998.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

П.С. Гуревич

В учебнике отражены базовые понятия культурологии, содержатся ответы на вопросы: что такое культура, как она соотносится с природой, жизнью, цивилизацией? Автор размышляет над фразой Н.А. Бердяева «Культура — великая неудача», прослеживает связи между культурологией и философией культуры, рассматривает социальные проблемы культуры. Каждая из пяти частей учебника включает самостоятельную группу актуальных проблем культурологии.

Для преподавателей и учителей, студентов вузов и учащихся старших классов школ, гимназий, лицеев и колледжей.

ISBN 978-5-406-00852-2



9 785406 008522