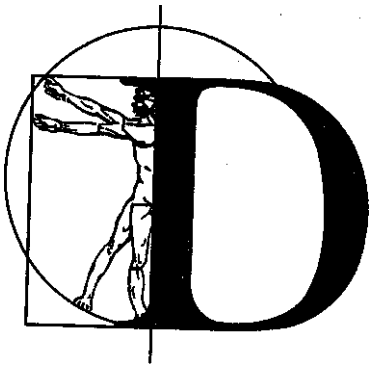

disciplinae

В. М. Розин

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Рекомендовано Научно-методическим советом
по культурологии Министерства образования
Российской Федерации
в качестве учебника для вузов

МОСКВА
2003

УДК 008 (075.8)
ББК 71.0
Р64

Рецензенты:
доктор философских наук *Е.Н. Шапинская*;
кандидат философских наук *О. И. Горяинова*

Розин В.М.
Р64 Культурология: Учебник. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Гардарики, 2003. — 462 с.
ISBN 5-8297-0134-0 (в пер.)

Содержит обзор культурологии как научной дисциплины (основные направления, характеристики предмета, концепции культурологии, проблемы и дилеммы), образцы культурологического изучения, методологические основания культурологии. В отличие от первого издания (М., 1999) существенно расширено и проанализировано понятие личности, рассмотрены подходы к ее изучению, генезис личности в пространстве культуры. Заключительная глава посвящена культурологическому анализу музыки. В приложении приводятся определения понятия культуры и краткие сведения о культурологических школах.

Для студентов высших учебных заведений, а также всех, кого интересует природа и эволюция культуры и личности.

УДК 008 (075.8)
ББК 71.0

В оформлении переплета использован фрагмент
живописной композиции В. Кандинского (1920-е гг.)

ISBN 5-8297-0134-0

© «Гардарики», 2003
© Розин В.М., 2003

Оглавление

Предисловие 7

Глава первая. Образцы культурологического изучения 9

1. Как египетские жрецы пришли к идее пирамиды 9
2. Экономика с культурологической точки зрения 22
3. Две жизни Александра Сергеевича Пушкина 38
4. Осмысление образцов культурологического исследования 56

Глава вторая. Культурология как научная дисциплина и предмет . . 58

1. Общая панорама 58
2. Предмет культурологии 62
3. Дилеммы культурологии 68

Глава третья. Концепции (парадигмы) культурологии 74

1. Эволюционистская парадигма 74
2. Концепция культурно-исторических типов 77
3. Психологическая парадигма 83
4. Функционалистская парадигма 88
5. Структурно-антропологическая парадигма 90
6. Парадигма понимающей социологии 93
7. Парадигма постмодерна 97

Глава четвертая. Генезис европейской культуры (от «первого человека» до античного полиса) 103

1. Семиотическая парадигма 103
2. Культурно-семиотическая концепция происхождения человека . . 107
3. Архаическая культура 115
4. Культура древних царств 133
5. Формирование индивидуальности и личности человека 142
6. Закат великой цивилизации, зарождение личности 146
7. Античная культура 150
8. Парадигмальные основания проведенного исследования 177

Глава пятая. Методологические основания культурологии 179

1. Основные этапы становления культурологии 179
2. Философия культуры 181
3. Трехслойная схема науки 191
4. Естественно-научный и гуманитарный подходы 200
5. Гуманитарный подход в культурологии 206
6. Ценностные ориентации культурологического познания 209
7. Проблема культурологического метода 213
8. Культура как целостный объект изучения 215
9. История культуры 220

Глава шестая. Личность в пространстве культуры 227
1. Характеристика понятий «личность» и «индивид» 227
2. Осмысление традиционного и деятельностного психологических подходов 235
3. Концепция сексуальности по М. Фуко 243
4. Подходы к изучению отношения личность–культура 255
5. Общая характеристика культуры 259
6. Человек — семиотическое существо 262
7. Становление античной личности 274
8. Обратное влияние личности на культуру 283
9. Становление и особенности средневековой личности 288
10. Ренессансная личность 307
11. Понятие «личность» в работах И. Канта 311
12. Кризис европейской культуры и личности 314
13. Эзотерическая личность 317
14. Личность в контексте психотехнического подхода 327
15. Эволюция личности М. Фуко 331
16. От современной личности к личности «возможной» 343

Глава седьмая. Особенности прикладных культурологических исследований и разработок 355
1. Концепция национальной школы в России (на примере Московской национальной еврейской школы) 355
2. Объяснение Л.Иониным социально-культурных трансформаций в современной России 368
3. Понимание реформирования в России 375
4. Природа и смысл гуманитарного образования 385

Гдава восьмая. Музыка как явление культуры и психический феномен 400
1. Формирование классической музыки 400
2. Сравнительный анализ музыковедческих концепций Э. Курта и Б. Асафьева 413
3. Музыка на рубеже XXI в. 423
4. Искусство как форма современной жизни и «постав» 431

Приложения 449
Приложение 1. Определения понятия культуры 449
Приложение 2. Школы культурологии 452

Литература 457

Предисловие

Современная трактовка целей и содержания образования через знание и познание ставит школу в сложную ситуацию: объем знаний и число дисциплин растут значительно быстрее, чем совершенствуются методы и содержание образования. Школа оказывается перед дилеммой: учить небольшой части знаний и предметов из тех, которые реально созданы в культуре, или набирать фрагменты из разных предметов и дисциплин (и то, и другое не решают проблему современного образования). Попытки выделить так называемые основы наук, или базисные знания, пока также не удаются. Кроме того «знающий человек» не всегда способный и понимающий, а хороший специалист часто ограничен в личностном плане.

Каким же, если учитывать эти моменты, должен быть учебник культурологии нового поколения? Вероятно, в нем не надо стремиться изложить все, что мы знаем о культуре (культурах) или о культурологии. Да это и невозможно. Хотя культурология относительно молодая научная дисциплина (первые исследования культуры относятся ко второй половине XIX столетия), тем не менее в ней накоплен огромный объем знаний. Выход из подобных ситуаций был намечен в рамках методической школы, которая в России в конце XIX в. была очень сильна. Важны не столько знания, утверждали представители этой школы, а развитие мышления и способностей. «Известно, — писал, например, относительно преподавания геометрии методист В. Латышев, — что все приемы мышления сводятся к ограниченному числу основных и что количество различных способностей также невелико. Наконец, различные приемы мышления встречаются в одном и том же предмете, значит, занятие одним из них должно подготовить к другим. Разве мы не убеждены в том, что общее образование должно сделать ученика способным ко всякой умственной работе?» [87. С. 1322].

А вот как ставит вопрос Л. Ионин, написавший прекрасное учебное пособие по социологии культуры. «Как культура в целом представляет собой многообразное, многослойное явление, так и учебник по социологии культуры не может не быть своего рода введением в междисциплинарное исследование» [70. С. 7]. Поясняя дальше, что под этим нужно понимать, Ионин пишет: «В настоящей работе при всем желании не удастся исчерпывающе осветить развитие каждой из наук о культуре, которые, как уже было сказано, к

тому же прихотливо переплетаются друг с другом. Поэтому в историческом обзоре мы остановимся скорее не на развитии дисциплин, а на смене глобальных парадигм[1] ви́дения культуры. Смена парадигм — это нечто большее, чем чередование теорий и концепций, выдвигаемых теми или иными авторами. Смена парадигм — это смена отношений к объекту исследования, предполагающая изменение исследовательских методов, целей исследования, угла зрения на предмет, а часто и вообще смена самого предмета исследования» [70. С. 24—25]. К сказанному добавим следующее.

Современный учебник по культурологии, вероятно, должен решать две основные задачи: помочь педагогу и студенту войти, погрузиться в реальность культурологической работы (почувствовать эту реальность) и вооружить его средствами для ориентации и деятельности в этой реальности. Поэтому не имеет смысла излагать культурологические теории или представления сами по себе как некую информацию. Зато необходимо указать основные создаваемые и используемые в культурологии подходы и методы, охарактеризовать их назначение и границы, дать своеобразный путеводитель по культурологии как неоднородной сложной дисциплине.

Исходя из такого понимания, я и попытался построить материал. Начинается учебник не с традиционного объяснения предмета и понятия культуры, а с изложения трех доступных образцов культурологического исследования. Думаю, это поможет еще до всякого понимания (рефлексии) предмета культурологии почувствовать, что это такое. Затем будут предложены первый анализ и обозрение предмета культурологии. На этой основе можно будет сделать следующий шаг: охарактеризовать основные проблемы и альтернативы, возникшие к настоящему времени в культурологии. В свою очередь такой анализ позволит обсудить методологические основания культурологии и то, как в разных направлениях культурологии понимается культура. Но чтобы читатель смог опереться на эмпирический материал, предварительно будут представлены исследования этапов формирования культуры древнего мира, а также основных этапов формирования личности в культуре. Заключительная глава посвящена культурологическому анализу музыки; приложения содержат определения понятия культуры, а также краткие сведения о культурологических школах.

[1] Парадигма — система научных представлений и методов, разделяемых и поддерживаемых определенным научным сообществом. Необходимое условие смены парадигмы — не только создание новых научных представлений и методов, но и формирование нового сообщества ученых, поверивших в новый подход и поэтому критикующих или отвергающих старую парадигму.

Глава первая
ОБРАЗЦЫ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

1. Как египетские жрецы пришли к идее пирамиды

Пирамиды до сих пор поражают воображение людей. В древнем мире их считали одним из чудес света, сегодня — загадкой. Для могил, даже могил фараонов, они слишком велики, хотя именно в пирамидах были найдены мумии фараонов. Но и многое другое: утварь, скульптурные изображения, настенные росписи — целый музей. Какие только объяснения не давали исследователи происхождению пирамид за последние два века, от самых обыденных, да, мол, действительно, это все-таки гробницы фараонов и символы их власти, до крайних, экзотических, например, что строительство пирамид было способом занять избыточное население Египта и сплотить нацию или что пирамиды — это таинственные космические знаки египетских жрецов, свидетельствующие о наличии у них прямых связей с живым Космосом. Многие из этих теорий интересны, но или не выдерживают серьезной критики или малоубедительны, за этими объяснениями не чувствуется правдоподобной реальности. В то же время сегодня быстро складывается новая научная дисциплина — культурология, которой сам Бог велел решать подобные задачи-загадки.

Вряд ли такие грандиозные работы, как строительство пирамид (а в этом строительстве, как известно, было занято чуть ли не все население Египта и тянулось оно непрерывно многие века), предпринимались по наитию, без, как бы мы сегодня сказали, концепции или проекта. Но ни концепция, ни ее обоснование до нас не дошли, возможно, действительно, жрецы умели хранить свои тайны. Поэтому у культуролога нет другого пути, как реконструировать подобную концепцию, а точнее — определенный комплекс правдоподобных идей, заставлявших фараонов, жрецов и все остальное население Древнего Египта тратить огромные ресурсы, время и силы на эти поражающие воображение «стройки века». Забегая вперед, скажу, что культурологическая реконструкция происхождения египетских пирамид для самого культуролога интересна тем, что позволяет показать, как создание пирамид выступило способом разрешения одной из ключевых проблем египетской культу-

ры (а именно, вопроса о природе смерти фараона), причем этот способ одновременно синтезировал («конфигурировал») несколько важных планов этой культуры (связал мир богов и людей, небо и землю, текущую жизнь с вечностью).

Древнеегипетская культура относится к «культуре древних царств». Эта культура шла вслед за «архаической культурой», сохраняя ряд ее особенностей (например, представление о душе человека, хотя и переосмысленное)[1]; в свою очередь, как известно, культура древних царств уступила место античной, которая тоже сохраняет ряд по-новому понятых черт культуры древних царств. Подобная преемственность и наличие своеобразных архетипов (правда, всегда «прочитываемых» в следующей культуре иначе) позволяет культурологу, обнаружившему пробелы в эмпирическом материале (недостаточность исторических сведений и фактов), обращаться вперед или назад, в предшествующую или последующую культуру. Так же поступлю и я.

Древние египтяне в отличие от своих соседей, шумеров и вавилонян, писавших на глине, использовали для этой цели папирусы, сделанные из материала более хрупкого и недолговечного и поэтому в большинстве случаев не сохранившегося. Но ряд представлений, характерных для человека древних царств и, следовательно, древних египтян, мы можем взять (тоже в реконструкциях и с учетом «культурного сдвига») из архаической и античной культуры, а другие от шумеров и вавилонян. Для культурологических исследований определенного типа этот прием вполне оправдан и, вероятно, единственно возможен.

Начать характеристику древнеегипетской культуры можно с известных социологических констатаций. Египетская культура одна

[1] Центральным для архаического сознания является представление о душе (духе). Архаический человек считает, что всякое живое существо обладает душой (собственно, жизнь и есть душа). Душа живет в своеобразном «домике» (например, душа человека — в теле, душа дерева — в его стволе, и т.д.) и никогда не умирает. Во время сна, болезни, после смерти и в ряде других случаев душа выходит из своего дома и может поселиться в другом доме (могиле, рисунке, скульптуре и т.д.) [см.: 154].

В культуре древних царств появляются представления о богах. В отличие от духов архаической культуры боги бессмертны, их образ жизни не меняется никогда. Люди же смертны в том смысле, что после окончания жизни их душа лишается всего, кроме самого существования (она «живет» одними воспоминаниями о прожитой жизни). Хотя боги живут идеальной жизнью, такой, о которой можно только мечтать, тем не менее боги не могут жить без людей и их жертвоприношений. В свою очередь, люди нуждаются в помощи богов, законы которых они исполняют [см.: 74. С. 119].

из первых, если не первая цивилизация, где сформировались такие социальные институты, как государство, армия, религия, управляемое из «центра» хозяйство (земледелие, ремесленные работы, рудники, строительство ирригационных сооружений, дворцов, пирамид и др.). Важной особенностью египетского государства и хозяйства была, как бы мы сегодня сказали, сильная вертикаль управления, во главе которой стоял царь, он же живой бог — фараон.

Суть культуры древних царств (если реконструировать культурное сознание) составляет следующее мироощущение: есть два мира — людей и богов; боги создали и жизнь, и людей, пожертвовав своей кровью или жизнью, в ответ люди должны подчиняться богам и вечно «платить по счетам» (отдавать богам, а фактически на содержание храмов и государства, часть, и немалую, своего труда и имущества); все, что человек делает, он делает совместно с богами, на собственные силы человек рассчитывать не может; успех, благополучие, богатство, счастье — только от богов, от них же и несчастья или бедность. Известный немецкий философ Курт Хюбнер в одной из своих последних книг «Истина мифа» трактует сущность мироощущения человека культуры древних царств как «нуминозный опыт» (сущность).

«Едва ли, — пишет К. Хюбнер, — можно найти лучшее введение в интерпретацию мифа как нуминозного опыта, чем в этих словах У. фон Виламовиц-Моллендорфа: "Боги живы... Наше знание о том, что они живы, опирается на внутреннее или внешнее восприятие; неважно, воспринимается бог сам по себе или в качестве того, что несет на себе его воздействие... Если мы перенесемся мыслью на тысячелетия назад, то общение богов и людей надлежит признать едва ли не повседневным событием, по крайней мере боги могут появиться в любой момент, и если они приглашаются на жертвоприношение и пир, то это следует принимать всерьез"» [168. С. 67]. «Все, что человек предпринимает в сообществе, — пишет дальше Хюбнер, — прежде всего всякая его профессиональная практика, начинается с молитвы и жертвоприношения. Чему не способствует бог, чему не содействует его субстанция, возбуждая тимос или френ человека (тимос по-древнегречески — это голова, а френ — диафрагма. — *В.Р.*), то не сопровождается успехом. Афина Эргана, к примеру, является богиней ремесла, гончарного дела, ткачества, колесного дела, маслоделия и т.п. Горшечники обращаются к ней в своей песне, чтобы она простерла свою длань над гончарной печью, и свидетельствуют о присутствии богини в мастерской...» [168. С. 117, 120]. Аналогично в Вавилоне был, например, бог кирпичей, функция которого — следить, чтобы кирпичи были правильной формы

и быстро сохли [см.: 74. С. 35]. «Если люди должны принять решение, — пишет известный историк культуры В. Отто, — то тому предшествует дискуссия между богами». Можно сказать и так: всякая такая дискуссия происходит в нуминозной сфере и разрешается при ее посредстве» [Цит. по: 168. С. 118]. Короче, все значимые для человека в культурном отношении действия, вплоть до интимных (так, личные боги в Вавилоне принимали непосредственное участие не только в воспитании, но и в зачатии и рождении всех членов семьи [см.: 74. С. 45]), совершались древним человеком вместе с богами, которые обеспечивали правильность и успех этих действий.

Следующий сюжет, необходимый для нашей темы, — понимание человеком этой культуры феномена смерти. В культуре древних царств фактически соединяются два разных толкования смерти: анимистическое, идущее от воззрений предшествующей архаической культуры, и новое, связанное с нуминозным опытом. Человек архаической культуры понимал смерть как бесповоротный, окончательный уход души человека, носительницы его жизни и энергии, из тела. Поскольку он считал, что душа обязательно должна иметь собственный дом (жилище), и тело рассматривалось как такое жилище, то архаический человек в конце концов пришел к идее создавать для умершего вместо тела другой дом — захоронение, могилу. Могила понималась как постоянное жилище для души умершего человека. Но в некоторых племенах параллельно с могилой могли изготавливаться и временные жилища, где душа (эта или вторая, или третья) жила до тех пор, пока не переселялась в новое тело — ребенка, родившегося в той же семье или племени, из которых происходил умерший.

Говоря о том, что душа умершего жила в могиле, мы не преувеличиваем: архаический человек не мог представить себе смерть в нашем понимании, он считал, что душа живет вечно, но в разных домах. Сначала в теле одного человека, затем в захоронении или временном доме (у манси, одного из народов нашего Севера, этот дом называется иттермой), затем снова может переселиться в тело человека (но уже другого, только что родившегося), и так до бесконечности. Душа после смерти уходит из этого мира в «страну мертвых», где она ведет точно такой же образ жизни, как и при жизни: питается, охотится, занимается хозяйством. Именно поэтому в могилу умершего клали его оружие, хозяйственную утварь, подарки, даже еду (а позднее у богатых — любимого коня, жену, наложниц).

Рассмотренные здесь архаические представления о смерти в почти неизменном или приспособленном (переосмысленном) для нового мироощущения виде переходят и в следующую культуру,

культуру древних царств. Например, в Древнем Египте был широко распространен обычай и праздник «кормления покойников». Сохраняется и практика захоронения личного имущества умершего.

Однако кое-что существенно меняется. Прежде всего представление об образе жизни после смерти. Хотя человек, точнее, его душа продолжает жить, но сам образ жизни резко меняется, как правило, в худшую сторону. В культуре древних царств смерть — это собственно жизнь после смерти как форма существования, имеющая определенное качество. Лучше всего живут боги, они имеют все (власть, имущество и т. п.), и их образ жизни вообще не меняется. Это древние и называют бессмертием. Установили такой порядок сами боги:

Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали[1].

Подобное представление — общее место для всей культуры древних царств. Но послесмертный образ жизни понимается в отдельных регионах древнего мира по-разному. Наиболее драматично в Вавилоне. А вот, например, как в шумерском «Эпосе о Гильгамеше» описан загробный мир, куда после смерти попадают души людей:

В дом мрака, в жилище Иркаллы,
В дом, откуда вошедший никогда не выходит,
В путь, по которому не выйти обратно,
В дом, где живущие лишаются света,
Где их пища прах и еда их глина,
А одеты, как птицы, одеждою крыльев,
И света не видят, но во тьме обитают,
А засовы и двери покрыты пылью![2]

Достаточно трагично переживает смерть и грек гомеровской эпохи. Хотя умершие «и обладают памятью и пролетевшая жизнь стоит перед их глазами, но они лишены всякого сознания будущего и тем самым также и настоящего, определяемого будущим. Поэтому Одиссей видит умерших в подземном мире в виде теней, из которых ушло ожидание грядущего и тем самым жизнь... И все же, согласно гомеровским представлениям, как подчеркивает Отто, умерший «еще здесь». Об этом же пишет и Кассирер: «умерший все еще "существует"» [Цит. по: 168. С. 211, 213].

[1] Цит. по: *Клочков И.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 138.

[2] Там же. С. 186.

Судя по косвенным данным, наиболее оригинальную концепцию послесмертного бытия создали древние египтяне. Для них смерть — это период «очищения души», после чего человек возрождается для новой вечной жизни, причем жизни уже близкой к богам. В отличие от конечной жизни на земле, пишет наш египтолог Татьяна Шеркова, «человек умерший, Озирис имярек в мире богов вечно оставался юным, сопровождая солнечного бога Ра в его ежедневном движении по небесному своду в священной дневной лодке» [175. С. 66].

На идею очищения и возрождения египтян могло натолкнуть представление о совпадении самых первых богов (Атума, Птаха, Амона, Ра) со стихиями, природой. В свою очередь эти четыре первых бога создали как других богов (Озириса, Исиду, Сетха, Нефтиду), так и людей. Поскольку все природные явления (а для египтян это боги) повторяются и возобновляются, могла возникнуть мысль о смерти как о подготовке к рождению. Приведем два примера: миф о возрождении бога жизни и смерти, реки Нила и зерна — Озириса и древнеегипетское истолкование астрономических наблюдений.

Гаррисон описывает миф об Озирисе так. «Сначала изображение Озириса подвергается захоронению, в то время как под речитатив жрецов происходит пахота и сев. "Сад Бога" затем поливают свежей водой из разлившегося Нила. Когда появляются всходы, происходит благословенное возрождение Озириса» [Цит. по: 168. С. 48]. Теперь астрономическое истолкование. В Древнем Египте «демонический» комментарий к изображениям на гробнице Сети подробно описывает, как «деканы» (восходящие над восточным горизонтом через каждые десять дней звезды. — *В.Р.*) умирают один за другим и как они «очищаются в доме бальзамирования в преисподней с тем, чтобы возродиться после семидесяти дней невидимости» [105. С. 97].

Другое соображение, вероятно, повлиявшее на представление об очищении, было взято древними из опыта сновидений. Засыпая, человек как бы умирает, но когда он просыпается, возрождаясь к жизни, он отдохнул и полон сил. «Греческие представления о жизни после смерти, — пишет историк античности Гронбех, — опираются не на теологию, а на опыт, вытекающий из сна...» [168. С. 214].

Можно предположить, что идея смерти как очищения и возрождения была обобщена древнеегипетскими жрецами и распространена на человека — второго полноправного участника мировой мистерии. Связующим звеном между такими бессмертными богами, как Атум, Птах, Амон, Ра, Изида, и смертными людьми был бог Озирис. Парадоксально, но сначала он умирает (сравни с жизнью Христа),

Озириса убивает его собственный брат, бог Сетх. Но Изида воскрешает Озириса. Кстати, от Озириса, который одновременно был царем страны мертвых, а также Изиды, Сетха и Нефтиды начинается генеалогия египетских царей [175. С. 64—65].

Фигура Озириса является ключевой: он связывает людей с богом солнца Ра, дающим жизнь и создавшим самих людей, а также с миром мертвых, где происходит очищение и возрождение умерших. Озирис же является прообразом самого сакрального (нуминозного) действа «очищения-возрождения». Именно Озирис распространяет это действо на первых царей и затем на всех остальных умерших людей, которых поэтому и называют «Озирис имярек». Только в отличие от многих богов, оживавших каждый год или даже чаще, возрождение человека относится к будущим временам.

Отличие в представлениях людей культуры древних царств связано также с новым пониманием топологии страны мертвых, куда после смерти человека идет душа. В этой культуре сформировались два полярных сакральных места («теменоса») — небо и земля (преисподняя); на небо шли души людей, отличившихся при жизни или почему-либо отмеченных богами, в преисподнюю попадали обычные люди или люди, совершившие различные прегрешения. Например, у народа нагуа (населявшего большую Мексиканскую Долину в средние века, хотя по уровню развития эти народы относились к культуре древних царств) на небо шли павшие в сражениях воины, пленники, принесенные в жертву, те, кто добровольно отдавал свою жизнь в жертву богу солнца, а также женщины, умершие при родах [89. С. 225]. У древних греков на небо могли попасть герои, совершившие выдающиеся подвиги, и те, которых по разным причинам взяли на небо сами боги. Все остальные люди, и хорошие и плохие, попадали в царство Аида, под землю. «Собственно космос, — замечает Хюбнер, — понимается вопреки широко распространенной сегодня мифической гипотезе не как одно целое, чем должен ведать один бог (для политеистической конструкции мира такое представление невозможно). Небо (Уран, Олимп), Земля (Гея), Преисподняя (Тартар) — скорее божественные сферы, подчиненные различным богам; они воспринимаются как равноценные, примерно как владения князей... Полное света царство олимпийских богов является верхом, мрачный Тартар находится внизу» [168. С. 49].

У египтян небо выполняло те же самые функции, а вот земля как противоположность небу была местом, где происходило очищение и возрождение умерших. «Земля, — пишет Хюбнер, — не только условие всей жизни, она также в идеальном смысле — божественное

лоно, из которого происходит жизнь и в которое она возвращается...»[168. С. 211]. Мы уже отмечали, что Озирис был не только богом очищения и возрождения, но и царем царства мертвых, т.е. подземного мира, а также тех жизненных сил, которые земля давала всем растениям, а через пищу и человеку.

Интересно, что идея очищения и возрождения была обобщена и распространена даже на таких богов, которые не должны были бы вообще умирать. Так, бог солнца Ра относился к абсолютно бессмертным, но одновременно он старел и умирал к концу каждого дня. «В контексте полярных представлений, — пишет Т. Шеркова, — солнце в течение дня, проплывая на своей небесной лодке, старело: на восточном горизонте солнечное божество именовалось Хепри, в зените — это был Ра, на западном горизонте оно превращалось в Атума» [175. С. 64]. Ночью солнце не только очищалось и возрождалось, но и активно жило, действовало. «Ночью бог Ра плыл во тьме подземного Нила, сражаясь со своим извечным врагом змеем Апопом, и каждое утро становился победителем...» [175. С. 64].

Для современного сознания все это явные противоречия: Солнце бессмертно и каждый день умирает, ночью оно очищается и возрождается к новой жизни и в то же время сражается со змеем Апопом. Но для сознания человека культуры древних царств здесь все понятно: бог — на то он и бог, чтобы быть в состоянии присутствовать одновременно в нескольких местах и действовать в них по-разному, так, как ему нужно.

Еще один сюжет посвящен двум темам: участию умерших в жизни живущих, а также воплощению богов и явлению их человеку. В культуре древних царств по сравнению с архаической культурой явно возрастает участие мертвых (точнее, душ, ушедших в страну мертвых) в жизни общины и отдельного человека. Однако живущих интересуют не все умершие, а прежде всего три категории духов: духи умерших родственников и членов рода (здесь прямая параллель с предыдущей культурой), а также культурно значимых фигур — героев, основателей городов или государства, царей, известных мудрецов и полководцев, т.е. тех, кого современные исследователи называют «культурными героями».

Люди культуры древних царств были уверены, что все эти духи продолжают участвовать в жизни семьи, рода, города или государства (полиса): следят за всем происходящим, в нужную минуту поддерживают «своих», а на праздниках появляются и веселятся вместе с живущими, вливая в них энергию и силу, укрепляя их дух. Г. Небель пишет: «...Жертвы приготовлены и согласны впустить в себя героический дух предков. Как только полис принимает в себя

племенные структуры, он уже несет в себе культ героев города... и также род и все эллины собираются вокруг предков, прославляемых в песне. Культ душ умерших и клан находились в единстве всегда... жизнь умерших предков и родственников есть не что иное, как любовь, которую воспринимают от них живущие вопреки их смерти. Эти восприятия являются не формами воображения, а реальности, они, быть может, питают нас даже более сильно и явно, чем дары живых» [168. С. 214-215].

Хотя речь в данных высказываниях идет об архаических (гомеровских) греках, все сказанное с двумя поправками можно повторить и относительно древних египтян. У последних культ героев, правда, играл все же меньшую роль, зато культ царей (фараонов) был ни с чем не сравним, разве только с культом богов. И здесь мы плавно переходим к теме воплощения.

Известно, что египетский фараон — не только царь, но и живой бог, воплощение Ра. Объяснение этому простое. По мере возрастания роли египетских фараонов складывалось своеобразное противоречие. С одной стороны, именно боги управляют всей жизнью страны («боги управляли миром людей, люди осуществляли их замыслы, адресуя им все творимое на земле в качестве жертвоприношений» [175. *С.* 66]). Интересно, что в культуре древних царств, помимо космических и природных богов действовали боги, отвечавшие, так сказать, за социальный и общественный порядок, например, в Вавилоне известны боги страны, городов, кварталов. С другой стороны, египтяне каждый день могли видеть, что все приказы отдаются от лица фараона.

Идея и ритуал обожествления фараона в конце концов разрешили это противоречие. Но что значит обожествление? Судя по историческому материалу, в культуре древних царств различались три разных по значению феномена: явление бога человеку (по-гречески — «эпифания»), временная захваченность человека богом (человек становится исполненным богом, по-гречески — «theios», он ощущает божественную пневму — «pneuma»), и наконец, воплощение бога в человеке, т.е. человек становится живым богом. Первая ситуация — общее место данной культуры, поскольку бога мог увидеть каждый и наяву и во *сие,* вторая — обязательное условие творчества или героического деяния (Небель заметил по поводу олимпийских бойцов: «Атлет сбрасывает свое старое бытие, он должен потерять себя, чтобы себя обрести. Бог и герой входят в голое тело, которое освободил человек» [168. С. 10(5)], третья ситуация — исключительное явление (в Египте при жизни обожествлялись только фараоны, в Древней Греции — выдающиеся герои, но уже после смерти).

