

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Пензенский государственный университет
архитектуры и строительства»
(ПГУАС)

Н.В. Мику

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Рекомендовано Редсоветом университета
в качестве учебного пособия для студентов,
обучающихся по направлениям
221700.62 «Стандартизация и метрология»,
190700.62 «Технология транспортных процессов»,
080200.62 «Менеджмент», 072500.62 «Дизайн»,
221400.68 «Управление качеством»

Пенза 2013

УДК 130.2
ББК 71.1я77
М 59

Рецензенты: доктор исторических наук, профессор
Л.А. Королева;
кандидат философских наук, доцент
В.И. Носов

Мику Н.В.

М 59 История культурологии: учеб. пособие / Н.В. Мику. – Пенза:
ПГУАС, 2013. – 152 с.

Знакомит с историей становления науки о культуре, с различными подходами к исследованию феномена культуры.

Учебное пособие подготовлено на кафедре «История и философия» и предназначено для студентов, обучающихся по направлениям 221700.62 «Стандартизация и метрология», 190700.62 «Технология транспортных процессов» 080200.62 «Менеджмент», 072500.62 «Дизайн», 221400.68 «Управление качеством».

© Пензенский государственный университет
архитектуры и строительства, 2013
© Мику Н.В., 2013

ВВЕДЕНИЕ

Культурология как самостоятельная наука оформилась сравнительно недавно. Это произошло на рубеже XIX–XX веков. В это время наблюдался интенсивный процесс специализации гуманитарного знания, его дифференциации и возникновения новых научных дисциплин и областей научного исследования культуры.

Изучение культуры имеет длительную историю. Данное учебное пособие посвящено истории концепций культуры, начиная с эпохи Просвещения. Именно тогда возникает идея культуры как целостного явления. В XX веке сформировались многообразные концепции культуры. Эти концепции, направления, школы не сменяли последовательно друг друга, они существовали иногда одновременно, демонстрируя различные подходы к анализу культуры, одного из самых сложных, многогранных и динамичных явлений.

Культурология изучает различные сферы культурного творчества, функционирование и развитие культуры в социальной системе, осуществляет сравнительный анализ культур различных народов и обществ. Фундаментом культурологии является философия культуры. В наши дни наряду с философией культуры наиболее интенсивно развиты социология культуры и культурная антропология, в которых также сосуществуют различные методологические подходы и концепции. В связи с этим именно философским, социологическим и антропологическим концепциям в пособии уделено наибольшее внимание.

Материальная и духовная культура образуют непереносимое условие жизни человека и общества. Изучение культуры составляет неотъемлемую часть гуманитарного знания. В результате изучения курса культурологии студенты должны научиться понимать феномен культуры, ее роль в жизнедеятельности человека, иметь представление о способах хранения, приобретения и передачи базисных ценностей культуры. Они должны получить представление о многообразии и самоценности различных культур, уметь ориентироваться в культурной среде современного общества.

Цель данного пособия познакомить студентов с историей культурологии, с культурологическими концепциями, которые стали своеобразным ядром этой науки.

Пособие соответствует Федеральному государственному образовательному стандарту высшего профессионального образования третьего поколения. Предназначено для студентов, обучающихся по направлениям 221700.62 (Б1.В.ДВ.2), 190700.62 (Б1.Б.5), 080200.62 (Б1.В.1), 072500.62 (Б1.В.ОД.1), 221400.68 (М1.В.ДВ.2) и др.

Глава 1. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК СИСТЕМА ЗНАНИЙ

1.1. Объект и предмет культурологии

Культурология как самостоятельная наука оформляется на рубеже XIX–XX века. Из названия «культурология» следует, что это наука о культуре. Этот термин использовался с начала XIX века. Однако в широкий оборот он был введен в XX веке американским культурологом Лесли Уайтом, осуществившим попытку систематического обоснования общей теории культуры. Уайт писал: «Объяснение культуры может быть только культурологическим. Наука о культуре молода, но многообещающа. Ей еще предстоит многое совершить, если только предмет ее изучения сохранится и продолжит свое движение – вперед и вверх»¹. Использование названия «культурология» для науки о культуре должно было, по мнению Л. Уайта, ускорить переход от частных наук к целостному исследованию культуры. Культурологию Л. Уайт рассматривал как принципиально новый способ изучения культурных явлений, раскрытия общих закономерностей культурно-исторического процесса и специфики человеческой культуры. Его трактовка культуры как самоорганизующейся системы, роли технологической подсистемы как средства взаимодействия человека с естественной средой обитания, моделирования как способа изучения культуры сыграли определяющую роль в развитии культурологии.

Культурология это комплексная гуманитарная наука, возникшая на стыке истории, философии, социологии, антропологии, этнологии, искусствоведения, семиотики, филологии и др. Она интегрирует знания различных наук о культуре в целостную систему, формулируя представления о сущности, функциях, структуре и динамике культуры как таковой, моделируя культурные конфигурации различных эпох, народов, конфессий, сословий, выявляя и систематизируя черты своеобразия различных культурных миров.

Культурология – это наука о прошлой и современной культуре, ее структуре, функциях, перспективах развития. Она изучает мир человека в контексте его культурного существования. При этом, по утверждению Э. Тайлора, «одновременно способствуя прогрессу и уничтожая препятствия на пути к нему, наука о культуре является наукой преимущественно преобразующей»².

Культурология включает в себя теоретический срез – построение неких инвариантных моделей культуры, а также исторический срез – показ реального процесса развития культуры, функционирования ее стереотипов,

¹ Цит. по: Культурология: учебник / под ред. Ю.Н. Солонина, М.С. Кагана. М.: Изд-во Юрайт; ИД Юрайт, 2011. С.29.

² Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1984. С.508.

образов, мирозерцаний, а также норм, ее регулирующих. Культурология ориентирована на познание того общего, что связывает различные формы культурного существования людей. Она стремится понять мир культуры не как простое скопление разрозненных явлений и фактов, а осмыслить эти факты и явления как целостность.

Итак, **объектом** исследования в культурологии является культура как целостность, как специфическая функция и особенность человеческого бытия. Культура – это особая форма жизнедеятельности человека. Мир культуры – это все, что создано человеком. Это искусство и религиозные верования, орудия труда и любые технические изобретения, письменность и нормы морали, праздники, обычаи, традиции, системы образования и воспитания, хозяйственная практика и многое другое. Она охватывает все сферы жизни как отдельного человека, так и общества в целом. Культура содействует духовному развитию человека, раскрытию его творческих способностей.

В мире существовало и существует множество видов культур как локально-исторических форм общностей людей. Каждая культура со своими пространственными и временными параметрами тесно связана со своим творцом – народом (этносом, этноконфессиональной общностью). Любая культура делится на составные части (элементы) и выполняет определенные функции. Развитие и функционирование культур обеспечивает особый способ деятельности человека – социальный (или культурный), главное отличие которого – действия не только с предметно-вещественными образованиями, но и с идеально-образными сущностями, символическими формами. Культура выражает специфику уклада жизни, поведение отдельных народов, их особый способ мировосприятия в мифах, легендах, системе религиозных верований и ценностных ориентациях, придающих смысл существованию человека.

Особую роль в функционировании культуры играет комплекс религиозных верований самого различного уровня развития (анимизм, тотемизм, магия, политеизм, мировые религии). Нередко религия (а она выступает в качестве важнейшего элемента духовной культуры) является ведущим фактором в определении своеобразия культуры и основной регулятивной силой в общностях человека. Культура, таким образом, – это особая форма жизнедеятельности людей, дающая проявиться многообразию стилей жизни, материальных способов преобразования природы и созидания духовных ценностей.

Структурно культура включает: особенности способов поддержания жизнедеятельности общности (экономика); специфику способов поведения; модели взаимодействия людей; организационные формы (культурные институты), обеспечивающие единство общности; формирование человека как культурного существа; часть или подразделение, связанные с «произ-

водством», созданием и функционированием идей, символов, идеальных сущностей, придающих смысл мировосприятию, существующему в культуре.

Предметом культурологии могут быть различные формы культуры, основанием для выделения которых являются время, место распространения или религиозная ориентация. Кроме того, предметом культурологии могут быть теории культуры. Культурологические исследования могут базироваться на анализе текста, отдельных аспектов развития духовной культуры, прежде всего различных форм искусства.

Задачей культурологии является объяснение историко-культурного процесса как в мировом, так и в национальном масштабах, а также прогнозирование этого процесса.

Решение этой задачи требует вовлечения в научный оборот обширного, разностороннего материала из многих областей и сфер социального и культурного творчества (науки и техники, религии, искусства).

1.2. Предпосылки становления культурологии как науки

Научная дисциплина, систематически изучающая культуру, как особую форму организации жизни человека начинает формироваться примерно в 50-е годы XIX века. При этом необходимо отметить, что изучение феномена культуры начинается задолго до XIX века в работах философов, историков и т.д. Однако самостоятельной дисциплины, которая исследовала бы историческое развитие культуры, закономерности функционирования и структурной организации, взаимодействие с природными условиями не было.

Интерес к феномену культуры определяется многими обстоятельствами. Человек стремится к самореализации, а культура является средством, позволяющим это осуществить. Она может рассматриваться как источник общественных изменений. Культура конкретного общества, несомненно, накладывает отпечаток на социально-историческую динамику. Не следует забывать и о том обстоятельстве, что в XX веке человечество столкнулось с глобальными проблемами, в том числе и экологическими. Это также вызывает потребность изучать феномен культуры, поскольку отношение к природе является частью культурной практики.

Именно в рамках начинается изучение феномена культуры. Культура была предметом изучения для философов с глубокой древности. Еще в античности стали различать то, что «от природы» и то, что существует «благодаря установлению или закону». Впервые эта проблема затрагивается софистами (V – начало IV вв. до н.э.). Они впервые обратились к изучению проблем человека и его жизни в обществе. В сферу интересов софистов входили этика, политика, риторика, язык, религия, то есть все то, что явля-

ется культурой. Для софистов природа была элементом относительно постоянным, в отличие от всего того, что установлено человеком, изменяющемуся и произвольному. Один из наиболее ярких представителей софистики, Протагор считал, что все в мире относительно, не существует ни абсолютной истины, ни абсолютных моральных ценностей и блага. Гиппий утверждал, что природа объединяет людей, а закон может разъединять. Он различает законы природы и право. При этом, природное Гиппий рассматривает как вечное, а правовое как случайное. В связи с этим, он считает, что не имеет смысла разделять граждан одного города и граждан другого. Таким образом, у софистов появляются идеи эгалитаризма и космополитизма. Наиболее ярко идея равенства прозвучала у Антифонта. Он утверждал: «Мы восхищаемся и почитаем тех, кто благороден от рождения, но тех, кто неясного происхождения, мы не уважаем, не почитаем, относясь к последним как к варварам, но ведь по природе мы все абсолютно равны, и греки, и варвары»³.

В эпоху античности появляются и первые критики культуры. Одними из первых были киники, в частности Антисфен и Диоген Синопский. Они выступали за возврат человека к природе, говорили о простоте и естественности первобытного человеческого состояния. Киники осуждали традиционные ценности греческого полиса. Антиномии культуры и природы разрабатывались и в эллинистической, и в римской философии, в первую очередь эпикурейцами и стоиками. Луций Анней Сенека, один из представителей римского стоицизма, утверждал, что истинная ценность и истинное благородство человека не зависят от рождения, а только от добродетели. Благородное происхождение – это всего лишь игра случая. Добродетель же доступна всем, ибо все люди равны.

В средние века культурное развитие человека начинает пониматься как устранение греха и приближение к божественному замыслу. Августину Блаженному принадлежит провиденциалистское понимание культурного и исторического процесса как пути к эсхатологическому «царству божию». «Учение Августина стало наиболее полным выражением древней идеи о тесной связи общего состояния культуры с этическими ценностями человека, с его внутренним миром.... Культура живет верой человека в свое высшее предназначение, а вера человека тем и сильна, что опирается не на внешнее окружение, которое может даже противоречить вере, а на чувство причастности человека к высшим ценностям бытия»⁴.

В философских концепциях эпохи Возрождения постижение культуры было связано с учением о природе и человеке, с космологическими и нравственно-этическими концепциями. В определенной степени можно утвер-

³ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.1. Античность. ТОО ТК «Петрополис», Спб., 1997. С.60.

⁴ Полищук В.И. Мировая и отечественная культура. Екатеринбург, 1993. Ч.1. С.93.

ждать, что происходит возвращение к античному представлению о культуре. Оно выражало, в первую очередь, активное творческое начало в человеке, тяготеющего к гармоничному развитию. Леон Баттиста Альберти писал: «Я верю, что человек рождается не для того, чтобы умереть и сгнить, но для того, чтобы производить. Человек родился не для того, чтобы изнывать в безделии, но для того, чтобы упражняться в вещах великих и славных, которым он может радоваться и посредством которых может прославлять богов, а также для того, чтобы использовать совершенства добродетели, и таким образом добывать счастье»⁵.

Наибольшее внимание феномену культуры начинают уделять мыслители Нового времени. В XVIII веке разработка проблем истории и теории культуры выходит, по сути, на первый план в трудах философов эпохи Просвещения. Как писал В.М. Межуев, «в эпоху Просвещения слово «культура» используется (Аделунгом, Гердером, Кантом) в качестве центральной категории философии истории, понимаемой как «история духа», духовного развития человечества. Культура здесь – синоним интеллектуального, нравственного, эстетического, короче, разумного совершенствования человека в ходе его исторической эволюции. Не ставя перед собой задачу детального и подробного изучения этой истории, философы стремились лишь к выработке общей «идеи культуры», объясняющей им смысл и направленность человеческой истории»⁶.

В эпоху Просвещения, в работах Вольтера и Кондорсе, рождаются идеи прогресса культуры. Жан Жак Руссо обращает внимание на сложное взаимодействие таких понятий как природа, культура, цивилизация. В определенной степени взгляды Руссо перекликались с представлениями киников на природу и культуру. Как и киники, Руссо выступает критиком культуры. Он писал: «Прогресс рода человеческого неуклонно отдаляет его от первобытного состояния; чем больше новых знаний мы приобретаем, тем сильнее преграждаем себе путь к достижению самого важного»⁷.

В XVIII веке происходит оформление идей так называемого географического детерминизма. Шарль Монтескье, в частности, считал, что человек, народы, обычаи – это продукты взаимодействия окружающих природных условий.

Значительное влияние на дальнейшее развитие и становление культурологии оказали работы немецкого ученого и философа И.Г. Гердера. В своих работах «О происхождении языка» и в «Идеи к философии истории человечества» он рассматривает культуру как непрерывно развивающееся

⁵ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.2. Средневековье. ТОО ТК «Петрополис». Спб., 1997. С.245.

⁶ Межуев В.М. Культурология и философия культуры // Культурология сегодня: Основы, проблемы, перспективы. М., 1993. С.16.

⁷ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.3. Новое время. ТОО ТК «Петрополис». Спб., 1997. С.546.

целое, закономерно проходящее определенные ступени эволюции. Гердер понимал культуру весьма широко, относя к ней в качестве составных частей язык, науку, ремесло, семью, государство, религию и искусство. Именно его творчество всколыхнуло интерес к изучению исторических и этнических форм культуры в различных ее ипостасях. Это и сравнительное языкознание и исследование мифологии и фольклора, религиозных верований и форм поселений.

Во второй половине XVIII – в первой половине XIX века разработка проблем, связанных с культурой, осуществляется в рамках немецкой классической философии, в трудах Канта и Гегеля. Гегель, например, выделял три периода в истории искусства: символический (искусство Востока), классический (античность), романтический (христианский мир).

Помимо накопленного в рамках философии теоретического знания и теоретического осмысления культуры к XIX веку был собран и богатый эмпирический материал. «Великие географические открытия» открыли для европейцев множество культурных форм и особенностей образа жизни. Колониальная экспансия, ведущаяся европейскими государствами на протяжении нескольких столетий, привела к знакомству европейцев с новыми культурами и, как следствие этого, сопровождалось накоплением этнографических сведений. В XIX веке описание обрядов и верований, существовавших в Африке, Океании, Северной и Южной Америках, в азиатских странах составили основу для развития культурной и социальной антропологии. Эти дисциплины составляют широкий спектр исследований локальных культур, их взаимодействия друг с другом, особенностей влияния на них природных условий.

Необходимость сохранения власти в колониальных странах также обусловила потребность изучения их культур, поскольку чисто силовые методы были уже не столь эффективны. Возникла потребность управлять, опираясь на национальные особенности, на традиции и обычаи. А для этого, по меньшей мере, надо было иметь о них представления.

Наконец, в XIX веке в различных отраслях знания одержала победу идея эволюции (развития) (биология – Ч. Дарвин, А. Уоллес; геология – Ж. Ламарк, К. Бэр, астрономия – И. Кант, П. Лаплас). Проникла она и в область изучения человека и культуры, что выразилось в стремлении осмыслить различные фазы (стадии) эволюции человеческой культуры.

Повышенный интерес к проблемам человека и культуры привел к появлению в европейских странах многочисленных географических и этнологических обществ, в которых аккумулировались сведения об особенностях развития и функционирования различных культур. Например, в 1839 году появилось «Парижское общество этнологии», с 1859 года «Общество антропологии», «Американское этнологическое общество» с 1842 года. В Англии с 1843 года существует «Этнологическое общество», а вскоре воз-

никло и «Антропологическое общество». В Германии сформировалось в 1869 году «Общество антропологии, этнологии и доистории».

Окончательным этапом в организационном оформлении изучения культур было появление специальных периодических изданий в Англии, в Германии и в США.

1.3. Структура культурологии

Сложный характер предмета культурологии определяет сложность структуры современного культурологического знания. Можно сказать, что культурология изучает в первую очередь общие закономерности возникновения и развития культуры, проблемы взаимодействия культур, кризисные явления и процессы в развитии той или иной культуры, смену одного типа культуры другим. Обращаясь к изучению специфических сфер культурной жизни, она тесно взаимодействует с другими науками, в частности с антропологией, лингвистикой, социологией, этнографией, антропологией, психологией и др.

По специфическим целям исследования, уровням познания и обобщения принято выделять определенные элементы культурологии как системы знаний.

Философия культуры, которая выступает как общая теория культуры, исследующая культуру через ее наиболее существенные и общие черты. В философии культуры осуществляется рассмотрение культуры как универсального и всеобъемлющего феномена. Философия культуры изучает сущность культуры, ее отличия от природы, структуру, функции культуры, ее ведущие тенденции.

Философия культуры исследует динамику культурных процессов, роль духовной элиты в развитии культур, смену культурных парадигм и ценностей. Впервые термин «философия культуры» был введен Адамом Мюллером (1779–1829).

По утверждению Ю.Н. Давыдова, «философию культуры следует отличать как от философии истории, ибо процесс культурного творчества в своих ритмах не совпадает с фазами исторической эволюции, так и от социологии культуры, которая рассматривает культуру с точки зрения ее функционирования в эмпирически данной системе общественных отношений, отвлекаясь в ней от всего, что не укладывается в эту систему»⁸.

Историческая культурология стремится рассматривать культуру в ее конкретных формах, с опорой на определенный материал. Факты истории культуры дают материал для описания и объяснения конкретных исторических особенностей развития культуры, позволяют прийти к пониманию

⁸ Цит. по: Гуревич П.С. Философия культуры. М.: «Аспект Пресс», 1995. С.5.

того, что современная культура является своего рода итогом исторического развития. Историческая культурология изучает конкретные исторические типы культур, события и достижения, культурно-историческую типологию сообществ, преемственность культурного развития различных эпох, стран и народов. Задачей исторической культурологии является также формирование знаний о культурном наследии, открытиях, памятниках материальной и духовной культуры, о ценностях и нормах жизни, идеалах и символах разных народов, а также передача этих знаний от поколений к поколениям.

История культурологических учений изучает процесс развития теоретических представлений о культуре и ее закономерностях. К изучению культуры обращались многие исследователи: философы и социологи, антропологи и этнографы, психологи и историки. Вклад, внесенный ими, поистине неоценим.

Культурная антропология. Изучает конкретные ценности, традиции, верования и уклад жизни традиционных обществ, формы связи, механизмы трансляции культурных навыков от человека к человеку. Она занимается сравнительным исследованием культур и сообществ, становлением норм и запретов, мировоззрения человека. Изучает, что стоит за фактами культуры, какие потребности выражают ее конкретные исторические, социальные и личностные формы. Культурная антропология изучает адаптацию человека к окружающей среде.

Социальная антропология. Исследует становление человека как социального существа, а также основные структуры и институты, способствующие процессу социализации человека.

Психологическая антропология. Она сделала предметом своего изучения взаимодействие личности и культуры различных типов.

Социология культуры изучает процессы функционирования культуры в обществе как целом, а также в отдельных его составляющих, тенденции культурного развития, динамику культурных изменений, происходящих в обществе, которые проявляются в сознании и поведении различных социальных групп. Социология культуры занимается воссозданием культурного многообразия общества, обусловленного наличием в нем различного рода групп, осуществляет культурный анализ деятельности различных социальных институтов, занимается разработкой показателей и индикаторов определения культурного уровня и изменения духовных и культурных потребностей. Она характеризует общественные закономерности развития культуры, формы их проявления в социуме на основе эмпирического исследования культуры главным образом социальных групп как ее носителей.

Психология культуры изучает индивидуальные особенности отношения личности к культуре, своеобразие духовного поведения человека, культурно-исторические типы личности.

Можно выделить также **теоретическую** и **прикладную** культурологию.

Теоретическая культурология представляет собой систему основных идей, касающихся возникновения, бытия и развития культуры, ее взаимодействия с природой, человеком и обществом, подходов к ее изучению, методов исследования⁹.

Прикладная культурология ориентирована на использование фундаментальных знаний о культуре в целях прогнозирования, проектирования и регулирования актуальных культурных процессов, на разработку специальных технологий трансляции культурного опыта. Также она изучает организацию культурной жизни общества, деятельность различных культурных учреждений. Главной задачей прикладной культурологии является разработка культурной политики, изучение интересов населения, диагностика и прогнозирование культурных процессов.

1.4. Методы культурологических исследований

Знакомство с любой научной дисциплиной обязательно предполагает знакомство с методами, которые используются исследователями. В переводе с греческого «метод» означает путь, исследование, прослеживание. Т.е. это способ достижения определенной цели, совокупность приемов или операций практического или теоретического освоения действительности. В науке метод – это путь, который обеспечивает истинность познания.

Культурология использует все методы социогуманитарного познания. Их выбор зависит, прежде всего, от целей исследования, а также от трактовки понятия «культура». Это обусловлено тем, что культурология является интегративной областью знания, вбирающей в себя результаты исследований ряда дисциплинарных областей, в частности социальной и культурной антропологии, этнографии, социологии, психологии, языкознания, истории и т.д. К методам культурологии применимо распространенное в других науках деление на способствующие разработке фундаментального знания, и те, которые связаны с получением эмпирического знания. В особую группу можно выделить те методы, которые позволяют разрабатывать прикладную область культурологического знания.

Итак, в культурологических исследованиях используются различные методы, мы остановимся на характеристике некоторых из них.

⁹ Теория культуры: учеб. пособие / под ред. С.Н. Иконниковой, В.П. Большакова. СПб.: Питер, 2008. С.8.

Прежде всего, используется **диалектический метод**, предполагающий рассмотрение культуры как развивающегося, внутренне противоречивого, многостороннего явления, требующего конкретного изучения.

Системный метод – позволяет рассматривать культуру как систему, элементы которой находятся в единстве и формируют своим взаимодействием целостность, в свете которой имеет смысл каждый элемент.

Сравнительно-исторический метод позволяет сравнивать в историческом разрезе многие, на первый взгляд исключительные, либо самобытные явления культурного комплекса.

Структурно-функциональный метод применяется, если необходимо выделить и рассмотреть элементы, составляющие культуру, выявить роль каждого такого элемента в ее функционировании. Структурно-функциональный метод позволяет рассматривать не только структурные, но и функциональные связи как внутри изучаемого объекта, так и в его связях с внешней средой.

Компаративный метод – сравнение культур по какому-либо основанию, признаку.

Типологический метод, т.е. сравнение с целью обобщения характеристик различных культур. Типологический метод используется не для того, чтобы изучать внутреннее строение явлений и объектов культуры, а для систематизации, классификации и группировки объектов исследования.

Диахронический метод – это подход к изучению предмета через «временные ряды» (в его «истории»).

Синхронический метод – подход к изучению предмета в остановленном мгновении, «сейчас»; в абстрагировании от его генезиса, истории.

Диахронно-синхронный метод предполагает рассмотрение предмета исследования в единстве истории и современности, поиск механизма их взаимодополнительности и взаимодействия.

Диахронный и синхронный анализ могут применяться отдельно, но, как правило, интересен именно их синтез, единство, описывающие развивающуюся открытую систему.

Такие методы, наиболее применимые полевой этнографией, социологией, психологией, как описание, классификация, метод пережитков, наблюдение, открытые интервью, связаны с понимающим вхождением в культуру, вживанием во внутренний смысл ее явлений и ценностей. В том случае, если исследование направлено за изучение функций культуры, на выявление объективных причинно-следственных связей внутри нее, на критическое осмысление духовных явлений в культурной жизни, как правило, применяются структурно-функциональный подход, типологизация, моделирование с применением математического анализа, контент-анализ и др.

Один из выдающихся ученых, Макс Вебер одним из первых привлек внимание к тому, что науки об обществе и культуре обладают определенной особенностью, а именно объект и субъект анализа здесь практически невозможно разделить. Поэтому он считал, что эти науки должны пользоваться одновременно и методом понимания, и методом объяснения. Процедуру, которая соединила бы их воедино, Вебер называл «объясняющим пониманием». С тех пор признание общества и культуры специфическими объектами научного анализа высказывалось и в рамках понимающей социологии, и феноменологии, и социологии культуры.

В культурологическом исследовании каждый метод теряет прежний характер самодостаточности, обретая качество взаимодополнительности, особой сопряженности с другими познавательными принципами, процедурами, приемами анализа, что позволяет культурологическому исследованию отображать свой сверхсложный объект – культуру.

Вопросы и задания

1. Что является объектом и предметом культурологии?
2. Какова структура современного культурологического знания?
3. Какие методы используются в культурологических исследованиях?
4. Когда сформировалась наука о культуре? Каковы предпосылки формирования культурологии?

Глава 2. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ФУНКЦИИ

2.1. Основные подходы к определению понятия «культура»

Культурология изучает культуру. Однако понятие «культура» является очень широким. Его используют многие науки. Различные стороны культуры являются предметом изучения истории, археологии, этнографии, философии, социологии и т.д. Соответственно в каждой из конкретных наук культура истолковывается по-разному. Отсюда, огромный разброс определений культуры. В 1980 г. на Международном философском конгрессе приводилось более 250 различных определений. Сейчас по некоторым оценкам их насчитывается около 400. Такой разброс объясняется: во-первых, специфическими интересами каждой конкретной науки; во-вторых, это обусловлено разнообразием мировоззренческих позиций различных ученых внутри каждой отдельной науки; а в-третьих, множество определений объясняется сложностью, динамизмом и многоуровневым характером самого феномена культуры. Американские культурологи А. Кребер и К. Клакхон в одном из своих исследований отмечали, что интерес к понятию «культура» с течением времени возростал. По их подсчетам с 1871 по 1919 г. было дано 7 определений культуры. При этом первое научное определение культуры, по их мнению, принадлежало Э. Тайлору. В период с 1920 по 1950 год они насчитали 157 определений культуры, данных разными авторами¹⁰.

На уровне обыденного сознания мы можем понимать под культурой и правила поведения, и умение следовать им, и воспитанность, и образованность. «Культура» выступает как собирательный образ, объединяющий искусство, науку, религию и т.д. В самом общем смысле под культурой чаще всего понимают духовную жизнь общества в целом, достижения науки и искусства, духовный мир личности, уровень развития чего-либо (культура труда, быта, речи и т.д.).

В современном языке термин «культура» имеет два контекста – широкий, когда культура понимается как совокупность общепринятых и утвержденных в обществе форм жизни, к которым можно отнести нормы, ценности, обычаи, олицетворяет собой сферы духовного творчества, искусства, нравственность, интеллектуальную деятельность.

Кроме того, термин «культура» имеет ряд специальных значений. В археологии, например, под культурой понимается совокупность сходных ископаемых памятников одного периода. Можно выделить несколько сфер, в которых применяется термин «культура» и этим обусловлены его различные значения. К таким сферам относятся следующие:

¹⁰ См.: Гуревич П.С. Философия культуры. М.: «Аспект Пресс», 1995. С.17.

1) сфера достижений человечества, в которой культура может определяться следующим образом:

– как совокупность достижений человеческого общества в производственной, общественной и духовной жизни;

– как уровень таких достижений в определенную эпоху у какого-либо народа или класса в общества. Уровень, степень развития какой-либо отрасли хозяйственной или умственной деятельности;

2) общественная сфера, в которой культура понимается как просвещение, образованность, начитанность, наличие определенных навыков поведения в обществе. Воспитанность, а также совокупность условий жизни, соответствующих просвещенному человеку;

3) сельскохозяйственная сфера, в которой термин культура определяется следующим образом:

- разведение, выращивание какого-либо растения;
- культивирование, обработка, возделывание;
- разводимое, культивируемое растение (например, бахчевые культуры);
- биологическая сфера, в которой словом «культура» называются микроорганизмы или их совокупность, выращенные в лабораторных условиях в питательной среде.

Остановимся на некоторых определениях культуры, принятых в культурологии. Сторонник эволюционистского направления Э. Тайлор рассматривал культуру в качестве совокупности ее элементов: верований, традиций, искусства, обычаев и т.д. Подобный подход к определению культуры не давал представления о ее целостности. Ученый изучал ее как ряды усложняющихся в процессе развития элементов, например, как постепенное усложнение предметов материальной культуры (орудий труда) или эволюцию форм религиозных верований (от анимизма до мировых религий).

Лесли Уайт, напротив, в определении культуры прибегал к предметно вещественному толкованию. Культура для него представляет собой целостную организационную форму бытия людей, но рассматриваемую со стороны особого класса предметов и явлений.

Различные определения культуры можно классифицировать, поскольку каждое определение культуры выделяет свою грань в изучении культур.

Существуют так называемые **нормативные определения культуры**. Они в первую очередь обращают внимание на образ жизни общности. Например, согласно К. Уисслеру «образ жизни, которому следует община или племя, считается культурой... Культура племени есть совокупность верований и практик...».

Психологические определения культуры. У. Самнер определяет культуру «как совокупность приспособлений человека к его жизненным условиям». Р. Бенедикт понимает культуру как приобретенное поведение,

которое каждым поколением людей должно усваиваться заново. М. Херсковиц рассматривал культуру как «сумму поведения и образа мышления, образующую данное общество».

Структурные определения культуры. Р. Линтон: «Культура – это в конечном счете, не более чем организованные повторяющиеся реакции членов общества. Культура – это сочетание приобретенного поведения и поведенческих результатов, компоненты которых разделяются и передаются по наследству членам данного общества». Дж. Хонигман: культура состоит из двух типов явлений. Первый – «социально стандартизированное поведение-действие, мышление, чувства некоторой группы». Второй – «материальные продукты... поведения некоторой группы».

Деятельностный подход в определении культуры складывается преимущественно в рамках философской антропологии. А. Гелен полагал, что называться культурой должна «совокупность измененных или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами – как «средствами представления», так и «вещными средствами»¹¹.

Ценностное понимание культуры связано, в первую очередь с неокантианцами. Г. Риккерт, например, так определял культуру: «Это то, что непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеянным им ради связанной с ним ценности». Если же от объекта культуры «отнять всякую ценность, то он... станет частью простой природы»¹².

Семиотический подход к интерпретации культуры. В семиотике культура – «это совокупность знаковых систем, с помощью которых человечество или данный народ поддерживает свою сплоченность, оберегает свои ценности и своеобразие своей культуры и ее связи с окружающим миром»¹³.

Помимо этих подходов к определению понятия «культура» существует и множество других. На некоторых из них мы подробнее остановимся в последующих главах.

2.2. Исторические изменения представлений о культуре

Представления о культуре претерпевали определенные изменения в течение времени. Термин «культура» имеет латинское происхождение. Первоначально это означало обработку, возделывание, культивирование почвы человеком. Однако еще в античности «культура» становится термином для

¹¹ Цит. по: Гуревич П.С. Философия культуры. М.: «Аспект Пресс», 1995. С. 20.

¹² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С.55.

¹³ Цит. по: Теория культуры: учеб. пособие / под ред. С.Н. Иконниковой, В.П. Большакова. СПб.: Питер, 2008. С.12.

обозначения воспитания и личного совершенствования человека, его возделывания, т.е. наделение его способностями для выполнения общественных обязанностей. Подобная трактовка культуры характерна для римского оратора и философа Цицерона. По его словам, «как плодоносное поле без возделывания не дает урожая, так и душа. Возделывание души – философия: она выпалывает в душе пороки, готовится души к принятию посева и ввергает ей – сеет, так сказать, – только те семена, которые, вызрев, приносят обильный урожай»¹⁴.

В античном сознании понятие культуры отождествляется с пайдейей. Греческий термин «пайдейя» в самом широком смысле обозначает и воспитание, и обучение, образование, образованность, просвещение, культуру. Платон определял пайдейю как руководство к изменению всего человека в его существе. Греки создали такую систему образования, в которой человек формируется как личность, с определенными ценностными ориентациями. Таким образом, в основе античного понимания культуры лежит идеал человека, идеал, выступающий целью культурного процесса.

В средние века в понятии «культура» подчеркивается связь с духовным совершенствованием человека, основанном на его служении Богу. Средневековая культура – это культура христианская. Чаще всего в этот период употребляется слово «культ», а не «культура». Мир и человек имеют свои основания в боге. Культ выражает способность человека раскрыть собственный творческий потенциал в любви к Богу. В средневековой культуре прослеживается постоянное стремление к самосовершенствованию и избавлению от греховности. Культура вновь предстает перед человеком как необходимость «возделывания» собственных способностей, в том числе и разума, дополненного верой. В средние века новое понимание культуры позволило человеку осознать свою уникальность, поскольку именно человека бог наделил бессмертной душой. Рациональность оказывается далеко не главным в человеке, открылась область иного видения мира – через любовь к ближнему, через веру. Культура начинает осознаваться не как воспитание меры, гармонии и порядка, а как преодоление ограниченности, как культивирование неисчерпаемости, бездонности личности, как ее духовное совершенствование.

В эпоху Возрождения акцент переносится с Бога на человека. Происходит восстановление основных черт античного понимания культуры. Культура истолковывается в качестве средства духовного раскрепощения человека и его всестороннего развития. Она выражает активное творческое начало в человеке, который тяготеет к гармоничному, возвышенному развитию.

¹⁴ Цицерон М. Избранные сочинения. М., 1975. С. 252.

В Новое время культура становится предметом специального изучения. В XVII веке немецкий ученый Самюэль Пуфендорф впервые употребляет ее в качестве самостоятельного понятия. Он противопоставляет культуру природному, естественному состоянию человека.

Просвещение по-новому переосмысливает культурный опыт прошлого и настоящего. Культура рассматривается как продукт деятельности человеческого разума. Противопоставляя «природу» и «культуру» философы Просвещения, и в первую очередь, Ж.Ж.Руссо говорили о невозможности гармоничного их единства в мире и в человеке. Руссо пытался доказать, что наряду с прогрессом культуры идет падение нравственности. Все, что является добрым, постепенно вырождается в руках человека, теряя гуманистическое содержание.

В эпоху Просвещения культура понимается как «история духа», духовного развития человечества. Она становится синонимом интеллектуального, нравственного, эстетического совершенствования человека в ходе его исторической эволюции. По мнению И.Г. Гердера, специфический характер человека заключается в том, что он, рожденный почти без инстинктов, только путем упражнения в течение всей жизни воспитывается до уровня человечности, и на этом основывается и способность человека к совершенствованию и способность к порче и разложению. Поэтому культура является как бы вторым рождением человека

Представители немецкой классической философии полагали, что область культуры ограничена формами духовного саморазвития общества и человека. И. Кант различал два мира: мир природы и мир свободы. Только второй из них и есть подлинно человеческий мир, т.е. мир культуры.

В марксизме культура истолковывалась как сфера практической деятельности человека, а также как совокупность результатов этой деятельности.

Важное значение имеет понимание культуры как совокупности процессов, радикально отличающихся от природных (естественных). В каком-то смысле культура «неестественна», искусственна. Поскольку процессы в сфере культуры не происходят стихийно «сами по себе», автоматически. Они требуют постоянно воспроизводящегося человеческого усилия. Культуру нельзя рассматривать изолированно от человеческой деятельности.

Таким образом, культура может быть охарактеризована как специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, принципиально отличающейся от биологических форм жизни.

2.3. Функции культуры

Культура выполняет целый ряд функций. Строение организма человека не предполагает какого-то одного вида деятельности в фиксированных природных условиях. Человек универсален в своей природе, он может существовать в любом месте земного шара, осваивать самые разнообразные виды деятельности и т.д. Но он становится человеком только при наличии культурного окружения, в общении с другими подобными себе существами. При отсутствии этого условия у него не реализуется даже его биологическая программа как живого существа, и он преждевременно умирает. Вне культуры человек как живое существо гибнет. По утверждению В.М. Межуева, «культура – это производство самого человека во всем богатстве и многосторонности его общественных связей и отношений, во всей целостности его общественного бытия»¹⁵. На протяжении культурной истории человек органически остается неизменным (отсутствуют видоизменения) – все изменения переносятся на его «неорганическое тело», на культуру. Человек как единственный биологический вид создал в то же время богатейшее разнообразие культурных форм, выражающих его универсальную природу. Как писал Э. Кассирер, «главная задача всех форм культуры состоит в том, чтобы создавать всеобщий мир мыслей и чувствования, мир человечности»¹⁶.

Деятельность человека опосредована. Он помещает между собой и природой предметы материальной культуры. Посредники – слова, образы, культурные навыки – существуют в межличностной сфере.

Функции культуры – это совокупность ролей, которые выполняет культура по отношению к сообществу людей, порождающих и использующих ее в своих интересах. Все функции культуры социальные, они обеспечивают именно коллективный характер жизнедеятельности, а также они определяют или корректируют почти все формы индивидуальной активности человека. Жизнь человека и общества невозможна вне культуры. По словам Н.А. Бердяева, «в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности»¹⁷. Культура создает человека, так же как человек создает культуру. Алан де Бенуа писал: «Культуры – это специфика человеческой деятельности, то, что характеризует человека как вид. Напрасны поиски человека до культуры, появление его на арене истории само по себе надлежит рассматривать как феномен культуры. Она глубочайшим образом

¹⁵ Межуев В.М. Предмет теории культуры // Проблемы теории культуры. М., 1977. С.67.

¹⁶ Кассирер Э. Критический идеализм как философия культуры // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С.140–141.

¹⁷ Бердяев Н.А. Философия неравенства // Судьба России. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков; Изд-во Фолио, 2001. С.700.

сопряжена с сущностью человека, является частью определения человека как такового»¹⁸. При этом культура постоянно претерпевает изменения, трансформируясь с течением времени.

