

№ 73
К 90

Рекомендовано

Научно-методическим советом по культурологии

Министерства образования и науки РФ

Университеты России

Культурология

учебник

Под редакцией

Ю. Н. Солонина и

М. С. Кагана

Книга представлена отдельными главами



Высшее образование

УДК 008
ББК 71.0я73
К90

Научные редакторы:

Солонин Ю. Н., — доктор философских наук, профессор, декан философского ф-та СПбГУ, зав. кафедрой философии культуры и культурологии;

Каган М. С., — доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры и культурологии философского ф-та СПбГУ

К90

Культурология : учебник / под ред. Ю. Н. Солониной, М. С. Кагана. — М. : Высшее образование, 2008. — 566 с.

ISBN 978-5-9692-0217-7

Предлагаемый учебник представляет собой всестороннее и систематическое изложение основных проблем культурологического знания. В нем показана специфика культурологии как междисциплинарной науки и как учебной дисциплины; рассматриваются онтологические аспекты культуры, ее место в структуре бытия, проблемы типологии культур. Большое место уделено анализу состояния культуры в современном мире.

Учебник полностью соответствует Государственному образовательному стандарту высшего профессионального образования по дисциплине «Культурология».

Для студентов, аспирантов и преподавателей высших учебных заведений.

УДК 008
ББК 71.0я73

По вопросам приобретения обращаться в **книготорг «Юрайт»**
Тел.: (495) 744-00-12. E-mail: sales@urait.ru. www.urait.ru

Покупайте наши книги:

— в нашем офисе: 140004, Московская область, г. Люберцы, 1-й Панковский проезд, дом 1;
— через интернет-магазин: www.books.urait.ru; e-mail: books@books.urait.ru.

ISBN 978-5-9692-0217-7

© Коллектив авторов, 2005
© ООО «Высшее образование», 2008

Оглавление

Введение 7

Раздел I. КУЛЬТУРОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Глава 1. Культура как предмет изучения 13

1.1. Появление культуры как объекта гуманитарного знания 13
1.2. Аспекты постижения культуры 15
1.3. Проблема специфичности культуры 19
1.4. Сущностные характеристики культуры 22

Глава 2. Структура культурологии 27

2.1. История культуры 30
2.2. История культурологических учений 30
2.3. Социология культуры 32
2.4. Культурная антропология 34
2.5. Прикладная культурология 35

Глава 3. Культурология и ее междисциплинарные связи 37

3.1. Культурология и философия культуры 39
3.2. Культурология и философия истории 47
3.3. Культурология и культурная антропология 54
3.4. Культурология и социология культуры 57
3.5. Подходы к изучению культуры 60

Контрольные вопросы 66

Литература 66

Раздел II. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Глава 4. Культура и цивилизация 69

4.1. Культура 69
4.2. Цивилизация 74

Глава 5. Субъект культуры 82

5.1. Субъект культуры — человек культуры 82
5.2. Культурная самоидентичность 91
5.3. Инкультурация и социализация 100

**Глава 6. Языки и символы культуры, культурные коды
(семиотика культуры)** 110

6.1. Информационно-семиотический подход к культуре 110
6.2. Основные типы знаковых систем культуры 117
6.3. Вторичные моделирующие системы 127

Глава 7. Культурные ценности и нормы	134
7.1. Ценности	134
7.2. Регулятивы и нормы	142
7.3. Ментальное поле культуры	154
Глава 8. Межкультурная коммуникация и диалог культур	163
8.1. Коммуникация	163
8.2. Интеграция, ассимиляция, аккультурация	164
8.3. Социокультурная коммуникация	170
8.4. Культурные традиции и инновации	173
Глава 9. Культура в социальном пространстве	183
9.1. Социальные институты культуры	183
9.2. Дисциплинарно-символические пространства культуры	188
9.3. Культурная модернизация	193
<i>Контрольные вопросы</i>	201
<i>Литература</i>	202

Раздел III. ОНТОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Глава 10. Закономерности процесса культурогенеза	205
10.1. От биологической формы бытия — к антропо-социо-культурной	205
10.2. Место культуры в системе бытия и ее строение	211
10.3. Культура и натура (природа, космос)	222
Глава 11. Антропологические аспекты культуры	227
11.1. Культура и человек	227
11.2. Культура и общество	239
11.3. Функционирование культуры	246
11.4. Историческая динамика бытия культуры	252
<i>Контрольные вопросы</i>	257
<i>Литература</i>	258

Раздел IV. ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Глава 12. Типологические характеристики культур	261
12.1. Культура и культуры. Проблема типологии	261
12.2. Традиционная и инновационная культуры	263
12.3. М. Мид: постфигуративная, кофигуративная и префигуративная культуры	267
12.4. Ю. Лотман: семиотические типы культур	270
12.5. Субкультура и контркультура	278
12.6. Массовая и немассовая культуры	286
Глава 13. Этническая, национальная и региональная типологизация культур	296
13.1. Народ, этнос, нация	296
13.4. Региональная типологизация культуры	302
Глава 14. Историческая типологизация культуры	315
14.1. Культурные эпохи: европоцентристский подход	315
14.2. Локальные социокультурные миры	332
14.3. Законы истории и развитие культуры	333

Глава 15. Исторические особенности русской культуры	338
15.1. «Востоко-Запад»	338
15.2. Христианско-православное начало культуры	340
15.3. Византийско-имперские амбиции и мессианское сознание	341
15.4. Из культурной изоляции — к интеграции с европейской культурой	343
15.5. Разрыв между этнической и национальной культурами	346
15.6. Традиции и современность	349
<i>Контрольные вопросы</i>	356
<i>Литература</i>	356