Воплощение бога в человека нельзя понимать так, что бог теперь только в человеке. Ничего подобного: он выполняет и свои старые функции (например, как бог светит, дает жизнь, движется по небу) и одновременно может воплощаться и присутствовать еще во многих местах — в священных рощах, храмах, на праздниках, в статуях этого бога. В связи с этим Хюбнер делает интересное замечание. «Было много мест, где родился Зевс, много мест, где Афина явилась на свет, много местностей, откуда была похищена Персефона... Кто полагает, что в этом надо видеть противоречие и что греки не могли сойтись в мнении об "истинных" местах того или иного архе, тот понимает сущность мифического пространства совершенно неправильно... Так как мифические субстанции как нуминозные индивидуумы могут находиться одновременно во многих местах, то им может атрибутивным образом приписываться много мест, и они при этом могли сохранить свою идентичность» [168. С. 149].

Воплощение бога не только делает человека необычным, обладающим божественными способностями (необыкновенными властью, силой, быстротой, умом и т.п.), но и создает вокруг этого человека особое излучение, некое энергетически-сакральное (нуминозное) поле, которое ощущают и другие, обычные люди и которым они проникаются. Особенно сильно это излучение и поле чувствуются на праздниках (мистериях), олимпийских играх, в ходе исполнения драмы. Гронбех, в частности, пишет: «Святость... пронизывает и наполняет все: место, людей, вещи и делает эту совокупность божественной. Эта все наполняющая святость составляет предварительное условие того, что людям могут сыграть и "показать" в драме» [Цит. по: 168. С. 180]. У древних египтян, вероятно, драмы еще не было, но ее с лихвой заменяли грандиозные мистерии и богослужения (точнее, встречи людей с богами в храмах и поклонение им).

Здесь имеет смысл сказать также несколько слов о роли искусства. Изображения и скульптуры богов воспринимаются человеком той эпохи не как изящные произведения и даже не как мимезис (подражание жизни), а как воплощения. Не случайно поэтому попав в беду люди часто обнимали изображения богов, чтобы на потерпевших перешли божественные благословение, сила и благополучие [168. С. 125]. В Древнем Египте жрец, готовя умершего к последующему пути, совершал специальный ритуал над статуей умершего, «которая являлась вместилищем души-ка или двойника новопреставленного. Вставляя в глазницы инкрустированные глаза, скульптор наделял статую (а значит, и самого умершего) способностью видеть, значит, ожить» [175. С. 66].

В принципе человек мог вызвать бога еще проще, ритуально произнося его имя, но, конечно, бог, заключенный (воплощенный, присутствующий) в живописном изображении, статуе или героях драмы, более убедителен и телесно воспринимаем. «Не существует сценария и спектакля, — пишет Э. Кассирер, — которые лишь исполняет танцор, принимающий участие в мифической драме; танцор есть бог, он становится богом... Что... происходит в большинстве мистериальных культур — это не голое представление, подражающее событию, но это — само событие и его непосредственное свершение» [Цит. по: 168. С. 179].

Последний сюжет посвящен древней онтологии времени или, может быть, бытия. То, что Хюбнер называет термином «архе» (исток, начало, основание), различая в связи с этим священное и профанное время, тесно связано с мироощущением человека культуры древних царств, для которого высшая ценность — прошлое, поскольку именно там боги создали человека и мир и установили законы, т.е. заложили все основы бытия. С точки зрения человека этой культуры (если за него отрефлектировать онтологию времени-бытия), будущее втекает в прошлое через настоящее, а настоящее служит постоянному воспроизведению прошлого и его первособытий. «Архе, — пишет Хюбнер, — является, так сказать, парадигмой этой последовательности, повторяющейся бесчисленным и идентичным образом. Речь идет об идентичном повторении, так как это — одно и то же священное первособытие, которое повсеместно происходит. Это событие буквально вновь и вновь привлекается в мир, оно не является всякий раз новым вариантом или серийной имитацией некого прототипа. Мысль о том, что бог станет делать то же самое бесчисленное количество раз, была бы несовместимой с представлением, которое сложилось о нем у людей, и именно повторение некоего прасобытия, его вечность в настоящем составляет его святость» [168. С. 128].

Воспроизводятся первособытия прошлого не только подчинением (следованием) законам и древним устоям жизни, но и путем буквального воссоздания их в культе и ритуале (как правило, в форме мистерии или богослужения), а также в произведениях искусства — в живописи, танце, скульптуре, драме. «Во всех мифических действованиях, — пишет Кассирер, — существует момент, в котором происходит настоящая транссубстантивация — превращение субъекта этого действия в бога или демона, которого он представляет... Так понятые ритуалы, однако, имеют изначально не аллегорический, подражающий или представляющий, но непременно реальный смысл: они так вплетены в реальность действия, что образуют ее

незаменимую составную часть... Это есть всеобщая вера, что на правильном исполнении ритуала покоится дальнейшее продолжение человеческой жизни и даже существование мира» [Цит. по: 168. С. 179]. «Речь идет не о празднике воспоминания мифических событий, — пишет Элиаде, — но об их повторении. Действующие лица мифов становятся участниками сегодняшнего дня, современниками. Это означает также, что человек живет уже не в хронологическом, а в изначальном времени, когда событие случилось впервые... Изведать снова это время, воспроизводить его как можно чаще, быть инструментом драмы божественного произведения, встречать сверхъестественное и изучать снова его творческое учение — это желание, проходящее красной нитью через все ритуальные воспроизведения мифов» [Цит. по: 168. С. 182].

Теперь мы можем вернуться к загадке египетских пирамид. Обожествление фараонов создало для жрецов довольно сложную проблему, связанную с выяснением вопроса о его смерти и погребении. В качестве человека фараон мог умереть, и ему полагались торжественные, но все же обычные гробница и ритуал погребения. Но как живой бог фараон вообще не мог умереть в человеческом смысле слова. Его смерть в этом последнем случае есть скорее момент в вечном цикле смерть–очищение–возрождение. Если фараон — воплощение бога солнца Ра, то его душа после смерти должна вернуться на небо и слиться с сияющим светилом. Но как тогда поступить с телом фараона и что нужно класть в его могилу?

Разрешая эту дилемму, египетские жрецы, судя по всему, построили следующее объяснение (сценарий). Да, после смерти фараона его душа, с одной стороны, идет на небо и сливается с Солнцем, но с другой — она проходит цикл очищения и возрождения (не забудем, что бог может осуществлять разные деяния, присутствуя сразу во многих местах). В теле умершего фараона и в месте его захоронения происходят очищение и возрождение, сюда фараон-бог постоянно возвращается.

Но тогда возникали другие вопросы. Например, как фараон-бог поднимается на небо и спускается с него в свою гробницу? На них важно было ответить, поскольку образ фараона все же двоился: он не только бог, но и человек (понятно, как бог попадает на небо, а как человек?), кроме того, фараона нужно было провожать и встречать всем народом и нельзя было ошибиться в выборе правильных действий. Вопрос возникал и в связи с идеей, что очищение и возрождение фараона происходят в захоронении, в то время как обычно боги очищались и возрождались под землей (в лоне земли). И еще один вопрос — как быть с телом фараона, ведь оно, как и

всякий труп, разрушается, а бог не мог изменяться и, возвращаясь к своему народу, он должен воплощаться в то же сияющее тело.

Первую проблему жрецы разрешили весьма изящно, придав захоронению фараона форму и вид горы или лестницы, вознесенных высоко в небо.

«Гробница царя, — пишет Т. Шеркова, — считалась горой, по которой его душа поднималась на небо. Образом священной горы являлась и мастаба, в которой хоронили царей первых двух династий, ступенчатая пирамида, по которой взбирались души царей третьей династии, обычная пирамида с прямыми и чуть изломанными гранями, чей идеальный образ многократно был повторен царями четвертой, пятой и даже более поздних династий Среднего царства, наконец, даже пирамида в форме саркофага. Как известно, цари династии Нового царства погребены в Долине царей, однако и здесь сохранился образ священной горы, ибо скальные гробницы прорубались у подножия огромной естественной горы, именовавшейся Мертсегер — богиней смерти, любящей молчание. В скальных гробницах хоронили и частных лиц, начиная со Среднего царства, когда каждый умерший считался Озирисом имярек» [175. С. 67].

Последовательно реализуя эту идею, фараоны строили свои пирамиды все выше и выше с тем, чтобы они касались самого неба. Но когда пирамиды действительно уперлись в небо, соединяя его с землей, они стали космическими объектами, идея сакральной лестницы стала ослабевать.

Ее стала вытеснять другая концепция. Ближе к вершине пирамиды и на расстоянии от нее ступени переставали различаться, и все большее значение приобретали расчеты объема пирамиды и каменных работ, которые велись на основе математической модели пирамиды. Для человека той эпохи математические (знаковые) модели воспринимались как сакральные сущности, сообщенные жрецам богами, сущности, определяющие божественный закон и порядок. Не мудрено, что в скором времени египетские жрецы истинной формой захоронения фараона стали считать не гору или ступенчатую пирамиду, а математическую пирамиду.

Вторая проблема была решена не менее изящно: пирамиде был придан образ самой земли, ее лона. Египетская пирамида строилась не как дом или дворец (т.е. образующими внутри пустое пространство, где и совершается обычная жизнь), а наоборот, сплошной и из камня. Получалось, что пирамида как бы поднимается, вырастает из земли, являясь ее прямым продолжением. Кстати, древнеегипетские мифы гласили, что первоначально жизнь возник-

ла на холме, который поднялся (вырос) в океане. Такая пирамида воспроизводила и подобный первохолм (гору) жизни.

Слияние этих двух структур и форм (математической пирамиды, касающейся неба, и сплошного каменного холма, вырастающего из земли) в конце концов и дало столь привычный нам образ пирамиды, отражающий рассмотренные здесь культурные проблемы и представления.

Наконец, третья проблема была решена средствами медицины, химии и искусства. Тело фараона бальзамировалось и одевалось в великолепные одежды, а лицо покрывалось золотой маской. В результате жрецы могли рассчитывать на то, что, когда живой бог, спустившись с неба, пожелает воплотиться в свое тело, он найдет его столь же прекрасным, как оно было при жизни фараона, если не еще прекрасней.

Поскольку при жизни фараон владел всем Египтом и ни в чем не нуждался, то ясно, что и после смерти, в периоды воплощения в свое тело и посещения страны (эти периоды мыслились как совпадающие с настоящим) он не должен был страдать от отсутствия какой-либо необходимой ему вещи. Поэтому многие залы египетских пирамид, если их, конечно, еще не разграбили, при открытии их археологами напоминали современный музей. Они содержали почти все вещи (реальные или в скульптурном эквиваленте), известные при жизни погребенного в данной пирамиде фараона имярек в Египте.

Как постоянное жилище бога и место, где происходит его очищение и возрождение, пирамида была не только святыней, но и излучала на все египетское царство сакральную энергию. Чем больше строилось пирамид, тем более египтяне ощущали себя в окружении богов, в атмосфере их божественной поддержки и заботы. Также не забудем и божественных требований, законов. И тем больше чувствовали они себя участниками божественных первособытий и вечности. А для человека, окруженного богами и погруженного в вечность, смерть как бы уже не существует.

2. Экономика с культурологической точки зрения

Меняются ли представления об экономике под влиянием культурологических и социальных исследований? Однозначно ответить трудно, но появляются работы, заставляющие задуматься над сущностью этой вроде бы ясной и тщательно исследованной сферы, без которой в настоящее время немыслимо представить современ-

ную жизнь. В подтверждение сказанного можно указать на несколько моментов: постепенное разведение понятий «экономика» и «хозяйство», а также усиление интереса к изучению последнего; возвращение к анализу фундаментальных понятий экономики, например таких, как собственность; развитие исследований и разработок, особенно в Германии, сочетающих экономические и хозяйственные аспекты. Так, в ФРГ интенсивно развивается дисциплина, название которой в переводе звучит примерно следующим образом — «Учение о хозяйственной деятельности предприятий».

Ее появление было стимулировано не столько проблемами эффективного управления, сколько попытками реагировать на негативные социальные и экологические последствия современного индустриального производства. В отличие от оптимизации деятельности предприятий учет негативных социально-экологических последствий заставляет менять цели и характер производства и влечет за собой изменение представлений о самой хозяйственно-экономической деятельности. В частности, становится понятным, что экономика и хозяйство - хотя и взаимосвязанные, но все-таки разные вещи, что в отличие от экономических хозяйственные процессы и механизмы практически не изучены, но без понимания последних многие современные проблемы, в том числе глобальные, не могут быть успешно разрешены.

Кстати, подтверждается интуиция русского и немецкого языков, в которых в отличие от английской языковой традиции термины «экономика» и «хозяйство» не совпадают. В английском языке economic (economy) - это одновременно и экономика, выгода и хозяйство, в отличие от household (housekeeping) или farm - домашнее хозяйство или отдельное хозяйство, которое ближе к исходной этимологии термина «экономика», восходящего к греческому oikonomike, буквально - искусство ведения домашнего хозяйства.

Что же показывают современные культурологические и социальные исследования экономики? Прежде всего то, что не существует одной экономики, к которой мы привыкли, изучая капиталистическое общество и отношения. Наряду с капиталистической экономикой, например, *до* сих пор действует так называемая даровая экономика. «Термин "даровая экономика", — пишет Юлия Латынина, — принадлежит Карлу Поланьи, согласно которому даровая экономика наряду с редистрибутивной и рыночной экономикой — один из трех типов экономики, соответствующих трем стадиям экономического развития. Даровая экономика характеризует догосударственные общества, в которых обмен выполняет прежде всего социальные, а не экономические функции. Редистрибутивная экономика —

это экономика феодальных государств и бюрократических империй. Она характерна для любого общества, где власть господствует над собственностью и где носитель власти поставлен в выигрышные условия, когда дело идет об обмене. Рыночная экономика характеризуется равноправными и безличными отношениями обеих сторон. Однако нетрудно заметить, что перед нами не столько сменяющие друг друга стадии, сколько сосуществующие типы. Система ценностей даровой экономики по-прежнему играет значительную роль в нашей жизни. Так, статус жены-домохозяйки выше статуса домашней прислуги именно потому, что жена чистит даром ту картошку, которую домашняя прислуга чистит за деньги. По той же самой причине социальный статус "бесплатной" жены выше статуса платной проститутки.

Самый интересный вопрос, однако, заключается в следующем: существует ли рыночная экономика вообще или она существует только на определенных уровнях описания? Была ли рыночная экономика при своем возникновении альтернативной экономике дара, взятки и грабежа или их развития?» [86].

На заре становления человеческого общества в архаической культуре то, что мы называем, например, торговлей, для людей архаической культуры имело другой смысл - дар, жертва, установление родственных связей. «Сам процесс обмена — вещами, словами и женщинами, — поясняет Латынина, — играет в жизни любого общества огромную роль, более того, создает это общество. Но такой особенный вид обмена, как торговля, хотя и известен во многих архаических обществах, занимает весьма скромное место и представляется как бы "антиобменом". Гораздо больше, чем обмен товарами, распространен обмен подарками.

Из социальных институтов, связанных с обменом подарками, более всего знамениты описания Малиновским кулы на Тробриандских островах и описанный Боасом потлач североамериканских индейцев.

Жители Тробриандских островов образовывали многочисленные союзы, чтобы обмениваться украшениями, сделанными из раковин. Украшения эти бывали двух родов: шейные ожерелья из красных раковин и ручные ожерелья из белых. Союзы связывали цепочкой даров жителей достаточно отдаленных островов и побуждали островитян отправляться за даром в далекие путешествия. Путешествия снаряжались регулярно.

Кула никогда не сопровождалась взаимным немедленным обменом. Напротив, порядок в цепочке обменов был строго фиксирован и однонаправлен, так что, например, *А* дарил красное ожерелье *В,*

B дарил его С, *C* дарил его *D,* и только *D, E* или *F* дарил его *A.* Порядок обмена белыми ожерельями шел в обратном направлении. Размер дара, как нетрудно догадаться, зависел от положения наиболее ценимых ожерелий в невидимой сети обмена, раскинувшейся по островам. Многие из этих ожерелий были знамениты, временные владельцы хвастались ими на церемониях, но долго владеть ими было нельзя — это означало вызвать зависть и нарушить правила человеческого общежития.

Жители Тробриандских островов, прекрасные мореходы, хорошо знали, что такое торговля. Более того, отправляясь в церемониальное плавание, они иногда забирали с собой товары для продажи, но никогда не вступали в торговые отношения с теми, с кем были связаны церемониальными узами. Обмен подарками для тробрианд-цев не имел ничего общего с беззаботным радушием дикарей, не знающих частной собственности и торговли. Это был высокоспециализированный институт, не уступающий своей сложностью и тонкостью связей кредитным операциям флорентийских банкиров. Но в иерархии бытия обмен подарками стоял гораздо выше обмена товарами. Обменивающий товар приобретал товар же. Партнер по куле приобретал нечто более важное — славу и дружбу. Кула превращала потенциальных врагов в друзей, в товарищей по обмену. Основное качество товара — его безличность. Основное свойство дара — его личный характер. Дар, в отличие от товара, является способом поддержания социальных отношений.

Внимательный читатель может заметить, что подпольная советская экономика, действующая по принципу «ты — мне, мы — ему, он — тебе», во многом походила на кулу. И там, и там речь шла не только, а может быть, и не столько о приобретении товаров, сколько о приобретении сети друзей. Представляется чрезвычайно замечательным, что ответом на неорганичную социалистическую экономику явился не "капиталистический" обмен, а гораздо более архаичный тип обмена, имевший своей целью помимо обмена вещами создание сети, в рамках которой был возможен обмен.

Потлач североамериканских индейцев — другой способ обмена и распределения богатства — представлял собой публичную раздачу и истребление материальных вещей, устраиваемые вождями. Вождь доказывал, что он владеет большим богатством, раздавая его, и одновременно демонстрировал, что он владеет знанием и церемониями предков, так как богатство раздавалось участникам в строгом соответствии с рангами. Некоторые варианты потлача в описании изумленных европейцев становились "торговлей наоборот". У индейцев квакиютль частью церемонии становилась "продажа" весьма

ценимых медных пластин или тазов в обмен на хлопковые коврики, игравшие роль денег. Вождь-владелец таза задирал своего соперника, уверяя, что тот недостоин владеть тазом. Иногда после того, как цена за таз доходила до полутора тысяч ковриков, он мог разбить его. Но если вождь соглашался на обмен, его соперник с торжеством восклицал, что вождь слишком презирает их, коль скоро считает, что у его клана не найдется более полутора тысяч ковриков за таз, и с торжеством добавлял еще двадцать ковриков. Точкой отсчета в такой торговле была не стоимость товара, а достоинство продавца и покупателя. Продавался не товар, а качества, в нашем представлении, нематериальные: достоинство, зависимость и дружба. И что самое интересное, эти качества действительно можно было оценить и продать» [86].

Думаю, Латынина не совсем права, утверждая, что примитивные народы хорошо знают, что такое торговля. В нашем понимании торговля — это рыночный обмен произведенными товарами, причем последние именно как товары должны быть отчуждены от своих производителей. Владелец, пишет Маркс, «стремится отчудить свой товар в обмен на другие, в потребительской стоимости которых он нуждается. Все товары не имеют потребительской стоимости для своих владельцев и представляют потребительскую стоимость для своих невладельцев. Следовательно, они должны постоянно перемещаться из рук в руки» [97. С. 42].

Напротив, для архаического или примитивного человека произведенный им предмет (оружие, ткань, продукт питания, добытая со дна океана красивая раковина и прочее) никогда не отчуждены от человека их создавшего и даже от племени, поскольку в архаическом понимании отдельный человек и племя — одно целое. Учтем также, что с точки зрения человека архаической или примитивной культуры в предметах живут души и духи, — родственные в тех, которые принадлежат данному племени (созданы в нем) и неродственные, часто опасные, в тех, которые принадлежат чужим племенам [135]. В связи с этим торговля в понимании архаического и примитивного человека имеет совсем другой смысл: это собственно не обмен, а или установление родственной связи на уровне духов-тотемов («торговля» с другими племенами), или ее подтверждение внутри племени (раздача вождем «своих» богатств; на самом же деле они исходно принадлежат всему племени), или утверждение невозможности самого обмена, поскольку родственные тотемные духи не приемлют неродственных (приведенный выше пример потлача, когда вождь после долгих манипуляций разбивает произведенный продукт). В рамках подобной культурологической реконструкции

можно утверждать, что торговли в нашем понимании у архаических и примитивных обществ нет вообще. Когда же она возникает?

Только в следующей культуре — культуре древних царств, когда складывается разделение труда (разделение социальных функций) и основанные на нем системы управления (их Мэмфор назвал «мегамашинами»). Более того, можно предположить, что общества, не перешедшие к разделению труда, не научившиеся создавать мегамашины, просто погибали, точнее, их порабощали другие народы, где указанные два момента стали реальностью. Осознать новую социальную реальность, что вполне естественно, человек культуры древних царств смог в доступной для него форме — мифологической. Последняя предполагала такой способ понимания явлений, когда социальная действительность понималась антропоморфно, как взаимоотношение людей с богами.

Приглядимся к богам Древнего Египта, Шумера, Вавилона, Древней Индии и Китая (они относятся к культуре древних царств). Главная их особенность в том, что они управляют человеком (обладают властью), любым, даже царем (фараоном). Другая особенность, что тоже уже отмечалось, — каждая профессия и специальность имели своего бога-покровителя. Наконец, еще одно важное свойство языческих богов — они всегда действуют совместно с человеком. Сеет ли он зерно в поле, строит ли свой дом, зачинает ли собственного сына или дочь — всегда вместе с ним действуют соответствующие боги, которые направляют человека и помогают ему [135]. Можно предположить, что боги — это мифологическое осознание (конституирование) новой социальной реальности — разделения труда и систем управления (власти), соответственно, отношения человека с богами выражали в мифологической форме участие человека в разделении труда и в системах управления и власти.

Существует большая, главным образом западная, литература, посвященная анализу форм собственности древнего мира («верховной собственности царя», собственности и владений общины, имущественным отношениям в семье), а также первых экономических отношений (рынка, наемного труда, ростовщического капитала, торговых объединений). Но что при этом авторы понимают под хозяйством и экономикой, тем более, если речь идет о древнем мире? На мой взгляд, необходимость появления хозяйства в масштабе царства была обусловлена теми же самыми процессами формирования мегамашин и разделения труда.

Пока не были созданы армия, большие коллективы, работающие под надзором тысяч писцов, проблемы, возникавшие в управлении,

в царском дворе, храмах, в производстве, при распределении продуктов труда и питания, разрешались традиционно и не требовали специальной организации. С появлением всего этого хозяйственная деятельность стала совершенно необходимой, ведь, скажем, накормить и одеть десятки тысяч не работающих в поле и домашнем хозяйстве людей (чтобы они эффективно управляли, отправляли культ, воевали) традиционным способом невозможно. В этом случае необходимо производство, обеспечивающее не только самого производителя, но и многих других людей, необходимо распределение продуктов труда, исходя из потребностей целого и его частей, а не самого производителя. Именно хозяйственная деятельность разрешает все эти проблемы.

Царские писцы и жрецы начинают улучшать производство (вносить в него новшества, организовывать его), по-новому распределять продукты труда, стараясь обеспечивать ими все социальные институты и сферы общества, следить, чтобы производство функционировало эффективно и бесперебойно. Чтобы хотя бы отчасти почувствовать атмосферу хозяйственной жизни того времени, послушаем жизнеописание, высеченное в гробнице царского зодчего (построенной в эпоху Старого царства), в котором он рассказывает о своей молодости, когда помогал старшему брату (в расшифровке Ю.Я; Перепелкина, с его же пояснениями).

«Когда был (я) позади брата (моего) (т.е. сопровождал брата), управителя работ, был (я) с писчей дощечкой его (т.е. носил его письменный прибор, на котором разводились чернила)».

«И назначили его наставником, что для строителей, (и) был (я) с тростью его (носил за ним трость; она в Древнем Египте олицетворяла власть. — *В.Р.*)».

«И назначили его управителем строителей, (и) был (я) третьим (т.е. ближайшим помощником) его».

«И назначили его плотником царевым (и) строителем, (и я) властвовал для него (над) городом (т.е. управлял принадлежавшей тому деревней?) (и) творил (я) для него вещь всякую (т.е. все) в ней гораздо».

«И назначили его другом единственным (высокий придворный чин), плотником царевым (и) строителем в обоих домах (т.е. в обоих половинах государства), (и я) считал для него имущество его всякое; больше было вещей (т.е. имущества) в доме (т.е. хозяйстве) его против дома сановника всякого».

«И назначили его управителем работ, и (я) повторял слово его всякое (т.е. передавал все его распоряжения) сообразно тому, за что жаловал он (т.е. так, что он жаловал исполнителя)».

«Считал же (я) для него вещи (т.е. имущество) в доме (т.е. хозяйстве), что от собственности его, (в) продолжение 20 лет. Никогда не бил (я)

человека какого-нибудь там так, чтобы объявился он мертвым под пальцами (моими). Никогда не порабощал (я) людей каких-либо там» [116. С. 27-28].

Нужно учесть, что производство в широком смысле — это не только изготовление вещей и орудий (оружия), но и военное дело (его продукты — военная добыча и дань, а также уверенность, защищенность жителей страны) и, так сказать, «духовное производство», позволявшее общаться с богами и получать от них помощь, и сфера управления. Но это только один аспект хозяйства — *искусственный,* поскольку он предусматривает целеполагание (что именно нужно делать, чтобы...), а также планирование и принятие решений. Примером первого является целевая установка на создание в царствах древнего мира ирригационных сооружений (каналов, плотин), второго — заготовки запасов зерна на случай засухи или неурожая.

Необходимость хозяйственной деятельности диктуется также быстрым развитием в древнем мире торговли. Разделение труда и объединение в одном царстве различных номов и провинций, с разными условиями и традициями земледелия и ремесла, а следовательно, производящих разную продукцию, способствует развитию внутренней торговли, что в свою очередь заставляет планировать производство и увеличивать производительность, по-новому распределять произведенный продукт, т.е. создавать хозяйство.

Другой аспект древнего хозяйства можно назвать *естественным,* он связан с тем, что можно назвать экономикой культуры древних царств. Чтобы понять, что это такое, сравним для примера хозяйственную деятельность Старого и Среднего царств в Египте. В первом случае — это прежде всего властные решения чиновников фараона в сфере производства и распределения, во втором, когда сложились разные самостоятельные субъекты (царь, жрецы, знать), хозяйственная деятельность опосредуется договорами и соглашениями, которые заключаются между данными субъектами, и — особым пониманием собственности и имущества (эти два момента и образуют суть древней экономики).

Учтем одно обстоятельство. Для человека культуры древних царств, хотя он и обменивает свой продукт на рынке или оставляет наследство, отчуждаемое имущество или товар в определенном смысле неотчуждаемы, поскольку являются продолжением самого человека (например, термины «собственный» и «собственность» в Египте обозначаются тем же знаком «д.т», что и «плоть», «туловище» [116]). Имущество и продукт, созданный человеком, не только являлись усло-

вием его существования, а следовательно и жизни, но и обладали душой, тесно связанной с человеком или богами, участвовавшими вместе с человеком в его создании. Приведем два примера.

1. Анализируя широко употреблявшееся в Старом царстве понятие «д.т», обозначающее с добавлениями других слов хозяйство («дом д.т»), людей, животных, селения, здания, заведения и т.д., Перепелкин пишет следующее. «Итак, мы видим, что в пирамидах с помощью слова "д.т" выражались не только принадлежность телесная и по родству, но и принадлежность в силу владения. Мы видели также, что частные лица пользовались "д.т" для обозначения принадлежности по праву собственности — примеров того было приведено великое множество — и вместе с тем употребляли то же слово, когда хотели выразить принадлежность в силу родства, личной связи, предназначения, пользования, посвящения!» [116. С. 118-119].

2. Античная архаическая ваза не только создана с помощью богини Афины Эрганы, но и сама является одушевленным существом, говорящим от своего имени (например, «владельческая» надпись на черном килике с Родоса: «Я — килик Корака» и знаменитая: «Я — Нестора благопитейный кубок». Обе датируются VIII в. до н.э.). Н. Брагинская показывает, что сосуды чуть ли не самая подходящая вещь для одушевления. Известно, что индейские женщины считали вылепленную посуду «живой», живым существом: «сосуд — это образ женщины, и женщина мыслится сосудом, а женские божества почитаются в виде сосудов... Части сосуда — вазы, кувшина, чаши — на разных языках согласно именуются туловом, ножкой, ручкой, горлом, шейкой, плечами, ушками, устьем, "устами") и т.д. И это не кальки» [37. С. 52, 73-83].

Поэтому, чтобы отсоединить имущество или произведенный продукт от себя, недостаточно его обменять на другие, эквивалентные с точки зрения затраченного труда и времени. Необходимо также умилостивить, во-первых, своих богов, принеся им жертвы, во-вторых, членов общины, к которой человек принадлежит, наконец, чужих богов и общину, чтобы они приняли чужое имущество и продукт в свое владение. Все эти моменты, например, можно увидеть на материале вавилонской культуры. «Тексты, в которых фиксируется тот или иной вид передачи имущества (купля-продажа, лишение наследства, обращение в рабство, отпуск рабов на волю и т.д.), — пишет Клочков, — пестрят специальными терминами и формулами, указывающими на обряды, сопровождавшие эти действия... при всем развитии коммерческой деятельности в древней Месопотамии имущество, вещи не превратились в голую потре-

бительскую или меновую стоимость, в чисто экономические величины; они так и не "оторвались" окончательно от своих владельцев, не стали нейтральными предметами, какими их считают законы Юстиниана и современное право. Данное обстоятельство самым непосредственным образом сказывалось в сфере экономики, во многом определяя функционирование механизма древнего обмена... покупатель должен был дать прежнему владельцу три вида компенсации за уступленный объект. Прежде всего, он платил сразу или по частям "цену покупки"(nig-sa), как правило, зерном или медью. Ж. Боттеро подразумевает эквивалентность, равновесие двух ценностей. Затем покупатель давал "приплату" (nig-giri или is-gana=nig-ki-gar — "то, что кладут на землю"), исчисляемую в тех же "деньгах", что и "цена покупки", т.е. зерном или металлами. В текстах из Фары эта "приплата" бывает равна цене и даже больше ее...