Итак, наиболее общей и универсальной функцией культуры является обеспечение социальной интеграции людей. Это подразумевает формирование оснований для устойчивого коллективного существования и деятельности по совместному удовлетворению интересов и потребностей. Культура – это «негенетическая память» человечества, коллектива. Она всегда неразрывно связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества в целом. В. С. Степин писал: «Для меня культура – это геном социальной жизни. Чтобы возник новый тип общества, должна возникнуть новая культурная матрица. Подобно тому, как геном определяет, каким будет организм, так и тип культуры определяет, как будет воспроизводиться деятельность человека»¹⁹.

Культура предстает формой трансляции (передачи) социального опыта через освоение каждым поколением не только предметного мира культуры, навыков и приемов технологического отношения к природе, но и культурных ценностей, образцов поведения. А. Тойнби писал: «Каждое поколение, подобно карме, влечет на себе все то, что было содеяно предшественниками. Ни одно из поколений не начинает жизнь в условиях полной свободы, но начинает как узник прошлого. К счастью, узник этот не беспомощен, он располагает силами сломить рутину наследуемых привычек»²⁰.

Эта, регулирующая социальный опыт, роль культуры такова, что она формирует устойчивые художественные и познавательные каноны, представления о прекрасном, видение природы и т.д. В сохранении и трансляции присущих культуре образцов поведения, ценностей, регулирующих прежде всего отношения между людьми в обществе, должна быть определенная устойчивость. Эта устойчивость и есть традиция в существовании и развитии культуры, которая является одним из механизмов освящения культурных ценностей. Традиция как способ сохранения культуры показывает, что культура – это не только и не столько результат человеческой деятельности, сколько способ этой деятельности и человеческой жизни в целом.

Нормативная функция культуры способствует созданию общественных норм и ценностей, а также приемлемых и допустимых правил поведения человека. Эти нормы и правила имеют различные внешние проявления. Например, они могут быть выражены в законах моральных или конститу-

¹⁸ Цит. по: Гуревич П.С. Философия культуры. М.: «Аспект Пресс», 1995. С. 28.

¹⁹ Степин В.С. Личность в технотронную эпоху // Наука в России. 1993. №2. С.35.

²⁰ Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М., 1996. С.84.

ционных, системах обычаев, этикете. Нормы и образцы поведения освящаются традицией и являются обязательными для представителя данного этноса или различных его социальных слоев.

Культура выступает и как способ социализации личности. Она позволяет переносить образцы социального поведения от поколения к поколению. Индивид, личность полностью поглощается культурными нормами и образцами, он их носитель. Культура позволяет человеку развивать внутренний мир, творчески реагируя на социальные требования, осознавать их моральный, политический, эстетический смысл, принимать решения и делать нравственный выбор никакие социальные требования не могут полностью регулировать поведение человека. Поступки, выбор человека и говорят о его внешней и внутренней культуре, поскольку внутренняя культура реализуется в его поведении и действиях. Мотивируя собственные поступки, человек ориентируется на присущие ему потребности. Они могут быть природными и социальными. Природные (биологические) потребности регулируют его жизнедеятельность, их удовлетворение позволяет продлевать жизнь человеческого рода. Социальные потребности формируются у человека, поскольку он с детства вращается в человеческом обществе, находясь на определенной стадии развития и формирующем у него определенные потребности в общении, досуге и т.д. Различные способы удовлетворения природных потребностей человека характеризуют тип культуры. Необходимо отметить, что удовлетворение потребностей, даже самых простых, поскольку это происходит в обществе, ведет к появлению культуры, поскольку делает это не непосредственно, а опосредованно, руководствуясь социальными табу и социальным контролем, воспроизводя нормы, образцы поведения, как и способы их передачи от поколения к поколению, т.е. мир культуры.

Культура выполняет также гносеологическую, креативную, коммуникативную функции.

Гносеологическая функция культуры состоит в предоставлении человеку способов познания окружающего мира и путей формирования представлений, норм, идей, ценностей. Эта функция является одной из важнейших. Еще Аристотель отмечал, что «все люди от природы стремятся к знанию»²¹. При этом в разных типах культуры существуют разные системы трансляции знания. Человек не может жить в мире, не зная его строения и законов функционирования. Он стремится к знаниям.

Креативная функция культуры заключается в созидании окружающей реальности, ее преобразовании и освоении. С.Н. Булгаков писал: «Человеку дано осуществлять свою человечность – быть существом психическим,

²¹ Аристотель. Соч. в 4 т. М., 1975. Т.1. С.65.

творчески действующим в мире – не пассивно, а активно, и от этого долга человек не может уклониться. Человек призван быть сотворцом мира»²².

Коммуникативная функция культуры заключается в передаче информации и осуществляется на всех уровнях – вербальном, невербальном, письменном, техническом и др. Общение является основой культуры и общества в целом.

В целом, следует подчеркнуть, что функции культуры бесконечно многообразны как и само это явление.

Вопросы и задания

1. Какие подходы к определению понятия культура существуют?
2. Какие функции выполняет культура?
3. Как изменялись представления о культуре и с чем это связано?

²² Булгаков С.Н. Избранные статьи. В 2 т. М., 1993. С. 637.

Глава 3. ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КУЛЬТУРЕ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

3.1. Циклическая концепция Джамбаттиста Вико

Итальянский мыслитель Джамбаттиста Вико (1668–1774), историк и философ культуры жил в эпоху Просвещения. Вико был доктором права и профессором риторики Неаполитанского университета. Он являлся автором ряда работ, в которых затрагивались проблемы культуры. Среди них следует отметить следующие: «О современном методе исследования», «О древнейшей мудрости итальянцев, извлеченной из источников латинского языка», «О неизменности правоведения». Однако, главной работой Вико являлась, вышедшая в 1725 году в Неаполе книга «Основания Новой науки об общей природе наций, благодаря которым обнаруживаются также новые основания естественного права народов». Она больше известна под названием «Новая наука». Вико неоднократно возвращался к ней, перерабатывая и редактируя ее. Идеи Вико во многом опередили свою эпоху, однако оставались практически неизвестными вплоть до XIX века.

Вико разработал концепцию философско-методологических оснований науки о культуре как автономной по отношению к математике и математическому естествознанию области. Он отстаивал возможность исторического познания. Эти идеи Вико высоко оценил Э. Кассирер. В эпоху, когда господствовали идеи рационализма и математический метод, Вико обращал внимание на ограниченность этого метода, на невозможность его тотального распространения на все науки. Вико подчеркивал, что ценой ясности математического метода является его абстрактность. Для Вико основным гносеологическим принципом является положение о том, что исчерпывающим научным знанием об объекте может обладать только его творец. Математик является таким творцом по отношению к своим объектам. В связи с этим математика способна получать истину, но только относительно тех функций, которые ею же и созданы. Бог является творцом по отношению к природе, поэтому знание о ней может быть только приближительным. Тем не менее, естествознание ближе к реальной природе вещей, поэтому математику превосходит. Вико полагал, что точным научным знанием, которое одновременно будет и человеческим (в отличие от естествознания), и связанным с реальностью (в отличие от математики), может обладать только наука о «гражданском мире», который сотворен человеком и принадлежит ему. Он писал: «Ведь Мир Наций был, безусловно, сделан Людьми, и потому способ его возникновения нужно найти в модификациях нашего собственного Человеческого Сознания; а где творящий вещи сам же о них и рассказывает, там получается наиболее достоверная история. Таким образом, наша Наука продвигается совершенно так же, как Геомет-

рия, которая на основе своих элементов строит и созерцает, сама себе создает Мир Величин; но в наших построениях настолько больше реальности, насколько более реальны законы человеческой деятельности, чем точки, линии, поверхности и фигуры. И это – аргумент в пользу того, что такие, доказательства божественны; и что они должны, читатель, доставлять тебе божественное наслаждение: ведь в Боге знать и делать – одно и то же»²³. Человек является творцом истории в двояком смысле: как последовательности реальных событий, свершений, а также как повествования об этих событиях и свершениях. При этом первое неотделимо от второго. При этом Вико отмечает, что социальному познанию могут помешать «тщеславие наций» и «тщеславие ученых». «Тщеславие наций» – это некритическое убеждение в собственной исключительности, избранности, в превосходстве над другими народами. «Тщеславие ученых» – это склонность человека судить о прошлом на основании настоящего, а о других людях – на основании представлений о том, какими им следует быть. Искажения исторического прошлого можно избежать только в том случае, если постараться вникнуть в образ мыслей и чувствований далеких эпох, а также не уподоблять прошлое настоящему.

Таким образом, для Вико действительность делится на два мира – мир природы, сотворенный Богом, и мир гражданский (мир культуры, мир наций), созданный людьми. Интерес для него, как мыслителя представляет именно этот второй мир. Вико считал, что именно в связи с тем, что этот мир сотворен людьми он более других предметных сфер реальности подлежит систематизации и может быть научно объяснен. Иногда Вико характеризуют как мыслителя эпохи Возрождения, поскольку его взгляды более отвечают этому периоду в европейской истории и культуре, нежели Новому времени и Просвещению.

Вико предложил циклическую концепцию истории и социальных перемен. В «Основаниях Новой науки об общей природе наций» он анализирует культуру, различные ее формы и проявления для того, чтобы познать смысл истории вообще, а не той или иной эпохи. В этой работе он обращается к истории и культуре Индии, Китая, России, Турции, Персии и т.д. Это капитальный труд, состоящий из пяти книг и заключения.

Вико была создана концепция социокультурной динамики. В своих взглядах на историю Вико опирался на идею признания постепенного развития человечества, начавшегося с периода дикости. По мере исторической эволюции происходит формирование новых эпох или «веков». Каждая эпоха – целостный историко-культурный организм с особыми и только ей присущими нравами, типом права, власти и языка. Следовательно, все стороны жизни общества должны рассматриваться во взаимосвязи и в целостном культурном контексте. В качестве основания всеобщей истории, он

²³ Цит по: Киссель М.А. Джамбаттиста Вико. М.: Мысль, 1980. С.58.

взял древнюю истину египтян, которую упоминает Геродот. Эта истина гласит, что «египтяне все время Мира, протекшее до них, сводили к трем векам: первому – веку богов, второму – веку героев, третьему – веку людей»²⁴. Следуя этой истине Вико, также выделяет век богов, век героев и век людей. Три вида человеческой природы сменяют друг друга в историческом процессе. «Первая природа в результате сильнейшего обмана фантазии, которая тем могущественнее, чем слабее рассудок, была природой поэтической, т.е. творящей – да позволено будет сказать – божественной: она приписывала телам бытие Божественных одушевленных субстанций... С другой стороны, эта природа была дика и бесчеловечна, но в силу того же самого заблуждения фантазии люди до ужаса боялись ими же самими выдуманных Богов... Вторая природа была героической: Герои приписывали ей божественное происхождение... Третьей была природа человеческая, разумная, а потому умеренная, благосклонная и рассудочная; она признает в качестве законов совесть, разум и долг»²⁵. Своеобразие каждой эпохи проявляется в языке, правовых нормах, искусстве, политике, нравах. Таким образом, Вико стал основоположником такого подхода к истории европейской культуры, при котором учитывается внутренняя взаимосвязь и взаимообусловленность составляющих каждой эпохи.

Век богов, по мнению Вико, это время преобладания грубых чувств. Предметы интересуют людей не сами по себе, а постольку, поскольку несут страдания или удовольствия, возбуждают или подавляют. Люди еще не способны размышлять и поэтому природные феномены они отождествляют с Божественными. Век богов – это период человеческой истории, когда люди сами выдумали себе богов. Основа их нравов – это смирение и религиозный трепет. Языческие нации были основаны при посредстве мифов о богах. Первые монархи были земными богами, поэтому государства названы «теократиями». Теократическое правление было основано на отеческом авторитете, легитимность которого отсылала к Божественному праву, т.е. к максиме: «Так хотят боги». Это эпоха оракулов и провидцев. Мифы стали и первыми историями языческих наций. В связи с этим первой наукой, которой нужно научиться с тем, чтобы познать прошлое человечества, является мифология, то есть истолкование мифов.

Век героев – следующий период в истории человечества. Его характеризует преобладание фантазийного над рациональным. Первые сообщества людей в целях защиты от агрессии кочевников добровольно починялись авторитарному игу племенных вождей. При этом племена постоянно пополнялись за счет тех, кто искал убежища и защиты. Для защиты внутреннего порядка и в приготовлениях к возможным столкновениям с чужаками возникло так называемое «героическое право» и религия силы. Героиче-

²⁴ Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций. М., 1994. С.44.

²⁵ Цит по: Киссель М.А. Джамбаттиста Вико. М.: Мысль, 1980. С.77 - 78.

ская эпоха – время жестокое и грубое. По мнению Вико, «Илиада» и «Одиссея» Гомера порождение именно этой эпохи. Гомер воспел героический мир, создав идеал мужественного воина и анонимной коллективной мощи. Авторитет силы, по сути, непререкаем, ибо герой выражает волю самих богов. Эта эпоха полна вражды. Здесь внутренняя сплоченность достигается путем выталкивания всего деструктивного вовне.

Эпоха людей высоко оценивается Вико. По его словам – это век «зрелой культурности», «всепонимающего разума». Долгий путь борьбы городов и народов между собой привел к узакониванию семейно-брачных институтов и гражданских прав.

Все эти века или эпохи способны циклически повторяться. В каждом из вернувшихся времен Вико находит схожие явления и процессы, которые подтверждают повторяемость в истории. Однако он не утверждает, что каждый раз происходит буквальное повторение вещей и процессов. Эти возвращения в достаточной степени различны. Вико приводит примеры такого рода возвращений в сфере права, собственности, форм правления и так далее. Эта связь древности и современности подтверждает преемственность человеческой культуры и обеспечивает ее целостность. Описывая сменяемость эпох, их поступательное движение, Вико избегает оценок. Он не говорит о прогрессе или регрессе истории и культуры, а только о бесконечной эволюции истории.

Вико обращает внимание и на неравномерность развития. Несмотря на закономерность движения наций, он выделяет ряд регионов, которые такого поступательного движения «человеческих гражданских вещей не проделали». К ним он относит Карфаген, Капую и Нуманцию.

При этом Вико рассматривает ход истории не как фатальную закономерность, а как процесс, обусловленный рядом факторов, в числе которых определяющая роль принадлежит человеческой деятельности.

Рассматривая определенные этапы развития, составляющие цикл, Вико обращает внимание на то, что по окончании цикла народы впадают в варварство. Оно становится неотъемлемым периодом в поступательном развитии человечества. При этом Вико выделяет различные виды варварства.

Первый вид варварства – это варварство, с которого начинается человеческая история, оно «естественное». Вико характеризует его как «варварство чувств». Вторым видом варварства он называет «варварством рефлексии». Оно хуже первого. Это связано с тем, что этот вид варварства наступает после того, как люди уже достигли высокого уровня культуры. Для него характерны искусная жестокость, утонченный эгоизм, отчаянная и непримиримая борьба. Однако даже этот период заканчивается и приходит новый цикл, который повторяет этапы предшествующего, но на новом уровне и по иному окрашенный. Согласно Вико, сам он являлся очевидцем

формирования второго цикла истории, который начался после заката античности. Этот цикл формируется в русле новой религиозной культуры.

Вико обращает внимание на культурное многообразие, однако при этом отмечает общую «человеческую природу», объединяющую людей. Это проявляется в наличии определенных «культурных универсалий» (религия, торжественные браки и погребения), а также в том, что мы способны проникнуть в универсумы иных, непохожих на нашу, культур.

Для того, чтобы осуществить целостное познание мира, созданного людьми, по мнению Вико, необходим союз философии и филологии. Соответственно он выделяет две формы постижения мира: поэтическую и философскую. Для Вико поэт – это первый мыслитель человеческого рода. Ведь основы человеческой культуры были заложены чувствами и воображением, фантазией. Продуктом первой человеческой деятельности стали мифы, образы, символы и знаки. Поэтому Вико высоко ценит и миф, и фольклор, хотя в эпоху Просвещения мыслители склонны были рассматривать их как порождение невежества и обмана. Вико, в отличие от них, полагал, что именно через фольклор можно проникнуть в мир языка народа. Он впервые дал историко-культурную интерпретацию мифа. Мифы, как и художественное творчество в целом, являются способом мышления для целых народов. Миф следует «расшифровать», т.к. в нем поэтическим языком рассказывается о реалиях жизни: социально-политических явлениях и событиях, изобретениях, ценностях и т.д. Миф является основным источником сведений о самом далеком прошлом человеческого рода. «Мифы при своем возникновении были истинными и строгими рассказами... они зарождались первоначально по большей части грубыми, а потом позже становились несоответствующими, затем они изменялись и вследствие этого становились неправдоподобными...»²⁶. По мнению Вико, первые народы основали в первую очередь мир искусств, и лишь впоследствии философами был основан мир наук, и тем самым культура была полностью завершена. Каждое произведение принадлежит своей эпохе, следовательно, оценивать его с позиций принятых за абсолют критериев современности бессмысленно.

О прошлом человечества, таким образом, рассказывают не только дела человеческие, но и мысли, идеи, выраженные в языке, преданиях и мифах. Вико много внимания уделяет языку. Он писал, что «человек в собственном смысле – не что иное, как ум, тело и речь, а речь помещается посредине между умом и телом»²⁷. Эта идея Вико являлась для того времени новаторской. Язык – это не просто оттиск сознания, а самостоятельное явление. По его мнению, язык отражает все виды человеческой активности, в нем проявляется культура народа. Именно посредством языка улавливается

²⁶ Цит по: Киссель М.А. Джамбаттиста Вико. М.: Мысль, 1980. С.84.

²⁷ Там же. С.67.

единство семьи человеческой. Язык формируется под медленным давлением насущных потребностей народа, проблем, подлежащих решению. По причине своей «надприродности» язык стал проводником поведенческого мира древних народов. Вико полагал, что именно простонародные наречия ярче всего характеризуют время и нравы. Идеи Вико о различии языковых миров разных культур предвосхитили идеи романтиков и лингвокультурологические исследования «языковых картин мира» XX века.

Сочинения Вико оказали значительное влияние на дальнейшее развитие науки. Благодаря ему были заложены основы философии истории, сравнительной исторической лингвистики, сравнительной культурной антропологии, культурологии. Вико удалось представить целостное истолкование искусства, религии, права, форм социальной и хозяйственной жизни в их единстве и взаимодействии. Он считается одним из основоположников идей культурного плюрализма, многообразия и самоценности культур. При этом Вико не склоняется к культурному релятивизму, утверждающего абсолютную уникальность и несравнимость культурных миров, относительность всех ценностей. Практически впервые Вико высказал и идеи о необходимости подхода к эпохе как к целостному явлению, а также о необходимости проникновения в коллективное сознание иных культур. Идеи Вико оказались у истоков современной культурной и исторической антропологии, а также современной культурологии.

3.2. Культурологическая концепция Иоганна Годфрида Гердера

На формирование культурологической мысли существенное влияние оказал немецкий философ культуры и просветитель Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803). Будучи учеником И. Канта и другом И.В. Гете Гердер, некоторое время являлся сторонником движения «Бури и натиска». Он учился в Кенигсбергском университете, работал в Париже, Гамбурге и Веймаре.

Гердер, как и другие представители «Бури и натиска», много занимался проблемами народной литературы, полагая, что именно к ней восходит вся литература вообще. Он собирал и переводил народные песни, а также писал собственные сочинения с использованием фольклорных традиций. Совместно с Гете им была опубликована в 1773 году работа «О немецком характере и искусстве».

Сильное влияние на И. Гердера оказали открытия, совершенные в области естествознания. Свои культурологические идеи он изложил в целом ряде работ, среди которых следует отметить «Письма для поощрения гуманизма» и «О происхождении языка». Однако, главной его работой стала книга «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791), которую он

так и не успел завершить. В «Предисловии» к ней Гердер написал следующее: «Уже в ранние годы... не раз приходила мне мысль: коль скоро обо всем, что есть на свете, трактует особая философия и наука, почему бы и не быть такой философии и такой науке, которые трактовали бы то, что прежде всего нас касается, – историю человечества, всю историю человечества в целом?»²⁸.

Гердер в своих работах анализирует национальную самобытность, историческое своеобразие, утверждает идею равноценности различных культурных традиций. «...Воспитание человеческого рода, – пишет Гердер, – это процесс и генетический, и органический; процесс генетический – благодаря передаче традиции, процесс органический – благодаря усвоению и применению переданного. Мы можем как угодно назвать этот генезис человека во втором смысле, мы можем назвать его культурой, т.е. возделыванием почвы, а можем вспомнить образ света и назвать просвещением, тогда цепь культуры и просвещения протянется до самых краев земли... Различие между народами просвещенными и непросвещенными, культурными и некультурными – не качественное, а только количественное»²⁹.

В фундаментальном сочинении «Идеи к философии истории человечества» Гердер дает свое видение общей истории развития человечества, которое предстает как органичный эволюционный процесс развития, как саморазвивающееся целое.

Он проводит мысль о том, что человечество в своем развитии закономерно приходит к гуманизму, то есть к использованию сил, которые даны человечеству для совершенствования разума и нравов, а также позитивному влиянию друг на друга. «Исследовать дух гуманности – вот подлинная задача человеческой философии... она являет себя и в общении людей, и в государственных делах, и в науках, и в искусствах», – писал Гердер³⁰.

Историческое развитие имеет восходящий характер. Гердер включает историю человечества в рамки генезиса Солнечной системы. В связи с этим историческое развитие связывается со всем предшествующим космологическим развитием. В своем исследовании Гердер исходит из того, что человек, как центральное существо среди земных животных и Земля взаимосвязаны. История человечества рассматривается им как составляющая часть истории природы, ее органического мира, в котором осуществляется поступательное развитие живых существ. Гердер утверждает, что человек и животные взаимосвязаны, поэтому животные являются для человека «меньшими братьями», а не только «средством». Преимущества человека перед животными Гердер выводит из его прямохождения. У животных развиты чувства запаха и вкуса, а у человека преимущественное развитие

²⁸ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 8.

²⁹ Там же. С. 230.

³⁰ Там же. С. 111.

получает зрение. Благодаря прямохождению, у человека освобождаются руки, и он становится способным к деятельности и искусству; руки не только творцы новых вещей, они становятся и творцами идеи. Следующее преимущество, которое вытекает из прямохождения, состоит в развитии языка. По словам Гердера, со способностью к речи, человек получает вдохновение божие, божественное искусство идей, которые являются источником всех искусств. Он писал: «Не по воле Антифона росли города и не мановением волшебной палочки пустыни стали цветущими садами, но с помощью языка, великого общительного начала, люди объединились в радости и любви для созидания. Язык основал законы и связал: только через язык стала возможна история человечества как наследование форм сердечности и любви. И сегодня вижу героев Гомера и слышу плачи Оссиана, всех, чьи тени давно исчезли с лица земли. Я чувствую их дыхание, фигуры их передо мной, а голос ушедших звенит в моих ушах: я внимаю их мыслям, погруженным в молчание веков. Все, что изобрел человеческий дух, алмазы мудрости далекой античности, приходит ко мне через язык и благоволение Провидения. Моя душа и мысль моя в одной связке с душой и мыслью первого и, кто знает, может, и последнего человека на земле; короче говоря, язык – отличительная черта нашего разума, с ним разум обретает форму и распространяется»³¹.

Как уже было сказано, человек провозглашается Гердером наивысшей возможностью земного устройства. Он стоит на границе двух царств – царства природы и царства «гуманности», то есть использования собственных сил, совершенствования разума и нравственности. При этом гуманность, по Гердеру, заложена в самой природе. Содержание гуманности составляют: во-первых, способность к сочувствию страданиям других созданий, которой человек наделен в наибольшей мере; а во-вторых, стремление к познанию бога, как связи всех вещей, первой и единственной причины всех творений. Однако естественное, природное содержание гуманности является всего лишь «бутоном будущего цветка», развитие которого зависит от человека и составляет содержание истории. История человека, таким образом, является продолжением природы. А культура истолковывается как второе рождение человека, ведь она отличает человека (венец эволюции) от животного.

При этом, если история человечества является продолжением истории природы, то и природа определяет арену человеческой истории и способствует ее первым шагам. Гердер исходит из географического детерминизма, основы которого были заложены Ш. Монтескье. Он обращает внимание на зависимость народов от климатических и географических условий. По мнению Гердера, тот факт, что образ жизни некоторых народов сохра-

³¹ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис». Спб., 1997. С.26.

няется без изменений тысячелетиями, тогда как у других он изменяется, также обусловлен географической средой. Однако человек не является пассивным продуктом среды. Развитые народы способны изменять климат, влиять на него. Примером этого, согласно Гердеру являются народы Европы. Прежде Европа была влажным лесом, теперь эти края возделаны, лесов стало меньше, а с климатом изменились и сами обитатели. Он приводит примеры из жизни народов Азии, Африки, Америки, поясняет причины некоторых изменений происходящих под влиянием климата в сфере занятий, в сложившейся системе ритуалов и традиций. Гердер полагает, что климат оказывает влияние на воображение человека, а практический рас­судок зависит от потребностей жизни. Чувства и влечения людей повсюду соотносятся с их жизненными условиями. Он описывает множество древних народов, но при этом в его описании практически отсутствует систематизация.

Итак, Гердер рассматривает культуру как историческую по происхождению, созданную людьми, изменчивую во времени и многообразную в пространстве. Основными элементами культуры, по его мнению, являются язык, государство, семейные отношения, религия, искусство, наука. Становление культуры он объясняет естественным ходом событий, в первую очередь удовлетворением насущных потребностей человека. Человек достаточно беспомощен, если рассматривать его как животное. Он лишен инстинктов, однако именно это и становится силой человека. Человек, возмещая недостаточность инстинктов, развивает другую способность, способность к мышлению, «смышленость». Именно она и способствует формированию культуры. Гердер писал: «Если бы человек все извлекал из себя самого и развивал это без связи с внешними предметами, то, правда, была бы возможна история *человека*, но не *людей*, не всего рода человеческого. Но наш специфический характер заключается именно в том, что, рожденные почти без инстинктов, мы только путем упражнения в течение всей жизни воспитываемся до уровня человечности, и на этом основывается наша способность как к совершенствованию, так и к порче и разложению... Мы можем при желании дать этому второму рождению человека, проходящему сквозь всю его жизнь, название, связанное либо с обработкой земли – «культура», либо с образом света – «просвещение»³².

Движущими силами истории человечества, по словам Гердера, становятся «живые человеческие энергии». Основным законом он называет «закон необходимости и соответствия». Это закон заключается в том, что повсюду на нашей Земле возникает то, что может возникнуть на ней, отчасти в связи с географическим положением и потребностями места, отчасти в связи с условиями и случайными обстоятельствами времени, отчасти в связи с природным и складывающимся характером народов.

³² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества // Избр. соч. М., Л., 1959. С.243–244.

Гердер полагает, что первое местожительство рода человеческого возникло в горах Азии. Причина этого кроется в «теплой природе». Доказательством того, что возникновение древнейших культур произошло именно в Азии, Гердер считает древнейшие языки и письменность.

Однако Гердер не абсолютизирует влияние природных факторов на самобытность культур. Не менее значимую роль играют и социальные факторы. Историческое существование культуры обеспечивает возникновение языка и традиции. Гердер подчеркивает огромное значение нравственных заповедей и традиций в формировании культуры. Он анализирует различные направления духовной культуры человечества. В языке, мышлении, мифологии, в законодательстве, в моральных нормах он видит влияние человека своего времени. По мнению Гердера, миф является выражением детского века человечества. Рассматривать его как форму жреческого обмана он полагает неверным, ибо они (священники, жрецы) также могут быть обманутыми. Гердер выдвинул идею о том, что мифология каждого народа – это выражение способа, каким народ смотрит на природу. То же можно сказать и о языке. В каждом из них отражается разум народа и его характер.

Много внимания Гердер уделяет факту преемственности в культуре. Преемственность осуществляется благодаря традиции. Традиция, в трактовке Гердера, это сохранение прежних достижений и их активное развитие. С традицией Гердер связывает общественное, коллективное и историческое стремление европейцев жить в комфорте, а также общественный, коллективный характер их образования и духовной зрелости.

К западной культуре Гердер относился весьма критично, считая, что европейцы живут жизнью энергичной, но краткосрочной. Европейская культура направлена на поглощение всего чужого, в отличие от культур восточных, которые полагаются только на себя.

Уделяет внимание Гердер и славянским народам. Он называет их милосердными, гостеприимными, свободолюбивыми и покорными одновременно. Он вообще стремится обозначить достоинства каждой из культур, которые рассматривает. По мнению Гердера, «несчастье» славян в том, что по положению среди народов они оказались с одной стороны в непосредственной близости от немцев, а с другой, от восточных татар и монголов. Именно от набегов последних они и пострадали в наибольшей степени.

Развитие народов не однотипно, их история – не однонаправленный, а многовариантный процесс развития культуры. Подобная трактовка утверждает несоизмеримость ценностей разных культур. Гердер выступал против деления народов на «просвещенные» и «непросвещенные». Подобные взгляды позволяют рассматривать Гердера как одного из предшественников полицентрических концепций мировой культуры.

Прогресс человечества Гердер связывает, прежде всего, с изобретениями, открытиями, новыми знаниями. Изобретатели – вот подлинные герои человечества. Однако, даже изобретательность, Гердер склонен связывать с климатическими условиями. Некоторые народы остановились на самых примитивных способах добывания средств к жизни, а другие весьма изобретательны. Там, где природа позволяет человеку брать ее плоды без усилий с его стороны, там народы не пробудились еще от своего естественного сна.

Идеи Гердера оказали сильное влияние не только на немецкую, но и в целом на европейскую философию и науку. Под влиянием Гердера начинают изучаться исторические и этнические формы культуры. Он оказал влияние на формирование сравнительного языкознания. Благодаря его работам начались исследования по мифологии и фольклору. Именно в работах Гердера впервые достаточно отчетливо было сформулировано понятие национальной культуры.

Вопросы и задания

1. Какое значение Дж. Вико отводит мифам в истории человечества?
2. Раскройте основные положения циклической концепции Дж. Вико?
3. Каковы характерные черты каждой из выделяемых Дж. Вико эпох?
4. Каковы причины формирования культуры, согласно Гердеру?
5. Чем обусловлена самобытность культур, по мнению Гердера?

Глава 4. ЭВОЛЮЦИОНИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ

В период с 1860 до середины 1890-х годов были разработаны эволюционистские концепции. Для эволюционистского подхода характерны представления о зависимости развитых цивилизаций от первобытной культуры.

Термин «эволюция» означает развитие, развертывание, медленное накопление изменений, которые постепенно ведут к усложнению уровня организации в социальных или иных системах. При эволюционистском подходе к культуре она трактуется как процесс постоянного усложнения и совершенствования, который характеризуется ростом разумности и рациональности, совершенствованием морали, накоплением знаний и обогащением искусства. Этот восходящий путь развития может иногда чередоваться с нисходящим. Это приводит к регрессу, который, тем не менее, может выступать как определенная ступень в эволюционном развитии. Эволюционизм давал возможность показать зависимость современной культуры от прошлого, проследить «связь времен».

По сути, речь шла о применении принципов дарвинизма к развитию человеческого общества. Сторонники эволюционизма, полагали, что прошлое человечества может быть восстановлено на основе изучения существующих примитивных обществ, а «пережитки», встречающиеся в современных культурах могут стать ключом к разгадке тайн исторической родословной этих современных культур. Для реконструкции культуры исследователями использовались археологические, исторические и этнографические данные.

4.1. Теория культуры Эдуарда Барнетта Тайлора

Одним из основоположников эволюционистского направления считается английский исследователь Эдуард Барнетт Тайлор (1832–1917). Он занимался изучением древних культур американского континента. Свою концепцию Тайлор изложил в работе «Исследования в области древней истории человечества», которая была опубликована в 1865 году. В 1871 году вышла в свет его книга «Первобытная культура», а в 1881 году – «Введение к изучению человека и цивилизации. Антропология». Тайлор являлся хранителем этнографического музея в Оксфорде, а в 1886 году стал профессором кафедры антропологии, которая была создана в Оксфордском университете.

В своей работе «Первобытная культура» Тайлор дает широкое определение культуры или цивилизации. «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способ-

ностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества. Явления культуры у различных человеческих сообществ, поскольку могут быть исследованы лежащие в их основе общие начала, представляют предмет, удобный для изучения законов человеческой мысли и деятельности. С одной стороны, 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»³³.

Итак, многие явления культуры присутствуют у каждого народа, что свидетельствует, по мнению Тайлора, об их общих законах происхождения и развития. Так предметы материальной культуры, орудия труда, относящиеся к первобытной культуре, обладают несомненным сходством. Повторяемость обнаруживается в мифах (например, в мифах о потопе), в обычаях и обрядах. Свою задачу Тайлор видел в том, чтобы вскрыть закономерности развития культуры вообще. Эволюцию он понимал как естественнo-исторический процесс, происходящий по объективным законам.

Тайлор отстаивал идею прогрессивного развития культуры от эпохи дикости до современной цивилизации. По его мнению, на культуру можно смотреть «как на общее усовершенствование человеческого рода путем высшей организации отдельного человека и целого общества с целью одновременного содействия развитию нравственности, силы и счастья человека»³⁴. Все культуры вовлечены в один непрерывно развивающийся процесс. «Прогрессивное движение в культуре распространяется и становится независимым от судьбы своих начинателей»³⁵. Соответственно имеющиеся различия в культурах объясняются неодинаковостью достигнутых ими степеней развития, что связано с неравномерностью развития, неодинаковым темпом изменений, возможностью регресса, упадка, кризиса. Благодаря процессу распространения культуры, обычаи и изобретения давно исчезнувших народов могут оставаться достоянием тех, кто их пережил. Таким образом, человеческий род он рассматривал как целостное понятие, сохраняющее свою однородность в результате действия всеобщего закона эволюции. Регрессивные изменения в культуре, с его точки зрения, возможны в результате исторических и природных катаклизмов, однако общее прогрессивное развитие остановить невозможно. Тайлор отмечал, что «цивилизация движется вперед, хотя возможны на ее пути отклонения и остановки. Но попятный путь противен ее природе»³⁶.

³³ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.18.

³⁴ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1984. С.36.

³⁵ Там же. С.44.

³⁶ Там же. С.64.

Отстаивая идею прогресса, Тайлор особое внимание уделяет идее устойчивости в культуре, преемственности культурного наследия от поколения к поколению. Культура подобна потоку, говорит он, который, однажды проложив свое русло, продолжает течение на протяжении веков.

Тайлор полагал, что все культуры должны пройти примерно те же стадии в общекультурном развитии, что и цивилизованные, т.е. европейские. От невежественного состояния они, в конце концов, придут к просвещенному, когда большую роль будут играть рационалистическая наука и идеология. Рассматривая историю становления человеческой цивилизации, он пытался хронологически упорядочить имеющийся этнографический материал.

Для Тайлора идеалом были точные, естественные науки. Он разделял господствовавшие в то время установки позитивизма. Поэтому в своих исследованиях пытался применить естественнонаучную систематику. Для него единицами изучения были отдельные элементы культуры, либо отдельные категории материальной культуры (орудия труда, копье, лук, стрелы, ткани), либо явления духовной культуры (мифы, жертвоприношения, ритуалы и т.д.). История человечества, по мнению Э. Тайлора, «есть часть или даже частичка истории природы и человеческие мысли, желания и действия сообразуются с законами столь же определенными, как и те, которые управляют движением воли, сочетанием химических элементов и ростом растений и животных»³⁷. Тайлор полагал, что культуры, в определенном смысле, подобны растениям и животным, поэтому исследователь может систематизировать их, расположить эволюционными рядами, выявить их повторяемость и устойчивость. Такой подход будет способствовать сближению естественных и гуманитарных наук.

Важнейшей закономерностью он полагал «общее сходство природы человека» и «общее сходство обстоятельств его жизни». Все народы и культуры соединены между собой в непрерывный и единый, прогрессивно развивающийся эволюционный ряд. Тайлор подчеркивал постепенный характер эволюции, развитие от простого к сложному.

Естественнонаучный метод Тайлора страдал определенным недостатком. Он рассматривал эволюцию явлений или элементов культуры вне зависимости и вне связи их друг с другом. По его определению, культура является совокупностью орудий труда, оружия, обрядов, техники, верований, ритуалов и т.д. Таким образом, культура не рассматривается как целостное явление.

В качестве важнейшего средства реконструкции прошлого у Тайлора выступало открытие повторяющегося в явлениях культуры во времени и пространстве. Этот прием в дальнейшем получил название типологического сравнения и стал важнейшим моментом сравнительно-исторического метода. Изучая культуры, Тайлор использовал также метод пережитков.

³⁷ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.93.

Под пережитком он понимал «живое свидетельство или памятник прошлого». Тайлор называл их «пограничными знаками в ходе культуры» и не вкладывал в это понятие негативного оттенка. Это обряды или обычаи, воззрения, которые в силу привычки перенесены из одной стадии культуры в другую, более позднюю. Подобные пережитки являются живым свидетельством и памятником прошлого. На основании таких следов более древней культуры можно реконструировать прошлое культуры.

Пережитки можно обнаружить в детских играх, старинных поговорках, пословицах, загадках, приметах. Они сохраняют и передают новым поколениям глубокий смысл прежних времен. Например, «встать с левой ноги» означает не просто провести день плохо. В этой примете отражено представление о различии правого и левого, доброго и злого. «Левизна» ассоциируется с неправильностью и несправедностью действий. Бросая жребий, люди полагаются в решении дел на волю случая, считая, что некие духовные существа определяют выбор. Особую роль играют тайные знания, вера в магические силы, предсказания, предзнаменования. Обычай поднимать бокалы за живых или умерших является отголоском древнего обряда жертвоприношения. В этом же ряду стоит и обычай новоселов, которые сначала запускают в новый дом кошку.

Тайлор отмечал, что верования, обычаи, тайные знания иногда практически полностью вытесняются, исчезают. Однако при наличии благоприятных обстоятельств они способны вновь пережить настоящий расцвет. Например, в обществе периодически можно наблюдать возвращение к магическим практикам, к астрологии, спиритизму и т.д.

Тайлора в первую очередь интересовала духовная культура. Он писал о том «молчаливом согласии, или единодушии, которое в такой сильной степени побуждает целые народы соединяться в употреблении общего языка, в исповедании общей религии, в достижении общего уровня искусства и знания»³⁸. Материальная культура, по его мнению, является производной от культуры духовной. Поэтому основной акцент в изучении культуры Э. Тайлор делал на анализе мифологии, религии, магии и связанных с ними обрядов. Его работа «Первобытная культура» по существу посвящена возникновению и эволюции религии.

Мифологию Тайлор рассматривал как свидетельство развития творческого воображения, переработки сознанием жизненного опыта многих поколений. Он писал: «У низших рас на всем земном шаре, воздействие внешних явлений на внутренний мир человека ведет не только к констатации фактов, но и к созданию мифов; и это повторяется с таким постоянством, что может быть признано психическим законом»³⁹. События, представленные в мифах, могут быть историческим источником, воспоминани-

³⁸ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.24.

³⁹ Там же. С.504.

ем о реальных героических подвигах, природных явлениях, верованиях и обычаях. Многие мифологические сюжеты при этом повторяются у разных народов. Проанализировав множество мифов, Тайлор предложил следующую их классификацию:

- мифы философские, или объяснительные;
- мифы, основанные на реальных, но неправильно понятых, преувеличенных или искаженных описаниях;
- мифы, в которых предполагаемые происшествия приписываются легендарным или историческим личностям;
- мифы, основанные на реализации фантастической метафоры;
- мифы, созданные или примененные для распространения нравственных, социальных, а также политических учений.