Раздел V. КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Глава 16. Современная мировая культура	359
16.1. Определяющая роль европейской культурной традиции в мировой культуре	360
16.2. Основные черты современной мировой культуры	368
16.3. Современная культурная ситуация как переходная эпоха	378
Глава 17. Основные тенденции культуры в эпоху глобализма	387
17.1. Тенденции культурной универсализации в мировом современном процессе 387	387
17.2. Модели культурной универсализации	404
17.3. Культура и глобальные проблемы современности	426
<i>Контрольные вопросы</i>	439
<i>Литература</i>	440

Раздел VI. ОСНОВНЫЕ ШКОЛЫ И НАПРАВЛЕНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Глава 18. Развитие культурологической мысли от эпохи просвещения до начала XX в.	443
18.1. Философия культуры эпохи европейского Просвещения	444
18.2. Эволюционизм как теория культуры	454
18.3. Проблемы культуры в «философии жизни»	459
Глава 19. Историческая типология культур и теория локальных цивилизаций	476
19.1. Н.Я. Данилевский о многообразии культурно-исторических типов	477
19.2. О. Шпенглер об исторической типологии мировой культуры	482
19.3. А. Тойнби о локальных цивилизациях в истории мировой культуры	492
19.4. П.А. Сорокин о типологии и динамике культуры	503
Глава 20. Основные культурологические течения XX в.	516
20.1. Франкфуртская школа	516
20.2. Постмодернизм	524
<i>Контрольные вопросы</i>	536
<i>Литература</i>	536
Словарь терминов	537
Персоналии	551

Глава 7

КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ И НОРМЫ

7.1. Ценности

Практически все культурологи согласны с тем, что в содержании культуры важное место занимают *ценности*. Однако как только речь заходит о природе этих ценностей, начинаются споры.

В XIX в. возникла особая философская дисциплина о ценностях — *аксиология* (от греч. *axia* — ценность и *logos* — слово, учение)¹. Г. Лотце в 1860-х гг. стал рассматривать «благое», «прекрасное» и «справедливое» как основные ценности бытия. А философы-неокантианцы фрейбургской школы В. Виндельбанд и Г. Риккерт несколько позже впервые создали теорию ценностей, в которой представили их как феномены культуры. Риккерт писал, что ценности образуют «совершенно самостоятельное царство», которое лежит вне «царства бытия». Например, картина обладает бытием как нечто состоящее из полотна, краски, лака, но все это, взятое само по себе, не образует эстетической ценности. Из этого он делал вывод о необходимости различать два типа наук — науки о природе (бытии) и науки о культуре (ценностях).

Анализ различных подходов к пониманию ценностей увел бы нас слишком далеко. Не вдаваясь в него, будем исходить из следующих представлений. Ценность — это фиксированная в сознании человека характеристика его *отношения* к объекту. Ценность для человека имеют предметы, которые доставляют ему положительные эмоции: удовольствие, радость, наслаждение и т.п. Поэтому он желает их и стремится к ним. Ценностью могут обладать как матери-

¹ Так ее стали называть с начала XX в. П. Лапи, Э. Гартман и затем другие философы.

альные вещи или процессы, так и духовные явления (знания, представления, идеи и т.д.).

Предметы могут иметь ценность, но они сами по себе не являются ценностями. Ценность — не предмет, а особый вид смысла, который усматривает в нем человек. Особенность смысла другого вида (ценностного смысла) в том и состоит, что он выражается в отношении человека к предмету — в положительных эмоциях (это отличает его от знания, которое представляет собой другой вид смысла — информацию о свойствах предмета). Ценностный смысл существует в голове человека, но он как бы выносится вовне ее, «объективируется» и принимает вид особого духовного образования — ценности как некоей сущности, заключенной в предмете.

Человек стремится к положительным эмоциям и считает возможным с помощью некоего предмета получить их. Благодаря этому предмет становится желанным, удовлетворяющим запросы, потребности, интересы личности, а потому доставляющим ей положительные эмоции. В результате он приобретает ценность (если же предмет представляется человеку не удовлетворяющим никаких желаний или мешающим их удовлетворять, то он не имеет ценности либо имеет отрицательную ценность — «антиценность»). Однако, по сути дела, ценность содержится не в самом предмете, а в тех особых («приятных», «дорогих», «возвышенных») чувствах и переживаниях, которые он вызывает у человека благодаря тому, что человек усматривает в нем их источник. Автомобиль имеет ценность не потому, что у него мощный мотор или высокая цена, а потому, что он обеспечивает комфорт, престиж, удовольствие от вождения и т.д. Что же касается мотора, цены и других его качеств, то они не ценности, а лишь условия, которые позволяют иметь ценность.

Ценность объекта в большей или меньшей мере зависит от его свойств. Но определяется она не столько его собственными свойствами, сколько отношением к нему человека. Решающее значение при этом имеют сложившиеся в культуре представления об объектах и о том, как и какими средствами люди должны удовлетворять свои желания и потребности, а также то, в какой мере личность, воспринимающая предмет, освоила эти представления и разделяет их.

Ценность не такое качество, которое присуще объекту независимо от того, знает или не знает о том человек. Когда человеку ничего не известно о ценности объекта, этот объект для него ценности не имеет. Даже если объект обладает свойствами, позволяющими удовлетворять какую-то человеческую потребность, это еще не значит, что он обладает ценностью, — необходимо, чтобы человек осознал наличие в нем таких свойств. Например, земное тяготение,

воздух, витамины, общение с другими людьми необходимы человеку, он без них не может существовать; но если он не сознает этого, то они для него ценности иметь не будут.

«Ценность» в культурологии не следует путать с экономическим понятием стоимости. Стоимость является лишь денежным выражением ценности, при этом величина стоимости совсем не обязательно соответствует ценности объекта. Для человека могут представлять большую ценность какой-нибудь грошовый памятный сувенир или старая фотография, хотя их денежная стоимость равна нулю. Ценность вообще далеко не всегда может быть выражена в деньгах. Например, такие ценности, как воспоминания, чувства, радость творчества и т.п., нельзя ни продать, ни купить ни за какие деньги¹.