"Приплата" была одновременно и обязательна и добровольна. Обязательна потому, что одна только чистая "цена" вещи не могла удовлетворить продавца: вещи в обыденном сознании рассматривались как неоценимые, несводимые к какому-либо эквиваленту. Добровольна потому, что размеры ее устанавливал покупатель (возможно, согласуя с продавцом), исходя из своей оценки степени привязанности продавца к своему добру, силы собственного желания приобрести данный объект и, вероятно, желания показать свою щедрость и продемонстрировать свое величие.

Этим последним желанием объясняется третий вид выплат — "подарки" (nig-ba, дословно "то, что дано"). В отличие от "цены" и "приплаты" "подарки" обычно представляли собой не зерно или металлы, а дорогие вещи (одежды, оружие и т.п.), съестные припасы и напитки... Лучший "подарок" получал основной продавец, другие подарки — его ближайшее окружение (соседи и родичи, которые могли являться совладельцами), а также писец и должностные лица, скреплявшие сделку; угощение устраивалось для всех участников сделки, включая свидетелей...

Человек, по выражению Боттеро, не столько *владел* вещами как добром, предназначенным для обычного пользования и потребления, сколько *над ними властвовал* как надо всем, что составляло его личность. И при обмене эти вещи выступали скорее не объектами покупки, а объектами "покорения", "завоевания"; отсюда и непомерная щедрость (своеобразный поединок между продавцом и покупателем)» [Цит. по: 74. С. 52—53].

Из этой цитаты можно понять, что экономика — это такой аспект хозяйственной деятельности, в котором проявляются *естественные ограничения культуры как формы социальной жизни* (организма).

В современной западной культуре, например, земля свободно покупается и продается, а на злостных неплательщиков подают в суд. В культуре древних царств (кстати, как иногда и в современной России) земля в обычном смысле не продавалась, а долги нередко прощались. «Связь между землей и владельцем (индивидуальным или коллективным), — пишет Клочков, — была очень сильна. Во II тысячелетии до н.э. и позднее на периферии Месопотамии собственность на землю оставалась исключительным правом коллектива общины; отчуждение земли за пределы общины или круга кровно связанных родственников было невозможно. Приобрести земельный участок в таких случаях можно было только одним путем: стать членом данной общины или семьи; отсюда невероятное распространение "приемов в братья", "усыновлений" и т.д... С идеей "принципиальной" неотчуждаемости наследственного надела земли или дома, по-видимому, был связан и институт misarum. В первой половине II тысячелетия до н.э., как и в более древнюю эпоху, некоторые месопотамские правители время от времени объявляли "Справедливость" (*мишарум*) — т.е. издавали особые указы, по которым прощались определенные долги и проданные (очевидно при крайних обстоятельствах) земли, сады и дома безвозмездно возвращались прежним владельцам» [74. С. 50—51]. Здесь можно привести и мнение Латыниной. Правда, она пишет о средних веках, но не повторяется ли тут многое из того, что было еще в Древнем Египте и Вавилоне?

«Ничто, — пишет Латынина, — так хорошо не демонстрирует нерыночный характер раннего капитализма, как комменда — излюбленный в XI–XIII веках тип вложения капитала. Предшественники и параллели комменды — вавилонский таппутум, мусульманская мукарада, византийская хереокойнония и, отчасти, морская ссуда в эпоху эллинизма. Комменда состояла в том, что одна сторона ссужала деньги другой стороне, использовавшей их для коммерческого плавания и возвращавшей ссуду вместе с заранее определенной долей прибыли: три четверти прибыли в случае односторонней комменды (при которой кредитор финансировал все плавание) и половина прибыли в случае двусторонней комменды (при которой кредитор предоставлял две трети капитала).

Коммеыду часто описывали как соглашение между богатым оседлым капиталистом и начинающим предпринимателем, у которого нет денег, но есть много усердия. Анализ документов показывает, что часто взносчиками были бедные люди, вверявшие свои небольшие сбережения очень богатому купцу. Оседлый взносчик и путешествующий менеджер иногда были столь равны в состоянии и ком-

мерческом опыте, что менялись ролями. Торговцы находили выгодным чередовать роли оседлой и путешествующей партии. Более того, "зачастую торговец брал с собою лишь часть капитала в дополнение к капиталу, данному другими торговцами в комменду, и вверял остаток капитала торговцам, путешествующим в другое место" (Р. Лопес.). Комменда не только позволяла торговцу не держать все яйца в одной корзине. Она прошивала общество невидимой сетью взаимных связей по вертикали и по горизонтали. Скромный венецианский бедняк, вверивший свои полдуката Корнаро или Дандоло, не собирался поднимать против них восстание.

Иначе говоря, даже комменда, это самое "капиталистическое" явление средневековой *Италии,* не была целиком капиталистическим предприятием: с ее помощью умножались не только деньги, но и связи. Это был способ обезопасить себя и от неожиданно потонувшего корабля, и от шальной чумы в Александрии, и от местной войны, и даже — не приведи, Господи, — от изгнания.

Успех мелких купцов был обусловлен дружбой между равными; успех крупных был обусловлен связями в верхах. История крупнейших европейских предпринимателей неотделима от политики подарков. Жак Ле Бон, Жак Кер, Лайонел Кренфилд, Оппенгеймер были столько же королевскими фаворитами, сколько гениальными предпринимателями. Ссуды Фуггеров Карлу V были фактически безвозмездными подарками, в которых Антон Фуггер уже не мог отказать императору. "В XVII столетии прибыль без власти и безопасность без могущества были немыслимы", — отмечает Джеффри Паркер. Взлет и крах банка Джона Лоу (так же как и современный ему и аналогичный по причинам скандал с Компанией южных морей, South Sea Bubble) нельзя анализировать, рассуждая лишь о чрезмерной эмиссии и опасности самой меркантилистской идеи земельного банка и не упоминая о том, что Лоу стал личным другом регента Франции; и что правительственное распоряжение принимать кредитные билеты частного банка Лоу в уплату налогов было обусловлено не только экономическими соображениями. Операции банкира Уврара были бы невозможны без покровительства Талейрана. В чем-то истории европейского предпринимательства не повезло: на предпринимателя как на одного из делателей истории обратили внимание тогда, когда в моду стала входить история, состоящая из цифр, а не событий, и в результате блистательные биографии полубанкиров-полуполитиков оказались покрыты толстым слоем статистического пепла.

Покровительство высших должностных лиц распространялось на операции, которые современный закон прямо отнесет к банди-

тизму: чего стоят причитания российской прессы о коррупции в высших эшелонах власти, если вспомнить о королеве Елизавете, лично участвовавшей в финансировании пиратской экспедиции Френсиса Дрейка и с удовольствием надевшей подарок Дрейка — корону из награбленных у испанцев камней; или скандал, разгоревшийся в 1701 году в английском парламенте из-за того, что лица, финансировавшие пирата Кидда — лорд-канцлер и первый лорд казначейства, — принадлежали на свою беду к партии парламентского меньшинства!» [86].

Понятно, что мишарум, прием в братья или усыновление нужно отнести к актам хозяйственной деятельности (поскольку облеченные компетенцией лица должны были принять соответствующее решение), но те же акты можно считать относящимися к древней экономике; с их помощью хозяйственная деятельность опосредовалась реалистическими социальными соображениями. Подобно тому, как в стоимость товара входила сакральная связь владельца с этой вещью, в стоимость земли входили ее связи с ее владельцем и общиной, что в случае мишарум позволяло земле, домам и садам даже возвращаться к своим владельцам.

И все-таки, средние века — это еще не капиталистические отношения. В частности потому, что произведенные товары так до конца и не были отчуждены от своих производителей. Да, этот процесс пошел еще в античной культуре, когда сформировалось понятие собственности как права владения. В Риме собственность понимается как власть производителя над вещами: «Для владения в юридическом смысле, — пишет И.Б. Новицкий, — была необходима *воля обладать вещью самостоятельно,* не признавая над собой *власти другого лица,* воля относиться к вещи как своей» (выделено мной. — *В.Р.*) [109. С. 76]. Тем не менее и в античности, и в средние века, и в эпоху Возрождения, когда человек производил вещи, он не считал, что самостоятельно творит эти вещи. Творцом выступал Бог, мастер только подражал ему, выявляя (проявляя) в материале уже существующие в божественной «номенклатуре» формы и сущности. Более того, так как в средние века считалось, что Бог не только создал вещи, но и пребывает в них, сообщая вещам их жизнь, каждая вещь в средневековой культуре понималась одновременно как субъект. Вещь-субъект еще не могла свободно пуститься во все тяжкие рыночных отношений, она была еще достаточно крепко повязана как с Богом, так и с человеком, который помог ей обрести собственный «голос».

Однако в эпоху Возрождения, когда человек заимствует божественные прерогативы, он начинает думать, что сам творит вещи. Как

писал гуманист Марсилио Фичино, человек мог бы создать сами «светила, если бы имел орудия и небесный материал». В знаменитой статье Пико делла Мирандолы «Речь о достоинстве человека» утверждалось ни больше ни меньше, что человек стоит в центре мира, где в средние века стоял Бог, и что он по собственному желанию может уподобиться если и не самому Творцу, то уж во всяком случае херувимам (ангелам), чтобы стать столь же прекрасным и совершенным, как они [118].

Вот этот новый взгляд на человека, творящего самостоятельно, без участия Бога, способствует тому, что произведенные им вещи начинают пониматься только как его личная собственность. А когда Галилей и Гюйгенс показали, как реально в рамках инженерной деятельности можно создавать «новые природы», т.е. механизмы и машины, действующие по законам природы (по сути, они полностью воспринимались уже как творения природы человеком), этот взгляд на вещи постепенно принимается как основной. Что, в свою очередь, способствует формированию убеждения, по которому произведенная (сотворенная) человеком вещь (товар), во-первых, находится в полной его власти (воле), во-вторых, создана именно для обмена на рынке. «Чтобы данные вещи, — пишет Маркс, — могли относиться друг к другу как товары, товаровладельцы должны относиться друг к другу как лица, воля которых обитает в этих вещах; таким образом один товаровладелец лишь по воле другого, следовательно, каждый из них лишь при посредстве одного общего им обоим волевого акта может присвоить себе чужой товар, отчуждая свой собственный. Следовательно, они должны признавать друг в друге частных собственников» [97. С. 41].

Вернемся теперь к началу параграфа. Как же с культурологической точки зрения нужно понимать экономику? Во-первых, как многослойное образование: как даровую экономику, редистрибутивную, рыночную, предпринимательскую (этот тип характерен для XX столетия), глобальную (складывается в настоящее время). Конечно, в конкретной хозяйственно-экономической ситуации и времени каждый из этих слоев играет разную роль; как правило, какой-то один из них становится главным, задавая целое, обусловливая остальные, но и последние заявляют о себе и реализуют себя. «В центре идеологии Просвещения и правового общества, — пишет Латынина, — была мечта об обществе людей, руководствующихся в своем поведении разумом и логикой, равных перед законом независимо от их положения в обществе и состояния. Эта была утопия, противоположная всему обществу ancien regime, где человек руководствовался обычаем, а не разумом, вел себя не как индивидуум, а

как представитель слоя или наследник рода, и где отношение к нему зависело от его положения.

Родившись как отрицание всего предыдущего порядка вещей, эта утопическая идеология сама в себе содержала зерно своей будущей критики марксизмом. Боящаяся открыто сказать, что богатство, измеряемое в деньгах, есть лишь один, хотя бы и самый важный, показатель социального статуса и источник дохода (наряду с престижем, образованием, связями), эта буржуазная утопия XIX века была совершенно беззащитна перед радикалами всех мастей, которые не уставали напоминать, что неравное имущественное положение влечет за собой неравные возможности и что бедняк и богач отличаются не только экономическим положением и суммой на банковском счету, но и возможностями получить образование, кругом друзей, уважением со стороны властей и так далее, что во всяком обществе капитал, т.е. то, что "приносит доход путем прибыли, связанной с производительным использованием собственности", ни в коей мере не ограничивается количеством земли, заводов и денег в банке. Что он обязательно включает в себя репутацию, связи, образование, во все века являвшееся наиболее неотчуждаемой формой собственности.

Люди это прекрасно понимают. Никто не читает, чтобы добиться успеха, Маркса, Вебера или Толкотта Парсонса. Читают Дейла Карнеги или любые другие современные учебники успеха. Карнеги объясняет нам, как делать друзей. Индийский брахман объяснит нам, что "добро, не вложенное в друзей, пропадает бесследно". Между Карнеги и Панчатантрой гораздо больше общего, чем между Карнеги и Адамом Смитом. Так или иначе, все практические учебники преуспеяния, с их заслуженной популярностью, всегда диктуют стратегию поведения, опирающуюся не на рациональные, а на иррациональные особенности человека» [86].

Во-вторых, в категориальном отношении экономика может быть истолкована как «естественное», как ограничение хозяйственной деятельности со стороны культуры. Выше, например, я старался показать, как в древнем мире культурные факторы (понимание вещей как неотчуждаемых от человека и обмена, понимаемого в плане жертвы и завоевания) влияют на цену товара.

Однако и в наше время стоимость и само понимание товара существенно зависят от культурных факторов. Так, известный японский экономист и социолог Тайичи Сакайя показывает, что стоимость современных изделий все более определяется знаниями и ценностями. Мода, реклама, субъективные предпочтения и ожидания, место в иерархии ценностей и т.п. факторы культуры стано-

вятся главными при выборе товаров. В результате, говорит Сакайя, мы должны быть готовы к жизни в мире, где новые разработки, технические новинки и товары, предполагающие неповторимые сочетания неповторимых функций, будут вводиться на непрерывной основе и аут же уступать место еще более оригинальным изобретениям и товарам, так что созданная знанием стоимость превратится в товар «одноразового пользования», от которого после его употребления надлежит избавиться как можно скорее.

По сути, критика современного хозяйства, основанного на идеях научно-технического развития и прогресса, с культурологической точки зрения тоже является экономической в указанном смысле слова. «Технический прогресс, — пишет В. Рачков, — не имеет ориентира своего движения, никто не знает, куда он движется... Мы производим то, в чем нет никакой нужды, что не соответствует никакой пользе, но производим это, и нужно использовать эту техническую возможность, нужно устремиться в этом направлении неумолимо и абсурдно. Так же используем продукт, в котором никто не нуждается, тем же самым абсурдным и непреклонным образом... Мы производим излишек, который прибавляется к благам, которые уже являются излишними. И именно в этой области наблюдается исключительное сознание новых благ. Так что даже само определение политической экономии перевертывается. Но рассуждать продолжают так, будто ничего не случилось. Конечно, выбросив на рынок один из этих чудесных, современнейших, волшебных объектов, обеспечивают важное преимущество какому-то предприятию, но рынок очень быстро наполняется, интерес к эдакому маленькому чуду исчерпывается и нужно снова производить что-то новое... мы обнаруживаем огромное противоречие, которое толкает нас на соседство с бредом: с одной стороны, экономики развитых стран, которые функционируют так, как я об этом сказал, а с другой — экономики стран третьего мира, которые все более проваливаются, страны, в которых самые необходимые потребности, непосредственные, жизненные, не удовлетворены. С одной стороны, экономики, которые могут функционировать лишь умножая ложные потребности и создавая гаджет[1], с другой — экономики, которые не могут удовлетворить голод и минимум благ цивилизации. И абсурд достигает своего пика, когда специалисты думают лишь об одной вещи по отношению к странам третьего мира: втянуть их на тот же путь, что и мы, ввести их в индустриальный цикл и "помочь им стартовать с точки зрения экономики"» [129. С. 184, 189, 190].

[1] Здесь — игрушка, развлечение.

Развернутая атака В. Рачкова работает не только на уяснение сути происходящего в современном мире, но и на новое понимание самой экономики: становится понятным, что без учета культурных ограничений и факторов, не изучая хозяйство на разных уровнях его существования (отдельного производства, системы производств, региона, страны, международной кооперации, планеты), построить эффективную экономику и справиться с глобальными проблемами невозможно.

3. Две жизни Александра Сергеевича Пушкина

> Милый мой, мне совестно ей-богу — но тут уж не до совести...
>
> *(Из письма А.С. Пушкина к П.А.Вяземскому)*

В 1830 г. Пушкин женится на Наталье Гончаровой и, по сути, начинает новую жизнь. Он не только все меньше времени уделяет поэзии, соответственно все больше прозе, а также историческим исследованиям, но в корне меняет образ жизни: становится образцовым семьянином, оставляя без внимания карты и женщин. В начале 1832 г. Пушкин пишет в письме: «Надобно тебе сказать, что я женат около года, и что вследствие сего образ жизни моей совершенно переменился, к. неописуемому огорчению Софьи Остафьевны и кавалергардских шаромыжников. От карт и костей отстал я более двух лет...» (все письма Пушкина цитируются по [127]).

Но дело не просто в смене внешнего образа жизни и отказа от дурных, пагубных привычек, вряд ли красивших великого поэта России. Пушкин меняется нравственно, духовно. Собираясь жениться, он трезво и горько оценивает прожитую жизнь, фактически осуществляет христианское покаяние. В апреле 1830 г. он пишет письмо Н.И. Гончаровой, матери своей будущей жены, где, в частности, есть такие строчки: «Заблуждения моей ранней молодости представились моему воображению; они были слишком тяжки и сами по себе, а клевета их еще усилила; молва о них, к несчастью, широко распространилась». И буквально через день-два он пишет своим родителям: «Я намерен жениться на молодой девушке, которую люблю уже год — м-ль Натали Гончаровой... Прошу вашего благословения, не как пустой формальности, но с внутренним убеждением, что это благословение необходимо для моего благополучия — и да будет вторая половина моего существования более для вас утешительна, чем моя печальная молодость».

Однако не преувеличивает ли Александр Сергеевич свои прегрешения, может быть, это просто своеобразное кокетство перед стар-

шим поколением? Б. Бурсов, обсуждая эту проблему в книге «Судьба Пушкина», приводит высказывания многих современников и письма самого поэта, из которых видно, что ситуация еще печальнее. Особенно поражает письмо-наставление 23-летнего Пушкина своему 18-летнему брату: «Тебе придется иметь дело с людьми, которых ты еще не знаешь. С самого начала думай о них все самое плохое, что только можешь вообразить; ты не слишком сильно ошибешься... презирай их самым вежливым образом... будь холоден со всеми... не проявляй услужливости и обуздывай сердечное расположение, если оно будет тобой овладевать: люди этого не понимают... То, что я могу сказать тебе о женщинах, было бы совершенно бесполезно. Замечу только, что чем меньше любим мы женщину, тем вернее можем овладеть ею». А вот воспоминание сына П.А. Вяземского о беседах с Пушкиным, когда П.П. Вяземскому было еще 16 лет. «Вообще в это время Пушкин как будто систематически действовал на мое воображение, чтобы обратить на себя внимание женщин, что нужно идти вперед нагло, без оглядки, и приправлял свои нравоучения циническими цитатами из Шамфора» [39. С. 123]. Далее Бурсов приводит размышления В. Вересаева, М. Корфа, К. Полевого, П. Долгорукова (три последних — современники Пушкина), из которых, с одной стороны, видно восхищение поэтическим гением Пушкина, с другой — уничтожающая оценка его личностных качеств как человека. «В лицее, — пишет Корф о Пушкине, — он превосходил всех в чувственности, а после в свете предался распутствам всех родов, проводя дни и ночи в непрерывной цепи вакханалий и оргий... Пушкин не был создан ни для света, ни для общественных обязанностей, ни даже, думаю, для высшей любви или истинной дружбы. У него господствовали только две стихии: удовлетворение плотским страстям и поэзии, и в обеих он — ушел далеко». Бурсов пишет, что сохранились «десятки свидетельств, причем совершенно достоверных, о резком несоответствии между стихами молодого Пушкина, наполненными самых высоких красот, и его внешним поведением, раздражавшим очень многих. По словам Н.М. Карамзина, Пушкин, если он только не исправится, сделается чертом еще до того, как попадет в ад».

Итак, по мнению многих современников, да и ряда позднейших исследователей, молодой Пушкин циничен, безнравствен (как писал П. Долгоруков, сослуживец поэта по Кишиневу, «Пушкин умен и остер, но нравственность его в самом жалком положении»); одержим страстью к картам, костям и прекрасным женщинам, причем всегда готов обмануть последних; не задумываясь, развращает юные души. Б. Бурсов, который сам привел все эти выдержки, пы-

тается защитить Пушкина, указывая на то, что Пушкину или завидовали, или его не поняли. Заканчивает же он свою защиту так: «Друзья, с болью наблюдавшие за молодым Пушкиным, все-таки мало разбирались в нем. Даже после того как был написан "Евгений Онегин", никто из них не сделал вывода, что без всего того, что огорчало их в Пушкине, этот роман не был бы написан... Кто может сказать, в каком опыте нуждался гений? Никто не знает этого лучше, нежели он сам» [39. С. 134]. Странная логика и защита: получается, что таланту и гению все позволено. Правда, у Бурсова есть и другой аргумент — от психологии искусства. Он пишет, что ошибаются те, кто связывает гениальные произведения напрямую с нравственностью и личностью создавшего их художника. «Мы привыкли думать и писать о гениальных художниках, как о безгрешных людях... В действительности никто из них не был святым. Святость и искусство — вещи несовместимые. Едва ли не самые проникновенные стихи Пушкина как раз те, которые переполнены чувствами если не раскаяния, то самообличения...» [39. С. 120].

Опять получается несуразица, а именно, что необходимое условие гениального искусства — греховность, и добавим, вероятно, следуя логике Бурсова, чем художник гениальней, тем глубже он должен упасть, чтобы приобрести так нужный ему для творчества опыт жизни. Итак, что же мы, заклеймили молодого Пушкина?

Не будем спешить, вспомним, что писал наш замечательный литературовед и философ М. Бахтин относительно гуманитарного познания. Чужие сознания, пишет он, «нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, — с ними можно только диалогически общаться. Думать о них — значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы» [25. С. 116]. Конечно, нехорошо, если Пушкин повернется к нам своей «спиной», поэтому предоставим ему возможность оправдаться, подать голос.

Вероятно, сначала Пушкин заметил бы, что он не только развлекался и предавался страстям, но и работал, причем так, как умеют немногие. «Буйная юность и ранняя молодость Пушкина, — пишет Бурсов, — дававшая ему поводы писать в стихах и письмах о ней как о потерянной, напрасно растраченной, на самом деле отличается исключительной и напряженной работой его духа, бесконечными чтениями» [39. С. 130]. Поэт был настолько талантлив и энергичен, что успевал буквально все: и работать за десятерых и гулять за троих.

Затем Пушкин обратил бы наше внимание на то, что он был романтиком, а, следовательно, видел и действовал своеобразно, не

так, как средний обыватель. «В художественно-образной структуре "романтиков", — пишет литературовед Л. Ачкасова, — эстетически акцентировано традиционно-романическое "двоемирие": мир реального бытия, пошлая накипь жизни, от которой стремятся отчуждать себя герои, и "мир" бытия идеального, соответствующий их романтически-возвышенным идеалам и олицетворяемый во вневременных "вечных" ценностях — Любви, Природе, Искусстве. Причем искусству принадлежит особое место, ибо оно само по себе обладает способностью творить идеальный (желаемый) мир, независимый от окружающей реальности» [16. С. 132].

«Вот, вот, сказал бы Александр Сергеевич, жили в особом мире, ощущали себя героями, жили творчеством и красотой, воспринимали обычный мир как неподлинный, были уверены, что прекрасные женщины — это награда нам за эстетические подвиги, что они именно для этого и созданы». Кстати, и П.А. Вяземский, защищая Пушкина против Корфа, фактически прибегает к сходному аргументу. «Сколько мне известно, — пишет П. Вяземский о Пушкине, — он вовсе не был предан распутствам всех родов. Не был монахом, а был грешен, как и все в молодые годы. В любви его преобладала вовсе не чувственность, а скорее поэтическое увлечение, что, впрочем, и отразилось в поэзии его» [39. С. 125]. «Абсолютно точно, — подтвердил бы Пушкин, — наша жизнь была сплошь поэтическое увлечение, и женщин мы любили как в романах, и в карты играли не для денег (поэтому в основном и проигрывали), а чтобы острее ощутить творческое безумие и дыхание иных миров».

Но, конечно, для нас убедительнее мнение Ю.М. Лотмана, который в книге «Беседы о русской культуре» показывает, что во времена Пушкина не только искусство и особенно театр пронизывали жизнь, уподобляя ее себе, но и что, например, карточная игра выступала своеобразной моделью мира.

«Есть эпохи, — пишет Лотман, — когда искусство властно вторгается в быт, эстетизируя повседневное течение жизни: Возрождение, барокко, романтизм, искусство начала XX века. Это вторжение имеет много последствий. С ним, видимо, связаны взрывы художественной талантливости, которые приходятся на эти эпохи. Конечно, не только театр оказывал мощное воздействие на проникновение искусства в жизнь интересующей нас эпохи: не меньшую роль здесь сыграли скульптура и — в особенности — поэзия. Только на фоне мощного вторжения поэзии в жизнь русского дворянства начала XIX века понятно и объяснимо колоссальное явление Пушкина...

• Взгляд на реальную жизнь как на спектакль не только давал человеку возможность избирать амплуа индивидуального поведения, но и

наполнял его ожиданием событий. Сюжетность, то есть возможность неожиданных происшествий, неожиданных поворотов, становилась нормой... Именно потому, что театральная жизнь отличается от бытовой, взгляд на жизнь как на спектакль давал человеку новые возможности поведения. Бытовая жизнь по сравнению с театральной выступала как неподвижная: события, происшествия в ней или не происходили совсем, или были редкими выпадениями из нормы. Сотни людей могли прожить всю жизнь, не переживая ни одного "события". Движимая законами обычая, бытовая жизнь заурядного дворянина XVIII века была "бессюжетна". Театральная жизнь представляла собой цепь событий. Человек театра не был пассивным участником безлико текущего хода времени: освобожденный от бытовой жизни, он вел бытие исторического лица — сам выбирал свой тип поведения, активно воздействовал на окружающий его мир, погибал или добивался успеха... модель театрального поведения, превращая человека в действующее лицо, освобождала его от автоматической власти группового поведения, обычая» [92. С. 198—199].

Лотман обращает также внимание на то, что в отличие от классицизма, образцы которого адресовались только искусству или идеальному миру, «романтизм предписывал читателю поведение, в том числе и бытовое». Наряду с литературными добродетелями романтизм включал в себя «и литературные пороки (например, эгоизм, преувеличенная демонстрация которого входила в норму "бытового байронизма"») [92. С. 344].

А вот интересные наблюдения о природе карточной игры. Игра в карты, пишет Лотман, «была чем-то большим, чем стремление к выигрышу как материальной выгоде. Так смотрели на карту только профессиональные шулера. Для честного игрока пушкинской эпохи (а честная карточная игра была почти всеобщей страстью, несмотря на официальные запреты) выигрыш был не самоцелью, а средством вызвать ощущение риска, внести в жизнь непредсказуемость. Это чувство было оборотной стороной мундирной, пригвожденной к парадам жизни. Петербург, военная служба, самый дух императорской эпохи отнимал у человека свободу, исключал случайность. Игра вносила в жизнь случайность. Страсть к игре останется для нас непонятным, странным пороком, если мы не вспомним такой образ Петербурга:

Город пышный, город бедный,
Дух неволи, стройный вид,
Свод небес зелено-бледный,
Скука, холод и гранит...

Для того чтобы понять, почему Пушкин называл ее «одной из самых сильных страстей», надо представить себе атмосферу петербургской культуры. Вяземский писал: «... Нигде карты не вошли в такое употребление, как у нас: в русской жизни карты одна из непреложных и неизбежных стихий... Умнейшие люди увлекались ею. Знаменитый французский писатель и оратор Бенжамен-Констан-тин был такой же страстный игрок, как и страстный трибун. Пушкин, во время пребывания своего в Южной России, куда-то ездил за несколько сот верст на бал, где надеялся увидеть предмет своей тогдашней любви. Приехал в город он до бала, сел понтировать и проиграл всю ночь до позднего утра, так что прогулял и деньги свои, и бал, и любовь свою. Богатый граф, Сергей Петрович Румянцев, блестящий вельможа времен Екатерины, человек отменного ума, большой образованности, любознательности по всем отраслям науки, был до глубокой старости подвержен этой страсти, которой предавался, так сказать, запоем. Он запирался иногда дома на несколько дней с игроками, проигрывал им баснословные суммы и переставал играть вплоть до нового запоя. Подобная игра, род битвы за жизнь и смерть, имеет свое волнение, свою драму, свою поэзию. Хороша и благородна ли эта страсть, эта поэзия — другой вопрос. Один из таких игроков говаривал, что после удовольствия выиграть нет большего удовольствия проиграть» [92. С. 154—155].

Еще Александр Сергеевич заметил бы, что среди подавляющей глупости и плутовства, что было для тогдашней России общим местом, умный человек не может не быть циничным и, отчасти, даже двуличным, но что подобное поведение — не безргравственность, а скорее жизненная тактика. В этом смысле интересен отзыв Пушкина о Чацком. «В комедии "Горе от ума", — спрашивает Пушкин, — кто умное действующее лицо? Ответ: Грибоедов. А знаешь ли, что такое Чацкий? Пылкий, благородный и добрый малый, проведший несколько времени с умным человеком (именно с Грибоедовым) и напитавшийся его мыслями, остротами и сатирическими замечаниями. Все, что говорит он, очень умно. Но кому говорит он все это? Фамусову? Скалозубу? На балу московским бабушкам? Молчалину? — Это непростительно. — Первый признак умного человека, — с первого взгляда знать, с кем имеешь дело, и не метать бисер перед Репетиловыми». Именно так и поступал Александр Сергеевич: человеку нужному или близкому он старался не говорить в глаза неприятную правду. В январе 1825 г. он пишет П.А. Вяземскому: «Савелов большой подлец. Посылаю при сем к нему дружеское письмо... Охотно извиняю и понимаю его.