Истоки многих обычаев, верований, мифов Тайлор находит в широко распространенном у всех народов мира явлении анимизма.

Тайлор является автором анимистической теории религии. По его мнению, в основе религиозных обрядов и верований дикарей лежит вера в духовные существа, т.е. анимизм. Причина появления этой веры, по его мнению, в том, что первобытные люди пытались ответить на две группы вопросов: «Они старались понять, во-первых, что составляет разницу между живущим и мертвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти. И, во-вторых, что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях»⁴⁰.

В результате размышления над этими проблемами появляется понятие о личной душе или духе: «Душа есть тонкий невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Она независимо и нераздельно владеет личным сознанием и волей своего телесного обладателя в прошлом и настоящем. Она способна покидать тело и переноситься с места на место. Большею частью неосознаваемая и невидимая, она обнаруживает также физическую силу и является людям спящим и бодрствующим, преимущественно как фантазм, как призрак, отделенный от тела, но сходный с ним. Она способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, овладевать или влиять на них»⁴¹.

Первичная идея души постепенно развилась в более сложные религиозные представления – о духах природы, о загробном мире, о богах и т.д. Для анимизма характерно признание роли духовных существ в управлении явлениями материального мира и жизнью человека. Поскольку духи сооб-

⁴⁰ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.211.

⁴¹ Там же. С.213.

щаются с людьми, то их поступки доставляют им радость или огорчение. Они награждают людей за добрые дела и мысли и наказывают за совершенное зло. Так анимизм соединяется с нравственностью.

Анимизм связан желанием умиловать душу, принести ей жертву, сделать ее предметом особого поклонения и почитания. На этом основаны практика постов, исповеди, самоистязания. Все это способы покаяться в грехах, испросить прощения. Верования о воскресении души можно найти во многих религиях. Погребальные обряды во многом отражают представления о душе, о ее потребностях в пище, одежде, предметах быта жертвоприношениях, поминании, священных трапезах. Учения о душе пришли из далекого прошлого и сохранились практически в неизменном виде.

Анимизм согласно Тайлору – это основа, первоисточник как архаических, так и современных религий. Он достаточно подробно рассматривает постепенное развитие религиозных представлений у разных народов мира от разрозненных анимистических верований, фетишизма, культа отдельных животных до сложившихся политеистических религиозных систем и современных мировых религий. Анимизм, таким образом, есть минимум религии, первая религия, появившаяся вместе с выделением человека из царства животных и появлением культуры. Таким образом, Тайлор рассматривал развитие религии в соответствии с эволюционистскими установками. Эволюция анимизма подготовила сначала появление политеизма, трансформировавшегося затем в монотеизм. По существу это была первая подлинно научная теория происхождения религии, базировавшаяся на огромном эмпирическом материале.

Тайлор утверждал, что древнейшая история человека жива в настоящем и оказывает влияние на многие жизненные проблемы, с которыми сталкивается человек. Поэтому исследования прошлого должны простираться до самых глубоких слоев культуры, которые помогут более полно представить современное развитие духовной жизни, ее падения и взлеты, регресс и прогресс.

Концепция Тайлора оказала большое влияние на изучение культуры. Значительным вкладом в науку стало его исследование развития духовной культуры от первичных религиозных верований к мировым религиям.

4.2. Эволюционистская концепция Герберта Спенсера

Другим сторонником эволюционного подхода в изучении культуры был английский философ и социолог Герберт Спенсер (1820–1903). Его концепция нашла свое отражение в работах «Опыты научные, политические и философские», «Социология как предмет изучения», «Социальная статика», «Основания социологии». Спенсеру принадлежит и одно из оп-

ределений эволюции. «Эволюция, – писал он, – есть вид изменения от неопределенной, несогласованной гомогенности к определенной, согласованной гетерогенности, осуществляющегося путем продолжающихся процессов дифференциации и интеграции». Спенсер отмечал, что «во всех случаях мы наблюдаем прогрессивное движение к равновесному состоянию»⁴². Даже нарушение равновесия, распад и хаос не будут завершением развития, так как с них может начаться новый процесс эволюции.

Спенсер анализировал процесс развития общества, используя для этого богатейший этнографический материал. В своих работах он ссылался на данные и материалы изучения быта эскимосов, австралийцев, бушменов, индейцев, живущих на территории Южной Америки. Обращается Спенсер и к анализу исторического материала, рассматривая примеры средневекового ремесленного и промышленного производства в Европе, в первую очередь в Англии.

Проблема эволюции культуры и ее прогресса были проанализированы Спенсером в статье «Прогресс, его закон и причина». По мнению Спенсера, закону эволюции присущ универсальный характер. Создавая свою теорию, он синтезировал распространенные в это время в естественнонаучных кругах идеи развития, борьбы за существование и естественного отбора, наследования приобретенных черт. При этом Спенсер руководствовался принципом, согласно которому существует только одна эволюция, которая повсюду совершается одинаковым образом. Эта эволюция подчиняется закону сохранения силы и материи, является интеграцией вещества при одновременном рассеивании движения. Согласно этому закону возможно объяснение того многообразного мира культуры, который включает в себя разные науки, искусства, занятия и прочие виды деятельности, которые стали отличными, вследствие непрерывного расхождения, и развития каждого в отдельности.

Возникновение тех или иных форм культуры Спенсер выводил из естественных потребностей людей, их органической природы и особенностей самой жизни. Он писал, что в процессе социальной эволюции сначала происходит приспособление к защите от врагов и к более успешной охоте, затем постепенно появляется политическое устройство, необходимое для поддержания существования этих комбинаций. Впоследствии возникает разделение труда из усиливающихся потребностей в пище, одежде, жилище, а когда все животные потребности обеспечены, вырастают литература, наука, искусство. Подобная трактовка была подвергнута критике уже в конце XIX века.

Спенсер рассматривает стадии эволюции человеческого общества и культуры от «дикости» и «варварства» до высших ступеней цивилизации,

⁴² Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис». Спб., 1997. С.211.

от «архаичного» или «традиционного» общества к «современному». Специфика эволюционного процесса – это увеличение степени сложности. Спенсер проследил эту особенность в отношении целого ряда различных явлений, таких как манера поведения, мода, управление, наука и т.п. В ходе эволюции культура каждого общества приобретает более сложный и дифференцированный характер, который сопровождается устранением стихийности, конфликтов, предрассудков и слепой веры. Это связано с тем, что сознание человека меняется под воздействием господства науки и техники. Рационализированный, меркантильный и способный к сочувствию человек следует как производный продукт развития за поэтапным развитием культуры.

Эволюция рассматривается как переход из одного состояния в другое, более развитое, в рамках одной социальной системы. Человек превращается в социальное существо, становится им в процессе длительной эволюции первобытных сообществ в социальные системы. Спенсер пишет о естественной эволюции трудовых навыков, интеллекта, социальных чувств.

Рассматривая основные виды эволюции – однолинейный и многолинейный, Спенсер отмечает, что на начальной ступени человеческого прогресса в большей степени проявляется первый вид. По мнению Спенсера, процесс социальной эволюции жестко predetermined, а ее этапы необходимо следуют друг за другом, точно так же как осуществляется переход в жизни человека от детства к юности, от нее – к зрелому состоянию, а от последнего к старости. Социальный организм претерпевает такие же эволюционные изменения, как и индивидуальный организм. При этом эти изменения в значительной степени зависят от окружающих условий, с которыми у него происходит взаимодействие. В дальнейшем, на последующих ступенях развития социальные типы, подобно типам индивидуальных организмов не образуют известного ряда, но распределяются только на расходящиеся и разветвляющиеся группы. Таким образом, социальный прогресс становится многолинейным.

Итак, эволюционное развитие общества и культуры зависит от окружающих природных и социальных условий. При этом Спенсер обращал внимание на то, что культуры развиваются под влиянием как внешних факторов (воздействие географической среды, климатические, ландшафтные, почвенные особенности, влияние соседних культур), так внутренних факторов (физическая природа человека, дифференциация рас, разнообразие психологических качеств). Эти факторы Спенсер относил к первичным факторам эволюции. Вторичные факторы социальной эволюции начинают действовать благодаря ей самой. Под вторичными факторами Спенсер понимал, в первую очередь, изменившуюся в результате воздействия природной и социальной среды сущность человека в эпоху цивилизации. Человек социализируется, и это обстоятельство выступает как один из основ-

ных вторичных факторов эволюции. Не менее глубокое влияние на процесс эволюции оказывает развитие социальных институтов.

Спенсеру принадлежит и гипотеза о том, что «отсталые» культуры были созданы людьми физически, умственно и морально неразвитыми.

Спенсер проводит аналогии между обществом и живым организмом как в целом, так и в рамках их конкретных структур. Однако Спенсер видит не только общее между живым организмом и обществом, но и то, что отличает их друг от друга. Сходство, по мнению Спенсера, заключается в том, что общество, как и биологический организм на протяжении большей части своего существования растет, увеличивается в объеме. Кроме того, по мере роста общества усложняется и его структура, как и структура организма в процессе биологической эволюции. Как в биологическом, так и в социальном организме дифференциация структуры его элементов сопровождается аналогичной дифференциацией их функций. Отождествление общества с биологическим организмом привело Спенсера к тому, что он весьма своеобразно характеризовал функции элементов, составляющих структуру социальной системы. Так, земледелие и промышленность, по его мнению, выполняют функцию питания, институт торговли – функцию кровообращения, армия – это своеобразный кожный покров, транспорт – сосудистая система. Различия между социальными и биологическими организмами проявляются в том, что в биологическом организме элементы живут ради целого, а в обществе – наоборот, целое существует ради отдельных элементов. Помимо этого, способность чувствовать и мыслить сосредоточена лишь в определенных частях живого организма, а в обществе сознание как бы «разлито». Ускорить развитие общества при помощи каких-либо искусственных мер невозможно. Г.Спенсер писал, что «как нельзя сократить путь от детства до зрелости, избежав нудный процесс всхода и медленного роста ростков, так нельзя ждать, чтобы из низших социальных форм сразу образовались высшие без серии небольших последовательных модификаций»⁴³.

Всякое развитое общество, по Спенсеру, имеет три системы органов. Поддерживающая система обеспечивает производство необходимых продуктов, которые распространяет распределительная система. Регулятивная система осуществляет подчинение частей, элементов культуры целому. Спенсер полагал, что в обществе действуют институты культуры: домашние, обрядовые, политические, церковные, профессиональные, промышленные.

Спенсер различает два типа общества: военные и промышленные (индустриальные). Их социальные характеристики противоположны. Классическим образцом военного типа общества Спенсер считает древнюю Спар-

⁴³ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис». Спб., 1997. С.212.

ту. В военном обществе коллективные интересы преобладают над индивидуальными. Там действует жесткая организация, иерархия управления, система принуждения, строгая дисциплина, наследуемая власть и т.д. Сотрудничество, за счет которого поддерживается жизнь в военном обществе, имеет принудительный характер. Это консервативное общество и оно плохо приспособлено к эволюционным изменениям.

Образцом индустриального общества для Спенсера является Англия XIX века. В таком обществе основой функционирования является добровольное, а не принудительное сотрудничество. Для этого типа обществ характерны индивидуальная свобода, высокая активность значительной части населения, возможность самостоятельно совершать коммерческие сделки, децентрализованный аппарат исполнительной власти и т.д. Одна из важных, но не до конца реализованных особенностей промышленного общества состоит в его свободе от вмешательства правительства и государства в установленный социальный порядок. Главной задачей государства является защита прав индивидов от внешних угроз, связанных с иностранной агрессией, а также создание благоприятных условий для проявления свободной инициативы людей.

Таким образом, если в военных обществах, интересы человека подчиняются интересам государства, то в промышленных (индустриальных) государствах существует для человека, для обеспечения его свободы.

Рассматривая процесс развития, Спенсер выделял интеграцию и дифференциацию. Развитие начинается с количественного роста – увеличения объема и числа составляющих элементов культуры. Количественный рост ведет к функциональной и структурной дифференциации целого. Эти структурные части начинают выполнять специализированные функции и требуют определенного механизма согласованности в виде различных культурных установлений. Спенсер также высказал и предположение о том, что развитие культур в целом идет в направлении их интеграции, объединения в некую целостность. Спенсер считается также основоположником функционализма в изучении культур.

4.3. Сравнительно-исторические исследования Джеймса Джорджа Фрэзера

Одним из виднейших представителей классического эволюционизма являлся Джеймс Джордж Фрэзер (1854–1941) – шотландский филолог, историк, этнолог и антрополог. Фрэзер также считается одним из родоначальников сравнительного религиоведения. Он изучал историю литературы и классическую филологию в университете Глазго, затем продолжил свое образование в Кембридже. С 1879 года стал сотрудником Тринити колледжа. С 1907 года являлся профессором социальной антропологии в

университете Ливерпуля. Работы Фрэзера были высоко оценены современниками. Он являлся членом Королевского общества, Британской академии и членом-корреспондентом Французского института, экстраординарным членом Нидерландской академии наук, почетным доктором Парижского, Страсбургского, Оксфордского, Глазгского, Дюргемского, Манчестерского, Кембриджского университетов. Фрэзер являлся кавалером британского ордена «За заслугу» и командор французского ордена Почетного легиона. В честь Фрэзера было основано общество Frazer memorial lectureship для ежегодного издания лекций по тем специальностям, которые являлись предметом его научного интереса. Фрэзер обладал огромной эрудицией и работоспособностью. Его исследования фундаментальны, опираются на огромный эмпирический материал, но при этом для них характерна совершенная литературная форма. Среди его работ, в первую очередь, следует отметить следующие: «Тотемизм и экзогамия», «Вера в бессмертие и культ умерших», «Фольклор в Ветхом Завете», «Почитание природы», «Мифы о происхождении огня», «Боязнь умерших в примитивной религии», «Творение и эволюция в примитивных космогониях».

Наибольшую известность Фрэзеру принесла работа «Золотая ветвь», впервые она была опубликована в 1890 году. Затем она неоднократно перерабатывалась и переиздавалась. Данная работа является примером масштабного применения сравнительно-исторического метода, осуществленного отдельным автором. Этот метод использовал Э. Тайлор, под влиянием которого Фрэзер и начинает заниматься этнологией. Однако, Фрэзер не только эффективно использовал, но и развил данный метод. «Золотая ветвь» является не просто примером фундаментального научного исследования, это еще и уникальный источник этнологической информации, поскольку многие описываемые обычаи и ритуалы были забыты, а некоторые из этнических групп, которые упоминает Фрэзер, исчезли. Он собрал и сопоставил множество фактов, которые были либо неизвестными другим исследователям, либо малоизвестными.

Фрэзер посвятил себя изучению различных аспектов духовной культуры. Его не интересовали проблемы материальной культуры, экономических отношений или хозяйственной деятельности человека. Иногда в своих работах он касался вопросов социального строя. В области духовной культуры интерес для Фрэзера представляли ранние религиозные представления человека: магия, суеверия, легенды, мифы, обряды и ритуалы, психология первобытных людей. Он впервые в науке сумел дать целостную картину верований всех эпох и показал связь между современными религиями и первобытными верованиями, выявил истоки религиозного миропонимания. Фрэзера интересовал человек и его ментальность. Он исходил из постулата единства человека и его культуры.

Используя огромный фактический материал, Фрэзер доказывал, что в своем интеллектуальном развитии человечество последовательно проходит три стадии развития: магии, религии и науки. Все эти три феномена он рассматривал как «идеи об идеях», «теории о мышлении». Фрэзер разводит в своей работе понятия магии и религии. Магию он представлял как раннюю форму научного знания, основанного на ложном представлении о последовательности причины и следствия. Он писал, что магия «является искаженной системой природных законов и ложным руководящим принципом поведения; это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство»⁴⁴. При всех недостатках и заблуждениях Фрэзер полагал, что значение магии огромно. «Магия проложила дорогу науке, поэтому мы вынуждены признать, что, хотя чернокнижие принесло много зла, оно вместе с тем стало и источником большого блага. Магия была дочерью заблуждения и одновременно – матерью свободы и истины»⁴⁵. На стадии магии человек верит в свою собственную способность воздействовать на окружающую его природу при помощи магических ритуалов. При этом, Фрэзер подчеркивал, что первобытные люди знали магию исключительно с практической стороны. Это значит, что они никогда не подвергали анализу мыслительные процессы, на которых основывались их действия, не размышляли над заключенными в них абстрактными принципами. Магия являлась для них искусством. «Проследить ход мысли, лежащей в основе колдовских действий, выявить несколько простых нитей, которые переплетаются в запутанный клубок, отделить абстрактные принципы от их конкретных приложений, другими словами, обнаружить следы искаженной науки за видимостью неподдельного искусства является делом философа», – писал Фрэзер⁴⁶.

Магия, по мнению Фрэзера, повсеместно предшествует религии и исчезает с появлением последней. Переход от магии к религии связан с тем, что человек теряет веру в свои магические способности. Он начинает верить в то, что предметы и явления природы подчиняются воле духов и богов, к которым следует обращаться с молитвами. Религия на этом фоне представлялась качественно более сложным явлением, компенсирующим состояние неуверенности и примиряющим человека с дезориентирующими вызовами реальности. Фрэзер писал: «Под религией я понимаю умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни. религия в таком понимании состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и

⁴⁴ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. С.18.

⁴⁵ Там же. С.56.

⁴⁶ Там же. С.19.

из стремления умиловить их и угодить им»⁴⁷. Религия начинается со слабого, частичного признания существования сверхличных существ, и постепенно человек приходит к признанию полной и абсолютной зависимости от божественного начала.

Наука, приходящая на смену религии, возвращает, по мнению Фрэзера, человеческое сознание к пониманию причинно-следственных отношений, основанных на осмыслении их подлинных корреляций. Человек познает законы природы и стремится овладеть ими. При этом и магия, и наука исходят из представления о неизменности течения природных явлений, а религия допускает их нарушение через вмешательство божества.

Процесс перехода от магии через религию к науке, по Фрэзеру, порожден исключительно одной причиной – врожденным стремлением к мышлению к самосовершенствованию. Фрэзер писал, что истоки некоторых современных представлений можно найти в глубокой древности. «Наряду с представлением о мире как о месте пребывания различных духов дикарь обладает другим – возможно, еще более архаическим – представлением, в котором мы можем обнаружить зародыш современного понятия естественного закона или взгляда на природу как совокупность событий, совершающихся в неизменном порядке без вмешательства антропоморфных существ»⁴⁸.

Фрэзер подробно анализирует магию и выделяет два принципа, на которых основывается магическое мышление: «Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта»⁴⁹. В связи с этим он выделяет и два закона. Первый закон – это закон подобия, а второй – закон соприкосновения, или заражения. Соответственно Фрэзер выделяет и два вида магии. Магия, в которой колдовские приемы основаны на законе подобия – это магия гомеопатическая, или имитативная. Другой вид магии основывается на законе заражения. Это контагиозная магия. Гомеопатическая магия основывается на связи идей по сходству, а контагиозная – на связи идей по смежности. Фрэзер отмечает, что каждая из них содержит ошибку. Ошибка гомеопатической магии состоит в том, что подобие вещей рассматривается как их идентичность. Контагиозная магия, исходя из того, что вещи однажды находясь в соприкосновении, продолжают контактировать, тоже ошибается.

Изучая различные магические действия, Фрэзер пришел к выводу, что на практике эти два вида магии, как правило, сочетаются. При этом гомео-

⁴⁷ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. С.58.

⁴⁸ Там же. С.17.

⁴⁹ Там же. С.18.

патическая магия может практиковаться сама по себе, а вот контагиозная связана с применением гомеопатического принципа. «Обе разновидности магии – гомеопатическая и контагиозная – могут быть обозначены единым термином – симпатическая магия, поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передается от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир», – отмечал Фрэзер⁵⁰.

Система симпатической магии состоит как из позитивных предписаний, так и из негативных, то есть запретов. Таким образом, магия говорит и о том, как следует поступать, и о том, чего необходимо избегать. «Совокупность позитивных предписаний составляет колдовство, совокупность негативных предписаний – табу», – утверждал Фрэзер⁵¹. Он считал, что большая часть представлений о табу является не более чем частным случаям применения симпатической магии. Это было связано с тем, что человек верил в законы сходства и контакта, которые регулируют течение природных явлений независимо от воли человека. «Дикарь уверен, что, стоит ему поступить так-то и так-то и в соответствии с одним из этих законов, неизбежно произойдут такие-то и такие последствия. А если последствия какого-то поступка, как ему кажется, нежелательны или опасны, он, естественно, старается поступать так, чтобы не навлечь их на себя. Другими словами, он воздерживается от совершения того, что, как он полагает в соответствии с ошибочными представлениями о причинно-следственных связях, может ему повредить. Такие вещи он табуирует. Табуирование, таким образом, является негативным приложением практической магии»⁵².

Цель позитивной магии или колдовства состоит в том, чтобы желаемое событие произошло, а негативной – избежать нежеланного события. Фрэзер приводит многочисленные примеры табу. Наиболее многочисленными и существенными были табу на употребление тех или иных видов пищи.

Фрэзер отмечал также, что в первобытном обществе обычно можно обнаружить так называемую общественную магию, практикуемую на благо всей общины. Маг становился как бы общественным должностным лицом. Это повлияло на политическое и религиозное развитие общества. Благополучие племени зачастую связывалось с исполнением магических обрядов, что делало колдуна одним из наиболее влиятельных лиц. Это занятие дает власть, а значит, притягивает и преднамеренных обманщиков. «На данной ступени общественного развития высшая власть, как правило, попадает в руки наиболее проникательных и наименее разборчивых в средст-

⁵⁰ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. С.19.

⁵¹ Там же. С.27.

⁵² Там же. С.27.

вах», – писал Фрэнклин⁵³. Занятие общественной магией, по мнению Фрэнкера, оказало влияние на устройство первобытного общества, поскольку способствовало передаче контроля над общиной в руки наиболее способных людей. «В результате демократия сменилась монархией, точнее, олигархией старейшин»⁵⁴. Фрэнкер считал возникновение монархии важным условием выхода человека из стадии дикости: «Сосредоточение высшей власти в руках одного человека дает ему возможность за время своей жизни провести такие преобразования, которые не смогли осуществить целые предшествующие поколения»⁵⁵. Из этого он делал вывод о том, что общественная магия внесла свой вклад в «освобождение человечества от рабского подчинения традиции»⁵⁶.

Некоторые положения Фрэнкера подвергались критике, в частности его триада «магия – религия – наука». Однако, он внес огромный вклад в изучение первобытных верований, магии и мифологии.

Подводя итоги, следует отметить, что эволюционизм обращал внимание на то, что основные черты культур схожи. Они состоят из единообразных элементов (хозяйственный уклад, орудия труда, семейно-брачные отношения, верования и т.д.).

В начале XX века эволюционизм утратил ведущие позиции в культурологии. Критика сопровождала эволюционизм с момента становления и распространения его идей. В частности, критики отмечали, что далеко не все явления культуры подвержены эволюции. При всех изменениях в культуре устойчивость сохраняют традиции, обычаи, обряды, ритуалы. Во всяком случае, они сохраняются на протяжении очень длительного времени. Несмотря на критику, идеи эволюционизма не сошли на нет. В 60-е годы XX века эволюционистский подход нашел свое выражение в так называемом «неоэволюционизме».

4.4. Неоэволюционизм Лесли Уайта

С именем американского этнолога и культуролога Лесли Уайта (1900–1975) связано не только возрождение эволюционистских идей, но и становление культурологии как науки. Его основными работами являются «Наука о культуре», «Эволюция культуры», «Понятие культурных систем: ключ к пониманию племен и нации» и т.д.

Уайт попытался создать современное, соответствующее XX веку представление об эволюционной теории. Истоки эволюционного подхода в

⁵³ Фрэнкер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. С.54.

⁵⁴ Там же.. С.54.

⁵⁵ Там же. С.55.

⁵⁶ Там же. С.56.

изучении культуры он связывал не с появившимся в XIX веке учением Дарвина, а с идеями Канта, Кондорсе, Гердера, Конта, Спенсера и других. Теория эволюции, с точки зрения Уайта, состоит в том, что ни одна стадия развития цивилизации не возникает сама по себе, а развивается из предыдущей стадии. Эволюционный подход направлен не на рассмотрение уникальности различных культур, а на выявление общих свойств и универсалий культуры. Он писал, что «эволюционист фиксирует свое внимание на временных изменениях структуры и последовательности этих изменений; на том, как один комплекс взаимоотношений трансформируется в другую систему»⁵⁷.

Уайт понимает культуру как способность создания людьми знаков. В своей работе «Эволюция культуры. Развитие цивилизации до падения Рима» он начинает анализировать развитие культуры, начиная с глубокой древности. Рассматривая первобытную культуру, Уайт стремится выявить общие свойства, которые составляют целостность культуры человечества и посредством которых можно понять частности. Формированию человеческого общества способствовало множество факторов: членораздельная речь, использование орудий труда, наличие семьи, ставшей впоследствии основой социальной организации. По мере развития человека, по мере усиления его контроля над природой эволюционировали и родственные связи, возникали особые правила, способствующие общественному благополучию и объединению в интегрированные группы, живущие вместе на условиях взаимопомощи. По мнению Уайта, фактические экономические системы первобытных народов были тождественны их системам родства. Он подчеркивал, что особую роль в консолидации первобытных народов играли мифы, магия и ритуалы. Они придавали смысл жизни, давали чувство уверенности, придавали человеку ощущение собственной значимости.

Особенность любой культуры Уайт выводит из того количества энергии, за счет которой она функционирует. Энергообеспеченность культуры является критерием развитости культуры. Таким образом, эволюцию культур Уайт связывал не столько с их изменением как целостных образований, сколько с ростом количества используемой энергии. В первобытной культуре единственным источником энергии был сам человек, следовательно, отсюда и проистекает ее ограниченность. Однако, несмотря на ограниченность и неэффективность во многих сферах жизни первобытной культуры, Уайт подчеркивает особую значимость сформировавшихся в ней социальных систем, основанных на родстве и характеризующихся свободой и равенством. По его мнению, они больше подходят природе человека, более совместимы с его физическими нуждами и стремлениями, нежели другие

⁵⁷ Уайт Л. Три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С.575.

системы, когда-либо реализованные в какой-нибудь культуре, существовавших после того, как человек начал заниматься земледелием.

После неолитической революции начинается новый этап в развитии человеческой культуры. Произошел переход от организации, основанной на родстве, к организации, основанной на отношениях собственности. Этот переход Уайт назвал первой великой культурной революцией в истории. Революцией, потому что это была радикальная трансформация системы, замена одного принципа, или основания, организации, на другой.

Итак, Уайт рассматривает эволюцию как процесс, в котором одна форма вырастает из другой, т.е. эволюция – это временная последовательность форм. В таком контексте стадии – это просто последовательность значимых форм в процессе развития. Такого рода стадии можно выявить в развитии письменности, орудий труда, наук, законодательств, социальной эволюции и т.д. Таким образом, изучая их развитие можно увидеть последовательную смену форм их существования.

Относительно понятия «прогресс» Уайт придерживался мнения, что оно может иметь два значения. Прогресс может означать не более чем развитие процесса, но может также означать и продвижение к более совершенному состоянию. Он возрождает понятия стадий эволюции, прогресса и доказывает, что различные состояния культуры можно и нужно описывать и оценивать, используя слова «лучше», «совершеннее», «более развитый» и т.д.

Уайт полагал, что критериями общественного прогресса являются:

- 1) количество обуздываемой за год энергии на душу населения;
- 2) эффективность технологических средств контроля и использования энергии;
- 3) количество производимых продуктов и услуг, удовлетворяющих человеческие потребности.

Подобные критерии описывают прогресс технологических цивилизаций.

Эволюционный процесс, по мнению Уайта, упорядочен; его можно описать с помощью законов; он предсказуем. Исторический процесс случаен; исторических законов не бывает; предсказания возможны только в очень узких рамках, и достаточно часто происходит то, что не ожидалось. Поэтому эволюционные и исторические процессы различны по своей природе. Уайт выделяет три типа интерпретации культуры, которые соответствуют трем процессам в культуре:

- 1) временной процесс это хронологическая последовательность единичных событий, изучением которой занимается история;
- 2) формальный процесс выражает явления в их вневременном, структурном и функциональном аспектах, что дает возможность изучать культуру со стороны ее структуры и функций;

3) формально-временной процесс преподносит явления как временную последовательность форм, их изучение и есть эволюционизм.

Еще одним важным вопросом являлся вопрос о однолинейности или многолинейности эволюции. Уайт не видел никаких противоречий между однолинейностью и многолинейностью эволюции: одна, по его мнению, дополняет другую. Культуру можно рассматривать и как нечто единичное, и как нечто множественное. По его мнению, эволюционная интерпретация человеческой культуры должна быть однолинейной. Однако, поскольку человеческая культура это совокупность многих культур – ее родов, видов и разновидностей, то она должна быть интерпретирована как многолинейная. Эволюцию письменности, общественных организаций и т.д. можно рассматривать и с однолинейной, и с многолинейной точек зрения.

Наука о культуре, по мнению Уайта, включает выяснение структуры культуры, анализ соотношений понятий «культура» и «общество», критерий прогресса культур, теорию культурных систем и объяснение таких классических проблем антропологии, как экзогамия, системы родства, эволюция форм брака и др. Значительное место в ней отводится теории символов. Уайт полагал, что культурология рассматривает культуру (институты, технологии, идеологии) как самостоятельную упорядоченность феноменов, организованных в соответствии с собственными принципами и существующих по собственным законам. «Общество» и «культуру» Уайт как и большинство антропологов рассматривает в качестве разнопорядковых явлений. Общество трактуется им как скопление живущих вместе организмов, обладающих социальной организацией. Согласно Уайту, именно культура, а не общество является специфической особенностью человеческого вида.

Л.Уайт определяет культуру как экстрасоматическую традицию, ведущую роль в которой играют символы. Символическое поведение он считал одним из главных признаков культуры. В способности людей к символизму Л.Уайт видел исходный элемент культуры, определяющий признак человечества. Символ – это вещь или явление, действие или предмет, значение которого навязано человеком (святая вода, фетиш, ритуал, слово). Символ – это совокупность физической формы и значения. Значение определяется культурной традицией. Он ввел понятие «символического поведения», в результате которого создаются и воспринимаются значения. Они подвластны лишь рациональному осмыслению, решающую роль в котором играет язык. Слова есть важнейшие рациональные символические формы в культуре

Поведение народа, по мнению Уайта, определяется не физическим типом, не генетическим родом, а внешней экстрасоматической традицией. Поведение народа является функцией его культуры.

Уайт рассматривает культуру в качестве самостоятельного процесса, в котором свойства культуры взаимодействуют, образуя новые комбинации

и соединения. Определенная форма языка, письменности, социальной организации, технологии в целом развиваются из предшествующего состояния. Культура ассоциируется у Уайта с потоком прогрессивно развивающихся взаимодействующих элементов. Сам же человек, его поведение – это только реакция человеческого организма на этот поток культуры. Человек выступает как существенный фактор эволюции лишь в процессе возникновения культуры.

Уайт внес значительный вклад в развитие культурологии, в первую очередь, обосновав эту науку о культуре. Помимо этого, он переосмыслил концепцию эволюции и применил ее для анализа культуры человечества. Под влиянием Уайта произошел поворот от частных исследований локальных культур, устремленных в прошлое, к исследованию культурно-исторического процесса, целостному исследованию мировой культуры.

Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте сущностные черты эволюционизма?
2. Как вы полагаете, с чем связаны появление эволюционистских концепций культуры и их популярность?
3. В чем суть эволюционного подхода Э.Тайлора?
4. Какие типы мифов выделяет Э.Тайлор? Приведите примеры мифов, относящихся к каждому из выделенных Тайлору типов.
5. В чем Спенсер видел основные сходства и различия между биологическими и социальными организмами?
6. Дайте характеристику основных социальных типов общества по Спенсеру?
7. Какие виды и факторы эволюции рассматривает Спенсер?
8. Сравните концепции Тайлора, Спенсера и Уайта.
9. Какие три стадии в интеллектуальном развитии человечества выделяет Фрэнклерн? Охарактеризуйте каждую из этих стадий.
10. Какие виды магии выделяет Фрэнклерн?
11. Чем отличается магия от религии, по мнению Фрэнклерна?
12. Каковы критерии прогресса, выделяемые Уайтом?
13. Как Уайт понимает символ и какую роль он отводит символам в культуре?

Глава 5. ДИФфуЗИОНИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТУРЫ

Это направление в изучении культуры появилось в конце XIX – начале XX века в Германии и Австрии. Диффузионизм был также распространен в странах Скандинавии. Центральным в изучении культуры здесь становится вопрос о механизме удержания и передачи общераспространенных явлений культуры. Диффузионисты анализируют пространственные и временные характеристики культуры. В отличие от эволюционистов, рассматривавших каждое явление культуры как звено в цепи эволюции, отвлеченно от конкретных условий его бытования, диффузионисты стремились изучать явления культуры в связи с конкретными и, прежде всего, географическими условиями. Понятие «диффузия» заимствовано из физики и означает «разлитие», «растекание», «проникновение». Основой общественного развития, по мнению ученых, придерживающихся этой концепции, являются процессы заимствования и распространения культуры из одних центров в другие. Идею прогресса диффузионисты заменяют принципом пространственно-временного перемещения отдельных элементов культуры и их комплексов. Все культурные нововведения рассматриваются как пришедшие извне, из других культур. Заимствование осуществляется через завоевание, колонизацию, торговлю, миграцию, через добровольное подражание. Это означает, что различные культуры могут учиться друг у друга.

5.1. Антропогеография Фридриха Ратцеля

Основателем диффузионизма является немецкий ученый Фридрих Ратцель (1844–1904). Помимо этого он считается основоположником антропогеографической школы, ставившей своей целью исследование отношений между человеком и окружающей средой. Свою концепцию культуры он изложил в работах «Антропогеография» и «Народоведение». Находясь под влиянием идей немецкого географа К. Риттера и натуралиста М. Вагнера, Ф. Ратцель рассматривает общества и культуры различных народов в неразрывной связи с природными условиями. Нерасторжимая связь между культурой и природной средой, между человеком и «землей» – основополагающий принцип разрабатываемой им антропогеографии.

Ф. Ратцель различает 4 типа влияния географических условий на культуру и политическую организацию народов:

- во-первых, это непосредственное влияние на тело и дух индивидов, создающее благодаря длительности воздействия физические и духовные особенности народа;
- во-вторых, это влияние на распространение народов в пространстве;

– в-третьих, влияние распространения народов в пространстве на сохранение или исчезновение их особенностей;

– в-четвертых, влияние на особенности политического и экономического строя.

Важнейшими факторами среды Ф. Ратцель считал географическое месторасположение, климат, почву, рельеф, близость к морю и т.д.

Каждый народ теснейшим образом связан со средой своего обитания. Однако соотношение роли природного и культурного факторов исторически изменяется. На первых этапах истории человечества географический фактор играет определяющую роль и борьба с природой служит важнейшим стимулом развития. Развитие культуры освобождает человека от «давления природы»: если у «диких» народов связь с почвой и зависимость от случайностей природы очень велики, то «культурные» народы относительно независимы от давления природных условий и более свободны в проявлениях своих творческих сил. Наиболее благоприятными для культурного развития были условия умеренного климатического пояса (сначала это был средиземноморский регион, а затем и вся Европа). В культурной зоне умеренного пояса сосредоточена культурная история последних трех тысячелетий, и влияние культурных народов Запада является определяющим фактором современного развития человечества.

Через все его творчество красной нитью проходит тема единства и целостности человечества. Ф. Ратцель подвергает резкой критике расовые теории, считая необходимым включать в историю человечества и так называемые неисторические (бесписьменные) народы. Только в этом случае, по мнению Ратцеля, становится возможным реконструировать всеобщую историю культуры. Ф. Ратцель также критиковал само понятие «раса». Наиболее приемлемым для исследования истории культуры он считал рассмотрение больших групп народов и ввел для этого понятие «круги народов» (или «культурные зоны»), под которыми понимал большие области одинаковых климатических условий, культурных областей, располагающихся вокруг земного шара в виде пояса. Позднее эта идея получила развитие в теориях «культурных кругов», наиболее полно разработанных в трудах Л. Фробениуса и Гребнера, а также «культурных ареалов», разрабатываемых Сепиром, Кребером и Уисслером.

Все народы, по мнению Ф. Ратцеля, являются носителями единой «первичной и доисторической культуры», обладают общим культурным достоянием, включающим язык, разум, религию, огонь, оружие, орудия труда. Многочисленные черты сходства в различных культурах объясняются как наличие остатков этой «первичной культуры». Обретенные различия Ф. Ратцель объясняет несходными условиями развития, будь то исторические обстоятельства, или местные географические условия.

Необходимыми условиями развития культуры являются постоянство трудовой деятельности, увеличение плотности населения (контакты), связь поколений, а также накопление избыточного богатства, благодаря которому возникает досуг для культурного творчества.

Ф. Ратцель впервые затронул проблемы миграции народов и диффузии культуры. Он считал, что неустанное движение является свойством человека, а проистекающее из него распространение народов и культуры по земной поверхности является основополагающим фактором развития. В работе «Политическая география» Ф. Ратцель вводит понятие «жизненного пространства». Каждое общество (государство) он рассматривает как своего рода организм, привязанный к определенному «жизненному пространству» и борющийся за расширение своего пространства с другими государствами в периоды роста и жизненного подъема. В такие периоды государство не способно удерживаться в существующих границах и проблемы его выживания могут быть решены лишь посредством экспансии.

Основным объектом его исследования были предметы материальной культуры (этнографические предметы), образующие некоторую целостность в пространстве и времени (культурный круг). Из факта географического размещения и перемещения этнографических предметов он делал вывод о пространственном распространении культур, о родстве и происхождении последних. Ф. Ратцель полагал, что существует два способа перемещения элементов культуры. Во-первых, это полный и быстрый перенос не отдельных вещей, а всего культурного комплекса. Такой процесс Ратцель называл аккультурацией. Во-вторых, перемещение отдельных этнографических предметов от одного народа к другому.

Делая предметом изучения предметы материальной культуры, Ф. Ратцель исходил из того, что они дольше удерживаются и сохраняют свою форму и ареал распространения по сравнению с другими элементами культуры. Народы, по мнению Ратцеля, изменяются, а иногда и гибнут, а предметы остаются. При этом Ф. Ратцель отмечал, что некоторые предметы легко передаются от одного народа к другому, например одежда или украшения. Другие предметы передаются с трудом. В качестве обобщающего понятия, выражающего пространственные характеристики распространения культуры, Ф. Ратцель использовал термины «культурная зона» или «культурный круг». Распространение культурных элементов за пределы «культурного круга» происходит вместе с народом, хотя предполагались и исключения.

Сходные элементы в культурах разных народов Ф. Ратцель объяснял их общим происхождением, относящимся к глубокой древности, а главный источник изменений он видел во взаимных контактах между ними.

Ф. Ратцель сформулировал основные положения диффузионизма как направления в изучении культур. Он сделал акцент на взаимовлияние

культур, на их изменения путем заимствования. В его работах содержится также идея о том, что существовал один или несколько центров, в которых началось развитие человечества. Ф. Ратцель отводил человеку второстепенную роль (носителя этнографических предметов) и предполагал относительную независимость культуры от него. Его работы и в настоящее время являются богатейшим и ценнейшим источником географических и этнографических данных.