Ценность надо отличать от полезности. Ценная вещь может быть совершенно бесполезной (Г. Флобер как-то сказал: «Искусство — это поиски бесполезного»), а полезная — не иметь ценности (например, утренний зарядка). Польза есть объективный результат воздействия вещи на человека, возникающий даже тогда, когда человек не знает и не догадывается о нем. Если человек осознает пользу чего-либо, он обычно «ценит» то, что ему полезно. Но ценность пользы (как и вещи, ее приносящей) — это характеристика не самой пользы, а опять же отношения человека к ней.

Точно так же ценность отличается от истины. «Истина может быть носителем ценности, но в отличие от добра и красоты она не является самой ценностью. Истина может иметь ценность, а может и не иметь»². В известном изречении Аристотеля «Платон мне друг, но истина дороже», очевидно, утверждается высшая ценность истины. Но для кого-то, наоборот, «Платон» может быть дороже истины, т.е. дружба выступает как более высокая ценность, чем истина. Бывает, что ценностью представляется не истина, а ложь. У Пушкина есть строки:

Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман.

¹ Можно, конечно, запатентовать идеи или издать мемуары, и если они найдут покупателей, получить за них деньги. Как писал Пушкин, «не продается вдохновение, но можно рукопись продать». Однако, во-первых, есть такие мысли и воспоминания, которые дороги только для данной личности и ни для кого другого; во-вторых, предмет купли-продажи могут стать лишь «материализованные», оформленные в виде письменной или устной речи мысли, а не мысли как таковые; и, наконец, вдохновение, согласно Пушкину, все же не продается и не покупается.

² Каган М.С. Философская теория ценностей. С. 70.

Жизнь показывает, что истину часто не считают ценностью и жертвуют ею ради религиозных, политических, нравственных, эстетических и других ценностей.

Итак, строго говоря, ценностью является не объект как таковой, а усмотренная в нем человеком способность удовлетворять потребности и быть источником положительных эмоций. Объект есть лишь *носитель* ценности в глазах человека. Однако на практике ценностью называют не только указанную способность объекта, но и сам этот объект. Вместо того чтобы сказать: «объект имеет ценность», говорят: «объект является ценностью». Так нередко говорят о материальных и духовных ценностях. К первым относят «материальные блага» (жилище, одежду, продукты питания и т.п.), а ко вторым — «духовные блага» (известные триады «истина, добро, красота» и «вера, надежда, любовь», а также художественные, научные, философские, религиозные идеи и т.д.) Следует, однако, иметь в виду, что все ценности имеют духовную природу, поскольку представляют собой род смыслов; «материальными» и «духовными» называют здесь в действительности не сами ценности, а объекты («блага»), которые служат их носителями.

Виды ценностей Мир ценностей сложен и трудноописуем. Ценности разнообразны и неоднородны. В аксиологии предложены различные варианты их классификации.

Г. Риккерт, один из родоначальников аксиологии, разделял все ценности на шесть классов: логические (в научных достижениях), эстетические (в произведениях искусства), мистические (в культах), религиозные, нравственные, личностные.

Философ и психолог Г. Мюнстерберг в начале XX в. предложил различать два типа ценностей — жизненные (например, любовь, счастье) и культурные (например, поэзию, музыку), а в каждом из этих типов — логические, эстетические, этические и метафизические ценности.

Один из видных немецких философов XX в. М. Шелер выстраивал ценности в иерархию: на нижней ее ступени находились ценности чувственные («приятное»), над ними — жизненные, или витальные («благородное»), еще выше — духовные, в том числе эстетические («прекрасное»), морально-правовые («справедливое»), гносеологические («истинное»), а на верхней ступени — религиозные («святое»).

Французский аксиолог И. Гобри выделил в качестве основных четыре ценности: пользу, красоту, истину и добро.

В современной отечественной литературе по культурологии свой вариант классификации ценностей предлагает Б. Ерасов: 1) виталь-

ные — жизнь, здоровье, безопасность, благосостояние и т.д.; 2) социальные — семья, дисциплина, трудолюбие, предприимчивость, богатство, равенство, патриотизм и пр.; 3) политические — гражданские свободы, законность, конституция, мир и др.; 4) моральные — добро, любовь, честь, порядочность, уважение к старшим, любовь к детям и т.п. 5) религиозные — Бог, Священное Писание, вера и пр.; 6) эстетические — красота, стиль, гармония и др.¹

В книге Г. Выжлецова выделяются четыре класса ценностей: 1) духовные (в религии, нравственности, искусстве), 2) социальные (политические, правовые, моральные), 3) экономические и 4) материальные².

Многие авторы, подходя к классификации ценностей, включают в нее наряду с ценностями также и объекты — носители ценностей. М.С. Каган в этой связи резонно замечает, что экономические и материальные блага есть «нечто, подлежащее бухгалтерскому учету», а не аксиологической типологии. В отличие от других подходов к этой проблеме его аксиологическая теория строго ограничивает ценности от их носителей. Мир ценностей представляется как система, в которой ценности разных видов находятся в исторически обусловленных структурных отношениях. Выделяя художественные, экзистенциальные (составляющие смысл жизни), нравственные, правовые, политические, религиозные и эстетические ценности, Каган рассматривает их на разных уровнях (социально-групповом, межличностном, индивидуальном) с учетом существующих между ними интегративных связей³.

Система ценностей — У каждого человека начиная с детства образуются **личностные ценностные ориентации**, т.е. ценностные представления, с помощью которых он ориентируется в мире ценностей и определяет, какие из ценностей являются для него более значимыми, а какие менее. Сознательно или бессознательно люди стремятся как-то организовать свои ценностные ориентации, привести их в более или менее логически упорядоченную иерархическую систему. Эта система обычно складывается «сама собой» — люди выстраивают ее, не задумываясь над тем, как это делается. Более того, когда она в каком-то виде сформировалась, сознательно перестроить ее очень трудно, и личность не всегда в состоянии это осуществить (хотя с возрастом некоторые изменения происходят опять же «сами собой»).