Но умный человек
не может быть не плутом»

Или вот другое письмо к брату (написанное в 1822 г.) относительно поэзии своего близкого друга, ПА. Плетнева: «... Мнение мое, что Плетневу приличнее проза, нежели стихи, — он не имеет никакого чувства, никакой живости — слог его бледен, как мертвец. Кланяйся ему от меня (то есть Плетневу — а не его слогу) и уверь его, что он наш Гёте».

К этим соображениям Пушкин присовокупил бы недоумения. А что собственно такого уж необычного в его поведении? Разве не все так живут: в молодости человек его круга не задумывается, берет от жизни все, что возможно, а дальше , начиная с тридцати, он остепеняется, заводит семью. В письме к Н. Кривцову от 10 февраля 1831 г. Пушкин пишет: «Мне за 30 лет. В тридцать лет люди обыкновенно женятся — я поступаю как люди, и, вероятно, не буду в том раскаиваться». Да и отношение к женщинам обычное, добавил бы Александр Сергеевич: и мы не прочь, и прекрасные дамы сами так и летят на огонь.

Наконец, Пушкин, правда с некоторым смущением, сказал бы в свое оправдание, что он человек живой, честолюбивый и что, хотя по большому счету он большой свет презирает, но тем не менее зависит от него и ему приятно, когда им, Пушкиным, восхищаются. Что есть, то есть. Тот же Плетнев, сожалея о напрасно потраченном Пушкиным времени, пишет: «Но всего вреднее была мысль, которая навсегда укоренилась в нем, что никакими успехами таланта и ума нельзя человеку в обществе замкнуть круга своего счастья без успехов в большом свете» [Цит. по: 39. С. 134]. Впрочем, так думал не один Пушкин, а многие достойные люди того времени, например Грибоедов. После успеха у публики своей поэмы Грибоедов в письме к своему другу Бегичеву ловит себя на противоречивых чувствах: «Не могу в эту минуту оторваться от побрякушек авторского самолюбия... Грому, шуму, восхищению, любопытству конца нет... Ты насквозь знаешь своего Александра; подивись гвоздю, который он вбил себе в голову, мелочной задаче, вовсе несообразной с ненасытностью к новым вымыслам... Могу ли принадлежать к чему-нибудь высшему? Как притом, с какой стати сказать людям, что грошовые их одобрения, ничтожная славишка в их кругу не могут меня утешить? Ах, прилична ли спесь тому, кто хлопочет из дурацких рукоплесканий». Однако хлопотали, и не раз: и Грибоедов, и Пушкин, и не только они.

Сумел ли Пушкин перед нами оправдаться? Конечно, мы его лучше поняли, но общая нравственная оценка во многом зависит опять же от самого Пушкина. Важно, как он сам смотрел на себя, как он себя в молодые годы оценивал в нравственном отношении. Даже Б. Бурсов постеснялся привести одно письмо молодого Пушкина, проливающее

свет на эту проблему. В апреле–мае 1826 г. Пушкин пишет ПА. Вяземскому следующее: «Письмо это тебе вручит милая и добрая девушка, которую *один из твоих друзей неосторожно обрюхатил*. Полагаюсь на твое человеколюбие и дружбу. Приюти ее в Москве и дай денег, сколько ей понадобится — а потом отправь в Болдино... При сем с отеческой нежностью прошу тебя позаботиться о будущем малютке, если только то будет мальчик. Отсылать его в Воспитательный дом мне не хочется — а нельзя ли его покамест отдать в какую-нибудь деревню, — хоть в Остафьево. Милый мой, мне совестно ей богу — но тут уж не до совести (курсив мой. — *В.Р.*)». Интересно и ответное послание П.А. Вяземского (от 10 мая 1826 г.): «Мой совет: написать тебе полу-любовное, полураскаятельное, полу-помещичье письмо твоему тестю (Вяземский выше в своем письме сообщает Пушкину, что отец беременной девушки назначается старостой в Болдино. — *В.Р.),* во всем ему признаться, поручить ему судьбу дочери и грядущего творения, но поручить на его ответственность, напомнив, что волею божиею, ты будешь барином и тогда сочтешься с ним в хорошем или худом исполнении твоего поручения». Чему здесь нужно больше удивляться: странной и безнравственной просьбе Пушкина или циническому совету Вяземского — неизвестно.

Правда, опять в некоторое оправдание Александра Сергеевича можно заметить, что девушка-то была крепостная и барчук, можно сказать, ее осчастливил, во всяком случае в крепостной России ничего экстраординарного в подобных случаях не было. Ю. Лотман пишет, что «семейные отношения в крепостном быту неотделимы были от отношений помещика и крестьянки», что в эту эпоху нередко встречаются даже крепостные гаремы. Рассказывая об одном из них, созданном помещиком ПА. Кошкаровым, Лотман отмечает: «При этом все девушки обучены чтению и письму, а некоторые французскому языку. Мемуарист, бывший тогда ребенком, вспоминает: "Главною моею учительницей, вероятно, была добрая Настасья, потому что я в особенности помню, что она постоянно привлекала меня к себе рассказами о прочитанных ею книгах и что от нее я впервые услыхал стихи Пушкина и со слов ее наизусть выучил "Бахчисарайский фонтан", и впоследствии я завел у себя целую тетрадь стихотворений Пушкина же и Жуковского. Вообще, девушки все были очень развиты: они были прекрасно одеты и получали — как и мужская прислуга — ежемесячное жалованье и денежные подарки к праздничным дням. Одевались же все, конечно, не в национальное, но в общеевропейское платье"» [92. С. 105–106].

Так и видится «милая и добрая девушка» Пушкина. Да, но ведь Пушкин, как известно, всегда был против крепостничества, утверж-

дая, что политическая свобода в России «неразлучна с освобождением крестьян».

Итак, Пушкину, ей-богу, было совестно, но не настолько, чтобы поступать по совести. Тем не менее неуклонно с годами расцветал не только талант Пушкина, но и зрела в нем неудовлетворенность собственной жизнью. «Всем бросалось в глаза, — отмечает Б. Бурсов, — с какой молниеносной скоростью совершенствуются формальные средства его поэзии. Но мало кто замечал углубление его духовного и нравственного смысла» [39. С. 134—135]. К тому, что говорит Бурсов, можно добавить еще один момент: поэзия Пушкина меняется вслед за изменением его личности. Один из аспектов этого изменения можно проследить на любовной лирике Пушкина. Сделаем небольшое отступление, чтобы рассмотреть, что же с этой лирикой происходило.

В любовной лирике Пушкина можно заметить много странностей. Например, чем ближе мы приближаемся к трагической кончине поэта, тем меньше встречаем стихов, посвященных обычной любви. Кажется, что вообще обычная любовь между мужчиной и женщиной перестает интересовать Пушкина, ее заменяет любовь-дружба или формальная, почти иконная красота. Вспомним, как начинается и кончается стихотворение 1832 г. «Красавица»:

Все в ней гармония, все диво,
Все выше мира и страстей...

Но, встретясь с ней, смущенный, ты
Вдруг остановишься невольно,
Благоговея богомольно
Перед святыней красоты.

Начинал же Пушкин как лирический поэт почти банально. Он воспевает литературный, романтический образ любви-страсти, любви-томления, любви-страдания. В стихотворении 1814 г. «Рассудок и любовь» налицо все приметы подобной литературной конструкции: злоупотребление мифологией и изящными эпитетами, воспевание наслаждения, оправдание победы страсти над разумом (что, впрочем, как мы уже отмечали, вполне соответствовало нравственным установкам молодого Пушкина).

И нежная улыбка пробежала
Красавицы на пламенных устах,
И вот она с томлением в глазах
К любезному в объятия упала...
«БУДЬ счастлива!» — Эрот ей прошептал;
Рассудок что ж? Рассудок уж молчал.

А через два года в стихотворении «Желание» Пушкин доводит эту модель романтической любви до совершенства:

Я слезы лью; мне слезы утешенье,
И я молчу; не слышен ропот мой;
Моя душа, объятая тоской,
В ней горькое находит наслажденье.
О жизни сон! лети, не жаль тебя,
Исчезни в тьме, пустое привиденье;
Мне дорого любви моей мученье —
Пускай умру, но пусть умру любя!

Впрочем, уже в 1821 г. формула «мне дорого любви моей мученье» кажется Пушкину смешной и наивной (он стремительно взрослеет, преодолевает буквальное следование идеалам романтизма, приближается к пониманию того, что ум неотделим не только от иронии, но и от плутовства).

И вы поверить мне могли,
Как простодушная Аньеса?
В каком романе вы нашли,
Чтоб умер от любви повеса?

— спрашивает Пушкин в стихотворении «Кокетке» и добавляет:

Остепенясь, мы охладели,
Некстати нам учиться вновь.
Мы знаем: вечная любовь
Живет едва ли три недели.

Расставшись с ложной романтичностью, Пушкин обретает свободу в выражении реальных чувств, волнующих образованного человека его круга и времени. Одновременно он перестает описывать бесконечные томления, страдания, метания; его поэтическая речь становится сдержанней, а многие чувства только намечаются, прямо не проговариваются, эту функцию — «любовного признания» берет на себя обстановка, сама атмосфера любви. В стихотворении «Ночь» 1822 г. все это сделано блистательно:

Близ ложа моего печальная свеча
Горит; мои стихи, сливаясь и журча,
Текут, ручьи любви, текут полны тобою.

Зачем много говорить о любви, можно просто и гениально дать этот образ «печальной свечи», свет от которой течет подобно «ручьям любви», освещая любимое лицо:

Во тьме твои глаза блистают предо мною,
Мне улыбаются — и звуки слышу я:
Мой друг, мой нежный друг... люблю... твоя... твоя!

Заметим, как изменилось и само обращение к любимой: не фамильярная Наталья, Татьяна или мифологическая Хлоя, а бережно строгая манера — «мой друг», «мой нежный друг». И вот, кстати, куда устремилась эволюция Пушкина: от любви-страсти к любви-дружбе, от литературного романтизма — к романтическому реализму. И не без моментов иронии над самим собой, столь свойственных Пушкину.

Не смею требовать любви.
Быть может, за грехи мои,
Мой ангел, я любви не стою!
Но притворитесь! Этот взгляд
Все может выразить так чудно!
Ах, обмануть меня нетрудно!..
Я сам обманываться рад!

Кажется, что к концу своей земной жизни (ведь литературная жизнь Александра Сергеевича, его жизнь в культуре продолжается до сих пор) Пушкин окончательно разуверился в романтической любви. К 1834 г. относится фраза из его стихотворения, ставшая почти афористической:

На свете счастья нет, но есть покой и воля.

Кажется, однако, что в следующем году Пушкин возрождается к прежним чувствам:

Я думал, сердце позабыло
Способность легкую страдать,
Я говорил: тому, что было,
Уж не бывать! уж не бывать!
Прошли восторги и печали
И легковерные мечты...
Но вот опять затрепетали
Пред мощной властью красоты.

Но это не так, заметим, теперь не страсть вызывает чувства, а красота: женская красота, красота дружбы, красота человека. И эта красота обладает «мощной властью». Такова эволюция художественных представлений Пушкина, но спрашивается, что ее определяло. Думаю, здесь была не одна причина.

Духовная эволюция Пушкина просто не могла не происходить. Его окружали замечательные люди — писатели, поэты, мыслители, для которых судьба Пушкина была не безразлична. И не просто не безразлична, они считали, что у Пушкина такой огромный талант, что он не может вести легкую и скандальную жизнь, растрачивая

себя если не по пустякам, то во всяком случае не по назначению. Наиболее в этом смысле показательным было влияние П.Я. Чаадаева, которого Пушкин почитал чуть ли не за своего духовника. В марте–апреле 1829 г., т.е. более чем за год до женитьбы Пушкина, Чаадаев пишет ему: «Нет в мире духовном зрелища более прискорбного, чем гений, не понявший своего века и своего призвания. Когда видишь, что человек, который должен господствовать над умами, склоняется перед мнением толпы, чувствуешь, что сам останавливаешься в пути. Спрашиваешь себя: почему человек, который должен указывать мне путь, мешает идти вперед? Право, это случается со мной всякий раз, когда я думаю о вас, а думаю я о вас так часто, что устал от этого. Дайте же мне возможность идти вперед, прошу вас. Если у вас не хватает терпения следить за всем, что творится на свете, углубитесь в самого себя и в своем внутреннем мире найдите свет, который безусловно кроется во всех душах, подобных вашей. Я убежден, что вы можете принести бесконечную пользу несчастной, сбившейся с пути России. Не изменяйте своему предназначению, друг мой».

В этом проникновенном и сильном в духовном отношении письме обращают на себя внимание три мысли. Личная судьба Пушкина тесно связана с его высоким предназначением, метания Пушкина закрывают дорогу другим и, наконец, необходимое условие исполнения своего назначения — углубление в самого себя, в свой внутренний мир, обнаружение в нем духовного света. И не только Чаадаев, буквально все друзья Пушкина, понимавшие его значение для России, пытались на него повлиять. В такой ситуации не захочешь, а начнешь прислушиваться и приглядываться к себе и задумываться над своей жизнью.

Но, конечно, и сам Пушкин, по мере того, как росло его влияние в России, все больше понимал несовместимость многих своих убеждений и образа жизни с тем образом человека, который складывался у людей, читавших его произведения, но также читавших отзывы и критику о Пушкине его недоброжелателей. Трудно воспевать высокие чувства, призывать к свободе, отстаивать достоинство человека и одновременно портить девушек, проводить ночи за картами, лицемерить и цинично все осмеивать. А именно так многие воспринимали молодого Пушкина.

Ю. Лотман показывает, что в тот период в среде образованных дворян возникла альтернатива двух образов жизни. Одни трактовали страсть и разгул как свидетельство свободы и оппозиционного отношения к властям, а другие, напротив, — как отказ от гражданского служения. «Страсть, — пишет Лотман, — воспринималась как

выражение порыва к вольности. Человек, полный страстей, жаждущий счастья, готовый к любви и радости, не может быть рабом. С этой позиции у свободолюбивого идеала могли быть два равноценных проявления: гражданин, полный ненависти к деспотизму, или страстная женщина, исполненная жажды счастья. Именно эти два образа свободолюбия поставил Пушкин рядом в стихотворении 1817 г.:

...в отечестве моем
Где верный ум, где гений мы найдем?
Где гражданин с душою благородной,
Возвышенной и пламенно свободной?
Где женщина — не с хладной красотой,
Но с пламенной, пленительной, живой?

Приобщение к свободолюбию мыслилось как праздник, а в пире и даже оргии виделась реализация идеала вольности.

Однако могла быть и другая разновидность свободолюбивой морали. Она опиралась на тот сложный конгломерат передовых этических представлений, который был связан с пересмотром философского наследия материалистов XVIII в. и включал в себя весьма противоречивые источники — от Руссо в истолковании Робеспьера до Шиллера. Это был идеал политического стоицизма, римской добродетели, героического аскетизма. Любовь и счастье были изгнаны из этого мира как чувства унижающие, эгоистические и недостойные гражданина. Здесь идеалом была не "женщина — не с хладной красотой, // Но с пламенной, пленительной, живой", а тени сурового Брута и Марфы-Посадницы ("Катона своей республики", по словам Карамзина). Богиня любви здесь изгонялась ради музы "либеральности". Тот же Пушкин в "Вольности" писал:

Беги, сокройся от очей,
Цитеры слабая царица!
Где ты, где ты, гроза царей,
Свободы гордая певица?

В свете этих представлений "разгул" получал прямо противоположное значение — отказ от "служения", хотя в обоих случаях подобное поведение рассматривалось как имеющее значение. Из области рутинного поведения оно переносилось в сферу символической, знаковой деятельности» [92. С. 359—360].

Важную роль сыграл и печальный опыт любви, не в том смысле, что Пушкину не отвечали взаимностью, а в плане ее последствий: его любовные увлечения, как правило, никуда не вели. Зато душу они опустошали основательно, до дна. Вспомним одно из его по-

следних сильных любовных увлечений — Каролину Собаньскую. Буквально за три месяца до своей женитьбы (2 февраля 1830 г.) Пушкин пишет Собаньской, в которую был когда-то страстно влюблен: «... вы знаете, я испытал на себе все ваше могущество. Вам я обязан тем, что познал все, что есть самого судорожного и мучительного в любовном опьянении, и все, что есть в нем самого ошеломляющего. От всего этого у меня осталось лишь слабость выздоравливающего, одна привязанность, очень нежная, очень искренняя, — и немного робости, которую я не могу побороть... Однако, взявшись за перо, я хотел о чем-то просить вас — уж не помню о чем — ах, да — о дружбе... Но вы увянете; эта красота когда-нибудь покатится вниз как лавина. Ваша душа некоторое время еще продержится среди стольких опавших прелестей — а затем исчезнет, и никогда, быть может, моя душа, ее боязливая рабыня, не встретит ее в беспредельной вечности».

Ю. Лотман, обсуждая отношение Пушкина к Собаньской, отмечает два момента. В о - п е р в ы х, Собаньская была не простой женщиной, а «демонической». «Возникнув в литературе, идеал демонической женщины активно вторгся в быт и создал целую галерею женщин — разрушительниц норм "приличного" светского поведения. Этот образ становится в один ряд с образом мужчины-протестанта. Пушкин сближает в своей поэзии "гражданина с душою благородной" и "женщину не с хладной красотой, / / Н о с пламенной, пленительной, живой". Этот характер становится одним из главных идеалов романтиков. При этом между реальной и литературной "демонической" женщиной устанавливаются интересные и весьма неоднозначные отношения» [91. С. 66].

В о - в т о р ы х, письмо Пушкина Собаньской написано по-французски и «несет на себе отпечаток стиля французских романов», но из этого было бы неправильно делать вывод относительно неискренности поэта. «Тот, кто скажет: "Это самое страстное письмо из написанных Пушкиным", — будет прав. Кто скажет: "Это одно из самых литературных писем Пушкина", — тоже будет прав. Но тот, кто сделает вывод о неискренности письма, — ошибется» [92. С. 71].

Конец этого письма весьма показателен. Пушкин эволюционирует еще в одном отношении: для него постепенно теряет привлекательность идеал любви-страсти, зато все более становится привлекательным платоновский идеал любви-дружбы. (Как известно, платоновская любовь предполагала не только дружбу, но и совершенствование себя и стремление к красоте и бессмертию.) Пушкин, безусловно, был верующим человеком, недаром, собираясь женить-

ся, он испрашивает у своих родителей неформальное благослове ние. И как человек верующий, он решает для себя вопрос о романтической любви однозначно. С романтической любовью связаны страсть, наслаждение, отчасти грех (недаром Пушкин в этом письме говорит о «печальной молодости»). Романтическая любовь по самой своей природе противоположна браку и дружбе. Дружба начинается только там, где кончается любовь-страсть. Точно так же брак начинается, по мнению Пушкина, там, где кончается любовь-страсть. Там, где брак — нет места страсти. Выйдя замуж, и Татьяна Ларина и Машенька Троекурова отвергают романтическую любовь. Вероятно, именно в этот период (1829—1830 гг.) Пушкин переосмысляет свою прежнюю жизнь, осознает, что любит Натали Гончарову, и что, возможно, эта любовь является для него спасением. Сразу после женитьбы (10 февраля 1831 г.) он пишет Н. Кривцову: «Молодость моя прошла шумно и бесплодно... Счастья мне не было... я женюсь без упоения, без ребяческого очарования. Будущность является мне не в розах, но в строгой наготе своей».

Женившись, Пушкин начал новую, праведную во всех отноше ниях жизнь. Интересно, в какой мере Александр Сергеевич осознает нравственный и духовный переворот, происходивший в нем на рубеже 1830-х гг.? Трудно сказать. Дело в том, что Пушкин не любил копаться в собственной душе. Прямой психологической рефлексии он еще со времен своих романтических увлечений всегда предпочитал художественную рефлексию, т.е. вкладывал свои переживания и их возможное развитие в души героев своих поэтических произведений. М. Бахтин, обсуждая особенности характера романтического героя, в частности, пишет: «Романтизм является формой бесконечного героя: рефлекс автора над героем вносится вовнутрь героя и перестраивает его, герой отнимает у автора все его трансгредиентные определения для себя, для своего саморазвития и самоопределения, которое вследствие этого становится бесконечным. Параллельно этому происходит разрушение граней между культурными областями (идея цельного человека). Здесь зародыши юродства и иронии» [25. С. 157]. Не объясняет ли это глубокое соображение М. Бахтина и то, почему Пушкин не любил прямой психологической рефлексии, и определенную противоречивость его личности, и так свойственную ему склонность к иронии?

Пушкину, вероятно, казалось, что ему повезло дважды: в его браке, опровергая его собственные литературные и жизненные концепции, счастливо слились в едином потоке романтическая любовь и дружба, страсть и долг. Однако, как показали дальнейшие события, его большая любовь все же освещалась «печальной свечой».

Платоническая любовь жены предполагает не столько исполнение формального супружеского долга, сколько внутреннюю ответственность, духовную работ)', что по отношению к Пушкину означало необходимость подчинить свою жизнь его жизни, помочь Пушкину решать стоящие перед ним сложнейшие задачи. Вместо этого Наталья Николаевна заставляла Пушкина постоянно ревновать и переживать. 30 октября 1833 г. Пушкин пишет: «Женка, женка! Я езжу по большим дорогам, живу по три месяца в степной глуши, останавливаюсь в пакостной Москве, которую ненавижу, — для чего? — Для тебя, женка; чтоб ты была спокойна и блистала себе на здоровье, как прилично в твои лета и с твоей красотою. Побереги же и ты меня. К хлопотам, неразлучным с жизнию мужчины, не прибавляй беспокойств семейственных, ревности etc, etc. Не говоря об cocuage...» (по-французски cocuage — измена в вульгарном смысле, т.е. мы бы сказали «наставить рога». — *В.Р.)*. Сравнивая судьбу Пушкина и Карамзина, Я. Гордин пишет: «Он многое предусмотрел. Он не предусмотрел только заурядности своей жены. Екатерина Андреевна Карамзина была женщиной незаурядной. Она понимала, кто ее муж. Наталья Николаевна Пушкина была женщиной заурядной. Она никогда не понимала, с кем свела ее судьба» [54. С. 33—34].

На этом последнем этапе жизни, по сути, жизни второй — праведной и духовной, Пушкин особенно нуждался в поддержке, ведь он взвалил на себя непосильные задачи. С одной стороны, он хотел ну не то чтобы перевоспитать царя, но во всяком случае решительно повлиять на него, с другой — написать такую историю России, которая бы указала для всех образованных людей выход. «Основные пункты его тактической программы были ясны ему еще в 1831 году. Воздействовать на государя, с тем чтоб он ограничил аристократию бюрократическую и выдвинул аристократию истинную, просвещенное родовое дворянство с неотменяемыми наследственными привилегиями, дворянство, которое представляло бы у трона весь народ и которое ограничило бы самодержавие. Государь под давлением общественного мнения должен пойти на ограничение собственной власти. Для мобилизации общественного мнения следует соответствующим образом направить умственное движение русского дворянства, объяснить ему его долг» [54. С. 46]. Именно для этой цели были написаны «Борис Годунов», «Медный всадник», «Капитанская дочка», «История Пугачева», шла работа над «Историей Петра».

Обе задачи, поставленные Пушкиным, как мы сегодня понимаем, были утопичны, и к чести Пушкина, он в конце концов вынужден был расстаться со своими иллюзиями. Формулировал для себя

Пушкин эти задачи во многом как поэт, а оценил их нереалистичность уже как умнейший человек России. К 1834 г. он нащупывает более реалистическую гражданскую позицию: нужно работать не для царя, а для правительства, образования и просвещения, т.е. для российской культуры. В статье о Радищеве Пушкин пишет: «Я начал записки свои не для того, чтобы льстить властям, товарищ, избранный мной, худой внушитель ласкательства, но не могу не заметить, что со времен возведения на престол Романовых, от Михаила Федоровича до Николая I, правительство у нас всегда впереди на поприще образования и просвещения. Народ следует за ним всегда лениво, а иногда и неохотно» [Цит. по: 54. С. 58].

Но к этому времени Александр Сергеевич основательно залез в долги, запутался в отношениях с царем, который ловко использовал его политические мечты, попал под огонь критики, ждавшей от Пушкина прежних романтических стихов. В начале июня 1834 г. он пишет жене: «... Я не должен был вступать в службу и, что еще хуже, опутать себя денежными обязательствами. Зависимость жизни семейственной делает человека более нравственным. Зависимость, которую налагаем на себя из честолюбия или из нужды, унижает нас. Теперь они смотрят на меня как на холопа, с которым можно поступать как им угодно. Опала легче презрения. Я, как Ломоносов, не хочу быть шутом ниже у господа бога». Пушкин оказался на перепутье: он не мог, да и не хотел повернуть назад, но и не мог жить по-прежнему.

Вероятно, в это роковое для него время Пушкин начал лучше понимать позицию Карамзина и Чаадаева, предпочитавших дистанцироваться от царской власти и превыше всего ценивших свободу личности. За несколько месяцев до смерти Карамзин писал: «Приближаясь к концу своей деятельности, я благодарю Бога за свою судьбу. Может быть, я заблуждаюсь, но совесть моя покойна. Любезное Отечество ни в чем не может меня упрекнуть. Я всегда был готов служить ему, не унижая своей личности, за которую я в ответе перед той же Россией» [Цит. по: 91. С. 16]. Ю. Лотман отмечает, что общественным идеалом Карамзина была «независимость, его представление о счастье неизменно связывалось с частным существованием, с тесным кружком друзей, семейной жизнью» [91. С. 15]. «В эпоху, когда самый воздух был пропитан честолюбием, когда целое поколение повторяло слова Наполеона о том, что "гениальные люди — это метеоры, предназначение которых — жечь, чтобы просветить свой век", когда с прибавкой эпитета "благородное" честолюбие становилось неотделимым от патриотизма и борьбы за свободу, Карамзин мог бы подписаться под словами, сказанными

другим поэтом через сто тридцать лет после его смерти: "Быть знаменитым некрасиво"» [91. С. 16]. Конечно, Пушкин не мог так думать, он любил славу, но тем не менее, в этот период он уже прекрасно видел оборотную сторону публичной жизни и опасность «дружеских» объятий властей. Он стал более внимательно присматриваться к позиции Карамзина и Чаадаева, отстаивавших достоинство своей личности, ее право на свободу, что предполагало дистанцию по отношению к власти; только так, считали эти великие мужи России, можно выполнить высокое назначение, предначертанное им судьбой (кстати, дальнейшая история России полностью подтвердила их убеждение). Судя по лирике последних двух лет, к этому начинает склоняться и Пушкин.

На свете счастья нет, но есть покой и воля.
Давно завидная мечтается мне доля —
Давно, усталый раб, замыслил я побег
В обитель дальную трудов и чистых нег.

И дальше прозой: «О, скоро ли перенесу я мои пенаты в деревню — поля, сад, крестьяне, книги; труды поэтические — семья, любовь etc. — религия, смерть». Однако в 1834 г., к которому относятся эти строки, иллюзии Пушкина иссякли еще не полностью, он еще не был готов в третий раз кардинально поменять свою жизнь. Этому препятствовала прежде всего его личность, для которой, можно предположить, эзотерическая работа над собой (т.е. опыт творческого одиночества и делания себя под свои идеалы), столь характерная для Карамзина и Чаадаева, была непривычна. В ноябре 1815 г., т.е. когда Пушкин только-только начинает свой творческий путь, Карамзин пишет Александру Тургеневу: «Жить есть не писать историю, не писать трагедию или комедию: а как можно лучше мыслить, чувствовать и действовать, любить добро, возвышаться душою к источнику... Мало разницы между мелочными и так называемыми важными занятиями; одно внутреннее побуждение и чувство важно. Делайте, что и как можете: только любите добро; а что есть добро — спрашивайте у совести» [Цит. по: 91. С. 293]. Здесь явно выражена эзотерическая позиция Карамзина: подлинная жизнь — это жизнь души, ведомой совестью, т.е. трансцендентальным, высшим началом. Напротив, Пушкин больше руководствуется разумом и рассудком. Кроме того, как мы уже отмечали, несмотря на весь свой ум, Пушкин не любил рефлексировать, предпочитая поэтическую реальность (шире реальность творчества) всем другим реальностям, не исключая реальности собственной личности. Но как утверждали Карамзин и Чаадаев (еще раньше Сократ и Платон, а позднее многие мыслители, одни из последних — М. Фуко и М. Мамарда-

швили), забвение своей личности, недостаточная работа над ней чреваты для творческого человека многими бедами. Судьба Пушкина вроде бы подтверждает это наблюдение. Но, с другой стороны, чрезмерный эзотеризм также пагубен. «Последние десять лет, — пишет Ю. Лотман, — жизнь Карамзина протекала внешне в обстановке идиллии: любящая семья, круг друзей, работа, уважение, небольшой, но твердый материальный достаток — плод непрерывного труда. И все же, когда читаешь лист за листом документы, воспоминания, вдруг начинает веять ужасом. Гостиная уютно освещена, но за окнами — тьма. Под тонкой корочкой бытового благополучия кипит мрак. Карамзин построил свою жизнь так, чтобы жить, ни на что не надеясь. Жизнь без надежды...» [91. С. 309].

Возможно, идеал в том, чтобы установить равновесие (причем для каждого свое) между общественной и публичной деятельностью и творческим одиночеством, между служением отечеству и дистанцированием от властей предержащих. Похоже, именно к этому постепенно шел Пушкин. Однако не успел в той мере, чтобы обрести безопасность и спокойно выполнять свое высокое назначение. Впрочем Пушкин, спокойствие и безопасность — вещи несовместимые.

4. Осмысление образцов культурологического исследования

Давайте продумаем предложенный здесь материал. Нетрудно заметить, что культурологию интересуют как современная культура и ее проблемы, так и давно канувшее в Лету. «Канувшее», но продолжающее волновать современного человека. Загадки пирамид, древних сооружений и культов, но главное, жизнь людей — это не праздный интерес, а возможность понять свою историю, истоки, может быть, современное состояние или тенденции будущего.