5.2. Морфология культуры Лео Фробениуса

Другим представителем этого направления был специалист по африканским культурам, немецкий этнограф Лео Фробениус (1873–1938). Он изучал материальную культуру народов Африки и совершил в общей сложности 12 экспедиций. Одной из наиболее значимых работ Фробениуса является «Происхождение африканских культур», которая была опубликована в 1898 году. Он является основателем «Исследовательского института по морфологии культуры» во Франкфурте-на-Майне. Заслугой Л. Фробениуса является и введение метода картографирования культурного пространства, используя который он создал карту культур Африки.

Фробениус рассматривал две формы передвижения культуры: перенос культуры без значительного движения народа и перемещение культуры вместе с народами.

Основным понятием его концепции была «культурная провинция» или «культурный круг». По определению Л. Фробениуса это некая совокупность предметов материальной культуры, с определенными признаками и характеристиками. При этом культурный круг он понимал не как простой набор явлений культуры, а как целостный комплекс. Например, он выделяет «западно-африканский культурный круг», который располагается на территории бассейна реки Конго, а также побережья Верхней и Нижней Гвинеи. Признаками этого культурного круга являются прямоугольные дома с двускатной крышей, лук с растительной тетивой, плетеный щит, многострунные музыкальные инструменты с растительными струнами, барабан в форме песочных часов и др.

Л. Фробениус обнаружил сходство многих черт и характеристик «западно-африканского культурного круга» с культурой Новой Гвинеи и других частей Меланезии. Фробениус пришел к выводу о том, что источник этого типа африканской культуры располагается в Юго-Восточной Азии. Эта культура получила название малайско-нигритской. Помимо этой культуры, он обнаружил в Африке еще две культуры, имеющие «азиатский» источник происхождения. Во-первых, это более ранняя индийская культура, которая повлияла на формирование культур Северной и Северо-Восточной Африки, и во-вторых, семитская культура, которая является бо-

лее поздней по происхождению и которая поверхностно затронула Северную Африку.

По мнению Фробениуса, новая «африканская культура» родилась из смешения древнейшего пласта собственно африканской культуры, широко распространенной в южной части материка, с такими типами культуры, как нигритская, которая имеет много общего с австралийской культурой и древнейшими культурными кругами Океании, малайско-нигритская и азиатские типы культуры. Характерными чертами новой «африканской культуры», которые специфичны для Африки, являются африканский кожаный щит, музыкальный лук, цилиндроконическая хижина и т.д.

Подобно любому живому существу, считал Л.Фробениус, культуры рождаются, живут и умирают. Человеку, в своей теории Фробениус отводил второстепенную роль. Понятие общества в концепции Фробениуса отсутствует. Поэтому культура никак не может выступать как продукт общества, она не создается ни людьми, ни народами. Не культура – продукт людей, а, скорее, наоборот, люди суть продукты культуры. «Культура растет сама по себе, без человека, без народа»⁵⁸. Она рождается из природных условий, независимо от воли человека. Как организм, культура может быть пересажена на другую «почву», и в новых условиях она приобретает иное направление развития. Взаимодействие и соприкосновение старых культур способно породить новые культуры. Однако обойтись без человека культура не может. Человек – это носитель культуры.

Впоследствии Л.Фробениус назвал свою теорию морфологией культуры. Особо он выделял в ней такие разделы как «анатомия» и «физиология» культуры.

Позднее, развивая свой тезис об аналогии культур и организма, Фробениус подразделил культуры на мужские и женские. В Африке он различал два типа культур в соответствии с этим положением: «теллурическое-эфиопско-патриархальную» и «хтоническо-хамитическо-матриархальную». «Теллурическое», по его определению, означает «растущий из земли вверх», а «хтоническое» – «углубляющийся корнями в землю». Оба эти типа культур тесно связаны с растительным миром. «Теллурическая» родилась в зоне африканских саванн, «хтоническая» – в Сахаре и Северной Африке. Обе эти культуры отличаются тенденциями, заложенными в них. «Теллурическая» как бы стремится вверх и это проявляется в особенностях материальной и духовной культуры. Для нее характерны свайные жилища, свайные амбары, кровати на ножках. Душа этой культуры поднимается вверх как растение. Человек здесь взбирается вверх по иерархической лестнице возрастных классов, а божества обитают в высоких недоступных местах. Это патриархальная культура. «Хтоническая» матриархальная культура стремится зарыться в землю. Существуют подземные жилища, зернохра-

⁵⁸ Цит по: Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978. С.139.

нилища, земные печи, циновки, идеи о подземном мире душ и т.д. Фробениус полагал, что у культур есть душа (пайдеум). Впоследствии он расширил свою концепцию двух типов культуры. Он выделял два типа культуры «Восток» и «Запад». «Востоку» присуще «пещерное» чувство, неподвижность, идея фатальной (непреодолимой) судьбы, а «Западу» – «чувство далекого», динамичность, идея личности и свободы.

Фробениус попытался дать и общую периодизацию мировой истории. Он выделил четыре стадии:

- Детство, для которого характерны демонология и мифология культуры.
- Юность – эпоха возникновения великих религий (зороастризма, буддизма и т.п.).
- Зрелость – возникновение философии, разрушившей гармонию между человеком и миром.
- Старость – эпоха науки и техники, время материализма индустриальных обществ.

Эта концепция критиковалась многими исследователями. Обращалось внимание и на искусственность «культурных кругов», и на то, что культура при таком подходе рассматривается как собрание мертвых вещей, не связанных друг с другом. После Второй мировой войны влияние этого направления заметно ослабевает.

Вопросы и задания

1. В чем специфика диффузионистского подхода к изучению культуры?
2. Что выступает основой общественного развития, по мнению диффузионистов?
3. Что такое «культурный круг»?
4. Как Ф.Ратцель объясняет различия в культурах?
5. Какую роль в развитии культуры, по мнению Ф.Ратцеля, играют географические условия?
6. Каким образом появляются новые культуры согласно Л.Фробениусу?
7. Какие типы культур выделяет Л.Фробениус, и каковы их характерные черты?

Глава 6. ФУНКЦИОНАЛИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Представителями этого направления являются Бронислав Каспер Малиновский и Алфред Реджинальд Радклифф-Браун. Сильное влияние на становление этого направления в исследовании культуры оказали Г. Спенсер и Э. Дюркгейм.

Особенностью функционального подхода является рассмотрение культуры в качестве единого, гармонически развивающегося целого. Сторонники этого направления полагают, что каждая часть культуры, каждый ее элемент выполняет определенную функцию, без которой культура не может существовать. Функционалисты практически не занимаются историческими изменениями культур. Сфера их интересов – действие культуры в данный момент времени. Задачи, которые решает культура и как она воспроизводится. В процессе культурологических исследований понятие «функция» получило два основных значения. Первое – указание на ту роль, которую определенный элемент культуры выполняет по отношению к целому, и второе – обозначение зависимости между частями, компонентами культуры.

6.1. Функционализм Бронислава Малиновского. Теория потребностей

Бронислав Каспер Малиновский (1884–1942) – английский этнограф и социолог польского происхождения. Он являлся одним из основателей и лидеров функциональной школы в английской социальной антропологии. Работал в Лондонском и Йельском университетах. Малиновский начинает заниматься антропологией под влиянием работ Фрэзера. Несколько лет он посвятил полевым исследованиям в Океании на побережье новогвинейского залива Папуа и на Тробриандских островах. Его экспедиции продолжались с 1914 по 1918 год. Малиновскому удалось собрать богатейший эмпирический материал, относящийся к первобытной экономике, магии, мифологии, браку и семье и т.д. В результате этих экспедиций появились такие работы как «Первобытная экономика Тробриандских островов», «Аргonautы западной части Тихого океана», «Преступление и обычай в дикарском обществе», «Коралловые сады и их магия», «Научная теория культуры», «Динамика культурного изменения», «Магия, наука и религия», «Основание веры и морали», «Секс, культура и миф» и другие.

Малиновский придавал большое значение сбору эмпирического материала в полевых условиях. Главной задачей полевого антрополога, по его мнению, является понимание чужой культуры, стремление увидеть ее «изнутри», глазами человека, живущего в этой культуре. Выполнение этой задачи возможно только с помощью метода включенного наблюдения. Ис-

следователь должен жить среди тех людей, культуру которых он изучает, наблюдать их повседневное поведение, собирать и фиксировать малейшие детали их жизни, общаться с ними на их родном языке. В связи с этим все теоретические обобщения, по мнению Малиновского, должны опираться на собранные таким образом факты. Однако сначала их необходимо обобщить, систематизировать, классифицировать и интерпретировать.

Основные положения теории культуры Б. Малиновского сложились под влиянием Г. Спенсера и его представлений об обществе как биологическом организме особого рода. При этом концепция Малиновского противостоит эволюционистским и диффузионистским теориям культуры. Он выступал против рассмотрения отдельных черт, аспектов, элементов культуры в отрыве от культурного контекста.

Основной единицей функционального анализа является «институт культуры». Функциональный подход, ориентированный на изучение живых культур, позволяет избегать произвольных и необоснованных обобщений, является необходимой предпосылкой полевого исследования и последующего сравнительного анализа.

Понятие «культура» Малиновский трактовал неоднозначно. Культурологическая концепция Малиновского строилась на биологических основаниях, в связи с рассмотрением способа удовлетворения потребностей человека в еде, одежде, жилище и т.д. Малиновский полагал, что культура как целостность должна быть соотнесена с некоторыми базовыми и органическим (биологическими) потребностями человека. Удовлетворяя свои биологические потребности, человек добывает пищу, строит жилище и т.д. Тем самым он преобразует окружающую среду и создает производное окружение, которое и есть культура. Помимо основных (биологических) потребностей, существуют и производные, порожденные культурной средой. К последним, например, относятся потребности в экономическом обмене, авторитете, социальном контроле, системе образования в каком-либо виде и т.д.

Таким образом, культура – это совокупность ответов на основные и производные потребности человека. В соответствии с таким подходом, культура есть вещественный и духовный аппарат, при помощи которого человек решает стоящие перед ним конкретные, специфические задачи. Культура есть также некое целое, состоящее из частично автономных, частично координированных институтов. Институт как первичная организационная единица – это совокупность средств и способов удовлетворения той или иной потребности, основной или производной. Таким образом, Б. Малиновский понимает культуру как целостность, интегрированную согласованную систему, все части которой тесно связаны друг с другом. Он так формулировал исходный принцип функционального подхода: «В любом типе цивилизаций любой обычай, материальный объект, идея и веро-

вания выполняют некоторую жизненную функцию, решают некоторую задачу, представляют собой необходимую часть внутри действующего целого»⁵⁹. Поэтому каждый аспект культуры необходимо рассматривать в том целостном культурном контексте, в котором он функционирует. Этот принцип впоследствии получил название «постулат универсальной функциональности» и был подвергнут критике.

Любая культура, развиваясь, достигает некоторого равновесия, где каждый элемент выполняет свою функцию. Уничтожение этого элемента (например, запрет на какой-либо обычай), может привести к тому, что вся этнокультурная система может быть подвержена деградации и гибели, начинается ее умирание. Особенно резко он критиковал вмешательство колониальных чиновников в жизнь коренного населения, что свидетельствует о невежестве и непонимании ценностей других культур. Он подчеркивал, что «традиция, с биологической точки зрения, есть форма коллективной адаптации общности к ее среде. Уничтожьте традицию, и вы лишите социальный организм его защитного покрова и обречете его на медленный, неизбежный процесс умирания».

Считая культуру универсальным феноменом, Б. Малиновский утверждал, что культуры принципиально сравнимы. Сравнительный анализ культур, по его мнению, позволяет открывать универсальные культурные закономерности.

Малиновский сыграл решающую роль в формировании английской школы антропологии.

Значение функционализма в нацеленности на понимание других типов культур, стремление изучить культуру изнутри, осознать иные культурные ценности. При этом необходимо помнить, что функционализм ориентирован прежде всего на изучение живых культур.

6.2. Структурно-функциональная теория культуры Альфреда Радклифф-Брауна

Альфред Реджинальд Радклифф-Браун (1881–1955) английский социальный антрополог. Проводил полевые исследования на Андаманских островах (в период с 1906 по 1908), в Западной Австралии (в период с 1910 по 1912) и в Африке. Путешествовал по Китаю и другим странам. Его концепция культуры была изложена в работах «Андаманские острова», «Метод этнологии и социальной антропологии», «Историческая и функциональная интерпретация культуры», «Социальная организация австралийских племен».

⁵⁹ Цит по: Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С.46.

На формирование теоретических взглядов А. Радклиффа-Брауна оказали влияние О. Конт, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм и другие представители социологической школы.

Концепция А. Радклиффа-Брауна опиралась на утверждение, что все виды объективной реальности представляют собой различные классы естественных систем (атом, молекула... организм... общества людей). Он поддерживал точку зрения Э. Дюркгейма, что общество есть особая реальность, несводимая к индивидам. Любая система определяется: а) единицами (элементами), ее составляющими и б) отношениями между ними. Единицами социальной системы являются «человеческие существа как совокупности поведенческих явлений, а отношения между ними – это социальные отношения. Социальная система состоит из а) социальной структуры, б) общей совокупности социальных обычаев и в) специфических образов мыслей и чувств, связанных с социальными обычаями. Общество, с точки зрения А. Радклиффа-Брауна, это динамичная, основанная на взаимном доверии система взаимозависимых элементов, функционально согласующихся друг с другом. Наука об обществе должна отвечать на три комплекса вопросов: как общества структурированы, функционируют и развиваются, т.е. должна рассматривать общества в структурном, функциональном и эволюционном аспектах.

Он полагал, что социальная антропология исследует общие законы развития человечества и его культуры.

Его исследований были посвящены в первую очередь изучению политической организации в различных культурах, особенностям систем родства и их роли в социальных системах, функциональному анализу структур первобытных форм верований. Он сосредоточил свое внимание на сравнительном структурном анализе и разработке классификации типов и форм социальной структуры применительно к примитивным обществам.

А. Радклиффа-Браун был приверженцем естественнонаучных методов исследования. Также как и Б. Малиновский, он придавал большое значение сбору эмпирического материала и видел задачу науки в обобщении полученных фактов, посредством индукции. А. Радклиффа-Браун отвергал возможность использования исторического материала для построения теории. Ее построение возможно только на основе сравнительного анализа существующих, доступных непосредственному наблюдению обществ как примитивных, так и современных.

Главную цель антропологического исследования он видел в нахождении общих черт, устойчивых форм единства в многообразии существующих обществ.

Особенностью функционалистской теории культур (в большей степени это относится к Радклиффу-Брауну) была практическая направленность исследований. А. Радклиффа-Браун утверждал: «Только поняв культуру как

функционирующую систему, мы сможем предвидеть результаты любого оказываемого на нее преднамеренного или непреднамеренного влияния»⁶⁰. Сторонники этого подхода стремились создать социальную антропологию как прикладную науку, обеспечивающую решение актуальных практических задач, прежде всего в колониях Великобритании. В первую очередь – это управление на территориях с доминированием традиционных культур. Не без влияния установок функционализма была разработана концепция «косвенного» управления, т.е. с опорой на традиционные институты власти сложившуюся социальную структуру.

Вопросы и задания

1. В чем особенность функционального подхода к рассмотрению культуры?
2. Какова трактовка культуры Б.Малиновского?
3. В чем суть теории потребностей Б.Малиновского? Какие виды потребностей он выделяет?
4. Каковы цели антропологического исследования, по мнению А. Радклифф-Брауна?

⁶⁰ Радклифф-Браун А. Историческая и функциональная интерпретации // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С.635.

Глава 7. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРЫ

7.1. Культурологическая теория Зигмунда Фрейда

Психоаналитические концепции культуры появились в начале XX века. Этот подход к изучению культуры сформировался, в первую очередь, благодаря австрийскому психологу и психиатру З. Фрейду (1856–1939), основателю психологического учения, получившего название психоанализ. Теория культуры З. Фрейда неразрывно связана с его психологической концепцией.

Он разработал теорию о роли подавления и трансформации (сублимации) инстинктивных влечений человека в культурном творчестве и становлении культуры. Культура рассматривается им как необходимое условие существования человеческого общества. При этом Фрейд обосновывает идею о ее репрессивном характере, который неизбежно ведет к подавлению естественных человеческих желаний и влечений, а значит «у индивида это вызывает бунт или невроз, либо делает его несчастным»⁶¹.

В его работах было разработано учение о бессознательном, т.е. о совокупности психических процессов, явлений, состояний, которые не представлены в явном виде в сознании субъекта. Фрейд открыл бессознательное как самостоятельное, независящее от сознания безличное начало человеческой души.

При этом бессознательное активно вмешивается в человеческую жизнь. Фрейд считает, что это иллюзия, будто нашей жизнью руководит наше «Я» (сознание). На самом деле властвует природное безличное начало, которое образует бессознательную основу нашей души (т.е. психики). Фрейд называет это бессознательное начало «Оно» и полагает, что наше «Я» есть лишь игрушка в руках этой древней и темной психической силы. Фрейдовское «Оно» имеет чисто природное происхождение, в нем сосредоточены все первичные влечения человека. Эти первичные влечения сводятся к двум основным: во-первых, сексуальные желания, а во-вторых, влечение к смерти, которое, будучи обращено вовне, становится влечением к разрушению.

Психологические травмы, нереализованные желания, различные эмоциональные переживания не исчезают из человеческой психики окончательно, а вытесняются в сферу бессознательно. Как писал Фрейд, «все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное»⁶². Сознательное человеческое «Я» противодействует опасным психическим процессам и не допускает их в границы сознания. «По отношению к Оно Я подобно всаднику, который должен обуздать превосходящую силу лоша-

⁶¹ Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С.132.

⁶² Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Психология бессознательного: сб. произведений. М., 1989. С.428.

ди... Как всаднику, если он не хочет расстаться с лошастью, часто остается только вести ее туда, куда ей хочется, так и Я превращает обыкновенно волю Оно в действие, как будто бы это было его собственной волей»⁶³.

Наше «Я», стремящееся выжить в мире природы и общества, все время сталкивается с безрассудной силой «Оно». Если «Я» руководствуется принципом реальности (т.е. стремится приспособиться к объективным условиям жизни), то «Оно» целиком исходит из принципа удовольствия. Отсюда вытекает неизбежная борьба между «Я» и «Оно». Однако человек способен выжить лишь постольку, поскольку разум и культура могут подчинять «Оно» своим важнейшим целям. Конечно, культура не может победить «Оно», ибо в нем сосредоточена вся психическая энергия человека. Поэтому Фрейд указывает на способ, которым культура проводит в жизнь свои цели, не совпадающие с примитивными влечениями «Оно». Фрейд называет это сублимацией. Сублимация – это использование сосредоточенной в «Оно» сексуально-биологической энергии не по прямому биологическому назначению (для удовольствия или продолжения рода), а в целях разума и культуры. Если имеет место сублимация, то примитивные влечения «Оно» обретают форму влечения к познанию, искусству, высокому идеалу.

При этом культура, по Фрейду, выражает систему общественных норм и всегда стоит над отдельным человеком. Он считал, что ««культура» обозначает всю сумму достижений и учреждений, отличающих нашу жизнь от жизни наших животных предков и служащих двум целям: защите людей от природы и урегулированию отношений между людьми... К культуре мы относим все формы деятельности и все ценности, которые приносят человеку пользу, подчиняют ему землю, защищают его от сил природы и т.п.»⁶⁴. Фрейд писал: «Заглядывая достаточно далеко в прошлое, можно сказать, что первыми деяниями культуры были – применение орудий, укрощение огня, постройка жилищ. Среди этих достижений выделяется как нечто чрезвычайное и беспримерное, – укрощение огня, что касается других, то с ними человек вступил на путь, по которому он с тех пор непрерывно и следует: легко догадаться о мотивах, приведших к их открытию»⁶⁵.

Однако, для того чтобы хоть немного овладеть энергией «Оно», культуре самой приходится проникать в его сферу – сферу бессознательного. Культура может руководить человеком лишь постольку, поскольку она сама стала частью его бессознательного, оформилась в качестве особой бессознательной установки. Эту установку Фрейд называет «Сверх-Я». «Сверх-Я» выполняет роль внутреннего цензора, который господствует

⁶³ Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Психология бессознательного: сб. произведений. М., 1989. С.432.

⁶⁴ Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С.19–20.

⁶⁵ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Избранное. Т.1. С.281.

над душевной жизнью человека и благодаря которому человек способен жить как культурное существо, а не как марионетка собственных темных страстей.

Таким образом, человеческое «Я» по Фрейду, замкнуто между двумя противоположными полюсами – природной стихией и требованиями культуры. Оба этих полюса представлены в соответствующих бессознательных структурах человеческого «Я» и сталкиваются в нем, пытаясь подчинить себе это «Я» и друг друга. Если культура требует от человека больше, чем он может дать, то это может вызвать у индивида бунт или невроз, либо просто делает его несчастным. Культура делает жизнь человека более безопасной, блокируя человеческие инстинкты, человеческую агрессивность, но платой за это оказывается психическое здоровье человека, который разрывается между природной психической стихией и культурными нормами, между сексуальностью и социальностью, между агрессивностью и моралью. Культура основана на отказе от удовлетворения желаний бессознательного.

Концепцию культуры Зигмунд Фрейд разрабатывал в ряде работ. Наиболее полно она изложена в работах «Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии». В основе психоаналитической концепции культуры лежит общеметодологический принцип единства филогенеза и онтогенеза, предложенный Э.Геккелем. В применении к анализу культур он означает, что в детстве (онтогенез, индивидуальное развитие) человек в сокращенном виде проходит через все те стадии развития, что и в процессе происхождения культуры человечества (филогенез, родовое развитие – происхождение). Этот теоретический принцип был применен З. Фрейдом в построении теории культуры. Когда он впервые попытался рассмотреть параллельно детство (вхождение в культуру) и становление культуры. Однако Фрейд сводит мир детства к развитию сексуальности и роли травматических ситуаций.

З. Фрейд использует гипотезу шотландского этнографа Аткинсона о «циклопической семье» для характеристики докультурного состояния человечества. Согласно Аткинсону первоначальной формой организации человечества была так называемая «циклопическая семья», состоявшая из самца и самок с детенышами. Самки находились в безраздельном пользовании у самца. Повзрослевших самцов изгоняли из семьи. Они жили поодаль. Пока один из них не сменял одряхлевшего главу семьи. По мнению Фрейда, в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили, таким образом, конец отцовской орде. Они осмелились сообща совершить то, что было бы невозможно в отдельности. Эта древняя каннибальская трапеза, как полагал Фрейд, сохранилась впоследствии в виде ритуальной тотемической трапезы-жертвоприношения: первобытный клан убивал и торжественно съедал свое тотемическое живот-

ное, своего бога. Тотемическое животное замещало отца, некогда убитого и съеденного своими сыновьями.

После отцеубийства сыновьями овладело чувство раскаяния, страха и стыда, вины за содеянное. Сыновья наложили запрет на повторение подобного действия, а для устранения самого повода к раздорам запретили брачно-половые отношения с женщинами своего клана. Это явление получило название экзогамии. Она представляет собой брачно-семейные отношения, исключаящие половую связь между членами одной близкородственной общности в отличие от эндогамии, разрешающей подобные отношения.

Впоследствии образ отца был заменен на тотемическое животное. На которое был перенесен запрет: тотем нельзя убивать. Но во время ритуальных праздников, когда разрешено запрещенное, тотемическое животное убивают и поедают. Этот ритуал, включающий и оплакивание жертвенного животного, служил напоминанием о первородной вине человека, о вине перед отцом, ставшем Богом. Здесь Фрейд увязал воедино все основные тезисы психоанализа – Эдипов комплекс, вражду к отцу, тайное желание смерти отца. Первичную травматическую ситуацию, трансформацию влечений из деструктивных в культурно-приемлемые (от убийства к ритуалу убийства).

Таким образом, З. Фрейд стремится объяснить происхождение религии. Тотемическая религия произошла из сознания вины сыновей, как попытка успокоить это чувство и умилоствить оскорбленного отца поздним послушанием. Все последующие религии были попытками разрешить ту же проблему различными способами, в зависимости от культурного состояния, в котором они предпринимались, и от путей, которыми шли, но все они преследовали одну цель – реакцию на великое событие, с которого началась культура и которое с тех пор не дает покоя человечеству.

В подкрепление своей версии начала культуры Фрейд приводит примеры фобий (боязни) детей к определенным видам животных. Он объяснял эти явления, распространенные в разных культурах тем, что боязнь по отношению к отцу (первоотцу) переносится на животное. Появление фобий в детстве он рассматривает как повторение начала культурного процесса, как отзвук древних событий в генетической памяти. Аналогичным образом Фрейд объясняет необходимость Бога, власти государства. Любая религия, согласно Фрейду, представляется в виде некоего навязчивого невротического состояния. Страх перед отцом, чувство вины, порождает беспредметное беспокойство, уходящее в результате регулярных ритуалов-церемоний.

О мифологической эпохе Фрейд писал следующее: «Самым первым шагом достигается уже очень многое. И этот первый шаг – очеловечивание природы. С безличными силами и судьбой не вступишь в контакт, они остаются вечно чужды нам. Но... если повсюду в природе тебя окружают

существа, известные тебе из опыта твоего собственного общества, то ты облегченно вздыхаешь, чувствуешь себя как дома среди жути, можешь психически обрабатывать свой безрассудный страх. ...А может быть ты даже и не беззащитен, ведь почему бы не ввести в действие против ... сил внешней природы, те же средства, к которым мы прибегаем в своем обществе; почему бы не попытаться заклясть их, умиловить, подкупить...»⁶⁶.

Фрейд явно биологизировал бессознательное, которое оказалось сведено к чисто природному феномену, к чисто биологическим влечениям. Он акцентировал внимание на одной стороне человеческого бытия – на бессознательном. Фрейдовское «Я» оказалось лишено подлинной свободы. Фрейд пришел к заключению, что прогресс культуры ведет к уменьшению человеческого счастья и усилению чувства вины из-за растущих ограничений для реализации природных желаний.

7.2. Аналитическая теория культуры Карла Густава Юнга

Карл Густав Юнг (1876–1961) – швейцарский психиатр, создатель школы «аналитической психологии», представитель психоаналитического направления в изучении культуры. Некоторое время был последователем Фрейда, однако впоследствии он подверг критике некоторые положения его концепции. В частности К.Г. Юнг доказывал принципиальную невозможность объяснить происхождение человеческой культуры и творчества с позиций концепции Эдипова комплекса и сублимации. Юнг также переосмыслил фрейдовскую концепцию природы бессознательного.

Юнг много внимания уделял проблемам мышления и культуры, особенностям развития культур на Западе и Востоке, роли биологически унаследованного и культурно-исторического в жизни народов, анализу мистических явлений в культуре, выяснению значения мифов, сказок, преданий, сновидений.

Юнг учился в Базельском университете на медицинском факультете. В своей докторской диссертации «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов» (1902) он обратился к мистическим аспектам культуры. Он сравнивал в диссертации состояние медиумического транса, галлюцинации и помрачнения рассудка. Юнг отмечал наличие сходных состояний у пророков, поэтов, основателей религиозных движений и у больных людей. По его мнению, у пророков, поэтов и других выдающихся людей к их собственному голосу присоединяется другой, идущий как бы из глубин сознания. Сознание творцов, в отличие от сознания больных, может овладевать содержанием, идущим из тайников подсознания, и придавать ему религиозную или художественную форму. У выдающихся людей име-

⁶⁶ Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С.29.

ется интуиция, далеко превосходящая сознательный ум. Они улавливают некие «праформы». Эти «праформы» всплывают в нашем сознании спонтанно и обладают способностью воздействовать на наш внутренний мир.

Транс Юнг характеризовал как специфическое единство рационального и иррационального, обладающее способностью интуитивного прозрения и озарения, которое сближает его с мифологическим мышлением.

Юнг обнаружил типичные образы, являвшиеся его пациентам во снах и видениях. И эти образы совпадали с символами, проходящими через всю историю мировой культуры и выражающими приобщенность человека к таинственной (мистической, божественной) стороне жизни. Эти символические образы не пришли извне и не изобретались сознательно, поэтому оставалось только заключить, что они рождены общим для всех людей бессознательным. Юнг писал: «Безмерно древнее психическое начало образует основу нашего разума точно так же, как строение нашего тела восходит к общей анатомической структуре млекопитающих»⁶⁷.

Однако это бессознательное уже нельзя было понимать как чистую природную силу, подобно фрейдовскому «Оно». Открытое Юнгом бессознательное имеет не природный, а культурный характер и родилось на заре человеческой истории в коллективном психическом опыте. «Мы несем в себе наше прошлое, а именно примитивного, низкого человека с его желаниями и эмоциями», – писал он⁶⁸. Юнг называет это бессознательное коллективным бессознательным, а его первичные формы (структуры) – архетипами коллективного бессознательного. У Фрейда культура включена в «Сверх-Я», стоящее в оппозиции к «Оно» (вместилище бессознательного). У Юнга сознательное и бессознательное дополняют друг друга. Оба они являются источником культуры.

Коллективное бессознательное К.Г. Юнга есть родовая память человечества, итог жизни рода; оно присуще всем людям, передается по наследству и есть основа индивидуальной психики и ее культурного своеобразия. Подобно тому как наше тело есть итог всей эволюции человека, его психика содержит в себе и общие для всего живого инстинкты, и специфически человеческие бессознательные реакции на постоянно возобновляющиеся на протяжении жизни рода феномены внешнего и внутреннего мира. Архетипы «коллективного бессознательного» – познавательные модели и образы (образцы), прообразы, первоначало. Архетипы коллективного бессознательного являются своего рода когнитивными образцами, на которые ориентируется инстинктивное поведение. Архетипы являются своеобразными регуляторами психики. Они передаются по наследству биологически, а не посредством культурной традиции. Архетипические образы всегда сопро-

⁶⁷ Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С.64.

⁶⁸ Там же. С.182.

вождали человека. Они являются источником мифологии, религии, искусства.

Предметом изучения для Юнга становятся и литература, и философия, мифология и религия, история культуры.

Аналізу проблемы «мышление и культура» посвящены работы Юнга «Психология и религия» и «Психология и Восток». Согласно Юнгу есть два типа мышления – логическое и интуитивное. Первому отдает приоритет европейская (западная) культурная традиция. В развитии этого типа мышления решающую роль Юнг отводил такому феномену средневековой культуры как схоластика.

В традиционных обществах логическое мышление развито слабее. Здесь (в том числе в странах Востока и Индии) мышление осуществляется не в словесных рассуждениях, как этому обучают в Европе, а в виде потока образов. Если Европа шла по пути развития экстравертного мышления, обращенного во вне, во внешний мир, то, например, Индия является культурой интровертного мышления, направленного внутрь сознания. Интуитивное мышление непродуктивно для развития современной индустриальной культуры, но оно незаменимо для творчества, мифологии, религии.

По мнению К.Юнга, интровертное мышление необходимо человеку, ибо оно устанавливает баланс между сознанием и коллективным бессознательным. Согласно его теории, человеческая психика представляет собой целостное (равновесное) динамическое единство сознательных и бессознательных процессов. В традиционных культурах высоко ценят опыт сновидений, видений, галлюцинаций и ритуалов с экстатической составляющей. Они дают возможность вступить в контакт с «коллективным бессознательным» и удерживать равновесие сознательного и бессознательного.

При отсутствии такого интровертного опыта архетипические образы в самых примитивных формах могут вторгнуться в сознание народов, так как душа народа есть лишь несколько более сложная структура, нежели душа индивида. Именно прорывом архетипов К.Юнг объяснял кризис европейской культуры в 20 – 30 годы XX века, «закат Европы», выразившийся прежде всего в приходе нацистов к власти и второй мировой войне. Юнг считал это закономерным следствием развития европейской культуры, ее технического прогресса в овладении миром с помощью совершенствования технологии и упадка символического знания. Особую роль в «расколдовании» мира К.Юнг отводил протестантизму, предвосхитившему крушение христианства.

Аналитическая концепция культуры К.Юнга является оригинальной теорией культур. Во многом она служит поискам универсального смысла истории во взаимодействии культур. Важнейшим ее положением было раскрытие категории «коллективного бессознательного» как наследуемой структуры психического, развивавшейся в течение сотен тысяч лет. Кол-

лективное бессознательное представляет собой «совокупность архетипов, является осадком всего, что было пережито человечеством, вплоть до его самых темных начал. Но не мертвым осадком, а живой системой реакций и диспозиций, которая невидимым, а потому и действенным образом определяет индивидуальную жизнь».

Вопросы и задания

1. В чем специфика психоаналитических концепций культуры?
2. Как З.Фрейд характеризует докультурное состояние?
3. Каким образом З.Фрейд объясняет происхождение религии?
4. Что такое архетип? Что представляет собой коллективное бессознательное?
5. Какие типы мышления выделяет Юнг и каким культурным традициям они присущи?

Глава 8. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

8.1. Социодинамика культуры Питирима Сорокина

Питирим Сорокин (1889–1968) – русский и американский социолог. В своих работах он рассматривал проблемы типологии культуры и культурной динамики. Он допускал наличие прогресса в общественном развитии. Признавая наличие глубокого кризиса, который переживала западная культура, он оценивал его не как «закат Европы», который наступал, по словам О.Шпенглера, а как необходимую фазу в становлении новой формирующейся цивилизации, объединяющей все человечество.

Проблемы культуры, рассматривались Сорокиным в работах «Система социологии» и в сборнике трудов «Человек. Цивилизация. Общество». Однако наиболее полно его культурологическая концепция была изложена в многотомном сочинении «Социальная и культурная динамика».

П.А. Сорокин понимает исторический процесс как процесс развития культуры. Его теория повторяющихся фаз в жизни большинства культурных суперсистем создавалась под влиянием Дж. Вико с его чередующимися эпохами божественности, героизма и человечности, и О. Конта и его теорией трех сменяющихся стадий: теологической, метафизической и позитивной.

По Сорокину, культура в самом широком смысле этого слова, есть совокупность всего сотворенного или признанного данным обществом на той или иной стадии развития. В ходе этого развития общество создает различные культурные системы: познавательные, религиозные, этические, эстетические, правовые и т.д. Главным свойством всех этих культурных систем является тенденция их объединения в систему высших рангов. В результате развития этой тенденции образуются культурные сверхсистемы. Каждая из таких культурных сверхсистем, по словам П.А. Сорокина обладает «свойственной ей ментальностью, собственной системой истины и знания, собственной философией и мировоззрением, своей религией и образцом «святости», собственными формами изящной словесности и искусства, своими правами, законами, кодексом поведения, своими доминирующими формами социальных отношений, собственной экономической и политической организацией, наконец, собственным типом личности со свойственным только ему менталитетом и поведением». Таким образом, каждая культура является индивидуальной. На этой основе формируется особый, присущий именно данной культуре тип личности, обладающий специфическим менталитетом и поведением.

Эти культурные сверхсистемы представляют собой не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а некое единство, все составные части которого пронизаны

одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. «Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) – все они по своему выражают ее основополагающий принцип, ее главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры. По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры также чаще всего взаимозависимы: в случае изменения одной из них остальные неизбежно подвергнутся схожей трансформации...»⁶⁹.

Итак, ценность, по мнению Сорокина, является основой всякой культуры. Он писал: «Возьмем, например, культуру Запада средних веков. Ее главным принципом или главной истиной (ценностью) был Бог. Все важнейшие разделы средневековой культуры выражали этот фундаментальный принцип или ценность, как он формулируется в христианском *Credo* (лат. – «Верую»)⁷⁰. Доминирующие ценности единой культуры охватывают всю духовную жизнь: искусство и науку, философию и религию, этику и право, нравы и обычаи, образ жизни и мышление, экономическую и политическую организацию.

В соответствии с характером доминирующей ценности П.А. Сорокин делит все культурные сверхсистемы на три типа: идеациональный, идеалистический и чувственный. В качестве исходных пунктов в описании типа культуры Сорокин предлагает принимать следующие признаки.

– *Природу реальности и способ ее восприятия людьми.* В некоторых случаях земная жизнь кажется людям не более чем иллюзией, временным пребыванием. Подлинная реальность представляется нематериальной, сверхчувственной. Другой способ отдает преимущество чувственному, материальному бытию. Эта среда обитания формирует их потребности и ценности. Однако, существует и третий вариант, который представляет собой уравновешенный синтез первого и второго, в нем сосуществуют и те, и другие признаки.

– *Природа целей и потребностей, требующих удовлетворения.* Человек не ограничен только физическим миром, у него есть и духовные потребности. На основе предпочтений строятся системы ценностей, типичных для разных культур.

– *Степень и формы удовлетворения потребностей.* Удовлетворение потребностей имеет широкий диапазон: от минимума к максимуму, от скудости – к роскоши. Это характерно и для телесных, и для духовных, и для смешанных потребностей. В каждом типе культуры их конфигурация будет особой.

⁶⁹ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

⁷⁰ Там же. С.429.

– *Способы удовлетворения потребностей.* Существуют различные варианты поиска средств и среды их реализации.

Комплекс этих признаков в различных модификациях образует различные типы культур.

Идеациональная система культуры базируется на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности. Главными ценностями здесь являются ценности религиозные. В европейском средневековье, например, все элементы культуры «выражали один и тот же высший принцип объективной действительности и значимости: бесконечность и сверхчувственность божества, Бога вездесущего, всемогущего, всеведущего, абсолютно справедливого, прекрасного, создателя мира и человека»⁷¹. Потребности и цели имеют в первую очередь духовный характер, степень их удовлетворения самая максимальная, а способ их осуществления происходит за счет ограничения, минимизации всех физических потребностей. Все телесное рассматривается как греховное и второстепенное. Идеалом становятся аскетизм и отшельничество.

К такому типу культуры Сорокин, например, относил средневековую европейскую культуру. В этой культуре, по его словам, «господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления поддерживали свое единство с Богом как единственную и высшую цель, а также свое отрицательное или безличное отношение к чувственному миру, его богатству, радостям и ценностям». «Философия была практически идентична религии и теологии и концентрировалась вокруг той же основной ценности и принципа, каким являлся Бог. Наука была лишь прислужницей христианской религии. Этика и право представляли собой только дальнейшую разработку абсолютных заповедей христианства. Политическая организация в ее духовной и светской сферах была преимущественно теократической и базировалась на Боге и религии. Семья как священный религиозный союз, выражала все ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией, налагавшей запреты на многие формы экономических отношений, которые могли бы оказаться уместными и прибыльными, поощряя в то же самое время другие формы экономической деятельности, нецелесообразные с утилитарной точки зрения»⁷². К этому же типу культуры Сорокин относил культуру брахманской Индии, ламаистскую культуру, буддийскую и греческую культуру с VIII по конец VI века до н.э.

Идеалистическую (смешанную) систему культуры Сорокин рассматривает как промежуточную между идеациональной и чувственной, так как доминирующие ценности этой культуры ориентируются как на Небо, так и на Землю. «Ее основной посылкой было то, что объективная реальность частично сверхчувственна и частично чувственна, она охватывает

⁷¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000. С.48.

⁷² Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С.430.