¹ Ерасов Б.С. Социальная культурология. Ч. 2. М., 1994. С. 122.

² Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 75.

³ Каган М.С. Философская теория ценностей.

Система ценностных ориентаций личности образуется на основе господствующих в культуре ценностных представлений. Каждый индивид в силу его врожденных и приобретенных особенностей и под влиянием личных жизненных обстоятельств упорядочивает их по-своему, но социологические исследования показывают, что у социальных групп, живущих в сходных социокультурных условиях, формируются иерархически упорядоченные структуры ценностных ориентаций, которые имеют типичный для данной группы характер. Вот как, например, выглядит иерархия ценностных ориентаций петербургских студентов (по материалам опроса, проведенного в 2001 г.):

- 1) семейное счастье;
- 2) дружба;
- 3) материальное благополучие;
- 4) любовь;
- 5) успешная карьера;
- 6) порядочность, чистая совесть;
- 7) процветание и безопасность страны;
- 8) рождение и воспитание детей.

Со временем системы ценностных ориентаций изменяются, особенно при значительных переменах в общественной жизни. Однако в целом они обладают достаточной устойчивостью. В социологическом опросе населения России обнаружилось, например, что за 1991—1994 гг. — период крупнейших социально-политических сдвигов в жизни страны — система ценностных ориентаций россиян почти не изменилась: их отношение к 41 из указанных в анкете 44 ценностей осталось прежним¹.

В системе ценностных ориентаций личности следует различать **финальные**, **инструментальные** и **производные** ценности².

Финальные ценности — это высшие ценности и идеалы, важнее и значимее которых нет ничего. Они являются конечными целями человеческих устремлений, главными жизненными ориентирами; направленность на такие ценности определяет ведущие интересы личности и смысл всей ее жизни. Это **самоценности**, которые ценны сами по себе, а не потому, что служат средством для достижения каких-либо иных ценностей. Стремление к ним не нуждается ни в каких обоснованиях — наоборот, стремление к другим ценностям обосновывается тем, что они позволяют приблизиться к финальным

¹ Динамика ценностей населения реформируемой России. М., 1996.

² При рассмотрении ценностных ориентаций речь идет как о ценностях, так и об объектах — носителях ценностей. Разница между ценностью и ее носителем существенного значения не имеет, поскольку в ценностных представлениях личности ценность практически почти всегда воплощается в каких-то конкретных объектах.

ценностям: это, например, человеческая жизнь, свобода, справедливость, красота, счастье, любовь, дружба, честь и достоинство личности, законность, гуманизм... Относительно таких ценностей бессмысленно спрашивать: зачем или для чего они нужны? Они необходимы сами по себе. Свобода нужна для того, чтобы чувствовать себя свободным, счастье — чтобы быть счастливым и т.д. По словам философа М. Мамардашвили, «это ведь вещи, производящие сами себя».

«Для чего нужна свобода и что она? Свобода ничего не производит, да и определить ее как предмет нельзя. Свобода производит только свободу, большую свободу... А уж затем она — условие других вещей, которые может сделать свободный человек»¹. То же можно сказать и о других финальных ценностях. Дружба, любовь, честь, справедливость, гуманизм необходимы людям не ради решения каких-то других задач, а ради самих себя. Чем больше люди обладают этими ценностями, тем больше у них возможность и далее увеличивать свое владение ими. Эти ценности и нужны лишь для того, чтобы была возможность иметь их в еще большей степени. А наличие их открывает пути к множеству других ценностей. Люди способны использовать финальные ценности в качестве фундамента для действий, ведущих к различного рода жизненным успехам, но тяга к финальным ценностям обусловлена не расчетом на достижение других благ, а тем, что без них нет вообще возможности жить достойной человека жизнью.

Инструментальные ценности представляют собой средства и условия, необходимые в конечном счете для достижения и сохранения финальных ценностей. Так, красивые безделушки, изящная одежда, художественные изделия, которыми люди украшают свое жилье, могут иметь инструментальную ценность как средства, позволяющие наслаждаться красотой; занятия спортом могут обладать инструментальной ценностью как условие сохранения и укрепления здоровья — финальной ценности; продвижение по службе может рассматриваться человеком в качестве инструментальной ценности, по отношению к которой финальной ценностью является возможность реализации его личностных возможностей или творческих замыслов, а то и просто власть, обеспечиваемая начальственной должностью. В качестве инструментальных ценностей могут выступать комфортные условия жизни, поскольку они доставляют человеку радость; материальные блага, позволяющие наслаждаться комфортом; деньги, необходимые для приобретения материальных благ; высокооплачиваемая (хотя, может быть, и не-

¹ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 63.

интересная) работа; диплом, дающий право занять высокооплачиваемую должность, и т.д.

Инструментальные ценности имеют утилитарный характер, определяемый *пользой*. Они ценны, поскольку полезны для достижения какой-то цели (которая в свою очередь тоже может быть лишь инструментальной ценностью, обеспечивающей движение к другой цели, и т.д.)

Производные ценности — это следствия или выражения других ценностей, имеющие значимость лишь как признаки и символы последних. Например, подарок — производная ценность, знак любви, дружбы, уважения. Производной ценностью являются медаль или грамота, символизирующие заслуги, которыми человек гордится. Можно относиться как к ценности к какой-то реликвии — старой вещи, фотографии, записке, потому что она напоминает о дорогих душе переживаниях.

Ценности во многих случаях оказываются несовместимыми друг с другом. Человек нередко вынужден ради одних ценностей жертвовать другими. С проблемой выбора альтернативных ценностей люди постоянно сталкиваются в условиях повседневной жизни. Общение в кругу семьи и общение с друзьями — и то и другое есть ценности. Но нередко человек оказывается перед необходимостью выбрать: либо провести вечер у домашнего очага, либо пойти на встречу с друзьями. Образование — это ценность, и отдых — тоже ценность. Но приходится либо отказываться себе в отдыхе, чтобы заниматься образованием, либо отказаться от получения образования, но зато иметь время для того, чтобы отдыхать в свое удовольствие.