Если первое и третье исследования носят преимущественно познавательный характер, то второе — и теоретический, и практический. Конечно, не существует исследований, которые бы нельзя было использовать в практических целях. Например, и реконструкция идеи египетских пирамид позволяет по-новому взглянуть на современные культовые сооружения (церкви, памятники павшим, общественные захоронения), поняв, что они создают особое сакральное пространство, и в связи с этим сделать ряд рекомендаций, скажем, для архитекторов или градостроителей. Но все же прямо это исследование не было ориентировано на практику. Другое дело, исследование особенностей древней экономики. В этом

плане можно отметить, что в культурологии сегодня имеют место работы двух типов: преимущественно научные (с целью понять некоторое культурное явление или культуру в целом), при этом специально не оговариваются области использования полученных знаний, и прикладные, с теми или иными практическими интересами. Имея в виду оба эти типа работ, можно также говорить о формировании (но только формировании) культурологической науки и практики.

Культурологический подход, очевидно, предполагает особый тип научного объяснения. Здесь явления «прописываются» в культурном пространстве (культуре) и соответственно интерпретируются (объясняются). Например, египетские пирамиды рассматриваются как элемент культуры древних царств и только в этом контексте становится понятной проблема смерти фараона и даже направление решения 'этой проблемы. Аналогично, особенности древней экономики истолковываются (культурологически объясняются) в рамках той же культуры. Но и жизнь Пушкина осмысляется через культуру и предрассудки его времени.

Но чтобы культурологически объяснить те или иные явления, необходимо охарактеризовать саму культуру. Очевидно поэтому нужно различать исследование отдельных явлений культуры и анализ культуры в целом. Например, чтобы объяснить загадку египетских пирамид, нужно было предварительно охарактеризовать египетскую культуру как вид культуры древних царств. Понятно, что второй тип исследований отличается от первого, ведь для анализа культуры в целом уже нельзя «прописать» эту культуру в какой-то другой культуре (а ту, соответственно, еще в иной, и так далее).

Можно заметить, что культурологическое объяснение достаточно сложное, оно включает в себя другие подходы — исторический, психологический, социологический, системный. Например, идею о смерти как очищении мы обосновывали не только культурными соображениями, но и психологическими (сон как очищение).

Глава вторая

КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА И ПРЕДМЕТ

1. Общая панорама

Как мы уже поняли, культурология — относительно новая научная дисциплина, изучающая, во-первых, культуры в целом, во-вторых, отдельные явления культуры (материальную культуру, духовную, быт, искусство, религию, семью и т.д.). Культурология, на наш взгляд, — дисциплина гуманитарная, отсюда различные парадоксы: нет одной культурологии, теорий культуры столько, сколько крупных культурологов, каждое оригинальное культурологическое направление задает свой подход и предмет (дальше мы рассмотрим и точку зрения, по которой культурология является не только гуманитарной дисциплиной, но и естественно-научной). Тем не менее культурологи понимают друг друга, сформировали культурологическое образование, плодотворно общаются.

Интерес к культурологии объясняется разными причинами: культурология как принципиально неидеологическая дисциплина в конце 1980 — начале 1990-х гг. частично взяла на себя в нашей стране функцию философии, т.е. дает новое, целостное ви́дение (хотя, и в этом парадокс, культурология философией не является). Именно культурологи предложили новые оригинальные трактовки истории, известных, но трудных для понимания произведений искусства, а также личности их творцов. Культурология сегодня наряду с философией выступает в качестве основания гуманитарных наук. Наконец, немаловажное обстоятельство — культурологическое мышление и мироощущение весьма современны.

Именно представления культурологии помогают в наше время преодолеть так называемый европоцентризм, способствуя формированию представлений о «многополюсной цивилизации» и многих самоценных культурах. «О культуре, — пишет В. Межуев, — нельзя судить из одной лишь перспективы, характерной для европейского периода истории. Знание собственной культуры еще не дает знания о других культурах, каждая из которых должна рассматриваться в своей самостоятельности и самобытности. На первый план здесь

выходит не то общее, что характеризует любую культуру, а уникальность, нетождественность ее индивидуальных проявлений, своеобразие и особенность ее исторически конкретных форм. Крах культурного европоцентризма, т.е. способа судить о культурности разных и несхожих друг с другом народов по их соответствию лишь одному — европейскому — образцу, и явился причиной возникновения науки о культуре — культурологии, которая ставит своей задачей выработку знания о чужих культурах (чужих по отношению к исследующему их субъекту познания)» [100. С. 35].

Современные культурологические исследования заставляют критически взглянуть на собственную культуру и присущий ей тип человека, часто воспринимаемый как непосредственная данность, уяснить их исторические и межкультурные границы (по меткому выражению М. Бахтина, «культура всегда лежит на границах» с другими культурами и эпохами). Современный человек начинает понимать, что культурная самобытность его народа неотделима от культурной самобытности других народов, что все мы подчиняемся «законам» культурной коммуникации.

Таким образом, одна из особенностей культурологического мироощущения — уяснение и понимание исторической и культурной относительности современной культуры, ее границ, уяснение взаимозависимостей и взаимосвязей разных составляющих ее культур. Современная культура — это множество самобытных культур, находящихся в диалоге и взаимодействии друг с другом, причем диалог и взаимодействие идут не только по оси настоящего времени, но и по оси «прошлое — будущее».

Л. Ионин указывает на еще один важный момент, обусловивший современный интерес к культурологии, а именно смену социальных стимулов общественного развития на культурные. «Помимо аналитических рассуждений, — пишет он, — есть еще и окружающая повседневная реальность, анализ которой показывает, насколько "окультурилась", наполнилась культурными содержаниями наша жизнь. У нас как бы исчезла наивная вера в объективность и предопределенность общественных процессов и вместе с нею "рассосались" и самые разные структуры и Системы, в которые мы были "вставлены" чуть ли не от рождения неумолимой рукой судьбы. Распались объективно значимые системы стратификации, пропали куда-то принудительно обязательные образы жизни, место традиций занимают стили, жизненные формы свободно выбираются, в объяснении, а значит, и в поведении господствует постмодернистский произвол. Социальные изменения получают в основном культурную мотивацию. Все эти явления свидетельствуют о том, что

культура прогрессирующим образом перенимает функции мотора, движителя общественного изменения и развития... "Кодируя", "драматизируя" свое поведение, соотнося его с мифом и архетипом, индивиды сознательно используют культуру для организации и нормализации собственной деятельности... Как заостренно сформулировал западный ученый: "Там, где раньше было "общество"... стала "культура"» [70. С. 5, 7].

Справедливости ради нужно отметить, что существует и альтернативный взгляд. Соглашаясь, что «XX век это время культуры», известные российские философы С.С. Неретина и А.П. Огурцов считают, что внутри культуры (главным образом потому, что характерный для прошлого века тоталитаризм продемонстрировал возможность подчинить культуру социальности, а также потому, что налицо «многообразие культурных форм, нередко альтернативных, даже взаимоисключающих») выявились трудности, «поставившие под вопрос самое культуру». Со второй половины XX в. начинаются поиски путей выхода из этого кризиса, идущие либо в направлении отрицания культуры, либо, напротив, «гипертрофии идеи культуры и ее экстраполяции на XXI век» [108. С. 338—340].

Но культура — это не только множество культур, это также мировая культура, единый культурный поток (течение) от шумеров до наших дней, от Востока на Запад, от Запада на Восток. Сегодня относительно судьбы культуры выкристаллизовались два разных понимания, два взгляда, так сказать, «оптимистический» и «пессимистический». Оптимисты уверены, что мировая культура на правильном пути, что будущее за наукой, техникой, информацией, рационально организованной экономикой, что ценности западной культуры (успех, власть, личная свобода, сила и т.д.) являются архетипическими и истинными, а западный образ жизни — единственно правильным. Пессимисты, начиная с О. Шпенглера, напротив, видят все по-другому: современная мировая культура, считают они, клонится к закату.

В поисках разрешения этой дилеммы сегодня намечены два противоположных пути. Один — это надежда разрешить кризисные явления нашей культуры на основе разума, науки, образования, сознательного подхода ко всему, изменение ориентиров развития науки и технологии. Второй путь можно назвать альтернативным или эзотерическим. Его сторонники предсказывают возвращение рода человеческого или к различным модификациям религиозной культуры (например, Н. Бердяев считал, что грядет «новая коллективная религиозная эпоха, долженствующая собрать в себе подлинное бытие Церкви Христовой») или к формам жизни, как утверждают

адепты этой точки зрения, более «естественным» для человека и жизни — с ограниченными здоровыми потребностями, ощущением единства с природой и космосом, формам бытия человека, свободным от власти техники. Нетрудно заметить, что оба подхода достаточно органичны для нашей культуры и реально осуществляются, так же как все время набирают силу кризисные явления.

Еще одна особенность современной культуры — формирование наряду с традиционным ее образом нового. Традиционный образ мировой культуры связан прежде всего с идеями исторической и органической целостности, представлениями о традициях и научении. Новый образ культуры все более ассоциируется с космическими и экологическими идеями, с эстетическими идеями единства человечества и его судьбы. Планетарные категории выдвигаются на первый план так же, как и эстетические. При этом новый образ культуры рождается вместе с новым образом человека.

Сегодня все больше людей приходят к осознанию неблагополучия своей жизни и современной жизни вообще и ищут выхода из сложившегося положения. Движение «зеленых», поиски новой нравственности, эзотерические опыты жизни, педагогические эксперименты и движения (например, новый интерес к Вальдорфской педагогике), движение за новую телесность (натуропатическое питание, музыкальное движение, йога, карате, разные формы медитации и т.д. и т.п.) — все это ростки и очаги новой альтернативной мировой культуры.

Наблюдения подсказывают, что мы живем в переходное время, когда завершает существование и развитие один тип человека и складываются условия для образования другого типа. В этих условиях нужно не столько изучать существующий тип человека, сколько готовить условия для формирования человека грядущей культуры и цивилизации. Такая работа предполагает, с одной стороны, практическую реализацию новых форм жизни, новых опытов общения и общежития, с другой — интеллектуальное обеспечение, подготовку новых условий. Если практическая реализация новых форм жизни и интеллектуальное обеспечение окажутся эффективными, жизненными, достаточно активными, то это приведет к появлению другого «постновоевропейского» (Н. Бердяев сказал бы «новосредневекового» или «метаисторического») человека. При этом, возможно, постновоевропейский человек будет обладать иной психикой и телесностью, иной духовностью и иными проблемами. Новоевропейская личность, к которой мы привыкли и воспринимаем как непосредственную данность, или станет элементом, подосновой другого целого или отомрет вообще со своими чрезмерными потребностями,

претензиями, эгоизмом и эгоцентризмом. Что придет ей на смену — вопрос интересный, но сегодня на него пока нельзя ответить.

В качестве еще одной особенности современной культуры можно назвать формирование нового типа культурного взаимодействия, включающего: постепенный отказ от упрощенных рациональных схем решения культурных проблем, возрастание веса понимающей рефлексии, выработку новых способов разрешения культурных проблем. Все большее значение приобретают способности к пониманию чужой культуры и точек зрения, критический анализ собственных оснований действия и его границ, признание чужой культурной самобытности и чужой истины, умение включить их в свою позицию и видение, признание правомерности существования многих истин, умение строить диалогические отношения и идти на разумный компромисс. Новый тип социального действия все больше включает в себя культурные составляющие и подчиняется логике культурной коммуникации. Таковы отдельные черты культурного контекста, в котором развивается современная культурология.

2. Предмет культурологии

Итак, именно культурология, конечно, наряду с другими современными дисциплинами, помогает понять и выработать решение глобальных проблем, с которыми столкнулась наша цивилизация. В России дополнительный интерес к культурологии связан как с ее культурными особенностями (многоукладность и многокультурность, срединное положение между Азией и Европой, некоторые культурные традиции), так и, отчасти, с неудачными попытками модернизации и реформ.

Как мы видим, интерес к культурологии вызван двумя разными обстоятельствами. В о - п е р в ы х, это глобальные проблемы кризиса нашей техногенной цивилизации и предощущение ростков новой, грядущей цивилизации, в о - в т о р ы х, собственно российские проблемы. К последним в научном плане относится полемика ведущих российских культурологов о предмете культурологии, критика культурологического образования и практические действия (вытеснение культурологии из обязательных социально-гуманитарных дисциплин вузов, попытки исключить ее из числа научных специальностей ВАК), быстрое становление прикладных культурологических исследований и разработок. Пожалуй, наибольшую роль в стимулировании обсуждения современной ситуации в культурологии сыграли проблемы культурологического образования. Именно

практика культурологического образования (точнее, ее недостатки и проблемы) привели к постановке вопроса о культурологии как единой дисциплине, а не наборе отдельных подходов к изучению культуры (социологическом, антропологическом, этнографическом, философском и т.д). Но дальше взгляды культурологов разделились. Одни культурологи отстаивают необходимость синтеза культурологических предметов и знаний на основе одного определенного подхода, например философского (В. Межуев), естественно-научного, социологического (Э. Орлова), исторического (А. Флиер); другие выступают за соединение в культурологии разных подходов. Например, А. Шеманов пишет, что «если рассматривать образование как процесс, в котором формируется человек в качестве субъекта социальных и культурных изменений, то в нем должны созревать и способы синтеза научной объективности и ценностной личностной субъективности» и эту задачу естественно было бы адресовать культурологии [174. С. 61].

Несформированность научного предмета культурологии существенно затрудняет развитие культурологического образования. Например, большая часть учебных курсов по культурологии представляет собой соединение сведений по истории культуры, отдельных направлений культурологических исследований, объяснений предмета и понятий культурологии, а нередко и материалов из других областей знания — истории искусства, эстетики, семиотики, психологии и др. Обязательный минимум содержания культурологии утверждает, что это — «история мировой культуры; история культуры России; школы и направления культурологии; охрана и использование культурного наследия». Налицо явная эклектика.

Наконец, быстрое нарастание прикладных культурологических исследований не сопровождается поддерживающей их методологической и теоретической рефлексией. Неясно, что собой представляют подобные исследования и как они должны строиться.

С моей точки зрения, указанная здесь ситуация в культурологии делает необходимым методологический анализ и осмысление его результатов; кстати, ведущие российские культурологи этим интенсивно занимаются.

Говоря о предмете культурологии, нужно иметь в виду три основные познавательные ориентации — *философскую, историческую* и *теоретическую*. Соответственно в настоящее время в культурологии различают: философию культуры (культурфилософию), историю культуры и науки о культуре. При этом культурологи нередко противопоставляют все эти три области культурологического познания. Например, В. Межуев считает, что хотя теоретические иссле-

дования культур много дали для их понимания, одновременно такие исследования обессмыслили культурологию.

«Различие между философским и научным пониманием культуры, — отмечает Межуев, — иногда истолковывают как различие между "оценочным" (аксиологическим) и "описательным" употреблением данного термина в обыденном языке и в практике интеллектуального дискурса. Если первое претендует на установление различной культурной ценности для человека тех или иных фрагментов его внешнего и внутреннего мира, то второе лишь объективно констатирует, описывает то, что присуще миру безотносительно к его оценке». И чуть дальше на примере функционализма Межуев поясняет, к чему приводит теоретический подход. «Функционализм чрезвычайно обогатил этнологию, способствовал развитию научного, эмпирически достоверного знания о культурах древних народов, но обнаружил и свою ограниченность, односторонность. Отрицание оценочной функции понятия "культура" привело к утрате единого для всей истории человечества критерия культурного развития, уравняло между собой в культурном отношении разные общественные состояния, сделало невозможным их сравнение и сопоставление» [100. С. 35, 37].

Фиксируя противоречие между философским и научно-теоретическим подходами к культуре, Межуев опирается на убедительный анализ истории становления культурологической проблематики. В частности, он показывает, что понятие культуры и ее изучение сформировались в лоне философского дискурса при обсуждении вопроса о специфике и основаниях исторического изучения общества и человека. Более того, Межуев утверждает, что философское понимание культуры представляет собой «понимание не любой культуры, а только той, которая образует культурный мир, культурное бытие европейского человека», обладающего разумом, рационально мыслящего, укорененного в истории. Поэтому не удивляют следующие выводы Межуева:

«Философия, следовательно, выясняет не теоретическое, а практическое отношение человека к культуре, раскрывает условие не просто его знания о ней, а его бытия в ней. Под человеком понимается в данном случае не "человек вообще", не любой человек, а тот тип индивидуальности, личности, который сформирован европейской культурой, стал ее творцом и носителем... Главной причиной разрыва между "оценочной" и "описательной" функциями культуры, то есть между ее философским и научным пониманием, является таким образом обнаружившееся расхождение между культурной практикой европейского человека и культурой всех остальных на-

родов, как они предстали в опыте их научного изучения» [100. С. 38, 43].

Другой наш известный культуролог Э. Орлова противопоставляет теоретическое (научное) познание культуры не только философскому, но и историческому. Она считает, что философский подход к изучению культуры априорен (носит метафизический характер) и «недоступен эмпирической проверке», а исторический подход «ограничивается описанием событий и не выходит на уровень объяснений» [112. С. 11, 12]. Напротив, в области наук о культуре осуществляется методологический синтез систематического описания явлений культуры с их объяснением. «В науках о культуре, — утверждает Орлова, — основной целью становится понимание того, как происходит формирование и становление явлений и событий культуры; что в культуре повторяется, а что остается уникальным и почему; в каком направлении и по каким причинам осуществляются культурные процессы» [112. С. 12].

Важнейшее обстоятельство, которое также необходимо учитывать при обсуждении предмета культурологии, — это неоднородный характер науки о культуре. Известно, что в культурологию вносят вклад разные дисциплины: антропология, социология, психология, история, педагогика, языкознание, семиотика; все эти дисциплины с разных сторон и, что существенно, по-разному изучают культуру и культурные явления. Характеризуя культурную антропологию, Орлова, в частности, пишет: «Культурная антропология (варианты — социальная антропология, этнология) в настоящее время представляет собой одну из лидирующих и наиболее развитых дисциплин в корпусе социальных наук, к которым относятся также социология, экономика, политология, психология... Культурная антропология сложилась на интегральной базе преисторических, этнологических, социологических, лингвистических, мифологических исследований как наука об искусственном, не-природном мире человека» [113. С. 107]. Но можно вслед за Э. Зильберманом увидеть антропологию иначе.

Антропология в одном из своих главных направлений занимается сравнительным изучением общества и человека. Понятие «культура» в антропологии выражает по меньшей мере три момента: культурное становление (просвещение) общества и человека (первичное значение слова «культура» — возделывание, культивирование); совокупность (целостность) общественных и человеческих обычаев, традиций, привычек, учреждений и т.п.; естественная целостность (система), противостоящая другим культурным целостностям. Теоретики культуры подчеркивают эмпирический характер

антропологических представлений (они «описательны» и «перечислительны»). Вместе с тем, они отмечают, что социальная антропология тяготеет к социологии и заимствует из нее основные схемы и методы. Остальная часть антропологии, обычно называемая культурной антропологией, тяготеет к психологии и истории.

Ориентация на столь разные дисциплины ведет к столкновению установок и ценностей самой антропологии, а также к различным трактовкам культуры. Действительно, несмотря на почти вековое развитие, социология по-прежнему ориентируется на идеал положительной, естественной науки, противопоставляя научное мышление философскому (социологическую науку — социальному философствованию). Эта установка явно или неявно смыкается с ориентацией на практическое, квазиинженерное использование социологических знаний. Идеал же антропологии, особенно культурной, иной, он ближе к гуманитарной науке: хотя антропологи иногда и пользуются естественно-научной установкой, все же основная антропологическая ценность другая — понимание культуры (чужой или своей). Понимающий подход помогает определить свое собственное культурно значимое поведение, осознать собственную культурную ценность.

Но как бы ни понимали культурную антропологию различные исследователи, никто не спорит по поводу неоднородного характера культурологии. Некоторые из них отказывают культурологии в статусе сложившейся науки, самостоятельной дисциплины. «Видимо, неправильно, — пишет Межуев, — понимать под культурологией какую-то уже окончательно сложившуюся науку с четко выделенными дисциплинарными границами и полностью оформившейся системой знаний. Культурология, скорее, — некоторое суммарное обозначение целого комплекса разных наук, изучающих культурное поведение человека и человеческих общностей на разных этапах их исторического существования» [100. С. 38].

На самом деле ситуация еще сложнее: в том слое, который мы назвали теоретическим, много разных школ и даже индивидуальных версий культуры. Именно в связи с этим говорят, что в культурологии столько теорий, сколько крупных культурологов. Например, есть «семиотические» версии культуры (здесь достаточно назвать имя Ю. Лотмана), «литературоведческие» (М. Бахтин, С. Аверинцев), «диалогические» (В. Библер), «исторические» (Л. Баткин, А. Гуревич), «методологические» (А. Кробер, К. Клакхон), «антропологические» (М. Мид) и т.д. И внутри каждой научно-дисциплинарной версии понимание культуры порой существенно отличается.

Л. Ионин перечисляет такие науки о культуре: этнологию, этнографию, культурную и социальную антропологию, культурологию, социологию культуры и даже философию культуры. Он пишет, что следовало бы, наверное, определить каждую из этих дисциплин, однако сделать это непросто. «Более того, попытки четкого определения этих наук и разграничения их "сфер влияния" обречены на неудачу. Буквально в каждой из этих дисциплин предметы, методы, специфические объекты исследований, полевые и теоретические стратегии существенно разнятся не только от страны к стране, от школы к школе, но даже от исследователя к исследователю... Строго научно (предметно, методологически и т.п.) разделить и определить их невозможно» [70. С. 13—14]. Тем не менее Ионин дает следующие осторожные определения.

«Можно сказать, что этнология, этнография, культурная антропология и социальная антропология — это систематические сравнительные науки о культурах разных обществ и разных эпох, основывающиеся прежде всего на сборе и анализе эмпирического материала. Различия между ними в той мере, в какой они вообще существуют (это, скорее, различия между школами и отдельными исследователями в рамках каждой из дисциплин), состоят в уровне абстракции при анализе явлений культуры.

Философия культуры — это обозначение подходов к изучению сущности, цели и ценности культуры, ее условий и форм проявления. Она имеет огромное количество форм и часто оказывается тождественной философии истории...

И наконец, социология культуры — наука, рассматривающая строение и функционирование культуры в связи с социальными структурами и институтами и применительно к конкретно-историческим ситуациям» [70. С. 15—16].

При таком анализе и подходе уже не удивляет фактический отказ Ионина от койституирования социологии культуры как самостоятельной дисциплины и предложение соединять в исследовании культуры самые разные культурологические подходы. «Культурный анализ, — пишет он, — это не столько особая научная дисциплина, сколько направление теоретического исследования, применяющее методологию и аналитический аппарат культурной антропологии, социологии и философии культуры и ставящее своей целью обнаружение и анализ закономерностей социокультурных изменений» [70. С. 16].

Наличие многих теорий культуры и неоднородный характер культурологии приводит некоторых культурологов к парадоксальному выводу о том, что не существует вообще такого объекта, как культура, во всяком случае в том смысле, в котором мы говорим об

объектах естественных наук. Значит ли это, что не существует античной культуры, средневековой культуры, российской культуры или речь идет только о том, что не существует такого объекта, как «культура вообще», т.е. речь идет о содержании понятия, а не целостности изучаемого объекта?

3. Дилеммы культурологии

Дилеммы культурологии, т.е. проблемы и альтернативы, возникли в культурологии в ходе ее становления как научной дисциплины. Первая дилемма может быть названа так:

ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА ИЛИ РАЗЛИЧНЫЕ САМОЦЕННЫЕ КУЛЬТУРЫ

Исследования показывают, что «идея культуры», появившаяся в XVIII в., существенно отличалась от современного научного понимания культуры. «Культура для просветителей — синоним нравственного, эстетического, интеллектуального, в широком смысле — разумного — совершенствования человека в ходе его исторического развития... Данная идея вносила в историческое познание представление о порядке, связанности и последовательности исторического процесса, усматривая их прежде всего в духовной сфере... она заключала в себе понимание особенностей существования и развития человека в границах прежде всего европейской истории» [100. С. 34—35]. Это было оценочное понятие культуры, позволявшее «постигнуть смысл и направленность человеческой истории в целом», исходя из убеждения в том, что именно европейская история и культура являются «высшим достижением духовного развития человечества» [100. С. 34, 36]. Понятно, что эта идея культуры исходила из европоцентристских представлений.

Начиная с XIX в. формируется совершенно другое, научно ориентированное понимание культуры, точнее — разных культур. Согласно этому пониманию, «культуры бывают не "лучшими" и "худшими", а только разными; они не расположены в однолинейной исторической последовательности по принципу от "низшего к высшему", а представляют собой совокупность равноценных, хотя и отличных друг от друга способов регуляции взаимоотношений индивидов между собой и с окружающей средой» [100. С. 37].

Кажется, в чем проблема: есть европейская культура и есть другие, самые разные культуры. А в том, считает В. Межуев, что отрицание первого понятия культуры, ее оценочного значения «привело к утрате единого для всего человечества критерия культурного

развития, уравняло между собой в культурном отношении разные общественные состояния, сделало невозможным их сравнение и сопоставление. Позиция культурного релятивизма в конечном счете разрушила картину общеисторического развития человечества, свела всю мировую историю к механической сумме локальных культур, или цивилизаций, каждая из которых переживает свой собственный цикл развития — от рождения до смерти» [100. С. 37–38]. От себя заметим: разные культуры не только самостоятельные формы жизни и организмы, но именно культуры, т.е. элементы единого целого. Как же строить их изучение, учитывая это обстоятельство? И как учесть, что изучение любой культуры (даже давно канувшей в Лету или малосимпатичной для гуманиста и т.д.) должно способствовать решению каких-то проблем в нашей собственной культуре (европейской?), а также работать на целое культурной жизни.

Вторая дилемма уже давно обсуждается в культурологии. Научное объяснение может быть разным. В культурологии, как, впрочем, и других гуманитарных науках, сталкиваются два разных идеала научного познания и соответственно два разных типа научного объяснения — естественно-научный и гуманитарный. Поэтому эту дилемму можно сформулировать так:

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ ИЛИ ГУМАНИТАРНЫЙ ПОДХОД

И суть и различие этих подходов в культурологии понимается не совсем одинаково. Например, Л. Ионин называет эти подходы объективистским и культурно-аналитическим, а Б. Ерасов говорит о гуманитарном (понимающем) культуроведении и социальной культурологии. Все многообразие социологических концепций культуры, пишет Ионин, можно свести к двум направлениям: «объективистскому, якобы естественно-научному, с одной стороны, и культурно-аналитическому — с другой. Их главное различие заключается в том, что в первом социальные явления — структуры, институты рассматриваются как объективные "вещи" (в этом смысле основоположником данного направления является Э. Дюркгейм), не зависящие от идей и мнений членов общества, в то время как во втором те же явления трактуются как существующие исключительно посредством самих этих идей и мнений... Это различие не всегда прямо осознаваемо в конкретных социологических концепциях, однако носит достаточно принципиальный характер» [70. С. 64–65]. А вот понимание этой дилеммы Ерасовым.

«Конечно, — пишет он, — прежде всего культуроведение — гуманитарная наука, основанная на постижении внутренних закономер-

ностей и структур культуры в ее различных "представительных" вариантах: литература, искусство, язык, мифология, религия, идеология, мораль и наука. В каждом из этих вариантов существует своя система "постижения" тех смыслов и знаний, которые необходимы для понимания текстов, образов, положений и принципов...

Социальная культурология предполагает иную модальность в отношении к культуре, основанном на объективном и аналитическом, не "погруженном", а "отстраненном" взгляде на культурную жизнь общества... Наряду с понимающим вхождением в культуру необходимо и познавательное выяснение функций культуры в обществе. Необходим причинно-следственный анализ, соотнесенный с теоретической концепцией. Последовательное вживание в ту или иную систему культурных образов может означать превращение зрителя или исследователя в приверженца этой системы...» [66. С. 5—6, 24].

Позиция Ерасова очень характерна. Он, как и многие современные ученые, считает, что гуманитарная наука ограничивается только постижением (пониманием) культурных явлений, не доходя до теоретических обобщений, что такое постижение по необходимости субъективно, в отличие от объективного изучения в естественных науках, что гуманитарная наука пользуется «индивидуализирующим методом», позволяющим «воссоздать объект в его подлинности и уникальности», в то время как естественно-научный подход описывает не отдельные объекты, а обобщенные типы, причины и следствия явлений (см.: [66. С. 23—28]).

Понятно, что при таком понимании различий этих двух подходов вопрос о правильном методе изучения культуры должен стоять достаточно остро. Хотя Ерасов решительно становится на позицию объективного подхода к изучению культуры, а Ионин — на позицию понимающей социологии культуры, оба исследователя, тем не менее, периодически при решении определенных задач вынуждены «сидеть на двух стульях», т.е. соединять естественно-научный и гуманитарный подходы. Но это означает, что помимо чистых подходов, вероятно, можно говорить также о смешанном — гуманитарно-естественно-научном. Если только, конечно, речь не идет об эклектике.

Т р е т ь ю можно назвать:

КУЛЬТУРА - «КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ПОЛЕ» ИЛИ ЦЕЛОСТНЫЙ ОБЪЕКТ

Обычный взгляд на культуру такой: культура — это особый тип объекта, культуры возникают, расцветают и умирают, одни культуры сменяют другие, культуры могут устойчиво существовать достаточно долго (иногда тысячелетия) и т.д. С этой позиции культура напо-

минает собой органический объект — организм, систему, в которых можно различать процессы функционирования и развития. Однако ряд серьезных исследователей рассматривают культуру совершенно иначе. Они утверждают, что взгляд на культуру как на органический объект — это заблуждение сознания, склонного к натурализму. Так, обсуждая познавательный статус категории «культура», Э. Орлова пишет, что категория «культура» «имеет гносеологический, но не онтологический смысл. Иными словами, она не имеет однородного, монолитного, целостного, объективного обозначаемого, но представляет собой обобщающую категорию, объединяющую разнородные множества искусственных объектов. В этом смысле выражения «культура как целое», «культура как система», «развитие культуры» следует понимать как указание на теоретические построения, а не на реальный объект. Соответственно, понятие «культура» подразумевает не теорию или модель, позволяющую двигаться к «правильному» объяснению человеческих феноменов, но концептуальное поле для их адекватного отбора, упорядочения, интерпретации. Таким образом, понятие «культура» фиксирует точку зрения исследователя на совместную жизнь людей, а не на некоторый «объект» [113. С. 110].