сверхчувственный и сверхрациональные аспекты, плюс рациональный, и наконец, сенсорный аспект, образуя собой единство этого бесконечного многообразия». Этот культурный менталитет ориентирован на позитивные ценности. Здесь нет крайностей идеационального и чувственного стилей культуры. В нем сбалансированы материальные и духовные ценности, но преимущество отдано высоким нравственным идеалам. К этому типу культуры Сорокин относил западноевропейскую культуру XIII-XIV столетия, а также древнегреческую культуру V-IV вв. до н.э.

Современный тип культуры П.А. Сорокин называет **чувственной культурой**. Она основывается и объединяется вокруг доминирующего принципа: объективная действительность и смысл ее чувственны. «Только то, что мы видим, слышим, осязаем, ощущаем и воспринимаем через наши органы чувств – реально и имеет смысл. Вне этой чувственной реальности или нет ничего, или есть что-либо такое, чего мы не можем прочувствовать, а это эквивалент нереального, несуществующего». Все потребности и цели носят материально-практический характер. Формирование чувственной культуры начинается в XVI веке и достигло своего апогея к середине XX века. Эта культура стремится освободиться от религии, морали и других ценностей идеациональной культуры. Ее ценности сконцентрированы вокруг повседневной жизни в реальном земном мире. Ее герои – фермеры, рабочие, домохозяйки и даже преступники и сумасшедшие. Мир рассматривается с материалистических позиций. Все ценности становятся относительными, что в конце концов приводит к скептицизму, цинизму, нигилизму. В результате наступает хаос, и для того чтобы выжить общество должно выработать новую систему ценностей.

Современная чувственная культура обречена на закат, поскольку именно она повинна в деградации человека в придании всем ценностям относительного характера. Но из признания неизбежности гибели данного типа культуры совсем не следует, что приходит конец всей человеческой культуры. Этот вывод основывается на том, что «ни одна из форм культуры не беспредельна в своих возможностях, они всегда ограничены. В противном случае было бы не несколько форм одной культуры, а единая, абсолютная, включающая в себя все формы. Когда созидательные силы исчерпаны и все их ограниченные возможности реализованы, соответствующая культура или общество или становятся мертвыми и несозидательными, или изменяются в новую форму, которая открывает новые созидательные возможности и ценности. Все великие культуры, сохранившие творческий потенциал, подверглись как раз таким изменениям. С другой стороны, культуры и общества, которые не изменяли форму и не смогли найти новые пути и средства передачи, стали инертными, мертвыми и непродуктивными». Культура не погибнет пока жив человек. По мнению Сорокина, уже наметились очертания новой великой идеациональной культуры, бази-

рующейся на ценностях альтруистической любви и этики солидарности. Грядущая идеациональная эпоха, по мнению, П. Сорокина приведет к конвергенции русской и американской моделей культур. Эта фаза будет также отмечена возрождением великих культур Индии, Китая, Японии, Индонезии и исламского мира.

8.2. Концепция культуры Макса Вебера

Макс Вебер (1864–1920) немецкий историк, социолог, экономист, занимавшийся изучением религиозного сознания, связью религии с хозяйственной этикой. Он изучал право в Гейдельбергском университете, защитил диссертацию по средневековому хозяйственному праву. В 1904 году М. Вебер совместно с В. Зомбартом основал журнал «Архив социальной науки и политики». Работы М. Вебера в значительной степени определили направление развития социально-научного знания в XX веке. Среди них особо следует выделить такие, как «Протестантская этика и дух капитализма», «Критические исследования в области логики науки о культуре». Вебер стал основоположником «понимающей социологии» и ценностного подхода в культурологии.

Он внес крупнейший вклад в такие области социального знания как, как общая социология, методология социального познания, политическая социология, социология права, социология религии, экономическая социология. Вебер является создателем оригинальной социологической концепции, в которой отражено своеобразное видение сущности и путей развития западной цивилизации. Он не выпустил специальных трудов по социологии культуры, но самую суть его концепции составляет именно культурологическое видение.

Вебер был сторонником ценностного восприятия культуры. Он считал, что необходимо отказаться от существующей интерпретации культуры, согласно которой политические, художественные, литературные и социальные явления рассматриваются исходя из условий их происхождения. По мнению Вебера, необходимо выяснять были ли ценными эти явления культуры и должны ли они дальше существовать. Именно ценности, а также нормы и идеалы формируют ценностное поле культуры, в котором все, что внутри него, мыслится своим, а все, что вовне, – чужим для данного общества.

Общесоциологическая концепция Вебера названа им «понимающей социологией». Социология стремится понять и объяснить причину социальных действий. В социальном познании оказывается представленным все многообразие идей, идеологий, мировоззрений, представлений, регулирующих и направляющих человеческую деятельность, т.е. все многообразие человеческой культуры.

Основными категориями понимающей социологии являются: поведение, действие и социальное действие. Вебер выделяет четыре типа социального действия. Во-первых, это целерациональное действие. При целерациональном действии предметы внешнего мира и другие люди трактуются как условия или средства действия, рационально ориентированного на достижение собственных целей. Во-вторых, это ценностнорациональное действие. Оно определяется осознанной верой в ценность определенного способа поведения как такового, независимо от конечного успеха деятельности. В-третьих, это традиционное действие, побуждаемое усвоенной привычкой, традицией. И, в-четвертых, это действие аффективное, которое определяется непосредственно чувствами, эмоциями.

Общесоциологические категории и методологические принципы служат формированию понятийного аппарата экономической социологии. Вебер выделяет две идеальнотипические ориентации экономического поведения: традиционного и целерационального. Первая приходит из глубины веков. А вторая – становится доминирующей, начиная с эпохи Нового времени. Преодоление традиционализма осуществляется в ходе развития современной рациональной капиталистической экономики. Формально-рациональный учет денег и капиталов предполагает наличие определенных типов социальных отношений и определенных форм социального порядка. Анализируя эти формы, Вебер формулирует универсально-историческую модель развития капитализма как торжества принципа формальной рациональности во всех сферах хозяйственной жизни, отмечая при этом, что подобное развитие не может быть объяснено исключительно экономическими причинами.

Попытку объяснения развития современного капитализма Вебер дает в своей знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма». В ней также раскрываются социальные функции религии, ее место в культуре и общественной жизни, современные формы религиозности.

В этой работе М. Вебер рассматривает то обстоятельство, что при знакомстве с профессиональной статистикой любой страны, в которой существует смешанное вероисповедание, неизменно обращает на себя внимание несомненное преобладание протестантов среди владельцев капитала и предпринимателей. Такое соотношение объясняется историческими причинами, уходящими в далекое прошлое. По словам М. Вебера, «выполнение определенных экономических функций предполагает либо обладание капиталом, либо наличие дорогостоящего образования. В XVI веке... большинство богатых городов приняли протестантскую веру; последствия этого факта... способствуют успехам протестантов в их борьбе за существование и экономическое процветание». В связи с этим возникает и вопрос о том, почему экономически наиболее развитые области были столь предрасположены к церковной революции. Тем более, что реформация не озна-

чала полного устранения господства церкви в повседневной жизни, а лишь замену господства необременительного жесткой регламентацией всего поведения, которая глубоко проникала во все сферы частной и общественной жизни.

М. Вебер прослеживает связь религиозной и хозяйственной этики. Он дает глубокий сравнительный анализ хозяйственной этики, присущей различным религиям: конфуцианству, буддизму, христианству, индуизму, исламу, иудаизму.

Вебер полагает, что хозяйственная этика обусловлена не только религией, но и определенными географическими и историческими особенностями. Однако именно религиозная обусловленность жизненного поведения является главной детерминантой хозяйственной этики. В протестантских конфессиях, в противоположность католицизму, упор делается не на догматических занятиях, а на моральной практике, состоящей в неуклонном следовании человека своему божественному предназначению, реализующемуся в мирском служении, в последовательном целенаправленном исполнении мирского долга.

Протестантизм освятил труд. Он стал рассматриваться как судьба, как призвание человека, как его предназначение. Богатство и деловая сметка начинают рассматриваться как угодные Богу. Лютер даже утверждал, что если человек получает небольшую прибыль при том, что имел возможность ее увеличить, то он совершает грех перед Богом.

Праздность в любой ее форме подвергается осуждению. Готовность перестраивать и украшать жизнь воспринималась как моральный долг. Этим же диктовалось желание совершенствовать свое мастерство, свой хозяйственный навык. Во многих странах принимаются законы против бродяг. Если в католицизме забота о нищих традиционно рассматривалась как богоугодное дело, то протестантизм отверг это. Милосердие должно было пониматься как готовность помочь обездоленному освоить профессию и позволить ему работать.

При этом труд был соотнесен с аскетизмом. Смысл труда усматривался в том, чтобы произвести некое накопление, а не пустить полученную прибыль на удовлетворение собственных потребностей. Необходимо преодолеть искушение всяческих удовольствий. Высшей добродетелью становится бережливость. Однако бережливость не означала накопительство как таковое. Она требовала нового вложения, иногда риска, с тем, чтобы получить еще большую прибыль. Это рождение предпринимательства. Протестантизм стимулировал возникновение специфических для капитализма форм поведения в быту и в хозяйственной жизни. Минимизация догматики и ритуала, рационализация жизни в протестантских конфессиях явились, по Веберу, частью грандиозного процесса рационализации, «расколдовывания» мира, начатого древнееврейскими пророками и эллинскими учены-

ми и идущего к кульминации в современном капитализме, в его хозяйстве и культуре. Расколдовывание мира означает освобождение человека от магических суеверий, от власти чуждых и непонятных человеку сил. У человека появляется уверенность в доступности мира рациональному научному познанию. Расколдовывание означает не то, что мир познан и понятен, но что он может быть в принципе познан и понят. В такого рода прогрессирующей рационализации – смысл современного социокультурного развития.

Вебер не претендовал на то, что воздействием протестантской этики можно исчерпывающе объяснить возникновение современного капитализма. Нужно принимать во внимание и множество других факторов. Вместе с тем социология религии М. Вебера, в частности его идея о воздействии этики протестантизма на формирование духа капиталистического хозяйствования, является классическим образцом анализа того, как культурное содержание воздействует на направление социально-экономического развития.

Вебер рассматривает вопрос о том, каким образом функционирует религия в человеческих сообществах. Религия создает эмоциональную общность, поэтому религиозные доктрины проникают в повседневную жизнь.

Макс Вебер полагает целесообразным уяснить, какие мотивы лежат в основе возникновения тех религиозных этик, которые исповедовали неприятие мира и как они развивались. Вебер занимается изучением такого феномена как аскетизм. Аскетизм он рассматривает в работе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия жизни». По его мнению, наиболее враждебные формы религиозной этики характерны для индийской религиозной жизни. Они возникли не только раньше, чем где бы то ни было, но и нашли здесь свое последовательное выражение.

Вебер подчеркивает, что в иудейской религии существовала мистика, но почти отсутствовал аскетизм западного типа. Древний ислам прямо отвергал воздержание. Он анализирует такие понятия как аскетизм и мистика. Активная аскеза это угодная Богу деятельность, мистике же присуща созерцательное обладание спасением. Аскеза действия находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально, а мистика приводит к окончательному уходу от мира.

По мнению Вебера, те типы поведения, которые образовали зародыш как аскезы, так и мистики, выросли из магических представлений. Они применялись либо для харизматических качеств, либо для предотвращения злых чар. Здесь аскеза выступала в двойном облике: отречение от мира, с одной стороны, и господство над миром с помощью обретенных, таким образом магических сил – с другой.

М. Вебер прослеживает связь между хозяйственной ролью религии и религиозной этикой. Всякое влияние духов и богов в интересах отдельных

сил сводилось, по мнению Вебера, к сфере экономики, к обещаниям долгой жизни, здоровья и продолжения рода.

Исследования Вебера оказали сильное влияние на развитие культурологии и социологии культуры.

Вопросы и задания

1. Какие культурные системы в ходе развития создает общество, согласно П.Сорокину?

2. Что выступает в качестве основы и фундамента культуры?

3. Какие культурные сверхсистемы выделяет Сорокин? Каковы их характерные черты?

4. Что, по мнению М.Вебера, оказывает влияние на формирование хозяйственной этики? Какова роль религии в формировании хозяйственной этики?

Глава 9. ТЕОРИИ ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

Теории локальных культур появились в XIX и XX вв. и были представлены в работах Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби. Они сформировались как антитеза эволюционизму в интерпретации культуры. Эволюционизм исходил из утверждения единой культуры, из существования последовательных стадий в ее эволюции, из аккумуляции изменений в культуре. В теориях локальных культур идея единой культуры отвергается, подчеркивает множественность культур и их несводимость друг к другу, принципиальное различие в их основаниях. Культура многолика, каждая обладает неповторимым своеобразием, каждая по своему уникальна, и в каждой культуре можно выделить совокупность черт, кардинально отличающих или противопоставляющих ее другим.

9.1. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) первым обосновал принцип многообразия локальных цивилизаций, циклического развития культур. Свою концепцию он изложил в книге «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германороманскому». Она увидела свет в 1871 году.

Как можно увидеть уже из названия, работа посвящена различным проблемам взаимоотношений славянского и германороманского мира. В ней также было дано теоретическое обоснование концепции культурно-исторических типов. Используя ее, Данилевский пытался объяснить, почему Европа (Запад) относится к России враждебно. Он писал, что «Европа видит в России и славянстве не только чуждую, но и враждебную силу...»⁷³. Данилевский полагал, что рационально объяснить причины этой враждебности не представляется возможным. «Причина явления гораздо глубже. Она лежит в неизведанных глубинах тех племенных симпатий и антипатий, которые составляют как бы исторический инстинкт народов, ведущий их (помимо, хотя и не против их воли и сознания) к неведомой для них цели...»⁷⁴.

Данилевский полагает, что не существует однолинейной схемы истории культуры, а есть многообразие культур всех народов, каждый из которых вносит значительный вклад в общее богатство культурного наследия. Он не принимал идей европоцентризма. Европоцентризм, подчеркивал Данилевский, ведет к утверждению позиции, согласно которой «нет спасения вне прогрессивной, европейской, всечеловеческой цивилизации», «вне ее

⁷³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С.52.

⁷⁴ Там же. С.53.

даже никакой цивилизации быть не может, потому что вне ее нет прогресса»⁷⁵. Отождествление европейской цивилизации с общечеловеческой неизбежно ведет к недооценке достижений других культур и цивилизаций.

В историческом процессе развития человечества можно обнаружить культурно-исторические типы, или самостоятельные системы религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного развития. Данилевский выделяет следующие культурно-исторические типы: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, 10) германо-романский, или европейский. Кроме того, Данилевский выделяет еще «два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития»⁷⁶. Все эти культурно-исторические типы внесли значительный вклад в развитие мировой культуры.

Среди этих культурно-исторических типов Данилевский выделяет типы «уединенные», которые отличались изолированной жизнью, и «преемственные», деятельность которых передавалась другим культурам.

Некоторые народы и их культуры не выделяются Данилевским в самостоятельные культурно-исторические типы. К таким народам он относит, например, гуннов, монголов. Они «отрицательные деятели» человечества, которые разрушали древние цивилизации.

Некоторые племена лишь входят в состав культурно-исторических типов, увеличивая их разнообразие и богатство, но сами не достигают исторической индивидуальности, не обладая, ни особой созидательной, ни разрушительной силой. Это племена, составляющие этнографический материал. В то же время Данилевский полагал, что со временем эти народы еще смогут выйти на новый уровень развития. Однако при этом он обращал внимание на то обстоятельство, что на ступеньку этнографического материала могут опуститься и народы, которые были самостоятельными, но уже «умерли и разложились», по словам Данилевского.

Каждый культурно-исторический тип проходит определенные фазы в своем развитии. Это древний, средний и новый периоды. Для Данилевского прогресс и застой – это «характеристические признаки того возраста, в котором находится народ»⁷⁷. Каждая культура живет столько, сколько ей отпущено. В этом она подобна человеку. Сначала каждая культура, находящаяся в стадии юности, становления обладает живостью и энергичностью, а затем она дряхлеет, в ней сохраняется жизненность, но она уже не способна к новым свершениям. Как писал Н.Я. Данилевский, «народу, од-

⁷⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С.71.

⁷⁶ Там же. С.89.

⁷⁷ Там же. С.75.

рыхлевшему, отжившему, свое дело сделавшему и которому пришла пора со сцены долой, ничто не поможет, совершенно независимо от того, где он живет – на Востоке или на Западе»⁷⁸.

Любой тип культуры проходит четыре периода (стадии) развития. Первый период является самым длинным (около 1000 лет). Это этнографический период или подготовительный, поскольку в это время происходит собирание сил для будущей сознательной деятельности, формирование особенностей языка, мифического мировоззрения, эпических преданий, быта, психологического строя тех или иных народов. Вторым периодом – это период цивилизации, время творческой деятельности, государственной организации и политической независимости. Этот период длится около 400 лет. В отличие от Шпенглера, Данилевский рассматривал цивилизацию не как период распада, а как период расцвета культуры, когда народы, укрепив свою политическую самобытность, «проявляют преимущественно свою духовную деятельность во всех тех направлениях, для которых есть заложены в их духовной природе не только в отношении искусства и науки, но и в практическом осуществлении своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния»⁷⁹. Третий период – плодоношение, когда культуроформирующие силы проявляются во всех сферах культурного творчества – в создании религиозных и философских мировоззрений, в государственно-правовых системах, в искусстве, этот период самый короткий. И наконец, последний период — период застоя и крушения культурного типа.

Как уже было сказано, эти четыре стадии проходят отнюдь не все культуры. Исключение составляют те из них, развитие которых было насильственно прервано, не смогли осуществить полный жизненный цикл, равно как культуры, не достигшие исторической индивидуальности и послужившие лишь этнографическим материалом для истории. Не прошли все стадии и культуры, игравшие в истории разрушительную роль.

Н.Я. Данилевский сформулировал пять законов движения и развития культурно-исторических типов. Согласно первому закону, в развитии культуры большое значение принадлежит языку. Он становится средством сплочения народа, открывает возможность общения, передачи культурного наследия через устную и письменную традиции. Данилевский утверждал: «Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, – составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому разви-

⁷⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С.74.

⁷⁹ Там же. С.106.

тию и вышло уже из младенчества»⁸⁰. Второй закон гласит, что для того, чтобы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью. Это необходимое условие для поддержания самобытности культуры, предотвращения поглощения ее другими народами. Суть третьего закона в том, что начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций. В этом законе Данилевский отмечает уникальность культуры, ее индивидуальность, неповторимость, что и составляет истинную ценность. Эти черты культуры образуют ее духовный облик. Утрата этих черт, их искажение лишают культурно-исторический тип внутреннего ядра. Однако цивилизации не остаются абсолютно замкнутыми. Взаимодействие культур осуществляется. Согласно четвертому закону полнота и богатство культурно-исторического типа находятся в прямой зависимости от разнообразия составляющих его народов, существующих в благоприятной для поддержания культурной самобытности политической системе федерации. Пятый закон гласит, что культурно-исторический тип существует не вечно, его время ограничено рамками жизненного цикла, во время которого культура набирает силу, что проявляется в различных формах духовности и практической деятельности, общественного благоустройства и личного благосостояния. При этом особенно длительным бывает этап становления, или этнографический период. Он может насчитывать тысячелетия. При этом, данный этап чрезвычайно важен, поскольку в это время закладываются основы будущего культурно-исторического типа. На смену этнографическому периоду приходит цивилизация, которая проходит все этапы от зарождения к расцвету и, наконец, к увяданию. Данилевский называет два симптома старения. Во-первых, это апатия самодовольства, когда народы успокаиваются на достигнутом, а во-вторых, апатия отчаяния, когда наступает разочарование в избранном пути, а идеалы и цели представляются ложными.

Данилевский полагал, что нельзя сравнивать цивилизации, выделяя лучшие и худшие. Каждый тип отличается своими достижениями в какой-либо сфере. Нельзя утверждать, что какая-то цивилизация достигла высшей точки в развитии. По словам Н.Я. Данилевского «прогресс состоит не в том, чтобы идти в одном направлении, а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях»⁸¹.

⁸⁰ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1995. С.77.

⁸¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С.109.

Для культурно-исторического типа свойственно четыре вида культурной деятельности. Во-первых, это религиозная деятельность, включающая отношение человека к богу, наличие веры, определяющей нравственность народа. Во-вторых, это культурная деятельность, включающая отношения научные, эстетические, художественные, технические, промышленные. В-третьих, это политическая деятельность, которая определяет отношения людей между собой и отношения с другими народами. В-четвертых, общественно-экономическая деятельность, которая связана с отношениями людей к условиям пользования предметами внешнего мира, их добытия и обработки.

В ряде культур такого разделения этих видов деятельности не было. Они были слитны, синкретичны. Их Данилевский называл «первичными или автохтонными»⁸². К ним он относит такие цивилизации как египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую, иранскую. Другие цивилизации развивали преимущественно какую-либо одну из сторон деятельности: еврейская – религиозную, греческая – собственно культурную, римская – политическую. Европейский тип развивал разные типы деятельности, но наибольших успехов достиг в науке и промышленности.

Главным назначением культуры является максимальное развитие творческой самобытности народов.

Много внимания в своем исследовании Н.Я. Данилевский уделяет славянской культуре. Согласно его представлениям центром славянской культуры является Россия, которая имеет большую территорию, язык, письменность, православие, политическую самостоятельность, литературу, искусство, хозяйственный уклад и быт, традиции и обычаи, особенности национального характера. Согласно Данилевскому, помимо России славянство объединяет народы Болгарии, Сербии, Словакии, Словении.

Главное место в духовной жизни славян занимает религия. Православие соответствует народному характеру русских. В этом отношении Данилевский близок в своих оценках роли православия к славянофилам. Православие является основой практической нравственности, поддерживая в народе убеждение в безусловности религиозного авторитета церкви, необходимости сохранения традиций, соборности и общинного характера жизни. Именно православие является основной чертой славянского культурно-исторического типа.

Поскольку еще одним необходимым условием существования самобытной цивилизации является наличие политической независимости, Данилевский обращает внимание на то, что Россия помимо большой территории, имеет устойчивую политическую структуру и организацию. При этом перспективы славянской цивилизации во многом определяются особенностями общественно-экономического строя России, основанного на ста-

⁸² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С.472.

бильности крестьянского надела и общинного земледелия. Отмечает Данилевский и такие черты национального характера русских и других славян, как верность и преданность государственным интересам, непритязательность, умеренность в пользовании свободой, благоразумие и повиновение власти. Единство и цельность Российского государства, на территории которого живут сотни народов, обусловлена тем, что они мирно сосуществуют и русский народ не выделяет себя и не противопоставляет другим народам. В своей книге Данилевский выразил надежду и на то, что в России никогда не будет политической революции, благодаря всем этим вышеперечисленным качествам.

Н.Я. Данилевский критически относится к заимствованиям элементов европейской культуры. По его мнению, петровские реформы, принесшие много положительных нововведений в военной сфере, административной, промышленной и т.д., в тоже время привели к искажению народного быта. Такое подражание Европе нанесло вред русской культуре.

Данилевский полагал, что со временем будет организован Всеславянский союз на основе федерации, что будет благоприятствовать развитию самобытности славянской культуры.

Согласно Данилевскому, культурно-исторические типы – это не стадии единого, всемирно-исторического развития человечества, а духовные целостности, обладающие внутренней замкнутостью, единством и цикличностью изменений, интегрирующие антропологические, территориальные, психоэтнические и социальные признаки.

9.2. Теория локальных цивилизаций Освальда Шпенглера

Одной из самых значимых работ, выстраивавших теорию локальных культур, стала работа Освальда Шпенглера «Закат Европы». Она вышла в 1918 году. О.Шпенглер (1880–1936) – немецкий философ и историк, теоретик культуры. Его взгляды сложились под влиянием Артура Шопенгауэра, Фридриха Ницше и Анри Бергсона.

В своей книге Шпенглер, опираясь на обширный исторический материал, рассматривает историю культуры и ставит вопрос о будущем европейской культуры и цивилизации. Он писал: «Нам изображают историю живописи от египтян (или от пещерного человека) до импрессионизма, музыки – от слепого певца Гомера до Байрейта, общественного устройства – от жителей свайных построек до социализма, в форме линейного восхождения с какой-нибудь постоянной, неизменной тенденцией: при этом совершенно упускают из внимания возможность того, что искусства имеют определенную жизненную длительность, что они привязаны к определенной стране и определенному человеческому типу в качестве его выражения, что таким образом все эти всеобщие истории не что иное, как внешнее и

механическое соединение нескольких отдельных явлений, отдельных искусств, не имеющих между собой ничего общего, кроме имени и некоторых ремесленных технических приемов...»⁸³.

По мнению Шпенглера, единая мировая культура не существует, есть лишь различные культуры, каждая из которых обладает собственной судьбой: «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории... я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лоно материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих на своем материале – человечестве – собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, волнения, чувствования, собственную смерть. Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, страны, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветки и листья, но нет стареющего человечества. У каждой культуры есть свои собственные возможности, выражения, возникающие, зреющие, вянущие и никогда вновь не повторяющиеся»⁸⁴. Культуры возникают, созревают, увядают и никогда не повторяются. Каждая из них замкнута в себе самой. Все культуры подобны организмам. По мнению О.Шпенглера, их история подобна истории отдельного человека, его биографии, или истории животного, цветка, животного. Как и человек, культура имеет свое детство, юность, возмужалость и старость.

О. Шпенглер выделяет восемь великих культур на карте мировой истории. Это египетская, вавилонская, индийская, китайская, греко-римская (аполлоническая), византийско-арабская (магическая), западноевропейская (фаустовская), культура народов майя. По мнению Шпенглера, предстоит еще появление русско-сибирской культуры. При этом он подчеркивает, что все эти культуры имеют «одинаковое значение в общей картине истории». Более того они иногда превосходят «античность грандиозностью душевной концепции, силой взлета»⁸⁵.

Все культуры характеризуются общей морфологией, но имеют индивидуальные стиль и облик.

У Шпенглера первичной является внерациональная и несводимая ни к какой логике душа культуры. Он считал, что культура зарождается в тот момент, когда из первобытно-душевного состояния вечно-детского человечества пробуждается и выделяется великая душа, некий образ из безобразного, ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего. После того, как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, вероучений, языков, искусств и так далее, культура умирает. Логика же, как впрочем и искусство, наука, политика всегда вторичны по

⁸³ Шпенглер О. Закат Европы. Т.1.М., 1993. С.55–56.

⁸⁴ Там же. С.151.

⁸⁵ Там же. С.157.

отношению к душе. Культура, в понимании Шпенглера – это символически выраженная смысловая целостность (система), в которой естественно (и многообразными способами) реализует себя соответствующая душа. Душа каждой культуры уникальна и не может быть до конца выражена рациональными средствами. Поэтому так трудно вникнуть во внутренний мир людей другой культуры, понять природу их символов, чувств и верований.

Шпенглер выделяет несколько («аполлонический», «магический», «фаустовский») типов души, лежащих соответственно в основе греческой, средневековой арабской и европейской культуры.

Аполлонической, О. Шпенглер называет душу античной культуры, избравшей чувственное тело идеальным типом пространства. К данному типу культуры относятся: изваяния обнаженного человека, чувственные культы олимпийских богов, политически изолированные греческие города и т.д.

Шпенглер точно подметил своеобразие европейского мироощущения, образом которого может служить душа гетевского Фауста – мятежная, стремящаяся преодолеть мир своей волей. «Взору фаустовского человека весь мир представляется как совокупное движение к некоей цели. Жить, значит для него бороться, преодолевать, добиваться»⁸⁶. Шпенглер писал: «Все фаустовское стремится к исключительному господству»⁸⁷. Западно-европейская культура связана с рождением романского стиля в X столетии. Ее символами стали католическая и протестантская догматика, великие династии эпохи барокко с их политикой, идеал мадонны. Это культура мемуаров, самоанализа и совести.

Магическая душа арабской культуры между Тигром и Нилом, Черным морем и Южной Аравией. Ее символами стали астрология и алхимия, мозаики и арабески, таинства и священные книги персидской, индийской и христианской религией.

Обращаясь к русской культуре, О. Шпенглер отмечает, что прасимволом является «бесконечная равнина». Это подчеркивается отсутствием какой-либо вертикальной тенденции в русской картине мира. Фаустовское вертикальное стремление к совершенству представляется подлинно русскому непонятным. Вертикальная тенденция отсутствует и в русских представлениях о государстве и собственности.

У всякой культуры есть собственный стиль познания людей и жизненного опыта. Поэтому каждая эпоха проектирует свой образ природы, картину мира, которые отображаются и в собственной картине души. Однако любой наблюдатель не может выйти за рамки условий своего времени и своего круга.

⁸⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Т.1.М., 1993. С.526.

⁸⁷ Там же. С.527.

Все культуры имеют равное значение. Европа не является центром мировой культуры. По мнению Шпенглера, древние цивилизации Египта и Вавилона, Индии и Китая нередко превосходят античность, но при этом вовсе не занимают привилегированного положения. Каждая из равноценных и равноправных культур имеет собственную форму, собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, волю, чувствования, чувства, собственную смерть. Для Шпенглера все культуры равноправны в том смысле, что каждая из них уникальна и не может быть осуждена с внешней позиции, с позиции другой культуры. «Феномен других культур говорит на другом языке. Для других людей существуют другие истины. Для мыслителя имеют силу либо все из них или ни одна из них».

По Шпенглеру, каждая культура имеет не только свое искусство, но и свое собственное естествознание и даже свою уникальную природу, ибо природа воспринимается человеком через культуру. «Каждой культуре присущ уже вполне индивидуальный способ видения и познания мира – как природы, или – одно и то же – у каждой есть своя собственная, своеобразная природа, каковой в точно таком же виде не может обладать ни один человек иного склада. Но в еще более высокой степени у каждой культуры... есть... собственный тип истории, в... стиле которой он непосредственно созерцает, чувствует и переживает общее и личное, внутреннее и внешнее, всемирно-историческое и биографическое становление»⁸⁸.

В основе каждой культуры лежит душа, а культура – это символическое тело, жизненное воплощение этой души. Но ведь все живое смертно. Живое существо рождается, чтобы реализовать свои душевные силы, которые затем угасают со старостью и уходят в небытие вместе со смертью. Такова судьба всех культур, которые рождаются в этот мир из таинственного хаоса душевной жизни. Шпенглер по-настоящему не объясняет истоки и причины этого рождения, но зато дальнейшая судьба культуры нарисована им выразительно. «Каждая культура проходит возрастные ступени отдельного человека. У каждой есть свое детство, своя юность, своя возмужалость и старость⁸⁹». «Культура умирает, когда эта душа осуществила уже полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений. Искусств, государств, наук...»⁹⁰.

Смерть культуры есть исчерпание ее души, когда ее смыслы уже не вдохновляют людей, обращенных теперь не к осуществлению культурных ценностей, а к утилитарным целям и благоустройству жизни. Этот период Шпенглер связывает с наступлением эпохи цивилизации. «Как только цель достигнута, и... вся полнота внутренних возможностей, завершена и осу-

⁸⁸ Шпенглер О. Закат Европы. Т.1.М., 1993. С.289

⁸⁹ Там же. С.265.

⁹⁰ Там же. С.264.

ществлена вовне, культура внезапно коченеет, она отмирает, ее кровь свертывается, силы надламываются – она становится цивилизацией»⁹¹.

Цивилизации – это самые крайние и самые искусственные состояния. Они знаменуют собой завершение развития. Это конец культуры, переход ее в иное состояние. По словам Шпенглера, культура и цивилизация различаются также, как греческая душа и римский интеллект. Культура жива постольку, поскольку она сохраняет глубоко интимную, сокровенную связь с человеческой душой. Душа культуры живет не сама по себе, а лишь в душах людей, живущих смыслами и ценностями данной культуры. Если культура перестает притягивать и вдохновлять человеческие души, она обречена. С этих позиций Шпенглер видит опасность, которую несет цивилизация. Он не имеет ничего против удобств и достижений цивилизации, но предупреждает против цивилизации, вытесняющей подлинную культуру. «Культура и цивилизация – это живое тело душевности и ее мумия. Воцаряется мозг, так как душа вышла в отставку»⁹². Для цивилизации типичны люди бездушные, далекие от философии, с расовыми инстинктами, доходящими до зверства, считающиеся лишь с реальными успехами. Это люди практичные, безразличные к обсуждениям смысла жизни и других метафизических проблем.

Когда культура вступает в период цивилизации, она ограничивается пределами нескольких крупных городов, которые вбирают в себя все содержание истории. Весь ландшафт культуры опускается до ранга провинции, занятой тем, чтобы питать мировые города остатками своей прежней духовности. Это своего рода два полюса цивилизации – мировой город и провинция. В мировом городе, по словам Шпенглера, действует не народ, а масса, которая не питает уважения к традициям. Если культурный человек стремится к развитию духовности, то человек цивилизованный ищет во всем выгоды и пользы. Искусству он предпочтет зрелище.

По мнению Шпенглера, цикл развития от рождения до смерти, который проходят все культуры, занимает примерно 1000–1500 лет.

Шпенглер обращается и к проблемам изучения культуры. Он полагает, что для познания мира культуры неприемлемы научные понятия и доказательства. Культуру можно только понять, почувствовать и пережить. Метод освоения культуры, проникновения в ее смыслы, значения, символы Шпенглер называет физиогномическим, позволяющим на основе внешних черт, признаков проникать во внутренние смыслы. Для историка культуры наиболее важны такие качества как проницательность, интуиция, постижение, созерцание, концентрация чувств, которым практически нельзя научиться. Шпенглер придает большое значение этому методу. Однако, по его собственному признанию, возможности этого метода не безграничны.

⁹¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т.1.М., 1993. С.264.

⁹² Там же. С.538–540.

О. Шпенглер утверждал, что до конца проникнуть силами собственной души в мир чужих культур невозможно. Всегда остается некий недоступный «остаток». Историческая окружающая среда других людей составляет часть их существа, и нельзя понять кого-либо, не зная его чувства времени, его идеи судьбы, стиля и степени сознательности его внутренней жизни. Поэтому пониманию истории мировой культуры способствует проникновение в мир символов, которые приобретают особую ценность.

О. Шпенглер завершает свое исследование морфологии культур предсказанием о неизбежности духовного кризиса, который охватывает весь европейско-американский мир.

9.3. «Вызов-и-ответ» как движущая сила в развитии культуры: концепция Арнольда Тойнби

А. Дж. Тойнби (1889–1975) – английский историк, философ и общественный деятель. Работы Арнольда Тойнби посвящены развитию мировой истории и культуры. Основное его сочинение двенадцатитомное «Постижение истории», которое создавалось в период с 1934 по 1961 годы. Заслуга Тойнби и в подробном описании различных культур, и в создании общей концепции развития культуры. Кроме того, Тойнби занимался и сравнительным анализом цивилизаций.

Тойнби, подобно другим представителям концепций локальных цивилизаций, отвергает европоцентризм. Он считает ложной концепцию единства истории на основе лишь западного общества, предписывающую всем цивилизациям повторение пути развития, пройденного Европой. Истоки европоцентризма Тойнби видит в экономической и политической экспансии западной цивилизации. Он писал: «Утверждать, что ныне существующее общество – итог человеческой истории, – значит настаивать на правильности вывода, исключив возможность его проверки. Но так как подобные эгоцентрические иллюзии свойственны были людям всегда, не стоит искать в них научную доказательность»⁹³.

Как и Освальд Шпенглер, А. Тойнби исходит из существования многих различных культур, каждая из которых обладает своей собственной историей. Однако, в отличие от Шпенглера, Тойнби не рассматривает культуры как обособленные, разобщенные и замкнутые в себе организмы. Каждая локальная культура выступает у него как одна из множества ступеней на пути реализации человеком своего божественного предназначения. Но исторический путь человека не есть нечто изначально предначертанное ему извне, и Тойнби стремится раскрыть возможность альтернатив в развитии культуры.

⁹³ Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С.83.

У истоков всемирной истории стоят так называемые примитивные общества. Они были ограничены территориально, малочисленны и зачастую погибали в результате насилия. При этом Тойнби считает, что недопустимо утверждать, что у этих народов не было истории. Они тоже внесли свой вклад в развитие культуры.

Однако наибольшее внимание Тойнби уделяет последующим обществам, которые он называет локальными цивилизациями. Тойнби исходит из единой родовой природы человека, которая лежит в основе истории, но при этом подчеркивает многообразие локальных цивилизаций, их чередование в истории, сопровождающееся периодами надлома и утраты самобытности. Цивилизации равноценны и уникальны. Это устойчивые общности людей, объединенные духовными традициями и территорией проживания. Смена поколений обеспечивает передачу культурного наследия и стимулирует дальнейшее изменение.

Для анализа цивилизаций Тойнби использует сравнительный метод, обнаруживая при этом регулярность и повторяемость эмпирических фактов. В своей классификации Тойнби учитывает факторы преемственности и зависимости одних цивилизаций от других, которые в его терминологии названы родственно связанными. Он выделяет живые и мертвые цивилизации, расцветшие и нерасцветшие, независимые и синтетические, обособленные (изолированные) и необособленные, пространственно-совпадающие и географически отделенные друг от друга, первичные, вторичные и третичные, самостоятельные цивилизации и цивилизации-спутники.

Итак, Тойнби разделяет цивилизации по происхождению. Это «первичные» цивилизации, возникающие непосредственно из примитивных обществ и «вторичные» – порождаемые на их основе, а также «третичные» – порождаемые на основе вторичных. Например, из «минойской» цивилизации возникает «эллинская», а затем уже «западнохристианская» и «восточнохристианская». Таким образом, обнаруживается родство цивилизаций.

В классификации цивилизаций Тойнби использует два критерия: общность религии и степень удаленности от того места, где данное общество первоначально возникло. В общей сложности Тойнби выделяет 21 цивилизацию. Это египетская, адская, китайская, минойская, шумерская, цивилизация майя, сирийская, индская, хеттская, эллинская, западная, православная христианская (в России), дальневосточная (в Корее и Японии), православная христианская (основная), дальневосточная (основная), иранская, арабская, индуистская, мексиканская, юкатанская, вавилонская.

Жизнь цивилизаций продолжительна, они имеют тенденцию к распространению и поглощению других обществ. Из перечисленных цивилизаций лишь немногие существуют в XX веке.

«Причина генезиса цивилизаций кроется не в единственном факторе, а в комбинации нескольких...»⁹⁴. Тойнби видит в истории реализацию божественного начала, стремящегося к совершенству своего культурно-исторического воплощения, но сталкивающегося при этом с внешними препятствиями, с противостоящей внешней необходимостью. Однако эти препятствия превращаются для творца в условие прогресса. «Функция «внешнего фактора» заключается в том, чтобы превратить «внутренний творческий импульс», в постоянный стимул, способствующий реализации потенциально возможных творческих вариаций»⁹⁵. Препятствие воспринимается творческим началом как Вызов, Ответом на который является новый акт культурно-исторического созидания. Он писал: «Человек достигает цивилизации не вследствие биологического дарования (наследственности) или легких условий географического окружения, а в ответ на вызов в ситуации особой трудности, воодушевляющей на беспрецедентное до сих пор усилие»⁹⁶.