Иногда в столкновение друг с другом приходят и финальные ценности. Например, жизнь есть ценность, и честь есть ценность; но бывают ситуации, когда человек жертвует жизнью, чтобы защитить свою честь. Дворянин предпочитал погибнуть на дуэли, чем стерпеть оскорбление чести. Слова испанской революционерки Долорес Ибаррури «лучше умереть стоя, чем жить на коленях» стали крылатым выражением, девизом, с которым идут на смерть в борьбе за свободу.

В структуре ценностных ориентаций личности на вершине иерархии находятся высшие, *финальные* ценности. На более низких уровнях иерархии расположены инструментальные и производные ценности. Но у разных людей эта иерархия строится по-разному. Одна и та же ценность может быть финальной для одного человека и инструментальной для другого. Так, для пушкинского Скупого рыцаря деньги были финальной ценностью, а его сын рассматривал их

лишь как инструментальную ценность — финальной он считал чувственные наслаждения, которые становятся доступными благодаря деньгам.

На вершине иерархии ценностных ориентаций может быть *эгоистический* интерес, а может быть и *альтруистическое* стремление жертвовать всем ради блага других людей. Личность может ставить во главу угла индивидуальную свободу, не считаясь ни с какими коллективными мнениями, либо, наоборот, ориентироваться на конформистское следование этим мнениям, а может и стремиться гармонически сочетать свои индивидуальные интересы с коллективными.

Имеется определенная разница между мужской и женской структурами ценностных ориентаций. Женщины, как правило, более сконцентрированы на ценностях домашнего очага, семейного мира, здоровья и благополучия детей, собственного имиджа (моды, макияже, украшениях). Старая немецкая формула «трех К» — *Kinder, Kirche, Küche* (дети, церковь, кухня) — хотя и критикуется сейчас как устаревшая и не соответствующая производственной, культурной и общественной активности современных женщин, тем не менее остается в силе для повседневной жизни многих представительниц прекрасного пола: «У женщины ценностная доминанта — стабильность, покой, порядок, гармония, традиция, у мужчины — динамизм, нарушение сложившегося порядка вещей, обновление бытия, изобретение все новых и новых форм деятельности»¹.

У человека высокой культуры финальными являются духовные ценности (духовные блага). Они имеют приоритет не только над материальными («не хлебом единым жив человек»), но и над всеми другими ценностями, которые выполняют по отношению к ним инструментальную функцию или являются производными от них.

7.2. Регулятивы и нормы

Регулятивы представляют собой особый вид смыслов, который находится в тесной связи с другими их видами — знаниями и ценностями.

В отличие от знаний, регулятивы относятся не к объектам, которыми человек оперирует, а к операциям, которые он осуществляет над объектами. Конечно, эти операции сами могут стать объектами познания — тогда строятся знания также и о способах осуществле-

ния операций, т.е. о регулятивах. Эти знания обычно формулируются в виде *правил*. Правило есть эксплицированный в вербальной форме регулятив. Но знание о регулятиве, выраженное в правиле, и сам регулятив — не одно и то же. Во-первых, человек способен *действовать* в соответствии с определенными регулятивами и при этом совершенно *не знать* их, например ездить на велосипеде и не знать, какими способами удерживается равновесие при езде, и не уметь сформулировать правила, описывающие используемые им способы управления велосипедным рулем и своим телом. Во-вторых, знание о регулятивах бывает недостаточно точным и полным. Даже отличное знание текста инструкций и методических руководств еще не обеспечивает успешного выполнения описанных ими действий. Студент-медик может знать наизусть правила диагностики, но без соответствующей тренировки он вряд ли в достаточной мере освоит искусство диагноза. Наконец, в-третьих, можно знать регулятивы, и даже знать очень хорошо, но быть не в состоянии действовать в соответствии с ними. Например, спортивный тренер может до тонкостей знать, понимать и объяснять, как надо выполнить какую-то гимнастическую комбинацию, но вместе с тем не уметь делать ее из-за отсутствия необходимых для этого психофизических качеств.

Регулятивы связаны со знаниями: чем больше человечество познает мир, тем более эффективными становятся применяемые им способы деятельности. Но знания и регулятивы — это разные виды смыслов.

Соотношение регулятивов с ценностями и идеалами определяется тем, что ценности и идеалы выступают как *цели*, на достижение которых направлена деятельность человека, а регулятивы — как *средства* организации этой деятельности. Следовательно, ценности и идеалы тоже являются регуляторами человеческого поведения, но они представляют собой то, *что* его стимулирует, а регулятивы — то, *как* оно должно строиться.

Однако человек может рассматривать в качестве ценностей и сами регулятивы — правила, принципы, способы поведения. Для медиков, приносящих клятву Гиппократу, принцип «не навреди» (не принеси вреда больному) становится не просто регулятивом, нормой их профессиональной деятельности, но и ценностью, символом врачебной этики. Верующие относятся как к величайшей ценности к ритуалам, установленным их религией, — правилам проведения богослужений, поклонения церковным святыням, выполнения обрядов и т.д. Русские старообрядцы уходили с насиженных мест в ссылку, шли на смерть, на самоожжение, не желая отказаться от «двуперстия» (обычая креститься двумя пальцами) и некоторых других риту-

¹ *Каган М.С.* Философская теория ценностей. С. 141.

альных действий, которые они считали нормами «истинного» православия. Известно, какую силу в кругах родовой аристократии имели идеалы дворянской и офицерской чести; преклонение перед этими идеалами было сопряжено с превращением в идеалы принципов поведения, достойного дворянина и офицера. Вместе с тем регулятивы поведения, принятые в какой-либо культуре или субкультуре, но осуждаемые другой культурой, могут стать в последней *антиценностями*, вызывающими презрение, ненависть и отвращение. Так относится современный цивилизованный человек к первобытному каннибализму, приемам борьбы с еретиками, применявшимся средневековыми инквизиторами, массовому уничтожению фашистами узников концлагерей в газовых камерах. Антиценностями для нормальных людей являются и нормы поведения, насаждаемые в уголовном мире, в условиях армейской «дедовщины», в среде бюрократов-взяточников, и т.д. Таким образом, ценности способны бросать «ценностный отблеск» на регулятивы действий, которые предпринимаются человеком для их достижения.