Хотя мне эта позиция более близка, чем первая, тем не менее остаются вопросы. Как быть с проблемой устойчивости многих культур, разве это не свидетельствует в пользу первой точки зрения? Могут ли со второй позицией смириться представители естественно-научного подхода, которые привыкли изучать именно целостные объекты? Почему, изучая культуру, нельзя предположить, что это целостный объект? А дальше изучать ее именно так, чтобы выделить такой целостный объект. Ну, а если не получится, отказаться от подобной гипотезы. Но может ведь и получиться.

Четвертая дилемма тесно связана с предыдущей. Речь идет о двух разных масштабах и способах описания культуры: в одном случае рассматривается культура как таковая или универсалии культуры, в другом — проявления универсалий в виде конкретных культур или их явлений. Назвать эту дилемму можно так:

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ ИЛИ СПЕЦИФИЧЕСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ ЧЕРТЫ

В свое время Аристотель писал, что наука занимается сущностью явлений, а не описанием отдельных эмпирических объектов. И культурологи, к какому бы направлению они ни принадлежали, как правило, характеризуют культуру вообще и ее закономерности. Но затем возникает проблема, а как эти общие представления о культуре использовать при исследовании конкретных культур или

культурных явлений. «Речь шла, — пишет Э. Орлова, — об открытии законов функционирования и развития культуры, то есть установлении некоторых объективных неизменных свойств и направлений движения культурных феноменов. В этих рамках было сделано многое для выявления и доказательства существования культурных универсалий... Со временем выяснилось, например, что далеко не все эмпирически выведенные или логически выстроенные культурные "закономерности" универсальны и неизменны» [112. С. 19]. Другими словами, многие конкретные явления культуры не удается рассмотреть как проявление универсалий культуры.

Анализируя общее понятие культуры, Орлова пишет, что это понятие «обеспечивает исследователю такую точку зрения на предмет изучения, которая позволяет по единым основаниям выделить в нем определенную целостность (объект исследования), систематически описать ее и сравнить с другими» [112. С. 113]. При этом анализ культурного многообразия достигается за счет использования понятий другого уровня: «этические» понятия, позволяют описать различия культурных представлений, которые проявляются в языке изучаемых народов, «теоретические» (типологические) дают возможность объяснить вариации в человеческом поведении. «В этом смысле при объяснении культурных феноменов учитываются как универсальные, так и специфические черты изучаемых культурных объектов, хотя понятно, что равные пропорции здесь невозможны, и исследователи всегда тяготеют к одному из них» [112. С. 114].

Действительно, в первой иллюстрации о египетских пирамидах я, с одной стороны, рассматривал особенности культуры древних царств, с другой — особенности египетской культуры, которую я трактовал как частный случай культуры древних царств. Возникает более общий вопрос: нельзя ли в рамках такого подхода анализировать все культуры, т.е. сначала охарактеризовать культуру вообще, далее — более конкретные виды культур, затем — еще более конкретные? Так, к примеру, построены многие культурологические работы. Или такой подход неверен?

Пятая дилемма может быть названа следующим образом:

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ИЛИ ПРИКЛАДНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Все культурологические исследования можно разделить на два класса. Первые, их можно назвать фундаментальными, не ориентированы на практические задачи. Напротив, их создатели считают, что культуру нужно изучать с чисто познавательными целями, так сказать, объективно и незаинтересованно в плане прикладных задач. Вторые, «прикладные», сознательно ориентированы на те или

иные практические области. Например, ряд культурологических исследований в нашей стране проводились с целью объяснения особенностей становления и развития российской культуры и процессов ее модернизации с тем, чтобы создать рекомендации для политологов и других участников социальных преобразований. Другие направлены на объяснение особенностей культуры малых народов, населяющих Россию, например, чтобы помочь сформировать более адекватную национальную политику.

Распространено представление, что фундаментальные исследования никак не ориентированы в ценностном отношении, т.е. объективны, подобно тому, как объективны точные фундаментальные науки (физика, химия, биология и т.п.). Однако современные исследования по методологии науки показывают, что естественные науки также нагружены в ценностном отношении, в частности, они ориентированы на практики инженерного типа, в которых реализуется «использующее отношение» к природе. Представитель естественной науки изучает природу не только и не столько с чисто познавательными целями (хотя и стремится к истине), сколько с целью инженерного овладения явлениями природы (например, создания механизма или машины, действующих на основе познанного явления природы). Тогда возникает принципиальный вопрос, может ли быть культурологическое исследование незаинтересованным, чисто познавательным или это иллюзия.

Глава третья
КОНЦЕПЦИИ (ПАРАДИГМЫ) КУЛЬТУРОЛОГИИ

1. Эволюционистская парадигма

Анализ работ по культурологии позволяет выделить следующие основные теоретические направления, или концепции: эволюционистскую, культурно-исторических типов, психологическую (культурно-психологическую), функционалистскую, структурно-антропологическую, понимающей социологии культуры, семиотическую и постмодернистскую. Говоря о концепциях, или парадигмах культурологии, я имею в виду прежде всего в большей или меньшей степени осознанные (отрефлектированные) теоретические и методологические представления, которые разделяют и используют представители данных направлений. Конкретное культурологическое исследование может при своем построении опираться на несколько парадигм.

Формированию эволюционистской парадигмы предшествовали эмпирические исследования культуры, проводившиеся прежде всего в рамках этнографии и этнологии. В результате были получены обширные знания о нравах, обычаях, институтах, образе жизни разных народов и осуществлены первая систематизация и осмысление этих знаний. Последовавшее за этим научное эволюционистское объяснение опиралось уже на данные эмпирических исследований, переосмысляя их на теоретической основе.

Для эволюционистского объяснения характерны: метод сравнительного анализа разных культур, а также сопоставление современной европейской культуры с предшествующими и особенно примитивными культурами; использование идеи развития культуры, трактуемой в естественно-научном ключе (т.е. предшествующие состояния культуры рассматриваются как причина появления последующих); наконец, философско-психологическое истолкование культурных феноменов. Поясняя последний момент, Л. Ионин пишет: «Психология часто была лишь выводом из более глубокого философского осмысления человеческой природы. Именно человеческая природа в ее специфике делала человека культурным суще-

ством. Культурное существо означает, во-первых, существо недостаточное, во-вторых, существо творческое... Для того чтобы восполнить собственную недостаточность, компенсировать отсутствие способности, человек производит культуру. В этом контексте можно сказать, что культура носит инструментальный характер, то есть она оказывается инструментом приспособления к природе и покорения природы. При помощи культуры человек овладевает своей средой, подчиняет ее себе... Из таких, конечно же не психологических, а глубоко философских представлений о природе человека и следуют эволюционистские выводы: развитие от простого к сложному, то есть постепенное усложнение культуры, выведение явлений общественного строя и культуры из природы человека» [70. С. 27].

Чтобы лучше понять смысл эволюционистской парадигмы, посмотрим и прокомментируем высказывания одного из первых представителей этого направления Э. Тейлора. «С одной стороны, — пишет он, — однообразие, так широко проявляющееся в цивилизации, в значительной мере может быть приписано однообразному действию однообразных причин. С другой стороны, различные ступени культуры могут считаться стадиями постепенного развития, из которых каждая является продуктом прошлого и в свою очередь играет известную роль в формировании будущего... Люди вообще еще слишком мало подготовлены к тому, чтобы считать изучение человеческой жизни отраслью естествознания и применять в широком смысле указание поэта: "объяснять нравственные явления так же, как явления природы"» [154. С. 19]. Нетрудно заметить, что развитие культуры Тейлор понимает по аналогии с развитием природных явлений, например биологических видов. А вот уже конкретное размышление Тейлора об эволюции в культуре представлений о душе.

«Бросим теперь беглый взгляд на общее отношение учения о душе у диких племен к учению о том же у варваров и цивилизованных народов. У дикарей общее понятие о душах выработано с замечательной широтой и последовательностью[1]. Души признаются у животных вследствие естественного расширения учения о душе че-

[1] Тейлор показывает, что примитивные народы понимают под душой невещественную субстанцию (дух) — суть жизни, причем душа может выходить из тела и возвращаться в него. На основе учения о душе архаический человек объясняет самые разные явления: например, смерть (когда душа уходит из тела насовсем), болезни (временный выход души), сновидения (путешествия души вне тела или приход в тело других душ) и многие др)тие.

ловека. Души деревьев и растений следуют по особому и несколько неопределенному пути. Наконец, души неодушевленных предметов доводят всю теорию до крайних пределов. Отсюда, исследуя развитие человеческой мысли от состояния дикаря до жизни варвара и цивилизованного человека, мы находим эту теорию более согласной с положительным знанием, но обособленной и менее полной и последовательной... Анимизм[1] в самом деле, по-видимому, покидает свои аванпосты и сосредоточивается в первоначальной и главной позиции — в учении о человеческой душе. Последнее подвергалось чрезвычайно разнообразным видоизменениям в ходе развития культуры. Оно пережило почти полную утрату одного из наиболее важных своих аргументов — веру в объективную реальность привидений и духов, видимых во сне и наяву... Очевидно, впрочем, что, несмотря на эти глубокие изменения, понятие о человеческой душе, по существу, сохранилось неизменным от философии дикарей-мыслителей до учения современных профессоров богословия: во все времена она определялась как оживляющая, отделимая и бессмертная сущность, как причина индивидуального существования» [154. С. 252].

Последнее замечание Тейлора исключительно интересно. Чтобы описывать развитие культуры, ему приходится выделять в развитии инвариант (он задается универсалиями культуры), в данном случае Тейлор утверждает, что существует сквозное понимание души, которое развивалось от дикарей до наших времен. Это. дало основание ряду культурологов утверждать, что существуют фундаментальные, не изменяемые в ходе развития свойства человека и самой культуры (см., например: [112. С. 21–56]). Обсуждая особенность эволюционистского подхода, С. Неретина и А. Огурцов отмечают, что эволюционизм можно интерпретировать «как подход, обращающийся к изменениям внутри одного типа» [108. С. 55]. Один из аргументов, направленных против эволюционистского объяснения культуры, состоит в том, что различия между разными состояниями развивающейся культуры значительно выраженнее, существеннее, чем сходство. Например, архаическое представление о душе, не знакомой с нравственными отношениями, ведущей и после смерти человека примитивную жизнь охотника или собирателя, практически ничего общего не имеет с современными представлениями о душе верующего христианина. Последняя не только является личностью, создана Творцом и стремится к нему, но и находит-

[1] Анимизм — вера (мироощущение) в существование душ и духов.

ся с Богом и людьми в сложных нравственных отношениях. Каким образом тут можно усмотреть инвариант?

Под влиянием критики на основе классического эволюционизма в начале 1960-х гг. сложилось направление неоэволюционизма. Вот, например, как в этом направлении объясняется неоднородность культурных феноменов. Культурные изменения возникают в результате адаптации людей к окружению и происходят в сторону дифференциации и специализации социокультурных функций, а также их последующей интеграции в новые уровни организации. При этом одни адаптационные изменения способствуют увеличению сложности и организованности культуры в глобальном масштабе (здесь сказывается действие «эволюционных универсалий»), а другие сказываются только в масштабе локальных сообществ [113. С. 116–117]. В отличие от классического эволюционизма в неоэволюционизме используются более изощренные способы объяснения культурной эволюции, в частности, учитываются достижения функционализма и психологической антропологии.

2. Концепция культурно-исторических типов

В определенном смысле эта концепция противоположна эволюционистской, поскольку разные культуры, точнее разные типы культурного сознания, рассматриваются в этом направлении не как этапы развития и усложнения единой культуры, а как сущностно замкнутые, несоизмеримые культурные целостности. «Если эволюционизм (от Г. Спенсера и Д. Дрепера до Уайта) исходит из утверждения единой культуры, из. существования последовательных стадий в ее эволюции, из аккумуляции изменений в культуре, то типологический подход с самого начала отвергает идею одной-единственной культуры, подчеркивает множественность культур и их несводимость друг к другу, принципиальное различие в их основаниях (сами эти основания, конечно, трактуются по-разному)» [108. С. 54]. Первые варианты концепции культурно-исторических типов принадлежат немецкому историк)' Г. Рюккерту и отечественному исследователю Н.Я. Данилевскому. Не менее известны в этой области имена О. Шпенглера и А. Тойнби.

Основной прием — сопоставление разных культурных эпох в концепции культурно-исторических типов сохраняется, но объяснение дается совершенно разное. Культура понимается как социальный организм, устойчивость и сохранность которого задается определенными механизмами, например системой категорий культурно-

го сознания. «Подход к культуре с организмической точки зрения, — пишут С. Неретина и А. Огурцов, — предполагает не только то, что каждый ее тип - органическая целостность, но и то, что каждый из них в определенное время истории возникает и исчезает. Иными словами, холистская установка – установка на постижение целостности культуры - дополняется осознанием исторической бренности каждой культуры: "сочетание случайности и необходимости приводило все доселе бывшее к разложению и гибели". Таков, по словам Рюккерта, закон, который "сохраняет свою силу навеки" [108. С. 56—57]. Чтобы лучше понять концепцию культурно-исторических типов, рассмотрим один из ее вариантов, где главный механизм существования культуры связывается с действием категории сознания. Для сторонников такого объяснения принципиально, что каждая культура характеризуется своей структурой культурного сознания, что не отрицает возможности ассимиляции категорий из других культурных целостностей (но они в новой культуре будут иметь другое значение). Приведем одну иллюстрацию — культурологическое исследование проблемы времени, осуществленное нашим известным историком и культурологом А.Я. Гуревичем.

«Время занимает видное место в "модели мира", которая характеризует ту или иную культуру, наряду с такими компонентами этой "модели", как пространство, причина, изменение, число, отношение чувственного и сверхчувственного мира, отношение индивидуального к общему и части к целому, судьба, свобода и т. д. В совокупности эти категории представляют своего рода "сетку координат", при посредстве которых люди, принадлежащие к данной культуре, воспринимают и осознают мир и строят его образ. "Моделью мира" руководствуются члены общества, она определяет их поведение, при посредстве составляющих ее категорий человек отбирает идущие извне импульсы и впечатления и преобразует их в данные собственного внутреннего опыта... Эти категории образуют основной семантический "инвентарь культуры". В значительной мере они являются неосознанными, ими пользуются, подчас не обращая на них внимание, члены общества волей-неволей “впитывают" их своим сознанием при посредстве языка и других знаковых систем (в "языках" искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как мыслить вне категорий языка...

Время в сознании людей первобытного общества выступает не в виде нейтральной координаты, а в облике могущественной таинственной силы, управляющей всеми вещами, жизнью людей и даже богов. Поэтому оно эмоционально-ценностно насыщено:

время может быть добрым и злым, благоприятным для одних видов деятельности и опасным и враждебным для других; существует сакральное время, время празднества, жертвоприношения, воспроизведения мифа, связанного с возвращением "изначального" времени и "включающего" время мирское.

Время в первобытном обществе — это не привычное и обычное для нас векторное время: время не течет линейно из прошлого в будущее, оно либо не движется, либо вращается по кругу. Через определенные промежутки возвращается то, что некогда уже было. Нетрудно увидеть, что подобное восприятие времени сопряжено с отрицательным отношением к человеческой индивидуальности: ее самостоятельность и самобытность не представляют никакой ценности. Нормой в первобытном обществе считается неукоснительное следование традиционным образцам. Новаторское поведение заведомо предосудительно. Напротив, безоговорочное соблюдение жизненного ритуала строго обязательно. По самой своей природе первобытное общество имеет крайне ограниченные возможности изменения, и его устойчивость может быть обеспечена только при посредстве жестокого и всеобъемлющего механизма социального контроля...

Порвав с циклизмом языческого миросозерцания, христианство восприняло из Ветхого Завета переживание времени как эсхатологического процесса, напряженного ожидания великого события, разрешающего историю, — пришествия Мессии. Однако, разделяя эсхатологизм, новозаветное учение переработало это представление и выдвинуло совершенно новое понятие времени.

В о - п е р в ы х, в христианском мировоззрении понятие времени было отделено от понятия вечности, которая в других древних мировоззренческих системах поглощала и подчиняла себе земное время. Вечность не измерима временными отрезками. Вечность — атрибут Бога, который "не был, не будет, но всегда есть". Земное же время — это "тень вечности", "семена вещей" (Гонорий Августодунский). Оно сотворено и имеет начало и конец, ограничивающие деятельность человеческой истории. Земное время соотнесено с вечностью, и в определенные решающие моменты человеческая история как бы "прорывается" в вечность. Христианин стремится перейти из времени земной юдоли в вечность — обитель вечного блаженства божьих избранников.

В о - в т о р ы х, историческое время приобретает определенную структуру, количественно и качественно четко разделяясь на две главные эпохи: до рождества Христова и после него. История движется от акта божественного творения к Страшному суду. В центре

истории находится решающий сакраментальный факт, определяющий ее ход, придающий ей новый смысл и предрешающий все последующее ее развитие, — пришествие и смерть Христа. Ветхозаветная история оказывается эпохой подготовки пришествия Христа, последующая история — результатом его воплощения и страстей. Это событие неповторимо и уникально по своей значимости. Таким образом, новое осознание времени опирается на три определяющих момента: начало, кульминацию и завершение жизни рода человеческого. Время становится векторным, линейным и необратимым... Историческое время в христианстве драматично. Начало драмы — первый свободный поступок человека — грехопадение Адама. С ним внутренне связано пришествие Христа, посланного Богом спасти род человеческий. Воздаяние последует в конце земного существования людей. Понимание земной истории как истории спасения человечества придало ей новое измерение. Жизнь человека развертывается сразу в двух временных планах: в плане эмпирических преходящих событий земного бытия и в плане осуществления божьего предначертания... Специфическая черта христианского понимания, восходящая к Августину, — психологизм. Время не столько мыслится как чистое понятие, как абстрактная мера (Августин оспаривал утверждение Аристотеля, что время есть мера движения и само измеряется движением небесных тел), сколько воспринимается в качестве психологического опыта человеческой души. В любой момент человек должен быть готов к смерти и к тому, что душа его предстанет перед Создателем; следовательно, ко времени и к вечности у него было специфическое, непосредственно-личное отношение. Время становится существенной стороной духовной жизни человека, неотъемлемой чертой его сознания...

Получив средство точного измерения времени, последовательного его отсчета через одинаковые промежутки, европейцы не могли не обнаружить рано или поздно коренных перемен, которые произошли с этим понятием, перемен, подготовленных развитием общества в целом и прежде всего — города. Впервые время окончательно "вытянулось" в прямую линию, идущую из прошлого в будущее через точку, называемую настоящим. Если в предшествовавшие эпохи различия между прошедшим, настоящим и будущим временем были относительными, а разделявшая их грань — подвижной (в религиозном ритуале, в моменты исполнения мифа прошедшее и будущее сливались в настоящем в непреходящий, исполненный высшего смысла миг), то с торжеством линейного времени эти различия сделались совершенно четкими, а настоящее время "сжалось"

до точки, непрестанно скользящей по линии, которая ведет в будущее и превращает будущее в прошлое. Настоящее сделалось скоропреходящим, невозвратным и неуловимым. Человек вплотную столкнулся с тем фактом, что время, ход которого он замечал лишь тогда, когда происходили какие-то события, не останавливается и в том случае, если нет событий. Следовательно, время необходимо беречь, разумно использовать и стремиться наполнить поступками, полезными для человека. Равномерно раздающийся с городской башни бой курантов непрестанно напоминал о быстротечности жизни и призывал противопоставить этой быстротечности достойные деяния, сообщить времени позитивное содержание» [57. С. 105, 107, 111-112, 115].

Не нужно специально доказывать, что средневековое психологизированное представление о времени как текущем от акта божественного творения к Страшному суду не может быть выведено из архаического циклического представления, и оба они не являются причиной для современного линейного понятия времени. Попытки выделить онтологический инвариант времени явно здесь не проходят.

Исследователи, анализирующие структуру культурного сознания в разных культурах (даже когда эти культуры последовательно сменяют друг друга), описывают эти сознания именно как разные, не сводимые друг к другу, не имеющие универсалий. Но дальше вступает в силу культурологическое объяснение, которое, как правило, имеет внекультурологический характер. «Объяснения в культурной антропологии, — пишет Орлова, — связаны с редукцией к внекультурным феноменам. В настоящее время принято считать, что культурные феномены не могут быть объяснены только в их собственных терминах. Методологически вопрос заключается в том, на каком уровне построения теории в нее следует включать внекультурные явления. Существующие теории культуры различаются в соответствии с теми областями реальности, из которых черпаются объяснительные принципы. Культурно-материалистические теории характеризуются обращением к биологическим факторам и процессам жизнеобеспечения (такова эволюционистская парадигма. — *В.Р.*). Коммуникационные теории базируются на социальном детерминизме. В теориях, где акцент ставится на символических объектах культуры, доминирует психологический редукционизм» [113. С. 111].

Парадигма культурно-исторических типов трактуется по-разному в зависимости от используемых принципов культурологического объяснения. Например, А. Гуревич для объяснения особенностей

категории времени использует семиотические, психологические и социологические представления, т.е. его подход примыкает сразу к двум культурологическим направлениям — психологической и структурной антропологии. Данилевский на многообразие культур экстраполирует «процедуру типологизации, развитую в биологии»; Шпенглер «обращается к биологическим и биографическим "праформам", выраженным в таких образах, как рождение, смерть, юность, старость и т.д., которые для него являются не аллегориями, метафорами и субъективными оценками, а объективными характеристиками органических состояний, символическим выражением органики духовных форм культуры» [108. С. 58, 68].

В заключение отметим, что в XX столетии парадигма культурно-исторических типов формировалась под значительным влиянием исторической антропологии. Характеризуя последнее направление, А.Я. Флиер пишет: «Появление антропологии исторической связано с работой группы французских историков первой половины 20 века, обычно объединяемых под названием "школа «Анналов»" (Февр, Блок) и их современных последователей (Бродель, Ле Гофф, Ж. Ревель и др.). Главной новацией этого направления явилась переориентация внимания исследователя с описания институциональных механизмов социальной регуляции — политической и военной истории, персональных правящих элит, истории церкви, истории искусства и т.п. (чем в существенной мере была увлечена "классическая" история) — на изучение "истории повседневности" — образов жизни, картин мира, обычаев, привычек и иных стереотипов сознания и поведения рядового человека рассматриваемой эпохи. Причем, в отличие от этнографов, интересующихся преимущественно архаическими компонентами крестьянской культуры, историки школы "Анналов" более всего заняты изучением "культуры ментальностей" городского населения средневековой Европы. Следует отметить также определенные успехи исторической антропологии в разработке и использовании методов комплексной реконструкции систем ментальных представлений и образов жизни людей Средневековья. Исследовательские методы исторической антропологии получили распространение и среди современных историков Европы и США (Г.В. Гетц, И. Валлерстейн и др.). Среди отечественных последователей этого направления следует назвать А.Я. Гуревича, А.Л. Ястребицкую, Ю.Л. Бессмертного и др., также сосредоточенных на исследованиях культуры повседневности европейского Средневековья» [82. С. 42—43].

3. Психологическая парадигма

Этот подход можно понять уже из самого названия: для объяснения культурных феноменов их редуцируют к психологическим, а затем на основе полученных психологических характеристик истолковывают особенности культуры. Эта парадигма сформировалась во второй половине XIX в. и к настоящему времени прошла три этапа. На первом использовались преимущественно философско-психологические представления, на втором — такие психологические концепции как гештальт-психология, бихевиоризм, психоанализ, на третьем к ним добавились когнитивная психология, теория информации (последнее направление получило название «психологической антропологии»), теория личности. Прежде чем кратко охарактеризовать эти этапы, приведем одну иллюстрацию. Речь идет о работе К. Юнга «Психология бессознательного». Работая с одной пациенткой, Юнг выделил у нее переживание, которое он назвал демоническим («В ее взгляде таится нечто хищное, нечто демоническое. Значит, она все же некий демон?» [180. С. 472]), и ставит вопрос о природе этого «демона».

«Всегда, — пишет Юнг, — когда всплывает такой неприятный момент, мы должны отдавать себе отчет в том, является ли он вообще личностным качеством или нет. "Колдун" и "демон" могли представлять качества, которые по сути дела обозначены так, что сразу можно заметить: это не личностно-человеческие качества, а мифологические. "Колдун" и "демон" — мифологические фигуры, которые выражают то неизвестное, "не-человеческое" чувство, которое овладело тогда пациенткой. Эти атрибуты отнюдь не могут быть применены к некоторой человеческой личности, хотя они, как правило, в виде интуитивных и не подвергнутых более основательной проверке суждений постоянно все же проецируются на окружающих, что наносит величайший ущерб человеческим отношениям.

Такие атрибуты всегда указывают на то, что проецируются содержания сверхличного, или коллективного, бессознательного. Ибо "демон", как и "злые колдуны", не являются личностными воспоминаниями, хотя каждый когда-то слышал или читал о подобных вещах... Это — мифология, т.е. коллективная психика, а не индивидуальная. Поскольку мы через наше бессознательное причастны к исторической коллективной психике, мы, конечно, бессознательно живем в некотором мире оборотней, демонов и т.д.; ибо это вещи, которые наполняли все прежние времена мощнейшими аффектами. Но было бы бессмысленно стремиться приписывать *себе* лично эти заключенные в бессознательном возможности. Поэтому необходи-

мо проводить как можно более четкое разделение между тем, что можно приписать личности, и сверхличным...

У наивных людей эти вещи никогда не отделялись от индивидуального сознания, так как эти боги, демоны понимались не как душевные проекции и как содержания бессознательного, но как сами собой разумеющиеся реальности. Лишь в эпоху Просвещения обнаружили, что боги все же не существуют в действительности, а являются проекциями. Тем самым с ними было покончено. Однако не было покончено с соответствующей им психической функцией, напротив, она ушла в сферу бессознательного, из-за чего люди сами оказались отравленными избытком либидо, который прежде находил себе применение в культе идолов. Обесценивание и вытеснение такой сильной функции, как религиозная, имело, естественно, значительные последствия для психологии отдельного человека. Дело в том, что обратный приток этого либидо чрезвычайно усиливает бессознательное и оно начинает оказывать на сознание мощное влияние своими архаичными коллективными содержаниями. Период Просвещения, как известно, завершился ужасами Французской революции. И сейчас мы тоже переживаем снова это возмущение бессознательных деструктивных сил коллективной психики. Результатом было невиданное прежде массовое убийство. Это — именно то, к чему стремилось бессознательное. Перед этим его позиция была безмерно усилена рационализмом современной жизни, который обесценивал все иррациональное и тем самым погружал функцию иррационального в бессознательное. Но если уж эта функция находится в бессознательном, то ее исходящее из бессознательного действие становится опустошающим и неудержимым, подобным неизлечимой болезни, очаг которой не может быть уничтожен, так как он невидим. Ибо тогда индивидуум, как и народ, необходимо вынужден жить иррациональным и применять свой высший идеализм и самое изощренное остроумие еще лишь для того, чтобы как можно более совершенно оформить безумие иррационального [180. С. 473-475].

Рассуждения и конструкция Юнга чрезвычайно интересны. Постулируя связь индивидуальной психики с бессознательным сверхличным коллективным началом (коллективной психикой), Юнг получает возможность, с одной стороны, объяснить психические напряжения в индивидах (отравленность избытком либидо, ранее реализовавшемся в культе идолов), с другой — истолковать ужасы Французской революции и современности (они есть результат возмущения бессознательных деструктивных сил коллективной психики, действующей через отдельных индивидов). Таким образом, пси-

хоаналитические представления вкупе с идеей юнгианских архетипов (бессознательных коллективных представлений) позволяют культурные явления (в данном случае ужасы революции и современности) редуцировать к психологическим представлениям и психологически объяснять.

Первый этап формирования психологической парадигмы удобно рассмотреть на материале одной из традиций русской школы культурологии. Здесь могут быть названы такие имена как Л.П. Карсавин, О.А. Добиаш-Рождественская, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, М.М. Бахтин, В.С. Библер, Д.И. Андреев. «В основе психологической концепции культуры, — пишут С. Неретина и А. Огурцов, — предполагалась идея личности, понимание которой было внутренним нервом этой концепции. Л.П. Карсавин определял личность не как разрывающего миропорядок субъекта, а как сгущение семьи, рода, человечества, их символ» [108. С. 127]. В «Культуре средних веков» (1918) Карсавин характеризует культуру как «изображение развития или раскрытия некоторой основной психической стихии, проявляющейся через индивидуальные проявления во всех сферах жизни изучаемой коллективности — от социально-экономических отношений до высот мистико-философского умозрения» [108. С. 127-130].

Если Карсавин сводит психическую стихию к «среднему человеку», сосредоточившему в себе «фонд» культуры, ее основные оппозиции, основные особенности человечества, то Бердяев вкладывает в понимание психического другой смысл. С одной стороны, для Бердяева в человеке «заключены все исторические эпохи прошлого», с другой — прообразом человека является конкретная, неповторимая личность Христа. С третьей стороны, человек всегда проявляет и осуществляет себя в творчестве, в произведениях культуры. «В произведениях культуры творческий акт нисходит в мир, получает "мирское" существование и, будучи объективированным, включен в мир отчуждения, падшести, распада. Но в актах творчества культуры, связываемых Бердяевым с деяниями гениев (вновь возникший на русской почве культ гениев), обнаруживаются те характеристики, которые приписываются им миру Духа, — свобода, активность, динамизм. Тем самым культура и культурное творчество отождествляются с историей, завершающейся в новом Зоне - царстве Святого Духа» [108. С. 109].