Развитие культуры осуществляется как серия Ответов, даваемых творческим человеческим духом на те Вызовы, которые бросает ему природа, общество и внутренняя бесконечность самого человека. При этом всегда возможны различные варианты развития, ибо возможны разные Ответы на один и тот же Вызов. Одни культуры сразу же погибают, другие выживают, но такой ценой, что после этого уже ни на что не способны; третьи удачно противостоят Вызову и выходят не только не ослабленными, но даже создают более благоприятные условия для преодоления грядущих испытаний. Например, А. Тойнби считает, что полинезийцы, эскимосы, кочевники относятся к числу «задержанных» цивилизаций, когда Вызов был настолько чрезмерным, что требовал наивысшего напряжения и не получил ответа должной интенсивности.

Каждая цивилизация проходит путь генезиса, роста и надлома, а затем распада. Судьбы цивилизаций вполне сравнимы друг с другом, что можно проследить на историческом материале.

По мнению А. Тойнби, такой фактор как раса не имеет значения для генезиса цивилизации. Географические условия также не являются решающими.

Цивилизация зарождается благодаря энергетическому импульсу, прорыву инерции покоя, когда она находит внутренние силы для Ответа на Вызов истории. Это приводит к успехам в ремесленно-промышленной, торговой, художественной деятельности. В местах зарождения цивилизации человек сталкивается с тяжелыми испытаниями, вызовами.

⁹⁴ Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С.107.

⁹⁵ Там же. С.108.

⁹⁶ Там же. С.148.

Вызов-и-Ответ рассматриваются как всеобщий закон генезиса цивилизаций. Однако возрастание силы Вызова сверх некоторого предела может повлечь за собой представление о том, что успех недостижим. И вместо вдохновения наступает апатия. При слабом стимуле Ответ практически незаметен и не влечет за собой существенных перемен.

Рост цивилизации является поступательным движением. Это серии Ответов на поступающие Вызовы. Рост цивилизации, как правило, связывают с территориальной экспансией, с расширением границ, со стремлением к расширению своего влияния. Тойнби утверждает, что это ведет в конечном итоге к замедлению роста, а иногда к полной остановке и распаду цивилизации. Экспансия часто приводит и к милитаризации, а она в свою очередь надламывает цивилизацию, втягивая государства в бесконечные войны.

Рост цивилизации предполагает единение экономической, политической и духовной энергий. Они должны быть гармоничны. Экспансия разлагает их, противопоставляя друг другу, выдвигая экономические и политические интересы на первый план.

А. Тойнби отвергает и технологический детерминизм как критерий оценки роста цивилизации. Технику и технологии далеко не всегда можно считать критериями и показателями прогресса. Техника может и развиваться, а цивилизация переживает стагнацию. Ситуация может развиваться и прямо противоположным образом. Техника остается неизменной, а цивилизация успешно идет вперед. В связи с этим периодизация истории общества в зависимости от технических изобретений малопродуктивна. Это не отражает уровень цивилизации. Египетское общество оставалось в бронзовом веке, майя – в каменном, однако – это цивилизации, достигшие очень высокого уровня.

По мере роста цивилизации поле действия Вызова-и-Ответа смещается из внешней среды во внутреннюю для разрешения проблем и противоречий, возникающих в обществе.

Решающую роль в поисках Ответа, по мнению Тойнби, играют творческие личности. Появление выдающейся личности вызывает социальный конфликт, масштаб которого зависит от того, насколько творческая личность возвышается в своих проектах и намерениях над инертной массой. Усилия личности сталкиваются с сопротивлением тех, кто стремится оставить все без перемен. Социальное равновесие достигается либо победой выдающейся личности, либо поражением. Восстановление стабильности возможно, по Тойнби, в двух вариантах.

Во-первых, это те случаи, когда члены общества готовы принять преобразования. Это та ситуация, когда «идеи носятся в воздухе». Однако, даже в этом случае в обществе останутся силы, настроенные к переменам враждебно.

Во-вторых, это более часто встречающийся вариант развития событий. Меньшинство совершает нравственный и интеллектуальный шаг вперед, а большинство не разделяет новых идей. Такой отрыв способен породить катастрофу. Переломить такую ситуацию достаточно сложно.

При этом в любом случае, приспособление к новым ценностям является процессом крайне мучительным.

Рост цивилизации не является бесконечным процессом. Со временем истощаются жизненные ресурсы. Цивилизации принимают смерть не от внешних сил, а от собственных рук.

Началом распада является Надлом. Надлом он связывает с особенностями взаимодействия меньшинства и инертного большинства. По словам Тойнби, для общества важны не только во время проведенные реформы. Не менее важно закрепить их в повседневности, для того чтобы общество обрело устойчивость. Неустойчивое положение, неопределенность перемен ведет цивилизацию к опасной черте.

Еще одной причиной Надлома А.Тойнби называет потерю инициативы. Это происходит, когда энергия общества уходит лишь на поддержание достигнутого положения, а для движения вперед нет ни стимула, ни внутренних ресурсов.

Симптомом Надлома является идолопоклонство. Это может проявляться, например, в поклонении отдельной личности. Идолопоклонство приводит к бессмысленной растрате человеческой энергии, к напрасному самопожертвованию. Надлом приводит к Распаду цивилизации.

При «вертикальном» типе раскола общество распадается на ряд локальных государств, что приводит к войнам и междоусобным конфликтам. Другой тип раскола «горизонтальный». В обществе появляются новые сословия, общины, классы. Между ними могут складываться отношения вражды или сотрудничества. Раскол такого рода приводит к сильной дезинтеграции в обществе. Распад цивилизации в этом случае идет в общественных структурах и затрагивает души людей, вызывая негативные чувства и эмоции. Раскол в человеческой душе, по мнению А. Тойнби, является самым тягчайшим бедствием распада цивилизации.

Тойнби отмечает, что исторический процесс бесконечен, хотя локальные его формы смертны. В отдаленной перспективе, по его мнению, стремление к духовному единству приведет к возникновению универсального государства.

Вопросы и задания

1. Что такое культурно-исторический тип? Какие культурно-исторические типы выделяет Н.Я. Данилевский?

2. Какие культурно-исторические типы можно отнести к «уединенным», а какие к «преемственным»?
3. Какие стадии проходят в своем развитии культурно-исторические типы?
4. Проанализируйте законы движения и развития культурно-исторических типов Данилевского?
5. Какие локальные культуры выделяет О.Шпенглер?
6. Что представляет собой цивилизация по Шпенглеру? Какие черты присущи цивилизации?
7. Какие типы цивилизаций выделяет А.Тойнби?
8. Каковы причины развития цивилизаций, по Тойнби? Что такое «вызов» и «ответ»? Приведите примеры возможных «Вызовов и Ответов»?
9. Сравните взгляды Н.Я. Данилевского, О.Шпенглера и А.Тойнби.

Глава 10. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ Н.А. БЕРДЯЕВА

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) – религиозный философ, один из ярких представителей экзистенциализма. Среди наиболее значимых его работ следует отметить следующие: «Философия свободы», «Истоки и смысл русского коммунизма», «Смысл истории», «Судьба России». Бердяев называл себя персоналистом и о своем творчестве говорил так: «Я пытался проповедовать человечность в самую бесчеловечную эпоху».

Бердяев учился в Киевском университете. Некоторое время он примыкал к «легальному марксизму», но достаточно быстро отошел от него. В начале XX века он сблизился с основателями религиозно-философского общества. Философские взгляды Бердяева формировались под влиянием Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Я. Боме. В период сотрудничества с христианско-философским журналом «Вопросы жизни», он начинает заниматься проблемами свободы, творчества, философией истории. В 1919 году Н.А. Бердяев был избран профессором Московского университета, однако уже в 1922 году был выслан из России. В эмиграции, помимо всего прочего, он пытался осмыслить опыт русских революций и тенденции европейского развития.

Для Бердяева характерна особая интерпретация человека и личности. Он критиковал психологическое понимание культуры с ее представлениями о «симфонической личности», то есть личности родовой, коллективистской, представления о которой были характерны для работ Л.П. Карсавина и И.О. Лосского. Бердяев полагал, что учение о симфонической личности означает метафизическое обоснование рабства человека. Коллективная личность в отношении к личности человеческой не более чем иллюзия.

Человека Н.А. Бердяев рассматривает как макро- и микрокосм. Он писал, что человек – это «точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двоятся, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы. Человек сознает свое величие и мощь и свое ничтожество и слабость, свою царственную свободу и свою рабскую зависимость, сознает себя образом и подобием Божьим и каплей в море природной необходимости. Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы...⁹⁷. По его мнению, человек по своему существу уже есть разрыв в природном мире. Он не вмещается в нем. Человек, личность есть подлинный субъект культуры.

⁹⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.293.

Гуманизм, в свое время, поставил антропологическую проблему и дал ход человеку и его силам. Бердяев считал его необходимым опытом человечества: «Человек должен был быть отпущен на свободу в природный мир, и человеческая жизнь должна была быть секуляризована. Человек как необходимая часть природного мира захотел свободы и самостоятельности, субъективно и произвольно поставил себя целью в природе»⁹⁸. Однако, «гуманистическое сознание не хочет знать высокого происхождения человека и высокого его назначения...»⁹⁹. Он «послушен факту рабства человека у природного мира» ...»¹⁰⁰. Гуманизм меняется, перерождается в антигуманизм, начинает отрицать человека. Отвергая Бога и обоготворяя человека, человек принижает себя.

По мнению Н.А.Бердяева, завершается «безрелигиозная» и «гуманистическая» эпоха и человечество вступает в новую эпоху, которая будет характеризоваться религиозным возрождением и религиозными конфликтами. Это эпоха «нового средневековья», время столкновения христианских и антихристианских идей. Любая идея неизбежно будет принимать религиозный смысл, в том числе и коммунистические идеологии.

Основными понятиями в философии Бердяева являются понятия свободы и творчества. Свобода определяет содержание «царства духа», смысл его противостояния «царству природы». Бердяев признает свободу первичной в отношении природного и человеческого бытия. Он угодна Богу, но не происходит от Бога. Свобода есть великая неопределенность. В ней кроется как возможность добра и бесконечного возвышения человека, так и возможность зла и бесконечного падения. Свобода не связана ограничивающими путями и условиями бытия, она сама способна творить новое бытие. Бердяев писал, что свобода «уходит в добытийственную глубину. Свободе принадлежит примат над бытием, которое есть уже остывшая свобода»¹⁰¹.

Проблеме творчества Бердяев посвятил книгу «Смысл творчества». Он считал ее «не самым совершенным, но самым вдохновенным своим произведением». Он пытался понять, что есть творчество и для чего оно. Творчество имеет своей целью и основой свободу. Оно возможно не только в опыте художественном и философском, но и в опыте религиозном и моральном, в духовном опыте личности, в ее исторической и общественной активности. Тайна творчества в коммуникации человека с Богом и Бога с человеком. Творчество является не просто правом человека, но и его обязанностью. Основной идеей книги «Смысл творчества» является следующее положение: «Бог ждет от человека творческого акта как ответа на

⁹⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.320.

⁹⁹ Там же. С.320.

¹⁰⁰ Там же. С.319.

¹⁰¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С.379.

творческий акт Бога». Подобная интерпретация творчества кардинально отличалась от традиционной. В традиционной религиозной интерпретации творит только Бог, человек же всего лишь воспроизводит сотворенное в форме знания. Если человек стремится к созданию чего-либо нового, к изменению бытия, значит, его не устраивает сущее. Следовательно, он ставит под сомнение ценность творения.

Бердяев, оправдывая человека творчеством, ставит его не ниже Бога, а рядом с ним. Человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке, в его творчестве. Творчество присуще и Богу, и человеку. Бердяев не просто рассматривает человека как творца, он видит творческое равноправие его с Богом.

Бердяев, как и Шпенглер, склонен различать культуру и цивилизацию. Он считал, что «культура родилась из культа. Истоки ее – сакральны». Это значит, что культура имеет религиозные основы. Она непосредственно связана с жизнью религиозной. Это можно увидеть в древних культурах Востока, в греческой культуре, а также в культуре средневековья и Возрождения.

Основной чертой культуры является ее символичность. Символический характер культуры тоже свидетельствует о близости ее к религии. «В культуре не реалистически, а символически выражена духовная жизнь. Все достижения культуры по природе своей символичны», – писал Н.А.Бердяев¹⁰². «Культура не есть осуществление, реализация истины жизни..., красоты жизни..., божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах...; красоту – в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное – лишь в культе и религиозной символике. Творческий акт притягивается в культуре вниз и отяжелевает. Новая жизнь дается лишь в подобию, образах, символах»¹⁰³.

Культура индивидуальна и неповторима и аристократична. Она, по словам Бердяева, всегда идет в своем развитии сверху вниз. Именно в культуре осуществляется противление разрушительной власти времени. Наиболее ярко это проявилось в культуре Древнего Египта, которая, по сути, олицетворяет собой жажду вечности, воскресения, борьбы со смертью. Культура не может победить смерть, тем не менее, она борется с ней. Оно осуществляется благодаря культу предков. В культуре принято почитание могил и памятников, здесь осознается и поддерживается неразрывная связь поколений. Она дорожит преемственностью. Культура основана на священном предании. Она гордится древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым. Согласно утверждению Бердяева,

¹⁰² Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С.248.

¹⁰³ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С.164.

слишком новые, недавние культуры, не имеющие преданий, стесняются этого. Чем древнее культура, тем она значительнее и прекраснее.

Однако, в самой культуре можно обнаружить тенденцию к разложению религиозных и духовных основ, к низвержению своей символики. Античная культура, западноевропейская культура прошли через процесс «просвещения», который порывает с религиозными истоками и разлагает символику культуры. Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Из стадии «органической» она переходит в стадию «критическую». Бердяев писал: «Во всякой культуре после расцвета и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли»¹⁰⁴.

Цивилизация имеет другое происхождение, она не связана с символической культурой. Цивилизация всегда развивается снизу вверх. По словам Бердяева, цивилизация родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культуры. Поэтому цивилизация буржуазна и демократична, коллективный труд здесь вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Она не религиозна в своей основе. В цивилизации побеждает разум «просвещения», при этом разум прагматичный.

Это явление общее и повсюду повторяющееся. Переход к цивилизации имеет общие признаки у всех народов и эти признаки по преимуществу материальные. Этот переход Бердяев связывал с радикальным изменением отношения человека к природе. Когда человек начинает использовать машину, жизнь перестает быть органической, она теряет связь с ритмом природы. Человек окончательно отдаляется от нее.

При этом цивилизация не дорожит прошлым, ей дорого только сегодняшнее. Она не ищет глубоких источников, нет предков, нет почитания могил. Цивилизация всегда имеет такой вид, будто она возникла только вчера или сегодня. Все в цивилизации подчинено удобству. У культуры всегда есть душа, а у цивилизации – только методы и орудия.

В культуре всегда сосуществуют два начала – консервативное и творческое. Консервативное начало обращено к прошлому, оно поддерживает с ним преемственную связь. Творческое начало нацелено на будущее, это созидание новых ценностей. Для культуры является чуждым начало революционное, поскольку оно подразумевает разрушение. Революционное начало является антикультурным, оно враждебно культуре. Это обусловлено тем, что культура немыслима без иерархической преемственности, без ка-

¹⁰⁴ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С.163.

чественного неравенства. Революционное начало направлено на разрушение качеств, оно враждебно всякому иерархизму.

Идеи Николая Александровича Бердяева оказали сильное влияние на развитие культурологии. Его работы важны тем, что в них раскрывается проблема творчества, которое понималось как реализация изначальной и неотъемлемо присущей человеку свободы.

Вопросы и задания

1. Как Н.А. Бердяев характеризует культуру и цивилизацию? В чем их различия?
2. Почему цивилизация, по мнению Бердяева, не дорожит прошлым?
3. Какие черты присущи культуре с точки зрения Бердяева?
4. Что такое творчество в интерпретации Бердяева?
5. Что такое свобода и как она связана с творчеством?

Глава 11. СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ Э. КАССИРЕРА

Эрнст Кассирер (1874–1945) – немецкий философ. Он учился в Лейпциге, Берлине и Гейдельберге. Преподавал в Берлинском и Гамбургском университетах. После того, как в Германии к власти пришел Гитлер, эмигрировал в Англию, где получил должность профессора в Оксфорде. Затем работал в Швеции, в Гетеборгском университете, а также в университетах США: Йельском и Колумбийском. Наиболее значимой его работой является «Философия символических форм».

Кассирер создал уникальную философию культуры. При этом он выводил философию культуры за рамки логики и теории познания. Он полагал, что единственным предметом философии может являться только культура. При этом культуру Кассирер рассматривал как особую реальность. Наука не возвышается над ней, а является частью этой реальности. Она – часть культуры наряду с языком, мифом, искусством.

Человек не просто стремится к познанию культуры, он, в первую очередь, является ее творцом. Культура творится в человеческой деятельности. Задача философии культуры состоит в том, чтобы постичь сущность этого творчества. Итак, отличительным признаком человека является его деятельность. Основная задача состоит в том, чтобы прояснить фундаментальные структуры каждого из видов человеческой деятельности и в то же самое время дать возможность ее понять как органическое целое. Язык, искусство, миф, религия – все это взаимосвязанные явления. Философия культуры, по мнению Кассирера, начинается с утверждения, что мир человеческой культуры – это не просто скопление расплывчатых и разрозненных фактов, а сложное и многоплановое явление.

Если подходить к изучению культуры с позиций эмпиризма или историзма, то кажется, будто бы достаточно собрать и описать факты человеческой культуры, чтобы раскрыть сам феномен и понять его. Кассирер полагал, что человеческую культуру в ее целостности можно описать как процесс последовательного самоосвобождения человека. В этом случае язык, искусство, религия, наука должны рассматриваться как различные стадии этого процесса.

Феномен культуры Кассирер выводит из факта несовершенства биологической природы человека. Человек утратил свою первоначальную природность. Согласно Кассиреру, сущностью человека является знаково-символическая деятельность. Человек – это *animal symbolicum*, символическое животное. Он постигает мир по собственной мерке. Животные реагируют на внешний стимул непосредственно, у человека этот ответ должен подвергнуться еще мысленной обработке. Человек живет уже не просто в физической, но и в символической вселенной. Это символический мир ми-

фологии и языка, искусства и науки, который сплетает вокруг человека прочную сеть. Дальнейший прогресс культуры только укрепляет эту сеть. Кассирер утверждал, что «физическая реальность как бы отдаляется по мере того, как растет символическая деятельность человека. Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические опыты, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника»¹⁰⁵.

Отличительная особенность человека – это его способность к речевому общению, наличие у него языка. «Сущность человека» нельзя отыскать в отдельном индивидуе, по мнению Кассирера, но и сводить ее к познающему разуму, к его общим понятиям и идеям тоже нельзя. Существующие подходы представляют собой определенного рода крайности. Позитивист видит в человеке всего лишь биологический организм, который способен эмоционально реагировать на воздействие окружающей среды, а метафизик превращает его в умозрительное, абстрактное существо, которое лишено даже тени реальности. Следует отказаться от подобных крайностей в трактовке сущности человека.

По мнению Кассирера, необходимо помнить, что способность к общению является основной характеристикой человека. Главным средством общения выступает язык. Кассирер оспаривает позицию, согласно которой язык – это, прежде всего слова, которыми обмениваются люди. При этом сами слова могут рассматриваться как звуковые и графические знаки, применяемые для обозначения внешних явлений и внутренних состояний. Кассирер полагал, что животным также доступно использование знаков. Аргументируя свою позицию, он, в частности, ссылаясь на опыты, проводимые И.П. Павловым. Животные могут, например, реагировать на голос хозяина или на зажженную лампочку, которая сигнализирует о наступлении времени приема пищи. Знаки в этом случае выступают как своего рода сигналы. Сигнал и то, о чем он возвещает, существуют в едином пространстве. Они обладают общей им субстанцией – физической и психической. Подобная связь существует и для человека, но она не выражает специфику человеческой речи.

Слова, которые человек использует в своей речи, по мнению Кассирера, не имеют ни физической, ни психической связи с тем, что они обозначают. Слова появляются благодаря способности сознания давать всему имена и названия. Они имеют не субстанциональное, а функциональное происхождение. Слово – это не сигнал, не материальный знак, а символ, который относится к совершенно иному ряду явлений, нежели вещи и психические переживания.

¹⁰⁵ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 471.

Итак, Кассирер отмечает, что для человека характерен символический способ общения с миром, отличный от знаковых сигнальных систем, присущих животным. При этом между сигналами и символами существует принципиальная разница. Сигналы есть часть физического мира, а символы лишены естественного или субстанционального бытия. Символы обладают, прежде всего, функциональной ценностью. Действия животных сводятся к прямым реакциям на внешние стимулы, поскольку они ограничены миром своих чувственных восприятий. Именно поэтому животные не способны сформировать идею возможного, а человек способен. Для сверхчеловеческого интеллекта или для божественного духа, по замечанию Кассирера, нет различия между реальностью и возможностью. Все мыслимое может стать реальностью. Только в человеческом интеллекте наличествует как реальность, так и возможность.

Кассирер считал, что для первобытного мышления было трудно проводить различие между сферами бытия и значения. Они постоянно смешивались и, в результате, символ наделялся магической либо физической силой. По мере развития культуры отношения между вещами и символами проясняются, как проясняются отношения между возможностью и реальностью. Однако, в тех случаях, когда на пути символического мышления появляются какие-либо препятствия, различие между реальностью и возможностью также перестает ясно восприниматься. В создании символов отразилась попытка закрепить различные стандарты поведения, подсказанные другими живыми существами.

Кассирер выделяет следующие функции разума: выражение, репрезентация и универсальное значение. Особое внимание он уделяет функциям выражения и репрезентации. Это связано с тем, что деятельность разума он считает символической. Человек «создает символы вербальные и религиозные, образы мифологические и художественные – и только с помощью всей совокупности, всего упорядоченного единства этих образов и символов он обеспечивает возможность своего утверждения в мире в качестве существа социального, получает возможность общения с другими себе подобными существами и возможность понимания с их стороны»¹⁰⁶. Изучая эти символы, можно выявить их общую структуру и определить их функцию в цивилизации и культуре.

Символ, согласно Кассиреру, является знаком, лишенным какой-либо субстанции. Он обладает только функциональным значением. И человек живет в мире функций или символов, который и представляет собой мир культуры. Символические формы «живут в самобытных образных мирах, где эмпирически данное не столько отражается, сколько порождается по определенному принципу. Все они создают свои особые символические формы, если и не похожие на интеллектуальные символы, то по крайней

¹⁰⁶ Культурология. XX в. М., 1995. С. 130.

мере равные им по своему духовному происхождению. Каждая из этих форм не сводима к другой и не выводима из другой, ибо каждая из них есть конкретный способ духовного воззрения: в нем и благодаря ему конституируется своя особая сторона действительности. Это, стало быть, не разные способы, какими некое сущее в себе открывается духу, а пути, проторяемые духом в его объективации, или самооткровении. Если искусство и язык, миф и познание понимать в этом смысле, то возникает проблема, возвещающая новый подход к общей философии гуманитарных наук»¹⁰⁷.

Культура трактуется им как целостность всех форм деятельности и самореализации человека. «Если вся культура выражается в творении определенных символических форм, определенных идеальных образных миров, то цель философии заключается... в том, чтобы понять и осознать их в их фундаментальном формообразующем принципе»¹⁰⁸. Различные формы символов создаются в различных сферах культуры. Наука создает свой символический язык. Искусство предстает как многообразие символических изображений. При этом они составляют единство, которое не является простой и нерасчлененной целостностью. Оно должно быть понято как функциональное единство, как условие всякого конструктивного процесса в сознании человека. Культура предстает как универсум, как единый космос, единство которого создается «единой духовной энергией, порождающей разные формы культуры»¹⁰⁹. Это функциональное единство различных символических форм не может быть понято вне соотнесения их с некоей общей целью и общезначимыми ценностями.

Кассирер занимался исследованием мифа и мифологии. По его мнению, миф – это форма осознания общественным человеком своей общественной, прежде всего родовой организации. Миф – это своеобразное зеркало, в которое смотрится человек и видит себя, но не осознает этого. Религия в этом отношении выполняет ту же роль.

По мнению Кассирера, анализ языка и мифологического мышления является наиболее значимым для теории познания. Символические формы – это различные модусы опосредования отношения человека к миру, объективации духовной жизни, различные «функции духа». Чувственная единичность может быть носителем общего духовного значения, поскольку деятельность духа, согласно Кассиреру, является синтетичной, а сознание обладает целостным характером. Это был поворот к выдвиганию в центр философии культуры понятия духа, который трактовался как символическое выражение духовного смысла.

Современная мифология связана, в первую очередь, с государством. Современное государство не может опираться только на рассудок и здра-

¹⁰⁷ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 15.

¹⁰⁸ Культурология. XX в. М., 1995. С. 209.

¹⁰⁹ Там же. С. 147.

вый смысл граждан, поэтому вынуждено окутывать себя мистическим мифологическим туманом. Это необходимо, что внушить гражданам представления о «святости» государства.

Анализ Кассирером многообразных символических форм стал первым шагом к семиотическому анализу культуры, который строится на основе оппозиции «знак – значение», «обозначающее – обозначаемое», «выражение – смысл» и др. Символы претендуют на общезначимость, и, следовательно, на объективность.

Вопросы и задания

1. Что такое сигнал и символ? Чем они отличаются?
2. Почему Кассирер называет человека символическим животным?
3. Каковы отличительные особенности человека, по мнению Кассирера?
4. Что такое культура в интерпретации Кассирера? В чем сложность ее изучения?

Глава 12. КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ

Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) – испанский философ и публицист. Широкую известность получили такие произведения Ортеги-и-Гассета как «Восстание масс», «Дегуманизация искусства». Его концепция сформировалась под влиянием неокантианства, феноменологии, «философии жизни» и экзистенциализма. В своих работах Ортега анализирует состояние культуры в XX веке и те кризисные явления, которые для нее характерны.

Наиболее полно его взгляды на массовую культуру, массовое сознание и массовое общество изложены в труде «Восстание масс», опубликованном в 1929–1930 гг. в Испании и впоследствии переведенном на многие языки мира.

При этом «восстание масс» не следует понимать как революцию, мятеж или путч. В данном случае смысл этого выражения несколько иной. Восстание – это наплыв, нашествие, наваждение.

Ортега один из первых зафиксировал явление массовизации общества XX в. Он писал, что «славу и ответственность за выход широких масс на историческое поприще несет XIX век»¹¹⁰. Наплыв масс в различные сферы общества привел к сокращению дистанции между элитой и толпой, изменил духовные основы социальной жизни, создал ситуацию одномерности, выравнивания и унификации ценностей.

Ортега назвал это «феноменом стадности», что означает полный захват массами интеллектуальной, экономической, нравственной, художественной жизни. Это явление бросается в глаза даже без всякого анализа: города в XX веке переполнены. Это стало признаком цивилизации XX века.

Однако «масса» – явление не только количественное, оно означает и изменение качества общественной и культурной жизни. Это не просто демографический взрыв. Люди прежде были рассеяны по миру. Теперь они сосредоточились в городах. Толпа вышла на авансцену, стала главным персонажем. «Человек массы» – это не социальный слой, а состояние сознания, уровень культуры, совпадение образа жизни, ценностей и целей. Он ощущает себя таким же, «как и все». Для психологии человека массы характерны «безудержная экспансия собственной природы... врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь»¹¹¹. Внутри любого класса есть «люди массы», плывущие по течению. Масса, заполняя культурное пространство, стремится упразднить меньшинство, или элиту общества. Она навязывает свои эталоны жизни, желания и вкусы. Массу «больше всего заботит собственное благополучие и меньше всего – истоки этого благополучия... средний человек и для себя не видит иной обязанно-

¹¹⁰ Ортега-и-Гассет Х. Философия культуры. М., 1991. С.316.

¹¹¹ Там же. С.319.

сти, как убежденно домогаться, единственно по праву рождения»¹¹². Посредственность, примитивность, заурядность, зрелищность становятся той нормой, которую Ортега называет «гипердемократией и гигантоманией». В современной цивилизации массы достигли жизненного уровня, который прежде был присущ лишь избранным. Приоритет «человека вообще», без особых примет и отличий, превратился в массовое мироощущение.

Наступила эпоха выравнивания, когда культура, образ жизни, слабый и сильный пол имеют больше общего, нежели различного. Обыденная, повседневная жизнь приобрела черты «планетарности», и рядовой человек привычно обживает весь мир. Фантастически раздвинулся горизонт человека, создав ощущение всеобщей близости. Человек постоянно находится в состоянии выбора и его возможности почти безграничны. Техника, знания, наука, искусство, досуг – все изменилось, стало грандиозным и избыточным. Но это и усложнило жизнь человека, предлагая ему постоянно осуществлять выбор везде и во всем.

В материальной жизни масс многое изменилось к лучшему. Вырос жизненный стандарт, повысились уровни благосостояния и комфорта. Жизнь стабильна, обеспечен общественный порядок. Исчезли социальные болезни и привилегии. Создано новое жизненное пространство для существования человека. Оно внушает человеку мысль, что в будущем жизнь станет еще богаче и совершеннее. Все эти обстоятельства наложили отпечаток на психологический облик «массового» человека: беспрепятственный рост жизненных запросов и неблагодарность к тому, что облегчило его жизнь.

Современная масса избалована, ей все дозволено, и она воспринимает это как должное, не задумываясь об истоках собственного благополучия. Если прежде жизнь рядового человека осложнялась лишениями, опасностями, запретами, то сегодня все это отступило, и он живет в мире «распахнутых» возможностей. Это ощущение составляет его внутренний душевный склад, подсказывая определенную формулу жизни: «Жить – это полагаться на себя: все практически дозволено, ничто не грозит расплатой, и вообще никто никому не обязан».

Эта новая максима жизни изменила облик «массового» человека. Если прежде ему были свойственны стесненность, зависимость, страх будущего и любое улучшение рассматривалось как подарок судьбы, то теперь состояние изменилось коренным образом. Он себя полагает «хозяином жизни», все блага приобретаются по инерции, раздаются всем поровну и не требуют особых усилий. Поэтому масса искренне убеждена в том, что ее вкусы, желания, пристрастия должны быть приняты всеми. Никто не вы-

¹¹² Ортега-и-Гассет Х. Философия культуры. М., 1991. С.320.

нуждает ее взглянуть на себя со стороны, увидеть собственную второсортность и полную неспособность к созиданию и благодарности.

Но реальный средний человек, как бы ни был высок его жизненный уровень, не может управлять ходом цивилизации, ибо не обладает даром предвидения. Для него характерен «герметизм сознания», закупорка души, нечувствительность ко всему, что выходит за пределы его личного благополучия. Это не означает, что человек массы глуп. Напротив, образование его вполне достаточно, но сознание наполнено таким «словесным мусором», такой мешаниной прописных истин, которые он всем показывает, утверждая право на пошлость и заурядность.

Тирания интеллектуальной пошлости – одна из примет массовой культуры. Она проникает всюду, заполняя все поры общественной и личной жизни. Масса предпочитает метод «прямого действия». Это означает диктат насилия, презрительное отношение к диалогу, поиску согласия, терпимости, милосердию, великодушию.

Все эти грани человеческих отношений оказываются старомодными и постепенно вытесняются. Масса не желает уживаться ни с кем, кроме себя. Все, что не масса, она ненавидит смертно.

В мире господствует дикарь, внезапно всплывший со дна цивилизации. «Вертикальное вторжение варваров», – так образно называет Ортега сложившуюся ситуацию. Торжествует «массовый» человек и все то, что пропитано его плоским мышлением. На авансцену истории вышли посредственность и заурядность.

Психологический строй человека массы определяется такими чертами: во-первых, врожденным ощущением легкости и обильности жизни, лишенной препятствий и ограничений; во-вторых, чувством собственного превосходства, высоким самомнением. Это позволяет ему не подвергать сомнению собственные взгляды на жизнь, считая их истинными. В-третьих, все это вызывает в человеке массы желание господствовать, поучать, бесцеремонно вмешиваться в жизнь, навязывая всем свои безоговорочные суждения. Он живет в изобилии благ, среди сказочных машин, чудодейственных лекарств, услужливых правительств, уютных гражданских прав. Однако, не заботясь о трудностях, он не ощущает и обязанностей.

Ортега называет такой тип человека «самодовольным недорослем». Ему свойственны сознание своей силы и значимости, неумение слушать других, считаться с авторитетами в науке или искусстве.

Восстание масс может открыть путь к новой и небывалой организации человечества. Оно сметет, как ураган, мертвые законы, устарелые авторитеты и ценности. И такой путь исторически оправдан. Но при этом нельзя утратить ответственности. Противоречие в том, что цивилизован мир, но не его обитатель. «На древние подмостки цивилизации прокрался из-за ку-

лис массовый, а в действительности первобытный человек», – отмечает Ортега.

Однако в обществе не все так безнадежно. Наряду с массовизацией культуры идет и другой процесс. Иногда он вступает в противоречие, иногда происходит параллельно. В некоторые периоды он обнаруживается даже на поверхности культуры, в других случаях идет глубоко внутри, подспудно. Ортега называет его аристократизмом. Аристократия как сословие давно сошла с исторической сцены, и не об ее возврате мечтает Ортега. Он вкладывает в это понятие нравственный смысл. Аристократ – это человек высокой духовности, требовательный к себе, благородный в отношениях с другими, морально стойкий и ответственный, имеющий внутреннюю потребность в духовном совершенствовании и творчестве.

Страна, лишенная аристократии духа, лишается своего вертикального стержня, того культурного образца, который «выпрямляет» жизнь и становится ее духовным ориентиром. Духовная элита — «осанка нации», ее гордость. Аристофобия – боязнь элиты – опасный синдром, свидетельствующий о душевном недуге общества.

Являясь беспощадным критиком массовой культуры, захлестнувшей Европу в XX столетии, Ортега-и-Гассет противопоставляет ей подлинную «живую» культуру, которую человек делает личным достоянием, обращаясь к ней в силу спонтанной внутренней потребности.

Вопросы и задания

1. Что такое массовизация общества и каковы ее причины?
2. Какие изменения в общественной и культурной жизни произошли в следствие массовизации общества?
3. Какие черты, по мнению Х. Ортега-и-Гассета, присущи «массовому» человеку?
4. Перечислите характерные черты массовой культуры? Почему Х.Ортега-и-Гассета подвергает ее критике?
5. Какой процесс идет наряду с массовизацией культуры и в чем выражается?

Глава 13. ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

Франкфуртская школа сложилась в 20-е годы XX века. Она возникла на базе Института социальных исследований при университете во Франкфурте-на-Майне. В 1970-е годы эта школа фактически распалась. Среди представителей этой школы – Г.Маркузе, Э. Фромм, М. Хоркхаймер, Ф. Поллок, Г. Гроссман, К. Витфогель, Т. Адорно, Ф. Нейман и другие.

Наибольшее внимание исследователи этой школы уделяли анализу современного им общества и культуры. Культура в их интерпретации – сложное и многоплановое явление, которое связано с осмыслением и познанием действительности и мировоззрения человека. Актуальными для этого направления были проблемы взаимосвязи культуры и общества, культуры и идеологии и т.д. Одной из последних коллективных работ стали «Очерки о власти и семье». В ней обсуждались проблемы двойственной природы власти, семьи как средства воспроизводства общества и т.д.

13.1. Анализ современной культуры Макса Хоркхаймера

Макс Хоркхаймер (1895–1975) – немецкий философ, социолог и культуролог. Основатель франкфуртской школы. С 1931 года был директором Института социальных исследований. С 1932 года Хоркхаймер основал журнал «Социальные исследования». Он разработал программу «социальных исследований», которые проводились в 30 – 70-е годы XX века сначала в Германии, а затем в США. Тематика исследований была очень широкой. Были затронуты проблемы религии, науки, общественного мнения, моды, искусства, права, развлечений, стиля жизни, спорта. Большой резонанс получили исследования семьи и авторитета. В этих исследованиях принимали участие историки, философы, психологи, экономисты и социологи.

Анализу современного общества была посвящена написанная совместно с Теодором Адорно работа «Диалектика Просвещения». В ней авторы переосмысливают путь разума, начиная с Ксенофана, который считал рационализацию мира средством его подчинения человеком. Они писали: «Просвещение в широком смысле слова преследовало цель освободить человека от страха, чтобы сделать его властелином. Но освещенная земля сияет светом триумфального поражения». Саморазрушение неминуемо, ибо просвещение парализовано «страхом перед истиной»¹¹³. Знание из критичного превратилось в техничное. Разум теперь инструментален. Он конструирует и совершенствует инструменты для установленных и необсуждаемых целей, находящихся под контролем системы. «Мы живем в то-

¹¹³ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис», Санкт-Петербург, 1997. С.563.

тально административном обществе», – писали Адорно и Хоркхаймер¹¹⁴. Они утверждали, что «рост экономической эффективности порождает, с одной стороны, более справедливые условия, с другой – технический аппарат и владеющие им социальные группы, возвышающиеся над прочим населением. Индивид перед лицом экономических сил сверхпотенции есть ничто. Общество господствует над природой как никогда. Служа аппарату, индивид исчезает, но и как никогда он аппаратом оснащен. Чем слабее и неустойчивее масса, тем больше в ее распоряжении материальных благ»¹¹⁵.

Обращаясь к анализу современной культуры, Хоркхаймер отмечал, что основную роль в ней начинают играть масс-медиа. Это своеобразная культурная индустрия, которая предлагает индивиду модели поведения и свои ценности, создает определенные потребности и язык. При этом все это должно быть максимально доступно, следовательно, весьма примитивно. Культурная индустрия приучает человека к пассивному потреблению информации, а значит, творчество и инициатива не поощряются. Личностное начало подменяется общенеопределенным. Индивид не просто становится заменимым, он абсолютно заместим другим, а значит, превращается в чистое ничто.

Культурная индустрия поглощает и сферу досуга, культивируя развлечения «по сходной цене», распространяя посредственность и в этой сфере. Индивид снова починается. Культурная индустрия превращается в идеологию, поскольку определяет принятие целей, установленных другими, т.е. системой.

В свое время, «программой Просвещения было расколдовывание мира. Оно стремилось разрушить мифы и свергнуть воображение посредством знания»¹¹⁶. В современном мире Просвещение превратилось в свою противоположность. Оно не только не уничтожило мифы, но и приумножило их. Индивид превратился в объект манипуляции, стал «чистым ничто».

Жажда человека господствовать над природой обернулась против него, породив болезнь разума. Техника достигла небывалых высот, расширив возможности человека. Однако, оборотной стороной этого стала потеря человеком своей автономии. Прогресс техники сопровождается дегуманизацией. Человек оказывается в пустоте и пытается спастись от нее в астрологии, йоге и т.д. Хоркхаймер писал: «Когда-то искусство, литература, философия делали усилия, чтобы выразить смысл вещей и жизни, озвучить их молчание, дать природе орган, благодаря которому стали бы понятны ее страдания; это позволяло назвать реальность ее собственным именем. Сегодня у природы отнята способность говорить. Когда-то люди верили, что

¹¹⁴ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис». Спб., 1997. С.563.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М.; СПб., 1997. С. 16.

каждая фраза, слово, вопль или жест полны внутреннего смысла, сегодня они скорее объясняются стечением обстоятельств»¹¹⁷.