Чем выше в иерархии ценностных ориентаций личности находится ценность, тем больше человек склонен накладывать печать ценности и на регулятивы нацеленного на нее поведения. Поэтому неудивительно, что ценностное отношение в наибольшей мере распространяется на регулятивы поведения, направленного на высшие, *финальные* ценности. Такие регулятивы, как и сама финальная ценность, становятся *самоценными*. Примером этого могут служить принципы нравственности: личность придерживается их не ради достижения какой-либо цели, а в силу их самоценности.

Социокультурные нормы В связи с тем что в культурном пространстве могут одновременно существовать разнородные и противоречащие друг другу регулятивы, выполнение регулятивов может порождать разные формы поведения. Во всякой культуре одни формы поведения представляются «нормальными», общепринятыми, ожидаемыми, другие же рассматриваются как «ненормальные», отклоняющиеся от общепринятых стандартов. Поведение первого рода называют *нормативным*, а второго — *отклоняющимся*, или *девиантным*¹.

Регулятивы нормативного поведения именуется социокультурными (культурными, социальными) нормами.

В толковых словарях обычно указываются два значения слова «норма»: 1) узаконенное установление, признанный обязательным порядок,

¹ От лат. *deviatio* — отклонение.

строй чего-либо (например, «войти в норму» — значит прийти в порядок, в обычное состояние); 2) установленная мера, средняя величина чего-нибудь (например, «норма выработки», «норма выпадения осадков»)¹. Эти значения близки друг другу, и оба имеются в виду, когда речь идет о культурных нормах. Стоит заметить, что узаконенность и признанность норм в культуре не опирается непременно на какие-то «официальные» указания, распоряжения или инструкции. Они узаконены и признаны прежде всего в том смысле, что поддерживаются силой традиций, обычаев, общественного мнения. Во многих случаях они являются «неписаными». Но, разумеется, вполне возможно сделать эти нормы «писаными». Нередко их фиксируют документально и утверждают соответствующими инстанциями. Устанавливаемые государством правовые нормы — конституции, кодексы законов, указы и постановления президента и правительственных органов — являются официальным выражением культурных норм, которыми регулируются гражданские, имущественные общественные отношения и т.д. Правда, юридические формулы далеко не всегда достаточно хорошо согласуются с исторически сложившимися культурными нормами. К тому же они не исчерпывают и не могут исчерпать всего разнообразия действующих в обществе культурных норм.

Культурные нормы окружают нас со всех сторон, и мы очень часто следуем им, не осознавая этого. Выполнение социокультурных норм опирается на интуитивно найденные или сознательно выработанные представления человека о том, что можно и чего нельзя делать. В то же время общество осуществляет *социальный контроль* над поведением людей, стимулируя нормативное и пресекая девиантное поведение. Главные механизмы социального контроля: общественное мнение (неформальный, неофициальный контроль) и административное управление (формальный, официальный контроль).

В общественном мнении основными средствами контролирующего воздействия являются процедуры убеждения, морально-психологического вознаграждения за культурно одобряемое поведение (приветливая улыбка, хороший отзыв, похвала, признание, слава) и морально-психологического наказания за неодобряемое (недовольный взгляд, критика, брань, угрозы, бойкот).

Административная система, опираясь в конечном счете на закон и властные структуры государства, предполагает использование материальных и «силовых» средств воздействия: принуждение с помощью насилия, вознаграждение в виде премии, повышения

¹ См.: Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1992.

жалования, должностного продвижения, наказание в форме штрафа, понижения в чине, увольнения, лишения свободы и даже жизни.

Контроль за соблюдением норм и защита их от нарушений являются неременным условием существования культуры. Общество заинтересовано в этом потому, что соблюдение социокультурных норм обеспечивает безопасность взаимодействия людей, тогда как отступления от норм чреват непредсказуемыми последствиями. Опасаясь девиантного поведения, люди вынуждены с подозрением относиться друг к другу. Когда вам предлагают сесть на стул, то вы можете спокойно усесться, потому что уверены в безопасности этого действия. Такая уверенность — следствие убеждения, что человек, предложивший вам сесть, соблюдает нормы культуры и не подставил вам стул со сломанной ножкой или иголкой в сиденье. Если такого убеждения у вас нет, то приходится принимать меры предосторожности. Обычно оттого что кто-то нарушает нормы, страдают больше всего не сами нарушители, а другие люди, неповинные в девиациях. Существование жуликов, пытающихся обманом получить от государства какие-то льготы, ставит под подозрение всех, кто обращается за этими льготами, и заставляет требовать от тех, кто действительно имеет на них право, множество различных справок. Девиантное поведение, как правило, вносит в жизнь общества неудобства.

Социальная и технологическая функции культурных норм

Культурные нормы возникают на самых ранних этапах истории человеческого общества. С помощью знаковых систем культуры они передаются от поколения к поколению и превращаются в «привычки общества» — *обычаи, традиции*, в оболочке которых нормы могут в неизменности сохраняться веками. Но в критические периоды истории народа возможны резкие изменения в сфере социокультурных регулятивов. Смена норм чаще всего сопряжена с трудностями и беспорядками.