И для Бахтина культура существует и выражает себя в творчестве и произведениях, прежде всего в сфере языка и искусства. Как языковое и художественное творчество культура есть диалог (одного субъекта с другим, одного культурного сознания с другим) и поэ-

тому, считает Бахтин, вся «расположена на границах культуры». Библер склонен обобщить идею диалога, распространив его на любые сферы культуры, а не только на язык и искусство. У Библера диалог, составляющий сущность культуры, ведут «Образы культуры» (т.е. выражающие основные культурные позиции и ценности личности различных исторических эпох) — Прометей, Эдип, Христос, Гамлет, Дон Кихот, Фауст и т.д. Даниил Андреев определяет культуру близко к предыдущим авторам, для него «культура есть не что иное, как общий объем творчества человечества... творчество, как и любовь, — пишет дальше в "Розе Мира" Андреев, — не есть исключительные дары, ведомые лишь избранникам... Пучины любви, неиссякаемые родники творчества кипят за порогом сознания каждого из нас» [5. С. 21—22].

Одна из центральных проблем психологической трактовки культуры, на мой взгляд, заключается в том, как соединить эту трактовку с непсихологическим пониманием, когда культура задается как система норм и ценностей, или как особый организм, или как набор социальных институтов, и т.д. В первом случае культура центрирована на личности или культурном сознании человека, и поэтому она есть множество и процесс, идея и диалог. Во втором — культура, скорее, единство, структура, система. Преодолеть это противоречие в понимании культуры, вероятно, можно, учтя два обстоятельства.

В культуре действуют не одинокие робинзоны, а именно культурные персонажи, т.е. индивиды, предопределенные культурой (что не отменяет их уникальности). Именно они, относясь к другим представителям культуры, вступая с ними в диалог (а как иначе можно склонить других людей действовать согласованно и целесообразно?), создают культурные нормы и ценности, а также социальные институты. Поскольку постоянно сменяются поколения и изменяются условия жизни, постольку необходимым условием воспроизводства и поддержания (жизни) культуры является творчество и переосмысление культурных реалий, общение и диалог.

В школе «Анналов» эту проблему пытаются решить, разрабатывая идею ментальности, например, А.Я. Гуревич утверждает, что в настоящее время «первой проблемой исторического исследования является ментальность» [108. С. 145]. В идее ментальности причудливо соединяются характеристики психологической и непсихологической (культурной и социальной) реальностей. С. Неретина и А. Огурцов приводят несколько характерных определений ментальности:

«"Ментальность — это общий тип поведения, свойственный и индивиду, и представителям определенной социальной группы, в котором выражено их понимание мира в целом и их собственного места в нем" (Ж. Ле Гофф);

"это эмоциональная и дологическая предрасположенность, бессознательные и неотрефлектированные способы поведения и реакций" (Г.-В.Гетц) — определение противоположное предыдущему;

это то, что "обладает человеком", то есть картина мира, которая "не сформулирована и в принципе не поддается формулировке ее носителем... Такая картина — наиболее устойчивая и консервативная сторона социальной системы" (А.Я. Гуревич);

"это сама психология, поставленная в контекст социальных условий, это обыденность, средний человек и способы чувствования и мышления, силы, формирующие привычки, отношения, безличный культурный контекст, которому отдается предпочтение перед творчеством высоколобых" (Ж. Ревель)... Большинство представителей "новой исторической науки" полагают ментальность константой, инвариантом, определяющим человеческое существование (то есть жизнь), являющимся его фундаментальной онтологической предпосылкой» [108. С. 145–146].

Второй и третий этапы формирования психологической парадигмы близки. Здесь в качестве примера помимо работы Юнга можно остановиться на идеях современной психологической антропологии. Если на втором этапе постулировались такие психологические универсалии, как «базовая структура личности», «модальная личность», «система мотиваций личности», то на третьем этапе во главу угла ставится психологическое представление о ведущей роли познавательных (когнитивных) процессов.

«Когнитивисты исходят из того, что общей для людей является способность к переработке информации, выражающаяся в когнитивной функции. Эта функция обеспечивает регуляцию отношений индивида с окружением через селективность восприятия, научение, пользование языком и другими формами символической коммуникации» [113. С. 122]. Чтобы эффективно действовать в культурной среде, человек в сфере познания создает представления о самом себе и мире (в когнитивной психологии эти представления описываются на основе понятий «образ тела», «роль», «Я», «Другой», «картина мира», «план» и др.). С точки зрения когнитивистов, подобные представления используются индивидами как способ репрезентации действительности (т.е. представляют ее), позволяя последним принимать решения, ориентироваться в мире, осуществлять ценностные выборы и т.п.

При этом культура понимается как социальное и семиотическое условия познавательных процессов.

Хотя когнитивисты, как мы видим, задают свои универсалии человека, одновременно в ряде концепций «принимается допущение о том, что различия в представлениях о мире и определенная степень взаимонепонимания служат поддержанию культурного порядка. С одной стороны, расхождения представлений и непонимание в ситуациях социальной коммуникации побуждают людей к поиску нужной информации. С другой стороны, наличие культурных стереотипов освобождают индивидов в ситуациях их использования от необходимости понимать мотивации друг друга» [113. С. 122-123].

4. Функционалистская парадигма

В этом направлении культура и ее явления редуцируются и объясняются на основе структурно-функциональных представлений. Иначе говоря, они рассматриваются функционально, а также как системы и структуры. Еще F. Спенсер в XIX в. предлагал рассматривать человеческое общество как единое целое, а его элементы как функциональные части этого целого. В отличие от спенсеровского современный функционализм выдвигает в качестве центрального понятия — «систему» [115. С. 16]. В культурологии одними из первых работали в этом направлении англичане. Например, культурантропологи Б. Малиновский и А. Рэдклифф-Браун предлагали рассматривать культуру как целое, каждый элемент которого (одежда, орнамент, религия или ритуалы) выполняет свою функцию. Отказываясь от принципов историзма и эволюционизма сторонники функционализма стали рассматривать культуры как самостоятельные системы и функциональные организмы. «Культура, — пишет Малиновский, — это единое целое, состоящее частью из автономных, а частью согласованных между собой институтов. Она объединяет в себе ряд моментов, таких как общность крови, смежность среды обитания, связанная с совместной деятельностью, специализация этой деятельности и не в последнюю очередь — использование власти в политических целях. Каждая культура обязана своей целостностью и самодостаточностью тому факту, что она служит удовлетворению всего спектра базовых, инструментальных и интегральных потребностей» [96. С. 47]. Здесь есть некоторая неясность: тезис Малиновского можно понять и так, что культура сама по себе, вне обеспечения человеческих потребностей, не представляет

собой целого и жизни. «Главный тезис, — пишет Малиновский, — состоит в том, что по своей сути символическое есть модификация изначально органического, позволяющая преобразовать физиологическое побуждение организма в факты культурной значимости... Детальное описание Келером того, как его шимпанзе в условиях неволи были способны получать пищу и добиваться других желаемых целей, указывает на тот факт, что в природных условиях высшие предки человека были равным образом способны к отбору материальных объектов, выдумыванию определенных технологий и, тем самым, к вхождению в сферу орудийного, хотя все еще докультурного, действия. Такие привычки могли сохраняться индивидами под действием механизмов подкрепления, то есть в результате удовлетворения, неизменно следующего за инструментальным действием... Мы можем представить себе, что орудия, оружие, убежище и действенные способы ухаживания могли быть открыты индивидом, придуманы им и преобразованы в индивидуальные привычки» [96. С. 126–128]. Другими словами, человек сам придумывает, открывает технологии, а подкрепление есть только условие их закрепления. Получается, что культура потенциально заложена в человеке. Правда, тут же Малиновский замечает: «Бесплодно любое обсуждение сферы символического вне социологического контекста, подобно любому предположению о том, что культура могла возникнуть без одновременного появления артефактов, техник, организации и символического» [96. С. 129]. Но если последние были «придуманы», «открыты» человеком, пусть даже при этом подкрепление сыграло свою роль гениальной повивальной бабки, то все-таки культура основывается на способностях человека и не является самостоятельной формой жизни. Б. Ерасов формулирует постулаты функционализма следующим образом.

«1. Существует общее функциональное единство общества как взаимосвязь социальных и культурных структур. Культура представляет собой интегрированную систему, в которой каждый элемент отвечает определенной потребности всей целостности (или тех или иных компонентов), выполняя конкретную часть работы.

2. Дифференциация функций обеспечивается дифференциацией социальных структур, складывающихся в упорядоченную систему.

3. Именно постоянное поддержание всех элементов культуры (производственные навыки, ритуалы, нормы, представления и т.д.) обеспечивает сохранение общества» [66. С. 54].

Например, характеризуя религию, классик структурного функционализма Т. Парсонс в работе «Культура и социальная система»

пишет, что для функционализма вопрос о месте религии достаточно важен. Мы не считаем, говорит он, что религия «принадлежит» какой-либо первичной подсистеме действия, а рассматриваем ее в качестве феномена, соотносящегося с тремя подсистемами — культурной системой, личностной системой и социальной системой — и в известной степени интегрирующего их. В этом коротком высказывании налицо как функциональная характеристика религии (как интегрирующей три подсистемы), так и ее трактовка в качестве подсистемы более широкого социального целого.

Все же не совсем понятно, как связаны между собой социальные и культурные структуры. По одной точке зрения, социальные формы поведения полностью обусловлены культурой, ее нормами и ценностями, по другой — это не так: именно социальные структуры в определенных ситуациях (конфликта, социальных противоречий) порождают новые культурные нормы.

5. Структурно-антропологическая парадигма

Структурно-антропологический подход в культурологии возникает при распространении на область изучения культуры методов современного языкознания и семиотики. Эти методы, как известно, наиболее отчетливо сформулировал швейцарский лингвист Ф. де Соссюр. Последний отказался от сравнительного анализа языков и предложил рассматривать язык как систему знаков, а также различать в нем план «синтагматики» (т.е. построение языковых высказываний на основе организованных в систему «средств» языка) и «парадигматики» (собственно система этих «средств»). Важный принцип анализа системы знаков, образующих язык, — тезис Соссюра о том, что в системе (языке) каждая единица одновременно определяет и определяема другими элементами системы.

Начиная с 1960-х гг. эти идеи переносятся в область изучения культурных явлений. Структуралисты отказываются от эволюционистского и психологического истолкования культуры. Для них культура представляет собой символическую систему, своего рода парадигматику. Природа этой системы или не объясняется или трактуется в одних случаях с помощью категорий бессознательного, в других как принципы, на основе которых человек структурирует свою познавательную деятельность и формирует представление о мире и о себе. Приведем одну иллюстрацию — исследование структуры мифов мэтром структурализма К. Леви-Стросом.

«В статье "Структура мифов" (1955) Леви-Строс рассматривает миф как феномен языка, проявляющийся на более высоком уровне, чем фонемы, морфемы и семантемы. Мифемы обнаруживаются, по его мнению, на уровне предложений и имеют характер отношений. Если разбить миф на короткие предложения и разнести соответственно на карточки, то выделятся определенные функции и одновременно обнаружится, что мифемы имеют характер отношений: каждая функция приписана определенному субъекту... Леви-Строс исходит из того, что миф, в отличие от других "феноменов языка", соотносим и с "языком", и с "речью", с обеими фундаментальными категориями, выдвинутыми Соссюром. Поэтому, считает Леви-Строс, миф сразу и диахроничен как историческое повествование о прошлом, и синхроничен как инструмент объяснения настоящего и будущего» [102. С. 121]. С точки зрения Леви-Строса миф является инструментом «преодоления противоречий (вернее, "ускользания" от них) посредством прогрессирующего посредничества, то есть медиации. Например, фундаментальная противоположность жизни и смерти в мифах племени зуньи подменяется менее резкой противоположностью растительного и животного царства, а эта в свою очередь — противоположностью между травоядными и плотоядными; последняя же снимается тем, что мифический культурный герой представлен Койотом, у северо-западных индейцев — Вороном, то есть животными, питающимися падалью и потому способными быть медиаторами между травоядностью и плотоядностью, в конечном счете между жизнью и смертью. ...Мифологическая логика описывается Леви-Стросом как логика конкретная, логика ощущений, логика тотемическая, логика "бриколажа", логика двоичных оппозиций, логика калейдоскопа, метафорическая логика... Широко оперируя бинарными оппозициями типа: высокий — низкий, небо — земля, правый — левый, мужской — женский, священный — профанный и т.п., мифологическая логика способна создавать разнообразные классификации. Естественную модель классификаций и дифференциаций составляют различия между животными в рамках тотемизма. Как некая природная серия, они используются для анализа мира социального. При этом конкретные классификаторы дублируются на разных уровнях и коррелируют с более абстрактными» [102. С. 122, 124].

«В "Мифологичных" Леви-Строс настаивает на относительной автономности и независимости мифологического фантазирования от иных форм племенной жизнедеятельности и от "инфраструктур", то есть непосредственной социально-экономической обусловленности в рамках данной племенной культуры. Тут дело идет преж-

де всего об известной свободе логического оперирования и комбинирования, поскольку Леви-Строс не перестает видеть в мифе инструмент "логического" разрешения неразрешенных проблем.

"Сплошной" сравнительный анализ разнообразных мифов индейцев прежде всего должен подтвердить особенности мифической логики, о которой уже говорилось выше. Анализ выявляет обширный набор бинарных оппозиций, которые вычленяются в своей дискретности благодаря созданию множества уровней и кодов, корреспондирующих между собой... В основном отдельные мифы анализируются как элементы обширных мифологических систем.

Семантическая структура мифов описывается средствами сравнительного анализа (по этой причине А. Дандес даже не вполне справедливо упрекал Леви-Строса в том, что тот анализирует не сами мифы, а отношения между ними): одни мифы интерпретируются как результат трансформации других и таким образом выявляются дифференциальные признаки семантической парадигматики.

Все исследование начинается с разбора мифа племени бороро о "разорителе гнезд", объясняющего происхождение бури и дождя: отец пытается извести сына, совершившего кровосмешение с матерью; дает ему "трудные задачи" (добыть ритуальные гремушки в "гнезде" духов или просто птенцов ара и другое), оставляет его в скалах на съедение грифам. Но герой спасается и мстит отцу, убивая того на охоте. Грандиозная буря тушит все очаги, кроме очага героя и его бабки. Этот миф оказывается трансформацией мифов родственных бороро племен жэ о происхождении огня и вареной пищи. Коварно покинутого мужем сестры на верхушке дерева "разорителя гнезд" (тот же центральный мотив) здесь спасает ягуар. Он же открывает усыновленному герою секрет огня и вареной пищи. И в первом мифе герой — единственный владелец непотухшего очага и, кроме того, вызыватель небесной воды, которую Леви-Строс готов трактовать как "анти-огонь" (вода тушит очаги). Имя героя первого мифа расшифровывается как "ягуар дерева для топки", но в функции ягуара скорее выступает гриф, сначала нападающий на героя, а затем его спасающий.

По другой "оси" мифы жэ о кухонном огне трансформируются в мифы тупи о происхождении диких свиней и охоты на них. Здесь также основу составляют нарушения предписанных отношений между свойственниками: люди отказывают в пище полубожественным героям — братьям своих жен — и за это превращены в свиней.

Другие трансформации этиологических мифов о происхождении "кухни" приводят к. мифологии табака и меда. Здесь также люди, ара, ягуары в разных сочетаниях, конфликты родственников

и свойственников... Разумеется многие конкретные интерпретации определенных мифов Леви-Стросом весьма дискуссионны, порой кажутся упрощенными или, наоборот, переусложненными. Мотивируя каждую деталь мифа как абсолютно необходимую и жестко обусловленную этнокультурным контекстом, Леви-Строс на практике приходит к гипердетерминизму, тогда как в теории он скорей склонен преувеличивать свободу мифологизирования от "инфраструктур" и надеяться, что углубление структурного анализа постепенно само собой приведет к познанию анатомии человеческого ума. При этом Леви-Строс исходит из того, что мифология — плод коллективно-бессознательного и потому "объективного" (в смысле отражения скрытых ментальных структур) фантазирования. Он следует здесь за теорией французской социологической школы о "коллективных представлениях" как субстрате идеологии, отчасти совпадает с Юнгом, оперировавшим категорией коллективно-бессознательного» [102. С. 126, 127-128, 131-132].

С точки зрения структурализма в варианте К. Леви-Строса культура — это системы коммуникации, структура которых удовлетворяет двум требованиям — «наличие внутренней связности, которая недоступна наблюдателю изолированной системы, и выявление этой структуры лишь при ее трансформациях» [108. С. 267–268]. Анализируя творчество другого известного структуралиста и семиотика Я. Мукаржовского, С. Неретина и А. Огурцов пишут следующее: «Независимо от того, какая структура анализируется — структура произведения культуры, структура творческого акта и отношения к автору, к произведениям других видов искусства, к иным явлениям культуры, Мукаржовский подчеркивал, что "для нас структура лишь такое целое, которое внутренне и притом динамически организовано, то есть целое непрерывно меняющееся, объединенное отнюдь не гармонией составляющих, а в первую очередь напряжением между ними"» [108. С. 272].

Можно заметить, что анализ коммуникаций и структур культуры в рамках данной парадигмы предполагает описание культурного сознания, поэтому этот подход смыкается не только с семиотическим, но и антропологическим.

6. Парадигма понимающей социологии

В отличие от объективистской (ориентированной естественно-научно) понимающая социология опирается на гуманитарный подход и ставит в центр изучения культуры анализ субъективных представ-

лений (идей, ценностей, верований и т.п.), определяющих, однако, объективные явления культуры — институты, статусы, сферы и т.д. «Именно потому, — пишет Л. Ионин, — что конституирующим признаком социального является субъективный смысл, подлежащий и доступный пониманию, Вебер называет свою социологию понимающей. Феномены понимающей социологии относятся к совсем иному, так сказать, плану реальности, по сравнению с дюркгеймовскими социальными фактами как вещами или контовским обществом как объективным феноменом. Они специфичны, поскольку произведены сознательно, опосредованы определенным мотивом или намерением. Другими словами, между действием как эмпирическим фактом и его эмпирической средой имеется "прокладка" субъективного смысла, субъективной интерпретации, истолкования и понимания эмпирической реальности действия. Эта "прокладка" и есть главный конституирующий фактор социального.

Если это так, то социология, которая видится Максу Веберу, не может стоять в одном ряду, как это думал Конт, с физикой, биологией и другими естественно-научными дисциплинами» [70. С. 53].

Для характеристики подхода понимающей социологии к изучению культуры Ионин вводит понятие «репрезентативная культура». При этом он ссылается на современного немецкого философа Ф. Тенбрука, который утверждает, что культура является общественной силой потому, что она репрезентативна, т.е. производит идеи, значения и ценности, действенные в силу их фактического признания [70. С. 49]. «Будучи понятой как репрезентативная культура, — пишет Ионин, — культура перестает быть феноменом, пассивно "сопровождающим" общественные явления, которые при этом протекают как бы вне и помимо культуры, объективно и независимо от нее. Репрезентативная культура репрезентирует, представляет в сознании членов общества все и любые факты, которые что-либо означают для действующих индивидов. И означают они для них именно то и только то, что дано в культурной репрезентации. Только это существует для членов общества и только в этом, то есть в культурной репрезентации, и существует общество... Если исходить из духа понятия репрезентативной культуры, нельзя рассуждать так, что религиозное или метафизическое мировоззрение, религиозная или метафизическая идеология были ложными, неправильно отражали мир. Поскольку это мировоззрение, эта идеология репрезентирует общество в сознании его членов и, следовательно, становится основой социальных действий, то общество оказывается именно таким, каким оно репрезентировано в сознании. Культура не может быть ложной, она просто есть» [70. С. 49–50].

В качестве дисциплин, повлиявших на представления понимающей социологии, Ионин указывает на концепции «символического интеракционизма» и «социальной феноменологии». В соответствии с первой концепцией объективные социальные явления возникают не сами по себе, а в результате межиндивидуальных взаимодействий, невозможных без языка (символических систем). В связи с этим язык рассматривается как главный конституирующий фактор сознания. В языке происходит и «определение ситуации»; смысл этого важного представления раскрывается теоремой Томаса: «Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям» [70. С. 66]. «К этому же направлению — символическому интеракционизму, — отмечает Ионин, — относятся работы таких социологов, как Т. Лукман и И. Гофман. Лукман в написанной им совместно с П. Бергером книге "Социальная конструкция реальности" показывает, что мир, в котором живут и трудятся социальные индивиды и который они воспринимают как изначально и объективно данное, активно конструируется самими людьми в ходе их социальной деятельности, хотя это происходит неосознаваемо для них самих. Это диалектическая концепция: познавая мир, люди созидают его и, созидая, познают» [70. С. 69].

Во второй концепции — «социальной феноменологии» — было введено и проанализировано понятие «жизненного мира». «Понятие жизненного мира стало общепринятым (хотя и потеряло ту строгость, которую имело в контексте феноменологической философии); во многих более поздних концепциях социологии жизненный мир как мир непосредственной человеческой жизнедеятельности стал противопоставляться "системе" как совокупности объективированных жестких структур, принудительно воздействующих на поведение людей. Это понятие применяется в социологии, как правило, интуитивно, ему недостает строгой определенности, иногда жизненный мир отождествляется с тем, что можно назвать обыденной жизнью, а иногда — с миром культуры» [70. С. 73].

На основе представлений о репрезентативной культуре, определении ситуации и жизненного мира Ионин строит собственную «концепцию повседневности», призванную преодолеть «принципиальный разрыв между повседневной жизнью и миром социальной теории» [70. С. 124]. Повседневность, по Ионину, — это, с одной стороны, «нечто привычное, рутинное, нормальное, себе тождественное в различные моменты времени», с другой — *области* конечных значений или миры опыта (мир игры, фантазии, художественного творчества, мир религиозных переживаний, душевной болезни и т.п.), с третьей стороны — это организация человеческо-

го опыта (структуры понимания, общения, согласования поведений и т.д.) [70. С. 77—124]. Для лучшего понимания этой концепции приведем одну иллюстрацию — анализ Ионином современной символизации.

«Приведенные выше словарные определения, — пишет он, — в которых символ (как предмет, процесс, явление) противопоставляется "символизируемому", а отношение между ними имеет, как считается, конвенциальную природу, характеризуют социальную действительность современного мира, где существенно изменился й смысл символизации, и смысл ритуалов.

Как уже говорилось выше, сфера, которая раньше более всего подлежала ритуальной регуляции, теперь в значительной степени институционализовалась. Реальность этой сферы отделилась от символов. Жизнь в ее непосредственной полноте стала все менее и менее соотноситься с гражданской мифологией, которая, как предполагается, ее ведет и организует. Данное утверждение справедливо буквально для всех развитых обществ, как капиталистических, так и бывших социалистических.

Следствием этого стало опустошение символов. Их конкретно-жизненное содержание оказалось подменено рационалистическими конструкциями; в результате символизируемое отделилось от символизирующего. Материальность символа не соотносится с материей жизни, а потому и в самом деле становится безразличной по отношению к ней — результатом условности, конвенции. Свидетельство о совершеннолетии может называться паспортом, аттестатом, аусвайсом или как-то иначе, может представлять собой книжечку, карточку или значок — это не имеет никакого значения.

Новые символы не только безразличны символизируемой реальности по своей материальной природе и составу. Они безразличны и самой реальности, образуют свою собственную относительно замкнутую систему, нисколько не воздействуя на процессы жизни. Общеизвестным фактом является удлинение процесса взросления нынешней молодежи. Психологические, социологические, этнографические исследования показывают, что время психофизиологического, эмоционального и социального созревания входит в противоречие с формально-ритуальным временем признания гражданской дееспособности. Если прибегнуть к этнографическим понятиям, можно сказать, что инициации подвергаются дети. Если бы современные "инициации" имели, как раньше, характер резкой личностной трансформации реидентификации, молодой человек мог бы испытать серьезные психологические потрясения. Этого не происходит, поскольку инициации чисто формальны, не имеют отношения к жизни...

Итак, современные процессы обусловливают снижение роли ритуалов и опустошение символов. Именно на осознании роли и значения этих "пустых" символов, не содержащих в себе собственной реальности, а отсылающих к чему-то другому, строятся многие социологические концепции современного общества, объединяемые общим названием "символический интеракционизм"... Задача последователей символического интеракционизма, противников объективистской социологии, которые пытаются построить социальную науку по образцу и подобию естественных наук — ввести в социологию "человеческое измерение". С их (заметим, совершенно правильной) точки зрения межиндивидуальное взаимодействие организуется не как взаимодействие природных объектов, движимых внешними по отношению к ним объективными силами, а как результат постоянной собственной человеческой интерпретационной деятельности. В человеческом поведении между реакцией и стимулом всегда стоит интерпретация, то есть осмысление того, что означает, или, можно сказать, что символизирует этот стимул, на какие возможные последствия он указывает. Даже наиболее часто встречающиеся стимулы, значение которых не вызывает сомнения у подавляющего большинства населения, могут стать объектом интерпретации и действительно интерпретируются.

Таким образом, человеческое взаимодействие осуществляется как постоянный процесс интерпретаций, их взаимных согласований, в ходе которых вырабатываются общие видения и оценки предметов и явлений, можно сказать даже так: формируются, конституируются общие предметы и явления, социальный мир в целом.

Эти концепции вполне соответствуют характеристикам дериту-ализированного общества, располагающего только пустыми символами, которые могут наполняться каким угодно содержанием, и единственная забота при этом состоит в том, чтобы обеспечить единое для участников взаимодействия, для группы или для всего общества понимание и истолкование символов в их новом конвенциальном наполнении» [70. С. 144—147].

7. Парадигма постмодерна

Хотя первоначально под постмодерном (постмодернизмом) понималось одно из современных направлений в искусстве и философии, в настоящее время постмодернизмом называют в целом современную фазу развития западноевропейской культуры. В конце 1970-х гг. в книге «Постсовременное состояние» Жан Франсуа Лио-

тар пишет: «Это исследование имеет в качестве объекта условия познания в наиболее развитых обществах. Мы решили назвать их "постсовременные" (postmodernes). Это слово часто употребляется на американском континенте, прежде всего выходит из-под пера социологов и литературных критиков. Оно обозначает состояние культуры после изменений, которые повлияли на правила игры в науке, литературе и искусстве, начиная с конца XIX века» [90. С. 528].

Если суммировать правила игры предшествующей культуры (ее иногда связывают с реализацией модернистского проекта, первые формулировки которого относятся к эпохе Просвещения), то можно сформулировать следующие положения: стремление к построению единой системы культурных норм, согласию и порядку, истина и общезначимость как критерии знания, наука как ведущая сфера культурного сознания, приоритет социального и общего перед индивидуальным и частным, существование (сущее) как ясная и твердая основа действительности. Новые правила, устанавливаемые в постмодерне, иные: отказ от построения единой системы культурных норм в пользу множества частных нормативных систем, вместо согласия и порядка — различия, разногласия, противостояния, не общезначимость, а условность или метафоричность, приоритет не науки, а других дискурсов, прежде всего искусства, не существование, а разные, в том числе и «непрозрачные», реальности. «Приходящее на смену общество, — пишет Лиотар, — меньше всего утверждает антропологию ньютоновского типа (как в свое время структурализм или теория систем), а более всего нацелено на грамматику языковых частиц. Возникает множество различных языковых игр... Тогда консенсус достигается, вероятно, через дискуссию, как это предполагал Хабермас. Но консенсус насильничает (делает невозможным. — *В.Р.*) гетерогенность языковых игр. А изобретение, открытие нового всегда осуществляется через разногласие... Если мы осуществляем дескрипцию научной прагматики, акцент должен быть отныне сделан на расхождении, разногласии. Консенсус — это никогда не достигаемая линия горизонта... По отношению к идеалу наглядности она является фактором формирования "непрозрачности", которая отодвигает момент консенсуса на более позднее время» [90. С. 531–532].

Изменяется в постмодернизме и понимание фундаментальных культурологических категорий — языка (в связи с невозможностью установить четкие значения), сознания (ему не на что опереться в плане существования), человека и окружающего его мира (они лишаются привычных границ и центров). Вместо принятого в модер-

низме понятия «произведение» в постмодернизме вводится понятие «текст», причем весь мир рассматривается как бесконечный текст. В литературе различия модерна и постмодерна выражаются, например, в следующих оппозициях: определенность — неопределенность, глубина — поверхностность, серьезность — ирония, «камерность» — театральность, субъективность/объективность — коммуникативность/ситуативность, чтение — письмо, парадигма — синтагма, семантика — риторика, жанр/границы — текст/интертекст, цель — игра, замысел — случай, истоки/причины — различие/след, иерархия — анархия, закрытость — открытость. Чтобы лучше почувствовать проблемы, заставляющие мыслить постмодернистски, приведем одну иллюстрацию — постановку современного вопроса о реальности.

«В постмодернизме, — пишет Г.С. Померанц, — велика роль описательного плана, то есть характеристики вновь возникшей реальности, и плана полемического, связанного с переоценкой ценностей мысли и культуры. Целостная реальность ускользает от слов и отрицается постмодернизмом. Признаются только описания. Эти описания конституируются как единственная реальность. Подчеркиваются те черты электронной культуры, которые стирают различия между истиной и ложью. Реальность и фантазия сливаются в "виртуальной" действительности, как в "Диснейленде". Карта предшествует территории и создает "территорию", телевизор формирует общество» [124. С. 297].

Действительно, сюжет проникновения одних реальностей в другие, вымышленных в обычные или переход обычных в вымышленные, как например, проникновение оживших телевизионных изображений в квартиру, где сидит телезритель, или, напротив, переход зрителя в экранную реальность, подобные сюжеты, выдаваемые за юмористические, а на самом деле странные и тревожащие сознание, стали сегодня настоящими символами нового мироощущения человека. Центральными содержаниями этого мироощущения являются понятия перехода и реальности, причем они как бы проникают друг в друга. Сюжет отсылает нас к другой реальности, которая в свою очередь символична. И одновременно — реальна. Реальны, как утверждают современные психологи, наши сновидения, реальны, на чем настаивают искусствоведы, «первичные иллюзии» искусства; абсолютно реальны, утверждает религия, Бог, святые, ангелы, демоны; не менее реальны, говорят и доказывают это всей практикой своей жизни эзотерики, подлинные, эзотерические миры, или реальности. Но ведь реален и наш обычный мир и природа с их законами, что подтверждается непрестанно успехами естествозна-

ния и инженерии. Когда мы говорим, что нечто существует или о реальности или о существовании определенной реальности, каким образом мы понимаем все эти понятия и выражения, одинаковые ли значения и смыслы вкладываем в них? Сегодня понятие «реальность» употребляется все чаще и, главное, нередко вместо понятия «существование».