Выводы Хоркхаймера относительно состояния современной культуры весьма неутешительны. Он пишет: «1. Природа представляется простым инструментом в руках человека, объектом эксплуатации, которая при отсутствии цели не знает ограничений. 2. Мышление, не обслуживающее определенные групповые интересы, считается поверхностно бесполезным. 3. Такая умственная деградация вполне устраивает власти предрержащие, с помощью прирученных «мыслителей» удобно контролировать капитал и рынок труда. 4. Массовая культура навязывает образ жизни, принятый теми, кто, ненавидя, на словах тем не менее восхваляет его. 5. Продуктивная способность рабочих подчинена техническим требованиям, а городские власти определяют стандарты по собственному усмотрению. 6. Обожествление промышленной деятельности не знает пределов. Несуетность воспринимается как порок, если время бездеятельности превышает то, которое необходимо на восстановление сил. 7. Значение «продуктивности» соизмеряется термином «пользы», соотносимой с властными структурами, а не со всеобщей необходимостью»¹¹⁸.

Главной вкладом Хоркхаймера в развитие культурологической мысли было изучение места разума в истории и его воздействия на социально-культурную сферу. Изучая современное общество и культуру, Хоркхаймер сделал вывод о том, что растущая рациональность средств и целей приводит к господству формальной рациональности, исключая проблему ценностей, что ведет к упадку общества, разрушению культуры и личностной сферы человека.

13.2. Радикальный гуманизм Эриха Фромма

Эрих Фромм (1900–1980) – один из выдающихся ученых XX века. Сфера его интересов была очень широка. Он считается одним из ярких представителей неотрейдизма. В его работах был осуществлен своеобразный синтез психоанализа, экзистенциализма, философской антропологии и марксизма. Фромм являлся также общественным деятелем и публицистом. Наиболее значимыми его работами являются «Иметь или быть», «Бегство от свободы», «Психоанализ и этика», «Анатомия человеческой деструктивности», а также научная автобиография «По ту сторону от иллюзий» и другие.

¹¹⁷ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис», Санкт-Петербург, 1997. С.566 - 567.

¹¹⁸ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис», Санкт-Петербург, 1997. С.567.

В Институте социальных исследований во Франкфурте Эрих Фромм работал с 1929 по 1932 гг. Он руководил отделом социальной психологии и проводил эмпирические исследования. Изучая взгляды немецких рабочих и служащих, Фромм в 1932 году сделал вывод о том, что они не окажут сопротивления режиму Гитлера. В ходе этого исследования было проанализировано 600 анкет, в которых содержалось 270 открытых вопросов. Это было первое в Европе исследование ценностных ориентаций в больших и малых группах.

Затем Фромм вынужден был покинуть Германию, где к власти пришли нацисты, и переехать в США. Институт социальных исследований также переехал в Соединенные Штаты Америки. В 1941 году Фромм опубликовал одну из наиболее известных своих работ «Бегство от свободы», которая была написана по результатам проведенных Институтом исследований по программе «Авторитет и семья». В этой работе он исследовал природу тоталитарного общества, а также раскрыл суть и формы проявления потребности человека в свободе. При этом уже в конце 1930-х годов Фромм отошел от Франкфуртской школы. Этому способствовали серьезные разногласия с Т. Адорно и Г. Маркузе.

Фромм всегда тяготел к междисциплинарным исследованиям, при этом ведущей проблемой, которой он занимался на протяжении своей научной и общественной деятельности всегда оставался человек. Фромм рассматривал человека как чувствующее, страдающее и мыслящее существо. Одной из главных его идей является идея социальной обусловленности поведения человека и в целом процесса формирования личности. Культурологической является поставленная им следующая проблема, а именно «в какой мере и каким образом душевный аппарат человека является причиной, определяющей формирование и развитие общества».

Фромм полагал, что структура личности среднего индивида и социально-экономическая структура взаимообусловлены. Социальная среда для личности гораздо важнее, нежели инстинкты. Поведение человека не может быть объяснено на основе раскрытия только биологических механизмов, изначально присущих человеку. Однако, при этом ограничиваться поиском мотивов поведения исключительно в социокультурных факторах также невозможно. Человек уникальное существо и об этом необходимо помнить, проводя любые исследования. Изучая человеческую личность, необходимо понимать отношение человека к миру, к другим людям, к природе и к самому себе. Фромм полагал, что человек реагирует на внешние изменения тем, что меняется сам. В свою очередь, психологические факторы содействуют изменениям в экономической и социальной сферах.

Фромм ввел понятие общественного характера, который рассматривал как связующее звено между психикой индивида и социальной структурой общества. Социальный характер, по его мнению, является ядром общества

и отличается индивидуального характера. Если индивидуальный характер присущ людям одной культуры, то социальный – служит основанием для выделения отличий одной культуры от другой. По мнению Э. Фромма, «тот факт, что большинство членов некоего социального класса или культуры обладают сходством значимых элементов характера и что можно говорить о «социальном характере», репрезентирующим суть склада характера, общую большинству членов данной культуры, указывает на степень участия в формировании характера социальных и культурных моделей»¹¹⁹. Фромм писал, что фундаментальная основа характера видится ему в «специфического вида отношениях личности с миром. В процессе жизни человек вступает в отношения с миром 1) посредством овладения вещами и их ассимиляции и 2) посредством отношений с людьми (и с самим собой). Первое я называю процессом ассимиляции; второе – процессом социализации»¹²⁰. Суть характера индивида определяют ориентации, посредством которых он вступает в отношения с миром. Фромм отмечал, что «характер можно определить как (относительно перманентную) форму, служащую проводником человеческой энергии в процессе ассимиляции и социализации»¹²¹. Свой социальный характер присущ и каждой степени развития общества.

Фромм проанализировал типы характеров, которые формируются различными типами культуры. По его мнению, существует взаимосвязь и взаимовлияние экономического базиса, общественного характера, идей и идеалов. Культура и идеология коренятся в общественном характере, а общество обладает теми чертами характера, которые присущи его членам. Человек сам делает свой выбор: он может противопоставить собственные разум и волю внешнему авторитету власти или анонимному авторитету общественного мнения, либо не делать этого.

По мнению Э. Фромма, человек рождается в тот момент, когда разрывает первобытные связи с природой, которые характеризуют животное состояние. В результате человек остается одиноким. Человек осознает свою беспомощность и ограниченность своего существования. Это вызвано тем, что человек понимает, что в будущем его ждет неминуемая смерть. Только для человека собственное существование является проблемой, от которой он не может уйти.

Фромм сопоставлял западные и восточные типы культур, анализировал основные тенденции развития западной культуры. В частности, он отмечал деперсонализацию, дегуманизацию и приоритет потребительских ценностей. «Центром культуры позднего средневековья был град Божий. Современное общество стало развиваться под знаком земного града. Такая точка

¹¹⁹ Фромм Э. Человек для себя. Минск, 1992. С.64.

¹²⁰ Там же. С.62.

¹²¹ Там же. С.63.

зрения привела наш век к судьбе Вавилонской башни, которая шатается на наших глазах, грозя обвалиться»¹²². Общество отчуждения «опредмечивает» человека, превращает в песчинку, колесико в «механизме». Фромм писал, что «обезличивание, бессодержательность, утрата смысла жизни, автоматизация индивида ведут к растущей неудовлетворенности и потребности искать более адекватный образ жизни и нормы, которые могли бы привести к этой цели»¹²³. Он полагал, что общество потребления создает особый «деструктивный тип личности», который превращается в угрозу существования человечества. Он являлся одним из исследователей феномена массовой культуры. Выход из кризиса, в котором оказалось современное общество потребления возможен в том случае, если человек сможет изменить свое отношение ко многим вещам. От нового человека требуется «готовность отказаться от всех форм присвоения, чтобы «быть» до конца. Надежность, чувство подлинности и доверие основаны наприятии всего – потребностей, интересов, любви, солидарности с окружающим миром, вместо суетного желания иметь, контролировать мир, быть рабом собственных интересов... Любовь и уважение к жизни во всех ее проявлениях, осознание, что не вещи, власть и все, что от смерти, а жизнь и все к ней принадлежащее обладают сакральным характером... Развитие собственной способности любить и критически мыслить, собственную фантазию, которая не есть бегство от невыносимых обстоятельств, а скорее предвосхищение конкретных возможностей преодоления обстоятельств... Осознание того, что зло деструктивно и проистекает из поражения, невозможности дальнейшего роста»¹²⁴.

Фромм отвергал идеи о порочности человеческой природы. Он оспаривал подобные положения в концепции З. Фрейда. Фромм полагал, что истина, справедливость, свобода могут быть подлинными стремлениями человека. Ему принадлежит идея «нерепрессивной» культуры, которая способна обойтись без подавления влечений.

Много внимания Фромм уделял проблеме свободы. Свобода человека является центром и целью жизни. Человек должен помнить, «что развитие его индивидуальности, реализация его личности – это высшая цель, которая не может быть подчинена другим, якобы более достойным целям»¹²⁵. Фромм различает «свободу от...» и «свободу для...». По его мнению, человек гораздо чаще делает акцент на первом аспекте свободы, забывая, что не меньшее значение играет второй. «Свобода от...» – это всего лишь ус-

¹²² Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис», Санкт-Петербург, 1997. С.574.

¹²³ Фромм Э. Человек для себя. Минск, 1992. С.84.

¹²⁴ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис», Санкт-Петербург, 1997. С.574–575.

¹²⁵ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С.220.

ловие «свободы для...». В Новое время активизировались усилия, «направленные на завоевание свободы от политических, экономических и духовных оков, которые связывали человека»¹²⁶. Свобода от инстинктов, от отчуждения, от тоталитаризма – это основа свободы для солидарности с другими людьми, для активной деятельности и любви.

Каждое общество порождает свой исторический тип свободы. Началом свободы становятся действия неподчинения, критицизма. Это еще неполная свобода. Она должна завершиться солидарностью с обществом, другими людьми и с самим собой. Свобода может обернуться для человека тяжким бременем, если социально-экономические и политические условия не позволяют человеку реализовать потребность связей с миром. Человек, ставший свободным, вынужден нести ответственность за свои поступки, за свои мысли, за свой выбор. Однако, он не всегда готов нести эту ответственность. В этом случае, человек бежит от свободы.

Фромм отмечал также, что одним из условий свободы является способность человека быть несогласным. По его мнению, эволюция человека была бы невозможна без серии актов неповиновения. Личность становится свободной, в том числе и посредством непослушания. Необратимость духовного развития стала очевидна в тот момент, когда предки нашли смелость сказать «нет» властям от имени собственной веры и совести. Условием развития интеллекта также является способность человека возражать авторитетам и идти против предрассудков.

Сам Фромм называл свою концепцию радикальным гуманизмом. Он отводил центральное место человеку, исследованию путей достижения им счастья. Фромм полагал, что одной из основных проблем является нарушение связи человека с природой. Он считал, что изменения будут возможны в том случае, если производство будет служить человеку, а не экономике; если отношения между человеком и природой будут строиться не на эксплуатации, а на кооперации; если антагонистические отношения будут заменены отношениями солидарности; если человек перестанет стремиться к максимальному потреблению, а ограничится разумным; если каждый человек будет заинтересован в активной деятельности на благо других людей и будет вовлечен в нее; если высшей целью всех социальных мероприятий станет человеческое благо и предотвращение экономических страданий.

Идеи Фромма повлияли не только на развитие культурологии, но и на экзистенциализм, герменевтику, психоанализ, этику и политическую философию.

¹²⁶ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С.13.

13.3. Культурологические идеи Герберта Маркузе

Герберт Маркузе (1898–1979) – немецкий и американский философ, один из основателей и ведущих представителей Франкфуртской школы. Взгляды Маркузе складывались под сильным влиянием Гегеля, Маркса, Ницше и Хайдеггера. Немаловажную роль в его становлении как исследователя сыграли работы Зигмунда Фрейда.

Как и другие представители Франкфуртской школы, Маркузе вынужден был покинуть Германию и переехать в Соединенные Штаты Америки. Там он работал в Колумбийском университете.

В сфере интересов Маркузе были проблемы психологии, истории философии, а также политическая практика. Наиболее известными его работами являются «Эрос и цивилизация» и «Одномерный человек».

Рассматривая проблемы культуры, Маркузе высказал целый ряд культурологических идей. В своих работах он различает понятия «культура» и «цивилизация». Культура связывается им с саморазвитием человека в истории. Она возникает в сфере духовного производства, свободы, праздничности и досуга. Цивилизация, в отличие от культуры, возникает в сфере материального труда, регламентации человеческой деятельности, осознания природной необходимости. На начальной стадии человеческой истории происходило столкновение принципа наслаждения и принципа реальности. Человек в своих первичных побуждениях предстает как существо, стремящееся к наслаждению. Однако, природная и социальная среда препятствуют этому, заставляют человека ограничивать свои желания и он вынужден с этим смириться. Маркузе утверждал, что цивилизация начинается от отказа от изначальной цели, а именно, полного удовлетворения потребностей. Он писал, что человек переходит от немедленного удовлетворения к отложенному удовлетворению; от удовольствия, к подавлению удовольствия; от радости (игры) к труду (работе); от восприимчивости к продуктивности; от отсутствия подавления к гарантированной безопасности. При этом по мере развертывания цивилизационного процесса требования и ограничения возрастают, что неизбежно вызывает отчуждение человека.

Средством преодоления отчуждения может стать идея «новой чувственности», которая пробуждает эстетическое измерение человеческого существования, ориентирует индивида на ценности искусства, а не на утилитарно-практические предписания науки. Маркузе считал, что технологический прогресс создал предпосылки для освобождения общества и человека от обязательного труда, создав пространство свободного времени, изменив их соотношение. «Царство свободы, расширяясь, становится царством свободной игры индивидуальных способностей. Освобожденные, они порожд-

дают новые формы реализации, заново открывают мир, придавая, в свою очередь, новые формы царству необходимости, борьбе за существование»¹²⁷.

Нерепрессивное общество, которое приходит на смену царству свободы, может примирить природу и цивилизацию. В технологическом обществе существуют объективные условия для радикальной трансформации общества. Однако препятствием на пути к прогрессу является власть, которая начинает сознавать возможный крах системы. Власть, которая стремится продлить режим.

Маркузе разработал понятия аффирмативной культуры и аффирмативного искусства. Согласно его утверждениям, культура является амбивалентной, то есть она обладает одновременно и позитивной, и негативной значимостью. С одной стороны, культура служит выражением сопротивления личности бесчеловечной реальности; с другой стороны, она выполняет аффирмативную функцию, то есть узаконивает противоречие между человеческой потребностью счастья в реальной жизни и ее иллюзорным удовлетворением в искусстве.

Маркузе полагал, что необходимо освободиться от аффирмативной культуры. Он прослеживает становление и развитие современной «репрессивной» цивилизации. При этом Маркузе реконструирует ее историю как историю подавления чувственного человека, использования энергии его влечения в целях культуры и общества. По мнению Маркузе, альтернативой может стать биопсихологическое переустройство человека на основе «новой чувственности». Идеалом для него является нерепрессивная цивилизация, где вместо борьбы за существование возникнет сотрудничество в духе свободного развития индивидуальных потребностей. Однако, «даже окончательная победа свободы не может утешить тех, кто умирает в страданиях. Воспоминания о преступлениях человечества и его жертвах не могут не омрачить перспективу нерепрессивной цивилизации»¹²⁸.

Идеи Маркузе рассматриваются как теоретическая попытка изменения человека в сторону раскрепощения сексуальной энергии.

Вопросы и задания

1. Что такое культурная индустрия, по мнению Хоркхаймера? Какую роль она играет в современном обществе?

¹²⁷ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис». Спб., 1997. С.570.

¹²⁸ Там же. С.571.

2. К чему привела жажда человека господствовать над природой? Каковы последствия этого?
3. Чем характеризуется состояние современной культуры согласно Хоркхаймеру? Каковы причины этого состояния?
4. Что такое общественный характер в интерпретации Э.Фромма?
5. Почему Фромм называл свою концепцию радикальным гуманизмом?
6. Какие черты современной культуры выделял Э.Фромм?
7. Что такое свобода в трактовке Э. Фромма? Какие виды свободы он выделяет?
8. В чем состоит аффирмативная функция культуры?
9. Что такое нерепрессивная цивилизация? Какими чертами она обладает?

Глава 14. ИГРОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ ЙОХАНА ХЕЙЗИНГА

Йохан Хейзинга (1872–1945) – нидерландский ученый, историк и теоретик культуры. Он не создал собственной школы и направления, но оказал сильное влияние на развитие культурологии. Диапазон его интересов был очень широк. Хейзинга обращался к исследованию культуры противоречивых и драматичных эпох, таких как позднее средневековье и реформация. При этом не меньший интерес для него представляла и культура современная. Среди его работ необходимо отметить «Осень средневековья» и «В тени завтрашнего дня». «Осень средневековья» – это исследование культурной эпохи как целого, анализ форм жизни и мышления, ментальности общества периода позднего средневековья.

Культуру Й. Хейзинга рассматривает как систему, в которой все взаимосвязано и все взаимодействует: экономика, политика, право, быт, искусство и нравы.

Наибольшую популярность приобрела работа Хейзинга *Homo Ludens* (Человек играющий), которая была написана в 1938 году. Она отличается новым подходом в освещении сущности, происхождения и эволюции культуры, энциклопедической эрудицией автора, а также прекрасным литературным стилем. В ней изложена культурологическая концепция Хейзинги. В предисловии он писал, что «если проанализировать любую человеческую деятельность до самых пределов нашего познания, она покажется не более чем игрой»¹²⁹. Это убеждение зародилось у Хейзинги еще в 1903 г., а в 1933 г. он посвятил этой проблеме вступительную речь при избрании ректором Лейденского университета, назвав ее «О границах игры и серьезного в культуре».

Й. Хейзинга считает, что «человеческая культура возникает и развертывается в игре, как игра»¹³⁰, т.е. она носит игровой характер. Он убежден, что игра скорее, нежели труд может рассматриваться в качестве формирующего элемента человеческой культуры. Прежде чем изменять окружающую среду, человек делал это в своем воображении и в сфере игры. По его мнению, если проанализировать любую человеческую деятельность до самых пределов нашего познания, она покажется не более чем игрой. Хейзинга обращается к огромному историческому материалу, анализируя игру как явление. Он прослеживает игровой элемент в культуре, начиная с архаических обществ и заканчивая современным западным. При этом он отмечает, что «не следует понимать дело таким образом, что игра малопомалу перерастает или вдруг преобразуется в культуру, но скорее так, что

¹²⁹ Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. С.7.

¹³⁰ Там же. С.7.

культуре в ее начальных фазах свойственно нечто игровое, что представляется в формах и атмосфере игры. В этом двуединстве культуры и игры игра является первичным, объективно воспринимаемым, конкретно определенным фактом, в то время как культура есть всего лишь характеристика, которую наше историческое суждение привязывает к данному случаю»¹³¹.

Книга Хейзинга состоит из 12 глав, каждая из которых заслуживает самостоятельного анализа. Например: «I. Природа и значение игры как явления культуры», «II. Концепция и выражение понятия игры в языке», «III. Игра и состязание как функция формирования культуры». В этих главах определяется теоретическая концепция игры, исследуются ее генезис, основные признаки и культурная ценность игры в жизни народов различных исторических эпох. В частности Хейзинга отмечает, что «реальность, именуемая Игрой, доступная восприятию любого и каждого, простирается в одно и то же время на мир животный и мир человеческий. Поэтому она не может опираться на какой-либо рациональный фундамент, поскольку разумные основания ограничивали бы ее пределы только миром человеческим. Существование игры не привязано ни к определенной степени культуры, ни к определенной форме мировоззрения»¹³².

Затем Хейзинга переходит к анализу игры в различных сферах культуры: «IV. Игра и правосудие», «V. Игра и война», «VI. Игра и мудрость», «VII. Игра и поэзия», «VIII. Функция образного воплощения», «IX. Игровые формы философии», «X. Игровые формы искусства». В главе «XI. Культуры и эпохи *sub specie ludi*» рассматриваются игровые элементы в стилях различных культурных эпох: в Римской империи и Средневековье, Ренессансе, барокко и рококо, романтизме и сентиментализме.

В заключительной главе «XII. Игровой элемент современной культуры» автор обращается к западной культуре XX в., исследуя спортивные игры и коммерцию, игровое содержание искусства и науки, игровые обычаи парламентов, политических партий и международной политики. В современной культуре он обнаруживает утрату игровых форм, распространение фальши и обмана, нарушения этических правил. Хейзинга пишет, что «со все возрастающей систематизацией и дисциплинированием игры, нечто в ее чисто игровом содержании на долгое время утрачивается. Это обнаруживает себя в разделении на профессионалов и любителей. Игровая община дифференцирует тех, для кого игра уже не игра, и тех, кто, хотя и обладает большими способностями, стоит рангом ниже настоящих игроков. Поведение профессионала уже не есть истинно игровое поведение; спонтанности и беспечности у него уже не бывает. В современном обществе спорт мало-помалу удаляется из игровой сферы и

¹³¹ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. С.61.

¹³² Там же. С.12.

становится элементом *sui generis* (своеобразным), уже не игрой, но и не серьезным»¹³³.

Исходным для Хейзинги, является тезис в том, что игра старше культуры. Некоторые элементы и черты игры можно обнаружить в том числе и у животных. Однако в человеческом мире функции игры значительно увеличиваются, расширяет диапазон ее проявлений.

Категория игры может рассматриваться как одна из фундаментальных в исследовании духовной жизни. Хейзинга утверждает: «Игру нельзя отрицать. Можно отрицать почти все абстрактные понятия: право, красоту, истину, добро, дух, Бога. Можно отрицать серьезность. Игру – нельзя»¹³⁴.

Хейзинга выделяет и анализирует основные признаки игры:

- Игра есть прежде всего свободная деятельность.
- Цели игры прямо не связаны с пользой, выгодой, материальным интересом.
- Игра обособляется от обыденной жизни местом действия и продолжительностью.
- Игра не может длиться бесконечно, у нее есть рамки начала и конца.
- Устойчивость и повторяемость игровых форм определяют их место в культуре.
- Любая игра протекает внутри определенного пространства, которое должно быть обозначено.
- Всякое отклонение от установленного порядка в игре воспринимается игроками как вероломство, обман.
- Игра всегда требует сообщества, партнерства.
- Чтобы усилить принадлежность к игре, используются ритуалы и церемонии, эстетическое оформление в виде особого костюма, символики.
- Игра всегда ориентирована на удачу, выигрыш, победу, радость и восхищение.

Хейзинга предлагает следующее определение игры как феномена культуры: «Игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам, с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием «иного бытия», нежели «обыденная жизнь».

В этом определении объединены все основные признаки игры. Культура возникает в форме игры, первоначально она разыгрывается и тем самым закрепляется в жизни общества, передается от поколения к поколению. Так было во всех архаических, традиционных обществах. Но по мере развития культуры игровой элемент может вытесняться на задний

¹³³ Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. С.222.

¹³⁴ Там же. С.12.

план, растворяться в сакральной сфере, кристаллизоваться в науке, поэзии, праве, политике. Хейзинга утверждал, что «в поступательном движении культуры гипотетическое исходное соотношение игры и не-игры не остается неизменным. Игровой элемент в целом отступает по мере развития культуры на задний план»¹³⁵. Возможно и изменение места игры в культуре: она может вновь проявиться в полную силу, вовлекая в свой круг и опьяняющий вихрь огромные массы: Священный ритуал и праздничное состязание – вот две постоянно и повсюду возобновляющиеся формы, внутри которых культура вырастает как игра и в игре.

Поскольку игра обнаруживается во всех культурах, всех времен и народов, это позволяет Хейзинге сделать вывод, что игровая деятельность коренится в глубинных основах душевной жизни человека и жизни человеческого общества.

Религиозный культ сопровождался всегда священной игрой ритуалов, обрядов, церемоний, символов. Хейзинга писал: «Как и когда поднимались мы от низших форм религии к высшим? С диких и фантастических обрядов первобытных народов Африки, Австралии, Америки наш взор переходит к ведийскому культу жертвоприношения, уже беременному мудростью Упанишад, к глубоко мистическим гомологиям египетской религии, к орфическим и элевсинским мистериям»¹³⁶. Поэзия возникла в игре как словесное состязание. Музыка и танец изначально были игровым действием. Философия, наука также имели игровые формы. Даже военные действия разворачиваются по сценарию и содержат определенные игровые элементы.

Хейзинга делает вывод о том, что культура в ее древнейших фазах «играется». Она не происходит из игры, как живой плод, который отделяется от материнского тела; она развивается в игре и как игра.

Но, может быть, это утверждение справедливо для древних эпох, а характерно ли оно для более позднего исторического периода?

Хейзинга отмечает тенденцию постепенного, но неуклонного уменьшения игрового элемента в культуре последующих столетий. Колизей, амфитеатры, ипподромы в Римской империи, турниры и церемониальные шествия в Средневековье, праздничные карнавалы и маскарады Ренессанса, стили барокко и рококо в Европе, парады модного костюма и париков – вот те немногие новые формы, которые вошли в европейскую культуру в минувшие века. По мнению Й. Хейзинга, игровой элемент покидает европейскую культуру, начиная с XVIII века. Этот век стал последним в истории европейской культуры, где можно было наблюдать игровое начало.

¹³⁵ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. С.61.

¹³⁶ Там же. С.39.

Современная культура, по замечанию Й. Хейзинга, «едва ли еще «играется»; там же, где кажется, что она играет, игра эта фальшива»¹³⁷. В спортивных состязаниях игровое начало всегда было особенно сильно, и в XX веке на первое место в игре выдвинулся именно спорт. Состязания в силе, ловкости, выносливости, искусности становятся массовыми, сопровождаются театрализованными зрелищами. Однако, даже здесь игра постепенно сходит на нет. Это связано с тем, что в спорт все больше проникает коммерция. Он приобретает черты профессионализма и тогда дух игры исчезает. Всюду процветает стремление к рекордам.

Конкуренция и соперничество охватывают экономическую жизнь, проникают в сферу искусства и научную полемику. Массовые развлечения, сенсации и скандалы тоже имеют игровые формы. Массовые зрелища, сопровождаемые салютами, приветствиями, лозунгами, внешней символикой, маршами, получили широкое распространение в культуре XX века. Однако, подлинной игры в них уже нет.

Хейзинга объясняет это вступлением полуграмотной массы в духовное общение, девальвацией моральных ценностей и благодаря технике и организации слишком большой скоростью их распространения. В массовом сознании преобладают злые страсти, которые подогреваются социальной и политической борьбой, вносят фальшь в любое состязание.

Фундамент культуры закладывается в благородной игре, она не должна терять свое игровое содержание. Подлинная культура требует честной игры, порядочности, следования правилам:

Для того чтобы игровое содержание культуры могло быть созидющим или развивающим культуру, оно должно быть чистым. Оно не должно состоять в ослеплении или отступничестве от норм, предписанных разумом, человечностью или верой.

Оно не должно быть ложным сиянием, историческим взвинчиванием сознания масс с помощью пропаганды и специально «взращенных» игровых форм. Нравственная совесть определяет ценность человеческого поведения во всех видах жизнедеятельности, в том числе и в игре.

Книга И. Хейзинги вышла более чем 60 лет назад, но она не утратила своей актуальности. Прошлое «осыпается» позади нас, когда мы все дальше уходим от него, но оно кристаллизует вечные проблемы и вечные ценности, предостерегая от повторения трагических ошибок.

Вопросы и задания

1. Каковы основные признаки игры?
2. Приведите примеры игры в культуре?
3. С чем связано уменьшение игровых элементов в современной культуре, по мнению Й.Хейзинги?

¹³⁷ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. С.233.

Глава 15. ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ М. МИД

Маргарет Мид (1901–1978) – американский антрополог, профессор Нью-Йоркского, Йельского, Колумбийского университетов. С 1923 года начала самостоятельную полевую работу на Самоа под руководством Ф. Боаса. Помимо Боаса, влияние на становление ее научного мировоззрения оказали А. Радклифф-Браун и Р. Бенедикт, а также Б. Малиновский, с которым она длительное время переписывалась. Среди ее работ наиболее значимыми являются «Взросление на Самоа», «Как растут дети в Новой Гвинее», «Пол и темперамент в трех примитивных обществах», «Мужчина и женщина: исследование полов в изменяющемся мире», «Преемственность в культурной эволюции», «Культура и преемственность. Исследование разрыва поколений» и другие. Мид была сторонницей психологического направления в американской антропологии. Она придерживалась релятивистского подхода к рассмотрению культур. В рамках этого подхода она рассматривала культуры, уникальные в своем развитии, целостные образования, имеющие выраженный психологический облик.

Для М. Мид наибольший интерес всегда представлял процесс воспроизводства культуры и культурная детерминация поведения человека. Она занималась проблемами исторической изменчивости образов детства в разных культурах, описанием культурных ролей материнства и отцовства. Помимо этого в сфере ее интересов оказывались проблемы социализации детей, социального и культурного измерения личности. В целом направление ее исследований – это культура и личность. Именно благодаря Маргарет Мид культура детства превратилась в самостоятельную исследовательскую область. Мид разграничивала понятия «социализации» и «инкультурации». Социализация – это процесс усвоения социального опыта, вхождение в систему социальных связей. Инкультурация подразумевает конкретизацию этих форм, свойственных данной культуре.

Центральным для концепции М. Мид является утверждение, что культурный характер есть совокупность закономерностей психической жизни, обусловленных культурой. Подобно Б. Малиновскому и А. Радклифф-Брауну, она отказывается от противопоставления примитивного и цивилизованного общества, считая это европоцентристским предрассудком.

Взаимодействие поколений, по мнению М. Мид, составляет основу трансляции культурного наследия. Мид исследует процессы взросления в разных обществах, влияние на молодежь сверстников и взрослых. В своих исследованиях Мид дала анализ ценностей детства, социальных институтов детства, форм детского творчества, игр и развлечений, отношений родства и процесс взаимодействия поколений, правовых норм и запретов, поощрений и наказаний. Исследуя мир детства М. Мид, использовала компаративный анализ, отказавшись от европоцентричной модели, согласно которой взросление сопровождается достаточно бурными психологическими переменами, которые находят выход в протестных формах поведения. Она

сравнивала модели подросткового поведения в американской культуре с аналогичными формами в традиционных культурах. Исследуя архаические культуры, Мид сделала вывод о том, что в этих культурах отсутствуют специфические конфликты подросткового возраста, протестное поведение. В современной культуре эти конфликты проявляются очень сильно. Все это позволяет говорить о том, что проблемы подростков и молодежи в современной культуре имеют чисто социальные источники. Этой проблеме была посвящена работа «Взросление на Самоа».

В своей работе «Как растут дети в Новой Гвинее» М. Мид исследовала воспитание и поведение детей племени манус. Ей удалось опровергнуть господствующие в европейской науке с XVIII века представления о том, что сознание «дикаря» и цивилизованного ребенка сходны. В 1929 году она опубликовала статью, посвященную этой же проблеме. Она назвалась «Изучение мышления детей примитивных обществ со специальным обращением к анимизму». Анимистичность рассматривалась некоторыми исследователями как сущностное свойство мифологического сознания и универсальное свойство детского сознания. Мид критиковала концепцию Л. Леви-Брюля и теорию стадий Ж. Пиаже. По ее мнению, нет оснований полагать, что анимистический образ мышления повсеместно распространен в традиционной культуре. В ходе своих исследований Мид выявила, что сознание детей манус в возрасте от 6 до 12 лет более реалистично, нежели сознание их сверстников в Европе и Америке. Она отмечала также высокий уровень творческих способностей и умение обучаться новым навыкам, присущие полинезийским детям. Наблюдая этих детей в естественных жизненных ситуациях, Мид предположила, что особенности мировосприятия и суждений в традиционной культуре обусловлены особенностями обучения, которое протекает в реальных жизненных ситуациях, значение которых содержится в контексте выполняемого действия или ситуации. Эти особенности обучения заключаются в том, что оно осуществляется не путем объяснения словами, а показом набора стереотипов движения.

Мид сделала вывод о том, что в пределах жизни отдельной культуры она не воспроизводит весь путь общечеловеческой. Мифологичность сознания как свойство ранних стадий развития личности является «культурным продуктом» и находится в зависимости от конкретных условий развития отдельной культуры.

По мнению Мид для традиционных культур характерно:

– общий стихийный характер жизни. Бедность здесь никому не угрожает. Никто не страдает за свои убеждения. Общество благосклонно к тем, кто усваивает нормы стихийной жизни и сурово к тем, кто не усвоил. В традиционном обществе не очень поощряются таланты и не стимулируется соперничество;

– сокращена почти до минимума возможность выбора, дозволенного каждому индивиду. Одна совокупность богов, один ритуал. Выбор практически отсутствует. В решении обычных житейских проблем подростки не

испытывают этических затруднений, их поведение согласуется с нормами общины. В современном обществе дети сталкиваются со множеством групп, предлагающих противоречивые стандарты поведения. Это приводит к постоянной необходимости выбора.

– в традиционных обществах высокая степень адаптации подростков к жизни, отсутствие неврозов. Это объясняется тем, что дети получают домашнее воспитание. Они получают и лучшую подготовку к жизненным трудностям. В тоже время традиционные общества не предъявляют чрезмерных требований к личности, в отличие от обществ современных. Именно это и приводит к неврозам, ставшим неотъемлемой частью современной жизни. Ведь чем больше требования к личности, тем больше неврозов.

М. Мид предложила свою типологию культур в зависимости от характера взаимодействия поколений и отношения к нововведениям.

Постфигуративная культура, когда дети учатся у предков. Это классический вариант традиционного общества. Она отличается медленными и незаметными изменениями. «Прошлое взрослых оказывается будущим каждого нового поколения; прожитое ими – это схема будущего для их детей»¹³⁸. Прошлое воспроизводится вновь и вновь. Как писала М. Мид, «деды, держа в руках новорожденных внуков, не могут представить для них никакого иного будущего, отличного от их собственного прошлого»¹³⁹.

В постфигуративных культурах при отсутствии письменных и иных форм фиксации прошлого, люди были вынуждены включать всякое изменение культуры в свое сознание и хранить его в памяти вместе с различными формами действий. Старшее поколение в таких культурах играет определяющую роль. Оно являлось законченным образцом жизни и символом культуры. Данный тип культуры основан на реальном присутствии в обществе представителей трех поколений, на чувстве вневременности всепобеждающего обычая и предполагает успешную передачу из поколения в поколение неистребимых штампов определенных культурных форм. Подлинность культуры опирается на авторитет генеалогии, прослеживающей ее идентичность вплоть до эпохи мифологических предков.

Изменить постфигуративную культуру может стихийное бедствие или вторжение, в том случае, если они разрушат зависимость от старших поколений. Даже в условиях контактов и миграции народы длительное время удерживают традиционную культуру в языке, способах воспитания детей, поощрениях и наказаниях, мимике и жестах, кулинарных рецептах и ритуалах. Однако, со временем связи между поколениями могут ослабеть, прежняя культура начинает вытесняться новыми привычками и ценностями. Последствия контактов разных культур называются аккультурацией.

Постфигуративный тип культуры, хотя и возник исторически в далеком прошлом, продолжает существовать в сознании и поведении совре-

¹³⁸ Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С.356.

¹³⁹ Там же. С.322.

менников. В современной цивилизации этот тип обнаруживается в неисребимых штампах определенных культурных форм, в самобытности культур и в устойчивости этнических диаспор. Изменения в постфигуративной культуре могут быть вызваны: катастрофой, вызвавшей гибель большинства населения, особенно старших; развитием новых форм техники, неизвестной старшим, но освоенной молодыми; переселением в новую страну; следствием завоевания, когда покоренное население вынуждено усваивать язык и нравы завоевателей; принятие новой веры, новые идеалы, в том числе и в воспитании.

В результате этих процессов появляется **кофигуративная культура**. В ней основной моделью преемственности и передачи знаний и навыков становятся современники, а не предшествующие поколения. Идеалом для подражания становится не прошлое, а настоящее. Преобладающей моделью поведения для людей оказывается поведение их современников. В данном типе культуры ее новую модель выражает молодежь. Кофигурация предполагает непосредственную передачу знаний, научений от представителей актуально действующего поколения. В самом простейшем виде кофигуративная культура – это общество, в котором отсутствует третье поколение (деды и бабушки). Они не проживают совместно с внуками, и поэтому нет преемственности поколений. Более того, становится частью культуры установка на то, что дети, повзрослев, вне влияния родителей самостоятельно выработают свой стиль жизни. Кофигуративная культура предполагает изменения в образе жизни и не исключает изменения места жительства, в том числе в новом культурном окружении. Задача выработки моделей поведения и стиля становится функцией средств массовой информации.

Однако в этой культуре возможен конфликт поколений. Общество резко дифференцируется по возрастным группам. Такое состояние мятежности неоднократно возникало в истории культуры, когда младшие поколения, лишенные возможности использовать опыт старших, искали поддержки и руководства друг у друга. Для кофигуративной культуры характерны контркультура и субкультура молодежи.

Конфликты между поколениями, прежде всего присущи обществам с высокой вертикальной мобильностью. В этом случае происходит неизбежный разрыв с теми моделями образа жизни, которые оказывали влияние на человека в детстве. Новая ситуация, образ жизни оказываются непохожими на ту, которые были в родительской семье, и, следовательно, опыт предков становится ненадежным советчиком.

Однако кофигурация как стиль культуры является достаточно кратковременной. Молодость достаточно быстро переходит в зрелость. И это приводит к изменению типа культуры, к исчезновению конфликтов, между представителями разных поколений.

Два стиля культуры и обе модели преемственности могут сосуществовать в течение длительного времени на одной и той же исторической стадии.

Особый тип кофигуративной культуры может возникать в условиях миграции. В этом случае, сознавая непригодность своего опыта, родители сами могут поощрять детей к освоению нового языка, обычаев, правил поведения и т.д. Кроме того, кофигуративная культура может формироваться в условиях социально-политических, хозяйственных и технических преобразований в экономически отсталых странах. «В Индии, Пакистане или в новых государствах Африки дети также становятся экспертами по вопросам нового образа жизни, и родители теряют свое право на оценку и руководство их поведением»¹⁴⁰ (Мид М. Культура и мир детства. – М., 1988. С. 322.).

Отличительная черта кофигуративной культуры состоит в том, что она не затрагивает глубинных слоев культуры. Она поверхностна и динамична. При этом ядро культуры сохраняется до того времени, когда в нем не возникнет социальная потребность.

Префигуративная культура характерна для современного этапа истории. По мнению М. Мид она зародилась в 60-е годы XX века. Особенность такой культуры – неизвестность будущего ввиду ускоренного развития общества. По словам Мид, «дети стоят сегодня перед лицом будущего, которое настолько неизвестно, что им нельзя управлять так, как мы это пытаемся делать сегодня, осуществляя изменения в одном поколении с помощью кофигурации в рамках устойчивой, контролируемой старшими культуры, несущей в себе много постфигуративных элементов». Разница в форме передачи культурных знаний будет настолько велика даже в рамках двух поколений, что не исключено, что дети будут передавать полученные знания родителям. Здесь взрослые учатся у своих детей.

Концепция Маргарет Мид отражает зависимость межпоколенных отношений от темпов научно-технического и социального развития, подчеркивает, что в культуре существует не только информационный поток от родителей к детям, но и молодежная интерпретация современной ситуации, которая влияет на старшее поколение. Ее идеи продолжают оказывать влияние на этнографические, антропологические и культурологические исследования.

Вопросы и задания

1. Какие характерные черты традиционных культур выделяет М. Мид?
2. Какова специфика взаимодействия поколений в постфигуративном, кофигуративном и префигуративном типе культуры?
3. Для какого типа культуры характерны конфликты поколений и чем они вызваны?
4. Какие причины могут привести к изменению постфигуративного типа культуры?