Национальное своеобразие культур в значительной мере обусловлено действующими в них нормами поведения. Одной из важных черт, характеризующих культуру, является степень ее нормативности, т.е. строгость и обязательность культурных норм, регламентирующих стороны жизни людей. Различные культуры обладают разной степенью нормативности (например, в наше время нормативность русской культуры значительно слабее, чем английской, китайской и многих других). «Нормативная недостаточность» культуры может вести к росту преступности, падению нравственности, дезорганизации общественных отношений (что мы и наблюдаем сейчас в нашей стране). «Нормативная избыточность», наоборот,

способствует стабильности общества, твердости и устойчивости общественного порядка (это было характерно, в частности, для Англии «елизаветинской эпохи»). Вместе с тем она ограничивает свободу, инициативность и творческую деятельность, что имеет своим следствием замедление темпов развития общества и застой. «Нормативная избыточность», таким образом, становится препятствием для социального прогресса в не меньшей степени, чем «нормативная недостаточность».

С одной стороны, культурные нормы унифицируют поведение людей, обеспечивают единообразие и согласованность их коллективных действий. Следование культурным нормам выступает необходимым условием для организации совместной деятельности и поддержания общественного порядка. В этом состоит *социальная функция культурных норм*. Совместная жизнь людей была бы невозможна, если бы не существовали нормы, регулирующие их взаимоотношения и действия. Даже жизнь стада животных упорядочивается «правилами», которые определяют отношения между входящими в него особями, «обязанности» и «права» вожака, действия в случае опасности и пр. Жизнь коллектива людей несравненно более сложна. Поэтому и требуется культура как средство ее *надбиологического регулирования*.

С другой стороны, культурные нормы представляют собой процедурные правила, способы и программы деятельности, нацеленные на получение желаемого результата. В этом заключается их *технологическая функция*. Они определяют технологию человеческой деятельности, т.е. то, *что и как надо сделать*, чтобы достичь успеха в каком-либо деле, получить конкретный «технический результат» (не только на производстве, в технике, но и в любых других областях — в быту, науке, спорте и т.д.).

Функции культурных норм могут различным образом соотноситься между собой. Существуют культурные нормы, выполняющие только социальную функцию (таково, например, «золотое правило нравственности»: как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними). Они устанавливают общие правила социально одобряемого поведения, но нетехнологичны, потому что не указывают конкретных способов и процедур, с помощью которых в каждом отдельном случае эти правила должны быть выполнены. Другие нормы, наоборот, выполняют лишь технологическую функцию (в их числе методики решения математических или физических задач, производственно-технические нормы, «секреты» профессионального мастерства и вообще приемы всякой индивидуальной деятельности). Они несоциальны, поскольку определяют лишь кон-

кретные алгоритмы и программы действий, ведущих к поставленной цели, но не определяют ни постановки этой цели, ни ее социальной значимости, а потому с их помощью могут быть получены как полезные, так и вредные для человека (индивида, социальной группы, общества в целом) результаты.

Однако есть множество культурных норм, которые обуславливают как технологическую программу действий, ведущих к определенным «техническим» результатам, так и социальную эффективность нормативного поведения и его результатов. Соединение технологической и социальной функций при этом часто достигается лишь с помощью весьма специфичных семиотических средств, главным образом благодаря *символическому истолкованию процессов и продуктов деятельности*, культурно обусловленному «приписыванию» им социальной значимости. Так, магические ритуалы большей частью технологически нецелесообразны, поскольку сами по себе не помогают, а то и мешают получению желаемого результата. Зачастую продукт, получаемый в них по всем правилам нормативной технологии, не имеет никакого реального отношения к социальным последствиям, которые эта технология порождает. Такие последствия возникают лишь потому, что технологический результат воспринимается не сам по себе, а *символически* — как символ определенных социальных отношений и действий.

Возьмем для примера любопытный обычай индейского племени баронго. У каждого клана этого племени есть священный предмет, называемый «мхамба». Это палочка, составленная из склеенных катышков. Технология изготовления такой палочки строго предусмотрена точными предписаниями. Каждый катышек делается после смерти вождя. У него отрезают ногти и волосы, смешивают их с пометом быков, убитых при погребении. Полученный таким образом катышек присоединяют к тому, который был сделан после смерти предыдущего вождя. За многие десятилетия или даже столетия мхамба достигает длины в 30 см и более. Обычай требует хранить эту священную реликвию в специально построенной для нее хижине. Хранителем ее избирается один из самых уважаемых соплеменников, спокойный, сдержанный и никогда не напивающийся допьяна. Он становится своего рода верховным жрецом. Мхамба — самое драгоценное сокровище племени. Утрата ее — величайшее бедствие. Если во время войны приходится отступать, то хранитель мхамбы бежит первым. Захватить ее можно, лишь перебив всех воинов племени. Социальная функция этого обычая, очевидно, состоит в том, что он формирует коллективное сознание мистического единства племени, сопричастности всех его членов с долгой чередой

вождей, которые как бы продолжают после смерти поддерживать его существование. Но ни процедура изготовления мхамбы, ни сам продукт этой процедуры на самом деле не создают племенного единства. Технологическая функция обычая здесь никак реально не связана с его социальной функцией. Последняя осуществляется не благодаря эффективной технологии действий по изготовлению амулета, а совершенно независимо от этого — благодаря основанной на мифе символической трактовке технологической функции.

Случается, что технология нормативных процедур и их продукт хотя и прямо преследуют определенную социальную цель, но не обладают теми свойствами, или «техническими параметрами», которых от них ожидают. Однако, несмотря на это, символический смысл процедур делает их в социальном плане достаточно эффективными.

Когда жрецы-авгуры в Древнем Риме, понаблюдав за полетом птиц или покопавшись во внутренностях жертвенной овцы, предвещали исход предстоящего военного сражения, то они на самом деле ничего предсказать не могли. Цицерон писал, что авгуры были просто обманщиками и не могли удержаться от улыбки, когда смотрели друг на друга во время своих гаданий. Но римские полководцы обращались к ним накануне битвы и начинали ее, только получив от них благоприятное предсказание. И это способствовало победе, поскольку вселяло в воинов уверенность в своих силах.