Интересна трактовка реальности, данная в 1940-х гг. Н. Бердяевым, который пишет, что объективированный мир не есть подлинный реальный мир, это есть лишь состояние подлинного реального мира, которое может быть изменено. Объект, утверждал он, есть порождение субъекта. Лишь субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность. Бытие есть понятие, а не существование. То, что Бердяев называет объективацией, М. Фуко связывает с интерпретацией, подчеркивая ее незавершенность и бесконечность. Если интерпретация никогда не может завершиться, пишет Фуко, то просто потому, что не существует никакого «интерпретируемого». Не существует ничего абсолютно первичного, что подлежало бы интерпретации, так как все, в сущности, уже есть интерпретация, любой знак по своей природе есть не вещь, предлагающая себя для интерпретации, а интерпретация других знаков. В интерпретации устанавливается скорее не отношение разъяснения, а отношение принуждения. Интерпретируется не то, что есть в означаемом, но, по сути дела, следующее: кто именно осуществил интерпретацию. Основное в интерпретации, отмечает Фуко, — сам интерпретатор.

Хотелось бы обратить внимание на позицию, с точки зрения которой Бердяев выделяет и обсуждает понятие «реальность». *Во-первых*, это позиция, идущая от сознания субъекта (личности). *Во-вторых*, реальность возникает не сама собой, а в результате активности этого субъекта, когда он мыслит, сочиняет, переживает. О реальности начинают говорить, когда задаются вопросом не столько о том, существует или нет некий мир (художественный, религиозный, эзотерический), сколько о том, каковы особенности этого мира, чем он отличается от других миров. Например, каковы особенности мира художественного произведения, чем этот мир отличается от других, скажем от сновидений, фантазий, обычного мира, религиозного и т.д. Можно указать три основных обстоятельства, обусловившие в наше время выдвижение этого понятия в качестве самостоятельного и все усиливающийся интерес к нему.

Первое: уже в XIX в., не говоря о XX в., настолько возросло значение частных форм жизни и личности, что индивидуальный опыт и жизнь в ценностном отношении стали соизмеримыми с со-

циальными. Конечно, и в предшествующие эпохи отдельные индивиды ощущали себя соизмеримыми с обществом или культурой (достаточно вспомнить апологию Сократа), но это были отдельные эзотерические личности. В наше время соизмеримость личности (индивида) и культуры — свершившийся факт, постепенно овладевающий сознанием многих.

Второе обстоятельство связано с новым пониманием места науки и познания. После Канта по сути начинается закат научного мышления, не вообще, а в качестве основного ценностного ядра нашей культуры. Усиливается интерес к искусству, религии, этике, психической жизни человека, культуре. Одновременно, как известно, развертывается критика сциентизма и научно-технического прогресса. В результате сегодня мы мыслим научное познание как всего лишь одну из форм человеческой жизнедеятельности, которая в ценностном отношении не лучше и не хуже других.

Третье обстоятельство — догадка, все более крепнущая, что именно язык и семиотика, а не труд, деятельность, дух и т.п. реалии определяют интимную сущность человеческой и социальной жизни, особенности нашей психики и сознания. Требовалось новое понятие, схватывающее эти три обстоятельства, переакцентирующее мышление с научного познания и социального опыта на любые формы символической жизни и индивидуальный опыт. Таким понятием и является понятие «реальность». Если для идеи существования главное — это онтология, обеспечивающая научное познание, то для идеи «реальность» главным является утверждение полноценности индивидуального бытия и жизни... в реальности. Реальность — это мир, в котором личность (индивид) может полноценно жить; реальность (в отличие от существования) — не одна: одним реальностям противостоят другие; реальность, наконец, может быть познана, только в этом последнем смысле она существует, но не физикалистски, а гуманитарно.

С точки зрения идеи реальности само существование есть всего лишь один из видов реальности, а именно «познавательная реальность». Здесь может возникнуть законный вопрос, в каком смысле личность может полноценно жить, например, живет ли она в сновидениях или в эзотерических реальностях? На этот вопрос я пытался ответить в ряде работ, показывая, например, что с психологической и культурологической точек зрения наша жизнь — это «жизнь в языке и языком», это языковое творчество, перетекающее в переживание и актуальную деятельность.

Парадигма постмодернизма неоднозначна и в определенной степени предельна для культурологического подхода, ведь в данном

случае отрицается сам феномен культуры. Кризис традиционной рациональной мысли, новые техники интерпретаций произведений искусства, распредмечивание реальности в современных гуманитарных и социальных исследованиях, поиски новых подходов и способов мышления — все это способствовало становлению нового мироощущения, в центр которого выдвинулись само *становление* и *постоянное преодоление традиционной мысли*. Но как верно заметил Померанц, хотя «Новое время кончилось и начался поворот неизвестно куда, эпоха дрейфа, потери и обновления ориентиров», тем не менее, «все попытки увековечить современное состояние мира, нынешний стиль восприятия жизни необоснованны»; «история культуры — это история обуздания новых стихий» [124. С. 298].

Завершая характеристику парадигм культурологии, следует еще раз обратить внимание на то, что речь идет не о конкретных исследованиях или авторах, а о подходах и методологии, получивших определенное осознание. При этом указаны лишь основные, а не все парадигмы. Например, не рассмотрены социологический (объективистский) и семиотический подходы, первый потому, что он весьма распространен и с ним легко можно познакомиться в литературе (см., например: [112; 113; 67]), второй — потому, что ниже будет приведен образец культурологического исследования с достаточно выраженной семиотической ориентацией. В конкретных культурологических исследованиях, как правило, можно обнаружить применение нескольких парадигм. Чтобы продемонстрировать это, а также с целью дальнейшего погружения в культурологическую реальность, мы приведем еще один пример культурологического исследования.

Глава четвертая
ГЕНЕЗИС ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ (ОТ «ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА» ДО АНТИЧНОГО ПОЛИСА)

1. Семиотическая парадигма

Культурологов психологической и антропологической ориентации давно интересует вопрос происхождения человека. Ответ на него существенно зависит от того, как понимается человек, каково его отношение к другим феноменам, изучаемым в гуманитарных науках. Если человек выделился из животного мира, то каковы были условия и факторы, это обусловившие. Приспособление к новым условиям, труд, совместная деятельность и общение, язык.

Поскольку сознание и психику человека не удалось ни вывести из физиологии, ни свести к ней, исследователи в начале XX в. обратились к семиотике и культурологии. Обратимся к ней и мы.

Семиотика — научная дисциплина, изучающая знаки и знаковые системы. Для культурологии помимо соссюровского, где «язык есть система, подчиняющаяся своему собственному порядку», представляют интерес два основных направления семиотики: социально-психологическое и теоретико-деятельностное. Первое связано с такими именами, как Ч. Моррис, А. Гардинер, К. Бюлер, Ч. Пирс. Последний, например, считает, что знаком является нечто, замещающее для кого-либо что-либо по некоторому свойству или способности; знак направлен кому-либо и создает в сознании этого лица эквивалентный или более сложный знак. Тот знак, который человек создает, Пирс называет интерпретатором первого знака, при этом знак заменяет свой объект. В социально-психологическом направлении знак характеризуется в контексте коммуникации (кто его создает, зачем, кому он направляется, как его понимают) в трех разных аспектах: синтаксическом (изучение отношений между знаками), семантическом (изучение отношений знаков к объектам, «денотатам») и прагматическом (отношение интерпретатора к знакам). При этом выделяются следующие основные типы знаков: знак-изображение (иконические знаки, например, рисунки), знак-индикатор (например, дым как индикатор жилища), знак-символ

(например, современные числа). С. Неретина и А. Огурцов указывают следующие характеристики семиотического истолкования культуры в рамках соссюровского и социально-психологического подходов.

«В о - п е р в ы х, широко используются методы структурной лингвистики и ее подход к естественным языкам как к знаковым системам.

В о - в т о р ы х, строится семиотика других знаковых систем, в том числе и феноменов культуры как знаковых систем.

В - т р е т ь и х, культура интерпретируется как сложная система семиотических кодов различных видов (начиная с языка жестов и кончая такими этнографическими объектами, как миф, одежда, ритуал и т. д.).

В - ч е т в е р т ы х, культура понимается как текст, а сам текст как сигнал или как сообщение, пространственно зафиксированное, закодированное и служащее средством сознательной передачи этого сообщения.

В - п я т ы х, фиксируется сложное взаимодействие между различными кодами и знаковыми системами.

В - ш е с т ы х, это взаимодействие характеризует полифункциональную природу человеческой активности» [108. С. 268].

В теоретико-деятельностном направлении семиотики знаки рассматриваются в контексте социальной деятельности и употребления. «Решающим, — пишет создатель этого направления Г.П. Щедровицкий, — должен стать функциональный анализ знаковых образований как элементов социума. Это означает, что исследование надо будет начинать со связей и структур, "внешних" для рассматриваемых знаковых образований, и в них искать ключ для объяснения их "внутреннего" строения. Анализируя структуру и механизмы жизни различных фрагментов социума, нужно будет выделять вокруг очевидного материала знаковых образований такую сеть связей, которая давала бы целостный предмет, не только функционирующий, но и развивающийся по своим собственным законам. Язык или какое-либо другое знаковое образование, взятое именно таким образом в системе социума, мы и будем называть "семиотическим образованием" (а я "семиозисом". — *В.Р.*). Для нас, следовательно, это — название не объекта, а предмета исследования, который задается не только и не столько тем, что берется, сколько тем, как мы на него смотрим и в каких знаковых формах представляем» [178. С. 30].

В знаках в данном направлении выделяются такие элементы: знаковая форма, связь значения, объективное содержание. Знако-

вая форма, с одной стороны, рассматривается как представляющая объективное содержание, с другой — как объект, с которым можно действовать самостоятельно (как, например, мы действуем с числами в математике или словами в поэзии). Объективное содержание, с одной стороны, трактуется как представленное в знаковой форме, с другой — как фиксирующее сопоставление объектов с общественно значимыми эталонами (например, в определенном числе мы фиксируем сопоставление некоторой совокупности с натуральным рядом). Связь значения соединяет оба названных элемента в одно целое — собственно знак. В теоретико-деятельностном направлении семиотики выделяются следующие типы знаков: *знаки-модели* (когда действия со знаками и объектами сходны для некоторого контекста, например, такими знаками являлись числа-пальцы древних народов), *знаки-символы* (указанное сходство отсутствует, например, для арабских чисел), *знаки-обозначения* (это, главным образом, слова как знаки) и *знаки-выделения* (они впервые — как, например, сложный знак — представление архаического человека о душе — задают структуру объекта, обозначенного в знаке) [136; 138].

Собственно в культурологии чаще используется семиотический подход, идущий от Ф. де Соссюра и Л. Ельмслева. Я проиллюстрирую его на исследовании наших известных культурологов и семиотиков Ю. Лотмана и Б. Успенского. Все многообразие отграничений культуры от не-культуры, пишут они, «по сути дела, сводится к одному: на фоне не-культуры культура выступает как знаковая система. В частности, будем ли мы говорить о таких признаках культуры, как "сделанность" (в антитезе “природности”), "условность" (в антитезе "естественности" и "безусловности"), способность конденсировать человеческий опыт (в отличие от природной первозданности) — во всех случаях мы имеем дело с разными аспектами знаковой сущности культуры.

Показательно, что смена культур (в частности, в эпохи социальных катаклизмов) сопровождается обычно резким повышением семиотичности поведения (что может выражаться даже в изменении имен и названий), причем и борьба со старыми ритуалами может принимать сугубо ритуализированный характер. С другой стороны, не только введение новых форм поведения, но и усиление знаковости (символичности) старых форм может свидетельствовать об определенном изменении типа культуры. Так, если деятельность Петра в России в большой степени свелась к той борьбе со старыми ритуалами и символами, которая на деле выразилась в создании новых знаков (например, отсутствие бороды стало столь же обязательным, как ранее ее наличие, ношение платья иностранного по-

кроя стало столь же непременным, как ранее — ношение русской одежды и т.д. и т.п.), то деятельность Павла выразилась в резком усилении знаковости уже имеющихся форм, в частности, в повышении их символического характера (ср. увлечение в это время генеалогической символикой, символикой парадов, языком церемониала и т.п., а с другой стороны — борьбу со словами, звучавшими как символы иной идеологии; ср. еще такие подчеркнуто символические акты, как выговор умершему, вызов государя на дуэль, и т. п.)... Основная "работа" культуры, как мы постараемся показать, — в структурной организации окружающего человека мира. Культура — генератор структурности, и этим она создает вокруг человека социальную сферу, которая, подобно биосфере, делает возможной жизнь, правда, не органическую, а общественную.

Но для того, чтобы выполнить эту роль, культура должна иметь внутри себя структурное "штампующее устройство". Его-то функцию и выполняет естественный язык. Именно он снабжает членов коллектива интуитивным чувством структурности, именно он своей очевидной системностью (по крайней мере, на низших уровнях), своим преображением "открытого" мира реалий в "закрытый" мир имен заставляет людей трактовать как структуры явления того порядка, структурность которых, в лучшем случае, не является очевидной... Вообще определение культуры как памяти коллектива ставит вопрос о системе семиотических правил, по которым жизненный опыт человечества претворяется в культуру; эти последние, в свою очередь, и могут трактоваться как программа. Само существование культуры подразумевает построение системы, правил перевода непосредственного опыта в текст. Для того, чтобы то или иное историческое событие было помещено в определенную ячейку, оно прежде всего должно быть осознано как существующее, то есть его следует отождествить с определенным элементом в языке запоминающего устройства. Далее оно должно быть оценено в отношении ко всем иерархическим связям этого языка. Это означает, что оно будет записано, то есть станет элементом текста памяти, элементом культуры. Таким образом, внесение факта в коллективную память обнаруживает все признаки перевода с одного языка на другой, в данном случае, — на "язык культуры"... Семиотика культуры заключается не только в том, что культура функционирует как знаковая система. Важно подчеркнуть, что само отношение к знаку и знаковости составляет одну из основных типологических характеристик культуры» [93. С. 145-148, 151].

Но одновременно Лотман высказал и ряд других, значимых для культурологии семиотических идей, например, «семиосферы» и

«семиотической монады». «Семиосфера — это большая система, семиотический универсум, или семиотическое пространство, которая обусловливает каждый знаковый акт и обладает реальностью sui generis. По сути дела, семиосфера и есть культура в семиотическом измерении». Лотман выделил ряд признаков семиосферы: «отграниченность, т.е. внутренняя организация и существование неорганизованного внешнего окружения, неравномерность, выражающаяся в ее специфической гетерогенной организации — в наличии ядра и периферии в текстах культуры, в механизме сходств и различий, симметрии и асимметрии...» Отказываясь от трактовки культуры как субъекта и от категорий «субъект-объект» в изучении культуры, Лотман вводит понятие «семиотической монады», которое охватывает культуру в целом, тексты, входящие в нее, и даже личность, рассматриваемую как текст. Монада трактуется им как «элементарная единица смыслообразования, которая по своей организации является бинарной и состоит из трех элементов — из двух непереводимых семиотических механизмов (языков) и "метафорогенного устройства", осуществляющего перевод в ситуации непереводимости. Монады различным образом организованы. Сложность организации монады выражается в ее автономности, повышении информационной емкости и неограниченных возможностях саморазвития. Семиотическое пространство культуры и представляет собой многоуровневую систему различных монад» [108. С. 274, 276—277].

Хотя семиотические исследования Лотмана и Успенского достаточно интересны и продуктивны, я сам работаю в рамках теоретико-деятельностного подхода, поскольку в семиотике являюсь его сторонником.

2. Культурно-семиотическая концепция происхождения человека

Дарвин объяснил собственно не происхождение человека (это означало бы ответить на вопрос, как возникли человеческое сознание и социальные отношения), а происхождение человека как биологического вида. Дарвиновская теория предполагает, что человек — это биологический вид, однако Дарвин считал, что одним естественным отбором происхождение человека от обезьяны нельзя объяснить; помимо естественного отбора, считал он, необходимо привлечь теорию полового отбора (что хорошо согласуется с данными современной генной теории). Его теория опирается на сравнительно-анатомические данные (сходство облика человека и обезьяны,

атавизмы), изменчивость человека в пределах различных человеческих рас, факты эмбриологии, наконец, палеонтологические находки переходных форм от обезьяны к человеку (австралопитек, питекантроп, синантроп и т.д.). Самое уязвимое место этой теории — отождествление человека с его внешним анатомическим обликом. Дарвиновская теория объясняет многое, но не может объяснить, как формировались сознание и разум человека, без которых Homo sapiens, т.е. «человек разумный», не является человеком. Естественно, этого не может объяснить и теория мутаций, если только не предположить, что в результате мутаций возникло сознание. Именно с происхождения сознания (духа) начинает Библия, утверждая, что человек был создан Богом по «его образу и подобию», т.е. изначально наделен разумом. Однако творцы Библии не занимались специально проблемой происхождения человека и поэтому не объяснили, как согласовать эту точку зрения с фактами науки, палеонтологическими находками, просто со здравым смыслом. Все это говорит о том, что пора предложить другой сценарий (концепцию) происхождения человека.

Переходная форма. Вспомним, как развивается ребенок примерно до 2–3-х лет. В чем состоит его развитие? Не в том ли, что он адаптируется к коммуникации с матерью и отцом, входит в эту коммуникацию, «специализируется» в ней? Ребенок учится фиксировать свой взгляд на Другом (его руках, лице, глазах, фигуре), учится соотносить произнесенное слово (сначала материнское, затем свое) с предметами и действиями, учится действовать согласованно (подчиняться взрослому, соединять свои усилия и действия с его усилиями и действиями). Именно в этом процессе адаптации-научения формируется значение слов и других знаков и складывается воображение ребенка, когда он может помыслить (представить) предмет, отвечающий слову и знаку. Попробуем и в филогенезе найти «некие персонажи и процессы», аналогичные онтогенетическим «Коммуникации» и «Родителям».

Перенесемся для этого мысленно в те доисторические эпохи, когда сообщества обезьян, которых мы называем человекообразными, попали в какие-то необычайные, экстремальные для выживания условия (например, им пришлось спуститься с деревьев, искать пищу на открытых пространствах, защищаться от хищных зверей, более широко, чем обычно, использовать палки и камни). Можно предположить, что в этих условиях выживали лишь те сообщества, которые прибегли к «парадоксальному поведению». Чтобы пояснить, что это такое, обратимся к рассказу Э. Сетон-Томпсона «Тито» о маленькой смелой самке койота. За Тито гнались борзые.

«Через минуту собаки должны были настичь и разорвать ее. Но вдруг Тито остановилась, повернула и пошла навстречу собакам, приветливо помахивая хвостом. Борзые — совсем особенные собаки. Они готовы загрызть всякого, кто бежит от них. Но тот, кто не убегает, а спокойно глядит им в глаза, сразу перестает быть для них врагом. Так случилось и теперь. Разогнавшиеся борзые промчались мимо Тито, но сейчас же вернулись, смущенные» [149. С. 295].

Представим себе теперь такую ситуацию. Сообщество человекообразных обезьян столкнулось с хищниками — тиграми, львами, пещерными медведями. Вожак обезьян замечает, что бежать некуда: справа и слева отвесные скалы, позади буйволы. И вот он, подобно , Тито, на миг как бы «помешался»: вместо того чтобы подать сигнал (крик) тревоги и бегства, издает прямо противоположный — «все спокойно, не двигаемся». И что странно, хищники, пораженные необычным поведением стаи обезьян, ретировались, ушли в поисках более «нормальной» пищи. Разберем эту ситуацию парадоксального поведения.

Почему обезьяны стоят, как это возможно, ведь опасность налицо? Возможно это в том случае, если сигнал «спокойствия» перестает быть сигналом, отсоединяется от своей «родной» ситуации. Кроме того, нужно чтобы обезьяны сумели реально представить ситуацию опасности как спокойное событие, иначе они все равно побегут. Получается, что они должны сойти с ума: видя одно, воображать и видеть прямо противоположное, слыша одно, не верить своим ушам. Но ведь и мы, читатель, такие же: например, в данный момент находимся в каком-то помещении, но реально проживаем совершенно другие события — путешествуем во времени, размышляем о происхождении человека и т.п.

Почему обезьяны сумели так удачно «сойти с ума»? Главным образом потому, что над ними довлела власть вожака, а также потому, что они соединили сигнал спокойствия с новой ситуацией, т.е. начали обозначать эту ситуацию, и наконец, потому, что им удалось ситуацию опасности представить как спокойное событие. Таким образом в ситуации парадоксального поведения на основе сигнала формируется знак. В отличие от сигнала знак не является пусковой частью ситуации, а именно обозначает ее. В отличие от сигнала, осмысленного в пространстве биологического поведения, знак начинает существовать в пространстве коммуникации, которая задается напряженным отношением между вожаком и остальными членами стаи. Коммуникация конституируется не реальной ситуацией, в которой находится животное, а криком-знаком вожака, его властным воздействием, но также активностью, деятельностью членов

коллектива, сумевших связать знак с определенной ситуацией за счет ее перепредставления. Одновременно вместе с формированием знака складываются первые социальные отношения и то, что можно назвать зародышами человеческой психики. Действительно, поведение обезьян, ориентирующихся на знаки и знаковую коммуникацию — это фактически первые социальные отношения, а деятельность по перепредставлению на основе знаков одних ситуаций в другие — первые акты человеческой психики. На их основе в дальнейшем рождается воображение.

По механизму процесс формирования знака можно представить так. Должна возникнуть связь знаковой формы с определенным предметом (ситуацией), в данном случае сигнал «спокойно» вступает в связь с ситуаций опасности. Необходимость (и эффективность) такой связи выясняется задним числом. Важно, что эта связь — не органическая (природная), а так сказать, «социальная»: она обусловлена коммуникацией и волей субъектов (властью вожака). В психологическом плане необходимое условие формирования связи между знаковой формой и предметом — активность субъекта, направленная на перепредставление ситуации (так, ситуацию опасности нужно было понять как спокойное, безопасное событие).

Сигнал теперь — не сигнал, а знак новой ситуации, он обозначает, выражает некоторое событие. И контекст у знака другой — не часть события, а коммуникация. Теперь члены сообщества напряженно следят, какой сигнал-знак издаст вожак, а вожак всякую новую парадоксальную ситуацию означает как некоторое событие. Начиная с этого периода, сигнал-знак влечет за собой представление определенной ситуации, в которой назревает новое поведение. В коммуникации действительность удваивается: один раз она сообщается вожаком, издающим сигнал-знак, другой раз реализуется в конкретном означенном поведении.

Интересно, что коллективные, совместные действия с естественными орудиями (камнями, палками, костями животных и т.д.) также являются парадоксальным поведением. Представим себе следующую вполне правдоподобную ситуацию, относящуюся к тому же времени. Стая человекообразных обезьян разбивает камнями какие-то плоды. Неожиданно из-за кустов выскакивает тигр. Хотя вожак успевает издать какой-то сигнал, обезьяны в панике. Их действия бессмысленны, видны мелькающие лапы с камнями, но именно поэтому в голову тигра случайно попадает несколько камней. От боли и неожиданности тигр пугается и исчезает. Позднее в подобной же ситуации по сигналу вожака обезьяны уже довольно дружно кидают в хищников камни и палки. Эффект подобных действий для членов

«сообщества» был неожиданным и странным: вместо одного события получалось другое — удавалось добыть пищу, прогнать хищников, изменить в благоприятную сторону угрожающую ситуацию. Можно предположить, что сигналы, запускавшие подобные совместные действия, тоже становились знаками, однако не только нового поведения, но и связанных с ним орудий-предметов.

Именно так, судя по всему, и формируются коммуникация, знаки естественного языка (слова), воображение и память, помогающие создавать знаки и означать с их помощью различные ситуации и предметы. Чем чаще первобытные особи прибегали к парадоксальному поведению, тем больше сигналов превращалось в знаки и тем эффективнее становилось их поведение. В конце концов процесс логически приходит к своему завершению: парадоксальное поведение становится основным (так сказать, нормальным), полностью вытесняя старые формы сигнального поведения. Ситуации, действия или предметы, почему-либо не получающие означения, не существуют теперь для сообщества вообще. Система знакового поведения все время усложняется: формирование знаков и употребление их порождают необходимость в следующих знаках, эти — в других, и т.д.

А что происходит с обезьянами, вставшими на путь парадоксального и знакового поведения? Они вынуждены адаптироваться к новым условиям, меняться. Выживают лишь те особи, которые начинают ориентироваться не на сигналы и события, а на знаки, те особи, для которых «временное помешательство» на знаковой почве (т.е. воображение и представление) становятся нормой жизни, те, которые научаются работать со знаками (создавать их, понимать и т.д.). Именно адаптация к новым условиям резко меняет естественные процессы развития обезьян как биологического вида. Формируются новые типы движений конечностей, новые типы ощущений, новые действия и операции в психике. При этом можно предположить, что биологическая эволюция и становление вида Homo sapiens должны были идти как и у всех обитателей нашей планеты, т.е. под влиянием обычных факторов микроэволюции: естественного отбора, мутаций генов, их комбинации и т.п. Ряд исследователей предполагает, что в доисторический период, когда складывался человек, мутационный процесс мог быть ускорен повышенным радиационным фоном или какими-либо другими причинами. Впрочем, по современным данным примерно каждый десятый индивидуум и так является носителем новой спонтанной мутации. Что же касается сдвигов в изменчивости поведения и условий естественного отбора, то изменчивость была обусловлена переходом к знаковому поведению, а отбор — сложными условиями жизни

существ переходной формы и тем же переходом к знаковому поведению. Итак, формирование в связи со знаковым поведением новых телесных единиц влекло за собой и соответствующую биологическую трансформацию. Последняя преобразовывала буквально все стороны жизнедеятельности организма, начиная от моторных действий и представлений, кончая половым поведением.

Действительно, в этот период складывается половое поведение и менструальный цикл у особей женского пола, напоминающие те, которые мы наблюдаем у человека. Вероятно, лидер, используя свою новую роль как организатора знакового поведения, навязывал особям женского пола половое общение не только в нормальном для такого общения периоде (течки), но и за его границами. Привыкшие действовать в реальной ситуации как в воображаемой, особи женского пола идут на подобное нарушение, так сказать, в силу «системных соображений». Дальше происходит формирование новой телесности и на мутационной основе — соответствующий биологический сдвиг. Однако поскольку данное парадоксальное поведение не было оправдано угрозой для жизни всего сообщества, лидеру приходилось «изощряться», чтобы склонить особей женского пола вести себя по-новому. Другими словами, и сам лидер должен был вести себя парадоксально, т.е. уже не просто как самец, если он рассчитывал на достижение своих целей. Следовательно, можно предположить, что половое общение было второй (если первой считать парадоксальное поведение, спасающее жизнь всего племени) школой социальной жизни.

Таким образом, необходимость адаптироваться к коммуникации, работать со знаками и орудиями, действовать совместно трансформирует биологическую субстанцию обезьяны, создавая на ее основе существо переходной формы. Это уже не обезьяна, но еще и не человек, а особое меняющееся, адаптирующееся существо, претерпевающее метаморфоз.

Судя по палеонтологическим исследованиям, к концу четвертичного периода адаптация существ переходной формы заканчивается, т.е. их телесность (физиология, органы тела, внешний облик, действия органов чувств) теперь полностью отвечает коммуникации, требованиям совместной деятельности, знаковому поведению.

Формирование Homo sapiens. Точнее было бы сказать, что первый человек был не человеком разумным, а «человеком культурным», т.е. Homo kulturel. Завершение адаптации существа переходной формы расчистило почву для формирования культуры. Культура — это форма жизни, духа (ее можно назвать социальной), складывающаяся на субстрате жизни существ переходной формы, в

которой главным является семиотический процесс (коммуникация, означение, формы знакового поведения). Особенность этого процесса в том, что он обеспечивает воспроизводство эффективных типов поведения, деятельности и жизни. Мифы, анимистические представления о душе и теле, архаические ритуалы — примеры семиотического процесса первой культуры в истории человечества, получившей название «архаической».

Среди знаков и знаковых систем (т.е. языков) архаической культуры важнейшее место занимали, в частности, такие, которые относились непосредственно к людям. Это мифы о происхождении человека, а также анимистические представления о душе и теле. Они обеспечивали устойчивые, эффективные формы коллективного поведения.

Итак, существо переходной формы становится архаическим (культурным) человеком только тогда, когда его поведение и деятельность начинают полностью отвечать культурным требованиям (правилам, представлениям, нормам), когда его психика и телесность полностью окультуриваются. Но, конечно, оба эти процесса идут одновременно: архаическая культура сама возникла тогда, когда возник (сложился) архаический человек.

Теперь ответим на вопрос, что такое сознание человека. Это такой способ отображения окружающего человека мира (и самого себя), определяющий его поведение и деятельность, который, во-первых, удовлетворяет семиотическому процессу (например, фиксирует, «описывает» только означенные события), во-вторых, удовлетворяет требованиям культуры (т.е. причем очень важно, что в число культурных представлений должны входить и представления о самом человеке). Другими словами, человеческое сознание — это сознание в языке, сознание культурное и сознание как «самосознание». Наконец, человеческое сознание предполагает и укоренение в телесности. Человек стал человеком, когда семиотический процесс и культурные реалии укоренились («оспособились») в функциях внимания и памяти, в механизмах распределения психической энергии, в работе воображения и представления, когда они стали реализовываться в форме чувственных образов или ментальных операций, в тех или иных телесных (моторных, мимических) движениях человека.

На архаические мифы о происхождении человека и анимистические представления можно взглянуть и иначе. С культурологической точки зрения это был своеобразный «проект», замысел человека, который реализовался в архаической культуре через механизмы социализации (ритуал, обучение, воздействие друг на друга), язык, "