¹⁴⁰ Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С.360–361.

Глава 16. ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ

16.1. Концепция культуры А. Тоффлера

Алвин Тоффлер – американский социолог и культуролог. Он является автором работ «Потребители культурных ценностей», «Футурошок», «Третья волна», «Предпосылки и прогнозы». Тоффлер родился в 1928 году. Широкую известность он приобрел в 70-е годы XX века.

А. Тоффлер является одним из наиболее известных теоретиков постиндустриального, информационного общества (общества третьей волны). Наряду с Д. Беллом и З. Бжезинским он понимает под индустриализмом преимущественно высокий уровень промышленного производства, а под переходом к постиндустриальному обществу – деиндустриализацию общества по мере роста непромышленной сферы.

В своих работах Тоффлер обращает внимание на необходимость предвидения наиболее фундаментальных сдвигов в изменении тенденций развития культуры и цивилизации.

Цивилизация – одно из основных и многозначных понятий. Тоффлер положил в основу цивилизации технико-технологический уровень развития человеческого общества. Он полагает, что цивилизация проходит ряд этапов, которые подобны волнам. Всего он выделил три волны цивилизации.

Первая волна – это исторический тип аграрной цивилизации. Основой всей жизнедеятельности является обработка земли. Она заложила основы всей современной культуры большинства народов. Исключение составляют этнические общества, для которых приоритетными были рыбный промысел, охота или скотоводство. Это самый длительный этап в истории человечества. Он протянулся с неолитической революции вплоть до XVI – XVII в.в. Для данной стадии характерны примитивность орудий труда, медленный темп перемен в социальной и личной жизни. Основным сословием являлось крестьянство, жизнь которого была подчинена сезонному ритму. Передача культурных ценностей осуществлялась непосредственно от поколения к поколению. Для этого типа цивилизации характерны также близость к природе, устойчивость родственных связей, устойчивость человеческих отношений и культуры в целом.

Вторая волна – индустриальная цивилизация. Она начинается с промышленной революции в странах Европы. Рост городов и промышленного производства приводит к увеличению потребления товаров. Появляются новые социальные слои. Складывается новый тип городского образа жизни. Именно в индустриальной цивилизации в связи с развитием техники и технологий получают распространение средства массовой информации. Благодаря развитию системы образования, растет грамотность населения.

В период индустриальной цивилизации человек впервые сталкивается с серьезными экологическими проблемами.

Индустриальная цивилизация просуществовала около 300 лет. Затем наступил кризис. Анализируя кризис индустриализма, Тоффлер констатировал его всеобщий характер и подчеркивал, что он имеет гораздо большие революционные последствия, чем открытые революционные выступления. В своей работе «Третья волна» он показал, что кризис охватил все системы индустриального общества: экономическую и финансовую, социальные и политические институты, ценности.

Третья волна – информационная цивилизация. Она началась примерно с 50-х годов XX века в связи с развитием информационных технологий. Это технически развитая, но антииндустриальная цивилизация. Переход к информационной цивилизации сравним, по мнению Тоффлера, с первым великим переворотом в истории человечества, когда произошел переход от варварства к цивилизации. Для цивилизации нового типа характерны следующие черты:

Во-первых, стандартизация заменяется многообразием стилей и форм (постмодерн); во-вторых, централизация власти сменяется многополярностью; в-третьих, синхронизация индустриального труда – скользящим графиком; в-четвертых, тиражирование массовых образцов – уникальностью индивидуальных моделей; в-пятых, происходит «смещение власти», т.е. меняется соотношение трех ее источников – принуждения, богатства и знания. В обществе «третьей волны» знание становится определяющим фактором функционирования власти. Появляется и новый вид собственности – на информацию.

Новый тип цивилизации и культуры порождает футурошок, т.е. беспокойство, растерянность, разрушение привычных форм поведения. Человек оказывается в потоке перемен, когда все оказывается быстротечным. Тоффлер отмечал: «Шквал перемен не только не стихает, но все больше набирает силу. Перемены охватывают высокоразвитые индустриальные страны с неуклонно растущей скоростью. Их влияние на жизнь этих государств не имеет аналогов в истории человечества»¹⁴¹. Чтобы продемонстрировать ускорение темпов развития человечества, Тоффлер предложил последние пятьдесят тысяч лет существования человека разделить на средний срок человеческой жизни. Он в своих расчетах исходил из того, что средняя продолжительность жизни составляет 62 года. В результате в истории человечества получилось примерно 800 таких сроков. При этом из этих 800 – 650 приходится на период первобытной культуры, последние 70 сроков существует письменность, но лишь 6 сроков назад получило распространение печатное слово. Всего 2 срока из 800 человек использует электриче-

¹⁴¹ Тоффлер А. Футурошок. СПб., 1997. С.10.

ство, а большинство технологий, материальных благ, технических новинок было создано в последний восьмисотый срок жизни¹⁴².

Люди становятся «новыми кочевниками», для которых постоянные перемены стали образом жизни и второй натурой. Такое ускоренное внедрение новшеств не может не оказывать влияния на психологическое состояние человека, который оказывается подверженным стрессам и депрессиям. В своей работе «Столкновение с будущим» он писал: «Перемены порождают и каких-то странных индивидуумов: детей, состарившихся к двенадцати годам; взрослых, оставшихся двенадцатилетними детьми в пятьдесят; богачей, ведущих жизнь бедняков; программистов компьютеров, накачивающихся ЛСД; анархистов, у которых под грязным парусиновым одеянием скрывается душа отчаянных конформистов; и конформистов, у которых под застегнутыми на все пуговицы рубашками бьется сердце отчаянных авантюристов»¹⁴³.

Межличностные отношения в новом обществе становятся все более неустойчивыми, носящими кратковременный характер. Они хрупки и непостоянны. Семья эволюционирует к новым формам. На смену ценностям индустриального общества приходят менее долговечные и более эфемерные ценности. Единая идеология индустриального общества уходит в прошлое. В новом обществе согласие утрачено, оно не может прийти к единому стандарту поведения, языка и правил. Устанавливается настоящая «мозаика» ценностных ориентаций, отражающая высокий уровень дифференциации социальной структуры общества. Классы распадаются на более мелкие социальные группы, каждая из которых обладает своей «миникультурой» и характерным образом жизни, благодаря чему происходит настоящий взрыв «субкультур».

В условиях постиндустриальной цивилизации люди обостренно переживают чувство одиночества, утрату структурного порядка в своей жизни, исчезновение ее смысла и значения. В обществе распространяется настроение неуверенности и нестабильности. На этой почве происходит возникновение новых сект и культов. Они компенсируют утраты, что дает им возможность требовать от своих членов почти полного подчинения.

А. Тоффлер анализирует негативные и позитивные тенденции религиозного плюрализма в условиях широкого распространения новых религиозных движений, используя для этого метафору «рынка спиритуальных товаров». Человеку предлагается беспрецедентно большой выбор вероучений и религиозно-мистических практик для удовлетворения чрезвычайно широкого спектра индивидуальных и общественных потребностей. Тоффлер отмечал, полную неподготовленность лидеров уходящей в прошлое

¹⁴² См.: Тоффлер А. Футурошок. СПб., 1997.

¹⁴³ Тоффлер А. Столкновение с будущим // Иностранная литература. 1972.- №3. С.228.

индустриальной к встрече с политическим экстремизмом новых религиозных объединений.

16.2. Дэниел Белл о противоречиях современной культуры

Дэниел Белл (р.1919) – американский политолог, социолог и культуролог. Он окончил колледж в Нью-Йорке, изучал социологию в Колумбийском университете. Преподавал в колледже Чикагского университета и в Колумбийском университете. С 1969 года является профессором Гарвардского университета. Наиболее известными его работами являются «Конец идеологии», «Становление постиндустриального общества», «Противоречия капитализма в сфере культуры», «Возвращение сакрального? Аргумент в пользу будущего религии».

Белл является автором концепции деидеологизации. В этой концепции он обосновывает затухание социальных конфликтов на фоне растущего согласия интересов и сотрудничества интеллигенции с институтами власти. Эта концепция была изложена Беллом в работе «Конец идеологии», которая была опубликована в 1960 году. В 1970-е годы он признал ее ошибочность и вернулся к мысли о социальной значимости идеологии и религии. В работе «Конец идеологии» Белл связывает особенности современного общества с возникновением массового производства и массового потребления. Он полагает, что понятие «масса» имеет несколько значений. Во-первых, масса – это недифференцированное множество. В этом случае масса противоположна понятию класса. Во-вторых, масса может являться синонимом невежественности. В-третьих, масса может рассматриваться как механизированное общество, где человек – не более чем придаток техники. В-четвертых, под массой можно понимать бюрократизированное общество. Массовое общество, в котором личность теряет свою индивидуальность. В-пятых, масса – это толпа, которая не рассуждает, а повинует страстям и инстинктам. В толпе даже культурный человек превращается варвара. При этом масса всегда, по мнению Белла, является воплощением стадности, унифицированности и шаблонности.

В первую очередь Белл известен как теоретик постиндустриального общества, однако, немало внимания он уделял и анализу развития культуры.

Белл не приемлет господствующего в современных социальных науках воззрения на общество как на целостную систему отношений. Он не разделяет ни марксистского понимания целостности общественной системы на основе технико-экономического детерминизма, ни функционалистского (Дюркгейм, Парсонс) – на основе господствующих ценностей. По мнению Белла, общество состоит из трех независимых друг от друга сфер: социальной структуры (прежде всего технико-экономической), политической системы и культуры. Эти сферы управляются различными и противореча-

щими друг другу «осевыми принципами»: экономика – эффективностью, политическая система – принципом равенства, культура – принципом самореализации личности.

Для современного капитализма, по словам Белла, характерно разобщение этих сфер, утрата прежнего единства экономики и культуры. В этом он видит источник противоречий и социальных конфликтов в западном обществе последних полутора столетий.

Со второй половины 60-х годов Белл в числе других ведущих социологов занимался разработкой теории постиндустриального общества. Для этого типа общества характерны преобладание занятости в различных сферах обслуживания и духовного производства, переориентация экономики и культуры на удовлетворение преимущественно культурных потребностей. В своей работе «Становление постиндустриального общества» Белл обосновывал прогноз трансформации капитализма под воздействием НТР в новую социальную систему, свободную от социальных антагонизмов и классовой борьбы.

Свои взгляды на культуру и перспективы ее развития Белл изложил в книге «Противоречия капитализма в сфере культуры», которая была опубликована в 1976 году. В этой работе Белл обратился к процессам, происходящим в области культуры и политической жизни. Культуру он понимает как сферу, в которой осуществляется уяснение и выражение значения человеческого существования в образных формах – в живописи, поэзии, литературе, религии. По своему содержанию культура имеет дело с экзистенциальными ситуациями смерти, трагедии, долга, любви и т.п. Культура изменяется иначе, нежели технико-экономическая сфера. Ей чужды поступательные, линейные изменения. В культуре новое не сменяет старое, как это происходит в области технического прогресса. В культуре происходит расширение содержания того культурного хранилища, которым располагает человечество.

Белл стремится показать, что у современной капиталистической экономики и у авангардизма, как преобладающей формы культуры, общим истоком является отрицание прошлого, стремление к новизне. Однако этим сферам общества свойственны разные «осевые принципы»: в технико-экономической сфере личность сегментируется на выполняемые ею роли, а в культуре упор делается на формирование цельной личности. Эта ситуация приводит к острому конфликту между экономической системой капитализма и его модернистской культурой.

В своих работах, Белл обращался и к анализу проблем религии. Его интересовали место и роль религии в современном обществе. Этому посвящена его работа «Возвращение сакрального? Аргумент в пользу будущего религии». Белл считает, что необходимо различать изменение институтов церкви и изменение идей (религиозных доктрин). Критикуя теории секуля-

ризации, Белл отмечал, что о «секуляризации» можно говорить только применительно к институтам, тогда как по отношению к идеям происходит «профанация». Изменение религии на социальном уровне описывается понятиями «сакральное и секулярное», а на культурном уровне – «святое и профанное».

Белл интересовался многими проблемами, с которыми сталкивается современное общество. Его работы всегда были социально и политически актуальными.

16.3. С. Хантингтон о столкновении цивилизаций в современном мире

Сэмюэл Филипс Хантингтон (род. в 1927 году) – американский политолог. Он учился в Йельском, Чикагском и Гарвардском университетах. Хантингтон являлся директором Института стратегических исследований при Гарвардском университете, основал журнал «Внешняя политика». В 1984 году Хантингтона избрали вице-президентом Американской ассоциации политических наук, а в 1985 году – он стал ее президентом.

Одна из наиболее известных работ Хантингтона называется «Столкновение цивилизаций». В ней он анализирует цивилизационные процессы в современном мире. Именно эта работа Хантингтона представляет особый интерес для культурологии.

В свое время Хантингтон выступил с критикой принятого в период «холодной войны» деления мира на страны «первого» (западного), «второго» (страны социалистического лагеря) и «третьего» мира. Он полагал, что такое деление, основывающееся на особенностях политических и экономических систем, больше не соответствует реальности. Гораздо больше приемлема для современного мира группировка стран, основанная на особенностях их культуры и цивилизации.

Хантингтон рассматривает цивилизацию как наивысшее культурное образование, которое объединяет людей и обеспечивает им определенную степень культурной самобытности. Цивилизационная принадлежность определяется как объективными, так и субъективными элементами. К объективным элементам, Хантингтон относит язык, историю, религию, обычаи, общественные институты, а к субъективным – самоидентификацию людей. При этом цивилизационная идентичность в будущем, по мнению Хантингтона, будет приобретать все большее значение. Мир будет формироваться под влиянием взаимодействия основных цивилизаций. К ним он относил западную, конфуцианскую, японскую, исламскую, индусскую, славяно-православную, латиноамериканскую и, возможно, африканскую. Эти цивилизации принципиально не схожи друг с другом. «Разломы» между эти-

ми культурными идентичностями и определяют возможные линии конфронтации.

Хантингтон полагал, что окончание «холодной войны» не означает исчерпание конфликтов. Будущие конфликты просто перейдут в иную плоскость. Вновь появляется культурное разделение между западным христианством, с одной стороны, и православием и исламом, с другой. Он отмечал, что «глобальные притязания западной цивилизации, снижение относительной власти Запада, а также растущая культурная самоуверенность других цивилизаций делают достаточно сложными отношения между Западом и остальными... С цивилизациями, бросающими вызов — исламской и синской, — Запад, скорее всего, будет иметь в целом натянутые и зачастую антагонистические отношения»¹⁴⁴. О причинах противостояния Хантингтон писал следующее: «Причины возобновленного конфликта между исламом и Западом лежат, таким образом, в фундаментальных вопросах власти и культуры. Кто? Кого? Кто правит? Кем правят?.. До тех пор, пока ислам остается исламом (каковым он и останется) и Запад остается Западом (что более сомнительно), этот фундаментальный конфликт между двумя великими цивилизациями и свойственным каждой образом жизни будет продолжаться, определяя взаимоотношения этих цивилизаций в будущем...»¹⁴⁵.

Хантингтон считает сложившееся мнение о том, что экономическое развитие и модернизация способствуют укреплению однородности, обеспечивая, таким образом, формирование современной культуры, неверным. В мире по-прежнему можно выделить «традиционные» и «современные» культуры. Местные традиции во многих странах не только не разрушаются, но и напротив, продолжают самоутверждаться. В результате влияние западной культуры падает. Упадок западного могущества неизбежно повлечет отступление западной культуры. Хантингтон писал: «Универсалистские устремления западной цивилизации, уменьшение ее относительного могущества, все большая культурная независимость других цивилизаций служат факторами, которые постоянно и неизбежно осложняют отношения между Западом и остальным миром»¹⁴⁶. Запад для защиты своих интересов от посягательств других цивилизаций вынужден будет не только поддерживать на должном уровне свою экономическую и военную мощь, но и обратиться к более глубокому пониманию религиозных и философских основ. Актуальной задачей станет поиск возможностей сосуществованию цивилизаций. Решение этой задачи может стать возможным, при условии выявления элементов, общих как для западной, так и для остальных цивили-

¹⁴⁴ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2005. С. 284.

¹⁴⁵ Там же. С. 332.

¹⁴⁶ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999. С.537

лизаций. Актуальность этой задачи, по мнению Хантингтона, связана с тем, что в ближайшем будущем не только не возникнет единая, универсальная цивилизация, но и, напротив, усилится их столкновение.

Во взаимоотношениях цивилизаций конфликтность будет расти. Она в значительной степени будет отражать те глубинные процессы, которые происходят в экономической и культурной сферах. Хантингтон полагает, что изменения в социальной сфере и экономическая модернизация ослабляют национальное государство, отрывают людей от их корней. При этом не следует забывать, что национальное государство является одним из важнейших источников самоидентификации. В современном мире, как считает Хантингтон, можно наблюдать возрождение религиозных чувств. Это создает основу для сохранения самобытности в форме совместной причастности к какой-либо цивилизации. Однако, оборотной стороной этого может являться неприязненное отношение к представителям иных культур.

Конфликты цивилизаций, по мнению Хантингтона, могут разворачиваться на двух уровнях: во-первых, на микроуровне групп, проживающих вдоль «линий разлома» между цивилизациями; и во-вторых, на макроуровне стран, относящихся к разным цивилизациям. Самый большой разлом, который наметился в современном мире, проходит между Западом и остальным миром. Западная цивилизация на современном этапе является самой могущественной. Именно западные державы оказывают наиболее сильное влияние на мировую политику. Однако, в настоящее время уже можно наблюдать признаки упадка западной культуры, девальвацию западной системы ценностей. При этом эти процессы можно наблюдать не только за пределами западного мира, но и в самих странах Запада. Сравнительно-социологические исследования показали, что западные ценностные установки (индивидуализм, либерализм, права человека, конституционализм, равенство, свобода, верховенство закона и т.д.) значительно менее важны в остальном мире. В некоторых случаях они могут либо полностью отрицаться, либо трактоваться совершенно по-другому. В то же время страны, не относящиеся к западному миру, наращивая собственную экономическую, военную и политическую мощь, превращаются для Запада в сильных конкурентов. Модернизация в этих странах вполне уживается с традиционными культурами и ценностями.

Хантингтон отмечал также, что те различия, которые существуют между цивилизациями в историческом опыте, языке, культуре, религии и традициях имеют очень глубокие корни. Это значит, что они более значимы, нежели различия между идеологиями и политическими режимами. При этом культурные различия наименее подвержены переменам. В частности, как было сказано выше, проводимая модернизация не приводит к глубинным изменениям в культуре.

Различия между цивилизациями не обязательно перерастают в конфликты. Однако, если это случается, то человечество погружается в длительный и ожесточенный конфликт.

Вопросы и задания

1. Какие трактовки понятия «цивилизация» существуют? В чем специфика подхода к понятию «цивилизация» А. Тоффлера?
2. Выделите характерные черты трех типов цивилизации?
3. Что такое религиозный плюрализм? Каковы, по мнению А. Тоффлера, положительные и негативные стороны этого явления?
4. Что такое футурошок?
5. В чем специфика культурных изменений, по мнению Д.Белла?
6. Как Хантингтон рассматривает цивилизацию? Какими объективными и субъективными элементами она определяется?
7. Что такое столкновение цивилизаций и чем оно вызвано?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Культурология – это наука, изучающая культуру во всем ее многообразии. Это одна из важнейших дисциплин социогуманитарного цикла. XX и особенно XXI век отличаются чрезвычайным динамизмом. Темп происходящих изменений в различных сферах жизни общества очень высок, более того существует тенденция его ускорения. В современном технократическом мире особенное внимание требуется развитию духовности, гуманизма, осознанию неповторимости личности человека. Массовая культура, господствующая в настоящее время, может выступать в роли современной мифологии, поскольку основывается на иллюзиях, вымыслах, мифах. Воспитывая в человеке пассивного потребителя, она лишает его самостоятельного, критического отношения к реальности. Процессы глобализации и происходящие в связи с этим изменения в культуре, делают необходимым понимание культурной самобытности и уникальности каждого народа, воспитание толерантности. По словам Н.А. Бердяева, «в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности». Культурология, проявляя интерес к человеку и культуре, к ценностям, представлениям, нормам, мировоззрению, запретам, характерным для разных эпох, способна решить многие задачи, стоящие перед современным человеком. Изучение культуры во всем ее многообразии облегчает взаимопонимание и служит утверждению в обществе идеалов добра, красоты, гармонии, гуманизма, поиску новых подходов к изучению общественных процессов.

Культурология привлекает многих мыслителей, и история изучения культуры насчитывает не одно столетие. Исследование культуры имеет глубокие философские традиции. Однако, не только философы занимались изучением культуры. Она привлекала и привлекает внимание представителей разных наук, прежде всего истории, социологии, антропологии, психологии. Культурологическое знание – это комплексное знание. В рамках данного пособия представлены основные культурологические концепции, созданные социологами, антропологами, психологами и т.д. Наибольшее внимание при этом было уделено концепциям, созданным в конце XIX, а также в XX веке. Тенденции изменений в культуре, наметившиеся на рубеже этих веков, описанные и проанализированные культурологами реализуются и в настоящее время. Таким образом, в данном учебном пособии очерчивается процесс формирования культурологии как науки. Оно позволяет получить представление о методологии науки, ключевых понятиях, проблематике и теоретических основах.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Словари и энциклопедии

1. Культурология. XX век. [Текст]: словарь. – СПб., 1997.
2. Культурология. XX век. [Текст]: энциклопедия.– СПб., 1998. – Т.1–2.
3. Культурология: люди и идеи. [Текст]. – М.: Академический Проект; РИК, 2006.

Учебники и учебные пособия

1. Белик, А.А. Культурология. Антропологические теории культуры [Текст] / А.А. Белик. – М.: Российский гос. гуманитар. ун-т., 1998.
2. Гуревич, П.С. Культурология [Текст] / П.С. Гуревич. – М., 2000.
3. Гуревич, П.С. Философия культуры [Текст] / П.С. Гуревич. – М.: «Аспект Пресс», 1995.
4. Емельянов, Ю.Н. Основы культурной антропологии [Текст] / Ю.Н. Емельянов. – СПб., 1994.
5. Ерасов, Б.С. Социальная культурология [Текст]: в 2 ч. / Б.С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1994.
6. Иконникова, С.Н. История культурологии: идеи и судьбы [Текст] / С.Н. Иконникова. – СПб., 1996.
7. Иконникова, С.Н. История культурологических теорий [Текст] / С.Н. Иконникова. – СПб.: Питер, 2005.
8. Культурология [Текст] / сост. и отв. ред. А.А. Радугин. – М.: Центр, 1996.
9. Культурология [Текст]: учеб. пособие. /под ред. Г.В.Драча. – Ростов н/Д, 2002.
10. Культурология [Текст]: учебник / под ред. Ю.Н. Солонина, М.С. Кагана. – М.: Изд-во Юрайт; ИД Юрайт, 2011.
11. Марков, Б.В. Философская антропология [Текст] / Б.В. Марков. – СПб., 1997.
12. Михайлова, Л.И. Социология культуры [Текст] / Л.И. Михайлова. – М., 1999.
13. Орлова, Э.А. История антропологических учений [Текст] / Э.А. Орлова. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010.
14. Соколов, Э.В. Культурология [Текст] / Э.В. Соколов. – М., 1994.
15. Теория культуры [Текст]: Учебное пособие / Под ред. С.Н. Иконниковой, В.П. Большакова. – СПб.: Питер, 2008.
16. Трофимова, Р.П. История русской культурологии [Текст] / Р.П. Трофимова. – М., 2003.
17. Философия культуры. Становление и развитие [Текст]. – СПб., 1998.

18. Хрестоматия по культурологии [Текст]: в 2 т. / под ред. И.Ф. Кефели. – СПб., 1999.
19. Шаронов, В.В. Социальная антропология [Текст] / В.В. Шаронов. – СПб., 1997.
20. Шибаева, М.М. Введение в философию культуры [Текст] / М.М. Шибаева. – М., 1998.
21. Яблоков, И.Н. Социология религии [Текст] / И.Н. Яблоков. – М., 1979.

Монографии

1. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса [Текст] / М.М. Бахтин. – М., 1989.
2. Бердяев, Н.А. Судьба России [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков; Изд-во Фолио, 2001.
3. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев. – М., 1989.
4. Бродель, Ф. Материальная цивилизация. Экономика и капитализм XV–XVIII вв. [Текст]: в 3 т. / Ф. Бродель. — М., 1998.
5. Вико, Дж. Основания Новой науки об общей природе наций [Текст] / Дж. Вико. – М., 1994.
6. Гердер, И.Г. Избранные произведения [Текст] / И.Г. Гердер – М.; Л., 1959.
7. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества [Текст] / И.Г. Гердер. – М., 1977.
8. Гулыга, А. В. Гердер [Текст] / А.В. Гулыга. – М., 2003.
9. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа [Текст] / Н.Я. Данилевский. – М., 1991.
10. Киссель, М.А. Джамбаттиста Вико [Текст] / М.А. Киссель. – М., 1980.
11. Мид, М. Культура и мир детства [Текст] / М. Мид. – М., 1988.
12. Малиновский, Б. Научная теория культуры [Текст] / Б. Малиновский. – М., 1999.
13. Ницше, Ф. Сочинения [Текст]: в 2 т. / Ф. Ницше. – М., 1990.
14. Ортега-и-Гассет, Х. Дегуманизация искусства. Восстание масс [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991.
15. Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика. Философия культуры [Текст] / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991.
16. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре [Текст] / Г. Риккерт. – М., 1998.
17. Сорокин, П.А. Система социологии [Текст] / П.А. Сорокин. – М., 1991.

18. Сорокин, П.А. Социальная и культурная динамика [Текст] / П.А. Сорокин.– СПб., 2000.
19. Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] / П.А. Сорокин. – М., 1992.
20. Спенсер, Г. Опыты научные, политические и философские [Текст] / Г. Спенсер. – Минск, 1998.
21. Тайлор, Э. Первобытная культура [Текст] / Э. Тайлор. – М., 1989.
22. Темнов, Е.И. Вико [Текст] / Е.И. Темнов. – М., 1994.
23. Тойнби, А. Цивилизация перед судом истории [Текст] / А. Тойнби. – М., 1996.
24. Тойнби, А. Постигание истории [Текст] / А. Тойнби. – М., 1991.
25. Тоффлер, А. Третья волна [Текст] / А. Тоффлер. – М., 1999.
26. Тоффлер, А. Футурошок [Текст] / А. Тоффлер. – СПб., 1997.
27. Уайт, Л. Избранное: Наука о культуре [Текст] / Л. Уайт. – М., 2004.
28. Уайт, Л. Избранное: Эволюция культуры [Текст] / Л. Уайт. – М., 2004.
29. Фрейд, З. Введение в психоанализ [Текст] / З. Фрейд. – М., 1995.
30. Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура [Текст] / З. Фрейд. – М., 1992.
31. Фромм, Э. Бегство от свободы [Текст] / Э. Фромм. – М., 1990.
32. Фромм, Э. Человек для себя [Текст] / Э. Фромм. – Минск, 1992.
33. Фрэнкел, Дж. Золотая ветвь [Текст] / Дж. Фрэнкел. – М., 1997.
34. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон. – М., 2005.
35. Хейзинга, Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня [Текст] / Й. Хейзинга. – М., 1992.
36. Шкуратов, В.А. Историческая психология [Текст] / В.А. Шкуратов. – М., 1997.
37. Шпенглер, О. Закат Европы [Текст] / О. Шпенглер. – М., 1993.
38. Юнг, К.Г. Архетип и символ [Текст] / К.Г. Юнг. – М., 1991.
39. Юнг, К.Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления [Текст] / К.Г. Юнг. – Киев, 1994.

ГЛОССАРИЙ

Адаптация культурная – приспособление человеческих сообществ, социальных групп и отдельных индивидов к меняющимся природно-географическим и историческим условиям жизни посредством изменения стереотипов сознания и поведения, форм социальной организации и регуляции, норм и ценностей, образа жизни и элементов картин мира, способов жизнеобеспечения, направлений и технологий деятельности, а также номенклатуры ее продуктов, механизмов коммуницирования и трансляции социального опыта в целом.

Аккультурация – процесс взаимодействия культур, в ходе которого происходит их изменение, усвоение ими новых элементов, образование в результате смешения разных культурных традиций – принципиально нового культурного синтеза.

Аксиология – учение о ценностях, их происхождении, сущности, функциях, типах и видах.

Альтруизм – нравственный принцип, согласно которому благо других людей и они сами более значимы, чем собственное Я, противоположен эгоизму.

Антиномичность культуры – выражение внутренней сложности культуры, представляющей собой многоаспектный феномен. Антиномия как единство двух противоречащих друг другу, но одинаково обоснованных суждений находит свое выражение в культуре.

Антиутопия – направление в литературе, которое представляет собой критическое описание общества утопического типа. Антиутопия выделяет наиболее опасные, с точки зрения авторов, общественные тенденции.

Антропология – область научного познания, в рамках которой изучаются фундаментальные проблемы существования человека в природной и искусственной среде.

Антропоморфизм – наделение предметов и явлений природы человеческими свойствами, уподобление человеку; характерен для мифологического и религиозного сознания.

Антропосоциогенез – термин, принятый для обозначения проблемы происхождения и эволюции человека, становления Homo sapiens как вида в процессе формирования общества.

Артефакт (от лат. – искусственно сделанный) – в обычном понимании любой искусственно созданный объект; в культурологию это понятие пришло из археологии, где использовалось для различия естественных и искусственных объектов.

Архетипы культурные – базисные элементы культуры, формирующие константные модели духовной жизни. Содержание архетипов состав-

ляет типическое в культуре, и в этом отношении архетипы объективны и трансперсональны.

Ассимиляция культурная – процесс, в результате которого члены социальной группы утрачивают своеобразие своей первоначально существовавшей культуры и усваивают культуру другой социальной группы, с которой они находятся в непосредственном контакте.

Вестернизация (социально-культурная) – полная или частичная переориентация сообществ, исходно не принадлежащих к западнохристианской культурной традиции, на социокультурное развитие по образцу развитых стран Запада или заимствование отдельных элементов западной культуры, начинающих играть значимую роль в социокультурных процессах общества-реципиента.

Взаимодействие культур – особый вид непосредственных отношений и связей, которые складываются между по меньшей мере двумя культурами, а также тех влияний, взаимных изменений, которые появляются в ходе этих отношений.

Время культуры – важнейший аспект модели мира, характеристика длительности существования, ритма, темпа, последовательности, координации смены состояний культуры в целом и ее элементов, а также их смысловой наполненности для человека.

Глобализация культурная – процесс нарастания взаимосвязи и взаимодействий культур, протекающий во всемирном масштабе; интернационализация культуры.

Гуманизм – нравственный принцип в отношениях между людьми и в деятельности общественных институтов, в основе которого лежит забота о человеке, стремление к улучшению условий его жизни, обеспечение удовлетворения его потребностей и развития талантов.

Динамика культуры (социокультурная динамика) – изменения, происходящие внутри культуры и во взаимодействии разных культур, для которых характерна целостность, наличие упорядоченных тенденций, а также направленный характер.

Диффузия культурная – пространственное распространение, проникновение (диффузия) культурных достижений одних обществ в другие, заимствование достижений одних обществ другими.

Идеал – совершенный образ явления; образец объекта, который максимально полным и совершенным образом отвечает потребностям и желаниям человека; эталонная ценность.

Идентичность культурная – единство культурного мира человека (социальной группы) с определенной культурой, культурной традицией, культурной системой, характеризующееся усвоением и принятием ценностей, норм данной культуры.

Инкультурация – процесс приобщения индивида (социальной группы) к культуре, усвоение существующих ценностей, привычек, норм поведения, свойственных данной культуре.

Интеграция культурная – состояние внутренней целостности культуры и согласованности между различными ее элементами, а также процесс, результатом которого является такое взаимосогласование.

Историзм – принцип рассмотрения мира, природных и социально-культурных реалий в динамике их изменения, становления во времени, развития.

Коммуникация культурная – процесс взаимодействия между людьми, социальными группами, организациями, конкретными культурами, при котором осуществляется передача и (или) обмен культурной информацией.

Контркультура – понятие, используемое в современной культурологии и социологии; используется для обозначения социокультурных установок, противостоящих фундаментальным принципам, господствующим в конкретной культуре, также отождествляется с молодежной субкультурой 60-х гг., отражающей критическое отношение к современной культуре и отвержение ее как «культуры отцов».

Культурогенез – процесс возникновения и становления человеческой культуры, один из видов социальной и исторической динамики культуры, заключающийся в порождении новых культурных форм и их интеграции в существующие культурные системы, а также в формировании новых культурных систем и их качеств.

Маргинальность культурная – это положение и особенности жизнедеятельности социальных групп и отдельных личностей, чьи ценностные установки, ориентации, модели поведения одновременно соотнесены с различными культурными системами и проистекающими из них требованиями, но ни в одну из них они не интегрированы полностью.

Ментальность, менталитет – (от лат. – ум, мышление, образ мыслей, душевный склад.) – общая духовная настроенность, относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-либо общества. Менталитет характеризует специфические уровни индивидуального или коллективного сознания; в этом смысле представляет собой специфический тип мышления.

Наблюдение включенное – научный метод, основанный на визуальном или слуховом анализе явлений и их качеств, значимых для целей исследования, а также на их фиксации в какой-либо форме (письменной, изобразительной, звуковой).

Норма культурная – стандарт культурной деятельности, регулирующий отношения и поведение людей, свидетельствующий об их принад-

лежности к конкретным культурным группам и выражающий их представления о должном и желательном.

Общественный прогресс – переход от менее совершенных форм организации человеческой деятельности к более совершенным, развитие всей мировой истории по восходящей линии.

Обычай – исходный, наиболее простой тип культурной регуляции отношений и деятельности людей на основе привычных образцов поведения, совершаемого по установленному поводу в определенное время и в определенном месте.

Провиденциализм – религиозно-философское воззрение, согласно которому развитие человеческого общества, источники его движения и цель определяются внешними по отношению к историческому процессу силами – провидением, богом.

Прогресс – тип направленного развития, характеризующийся переходом от низшего к высшему, к более совершенным формам, что выражается в их более высокой организации, адаптации к среде, росте эволюционных возможностей.

Пространство культуры – важнейший аспект модели мира, характеристика протяженности, структурности, сосуществования, взаимодействия, координации элементов отдельной культуры и соответствующих отношений между культурами, а также смысловой наполненности для человека структурной организации культур.

Процессы культурные – изменение во времени состояния культурных систем и объектов, а также типовые модели взаимодействия между людьми и их социальными группами.

Ритуал – исторически сложившаяся форма не инстинктивного, предсказуемого, социально-санкционированного упорядоченного символического поведения, в которой способ и порядок исполнения действий строго канонизированы и зачастую не поддаются рациональному объяснению в терминах средств и целей.

Синкретизм – слитность, нерасчлененность, характеризующая первоначальное, неразвитое состояние чего-либо.

Смыслы культурные – информационное, эмоциональное, экспрессивно-ценностное содержание (значение) культурных объектов и их элементов как знаков.

Стиль – образ жизни и действия, основанный на определенных закономерностях, закрепленных и выраженных в самих действиях и их результатах.

Субкультура – целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами, стилями поведения.

Толерантность – нравственное качество, характеризующее отношение к человеку, принадлежащему к другой расе, национальности, культурной традиции, религиозной конфессии как равно достойной личности. Толерантность не сводится к простой терпимости.

Традиции культурные – культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определенных обществах и социальных группах в течение длительного времени.

Функции культуры – то, чему содействует культура, для чего она предназначена; совокупность ролей, которые выполняет культура по отношению к сообществу людей, порождающих и использующих ее в своих интересах.

Этноцентризм – механизм межэтнического восприятия, заключающийся в склонности оценивать явления окружающего мира сквозь призму традиций и норм своей этнической группы, рассматриваемой в качестве всеобщего эталона.

Языки культуры – знаковые системы, в которых и с помощью которых выражаются разнообразные ценностные смыслы и обеспечиваются культурное и межкультурное общение, сохранение и трансляция ценностей культуры.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК СИСТЕМА ЗНАНИЙ	4
1.1. Объект и предмет культурологии	4
1.2. Предпосылки становления культурологии как науки	6
1.3. Структура культурологии	10
1.4. Методы культурологических исследований	12
Глава 2. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ФУНКЦИИ	15
2.1. Основные подходы к определению понятия «культура»	15
2.2. Исторические изменения представлений о культуре	17
2.3. Функции культуры	20
Глава 3. ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КУЛЬТУРЕ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ	24
3.1. Циклическая концепция Джамбаттиста Вико	24
3.2. Культурологическая концепция Иоганна Годфрида Гердера	29
Глава 4. ЭВОЛЮЦИОНИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ	35
4.1. Теория культуры Эдуарда Барнетта Тайлора	35
4.2. Эволюционистская концепция Герберта Спенсера	40
4.3. Сравнительно-исторические исследования Джеймса Джорджа Фрэзера	44
4.4. Неозволюционизм Лесли Уайта	49
Глава 5. ДИФФУЗИОНИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТУРЫ	54
5.1. Антропогеография Фридриха Ратцеля	54
5.2. Морфология культуры Лео Фробениуса	57
Глава 6. ФУНКЦИОНАЛИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ	60
6.1. Функционализм Бронислава Малиновского. Теория потребностей	60
6.2. Структурно-функциональная теория культуры Альфреда Радклифф-Брауна	62
Глава 7. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРЫ	65
7.1. Культурологическая теория Зигмунда Фрейда	65
7.2. Аналитическая теория культуры Карла Густава Юнга	69
Глава 8. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ	73
8.1. Социодинамика культуры Питирима Сорокина	73
8.2. Концепция культуры Макса Вебера	77
Глава 9. ТЕОРИИ ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТУР	82
9.1. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского	82

9.2. Теория локальных цивилизаций Освальда Шпенглера.....	87
9.3. «Вызов-и-ответ» как движущая сила в развитии культуры: концепция Арнольда Тойнби.....	92
Глава 10. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ Н.А. БЕРДЯЕВА	98
Глава 11. СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ Э. КАССИРЕРА.....	103
Глава 12. КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ	108
Глава 13. ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА	112
13.1. Анализ современной культуры Макса Хоркхаймера	112
13.2. Радикальный гуманизм Эриха Фромма	114
13.3. Культурологические идеи Герберта Маркузе	119
Глава 14. ИГРОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ ЙОХАНА ХЕЙЗИНГА.....	122
Глава 15. ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ М. МИД.....	127
Глава 16. ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ.....	132
16.1. Концепция культуры А. Тоффлера.....	132
16.2. Дэниел Белл о противоречиях современной культуры	135
16.3. С. Хантингтон о столкновении цивилизаций в современном мире.....	137
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	141
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	142
ГЛОССАРИЙ	145

Учебное издание

Мику Наталья Валентиновна

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Учебное пособие

В авторской редакции
Верстка Т.А. Лильп

Подписано в печать 11.11.13. Формат 60×84/16.
Бумага офисная «Снегурочка». Печать на ризографе.
Усл.печ.л. 8,84. Уч.-изд.л. 9,5. Тираж 80 экз.
Заказ №251.



Издательство ПГУАС.
440028, г. Пенза, ул. Германа Титова, 28.