Возможна и противоположная ситуация, когда обусловленная культурными нормами технология дает желаемые «технические» результаты, но в социальном отношении приводит к совершенно нежелательным, вредным последствиям. С ситуациями такого рода мы постоянно сталкиваемся в процессе развития техники: производятся средства, которые имеют прекрасные технические параметры, но угрожают здоровью и благополучию людей (вплоть до ядерного оружия, способного истребить человечество). Едва ли не каждое техническое достижение при его практическом использовании порождает социальные следствия как позитивного, так и негативного характера. Компьютер — замечательное изобретение, но когда его страстным почитателям контакты через модем заменяют все формы живого человеческого общения, это вряд ли можно считать нормой для совместной жизни людей.

Социальная и технологическая функции культурных норм объединяются в единую регулятивную систему, если результат технологических процедур непосредственно служит решению социальной задачи — сплочению коллектива, упорядочению общественных отношений и т.п. Например, во многих примитивных сообществах существует обряд *инициации*, требующий, чтобы подростки накану-

не совершеннолетия прошли через ряд достаточно тяжелых испытаний, только после этого их признают взрослыми. Испытания могут быть разными: удаление от общины для самостоятельной жизни в течение некоторого времени; работы, связанные с большой физической нагрузкой; голодание; лишение сна; мучительные процедуры — выдирание волос, бичевание, обрезание и др. Вот как описывает этот обряд один из этнографов, изучавший жизнь африканских племен: «Обрезание было школой мужества: кричать во время операции — бесчестье, которое будет преследовать виноватого всю жизнь и незамедлительно навлечет на него новое наказание. Важно справляться со своими нервами: вставать глубокой ночью, заниматься тяжелым трудом, тренировать память, ловкость и умение, не мыться, принимать грубую пищу. Кроме того, следует научиться слепому подчинению приказам старших, не восставать против их желаний или решений, даже несправедливых, не протестовать против оскорблений, обид и ударов. Посвящаемый должен постоянно убеждать себя в необходимости коллективной жизни и общественной значимости мужества перед лицом опасности и в труде»¹.

Нетрудно видеть, что обряд инициации непосредственно соединяет вместе технологическую и социальную функции: «нормальное» поведение подвергаемого испытаниям подростка должно продемонстрировать, с одной стороны, его физическую и духовную зрелость (технологическая задача), а с другой — способность пользоваться правами и выполнять обязанности полноценного члена общины (социальная задача).

В современном обществе, как и в прошлом, социальная функция культурных норм часто опирается на символизацию нормативной технологии. Это касается, например, многих торжественных ритуалов — государственных (вставание при исполнении государственного гимна), религиозных (причастие), воинских (парад) и пр. Их символика служит средством идеологического воздействия на людей, поддержания и укрепления патриотизма, общественного долга, дисциплины.

Вместе с тем в повседневной практике сочетание технологической и социальной функций культурных норм достигается главным образом на рациональной основе. Эти функции соединяются не косвенно, через символическую связь между ними, а объективной логикой их реальной, действительной взаимосвязи. Так, нормативные требования к рациональной организации учебного процесса предполагают органическое единство технологической функции (что

и как должен делать учащийся для усвоения знаний) с социальной (каким образом ему надлежит взаимодействовать с педагогом и другими учениками). Скажем, соблюдение правил поведения на занятиях должно быть направлено одновременно и на результат учебной деятельности (получение знаний), и на социальное взаимодействие (упорядочение жизни коллектива).

Правила дорожного движения также рационально решают технологическую задачу (безопасность и порядок на дорогах) и вместе с тем — задачу социальную (взаимоотношения между участниками движения). При этом обе задачи сливаются в одно органическое целое и выступают как логически, а не символически связанные стороны нормативного поведения.

Общекультурные. Множество культурных норм подразделяется на **групповые** и **ролевые нормы** три основных слоя: одни распространяются на всех членов общества (*общекультурные нормы*); другие регулируют поведение представителей какой-либо группы людей, составляющей лишь часть общества (*групповые нормы*); третьи предписывают, как должен вести себя человек в соответствии с выполняемой им социальной ролью (*ролевые нормы*).

К *общекультурным* нормам относятся правила поведения в публичных местах — на улице, в городском транспорте, в магазине, театре; правила общепринятой вежливости; гражданские права и обязанности, устанавливаемые законом, и т.д. Многие *общекультурные* нормы являются специфичными для определенной культуры и могут казаться представителям других культур странными. Это касается национальных особенностей питания, семейного быта, праздничных застолий, свадебных ритуалов и пр. Европейцев долгое время шокировала манера американцев прилюдно сидеть, кладя ноги на стол. Японцы же смущаются, увидев, как в Европе люди целуются на улице. Иностранцев, приезжающих в Россию, часто поражает беспечность, с которой пешеходы нарушают правила перехода улицы. А русские, возвращаясь из Германии, с удивлением рассказывают о том, как жители немецких городов выставляют прекрасную, но ненужную им бытовую технику и другие вещи, чтобы их мог бесплатно взять кто хочет, или о том, как они бережно раскладывают мусор по «сортам»: пищевые отходы отдельно, консервные банки отдельно, бутылки отдельно.

Социолог Я. Робертсон замечает: «Американцы едят устриц, но не улиток. Французы едят улиток, но не кузнечиков. Зулусы едят кузнечиков, но не рыбу. Евреи едят рыбу, но не свинину. Индийцы едят свинину, но не говядину. Русские едят говядину, но не змей.

¹ Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 247.

Китайцы едят змей, но не людей. Жители Новой Гвинеи из племени жале считают людей деликатесом». Д. Майерс приводит эту цитату в книге «Социальная психология» и продолжает: «Диапазон обычаев одеваться не менее широк. Если бы вы были ортодоксальной мусульманкой, вы бы прятали под одеждой все тело и даже лицо, а иное поведение считали бы неприличным. Если бы вы были жительницей Северной Америки, вы открывали бы лицо, руки и ноги, но прикрыли бы одеждой грудь и область таза, иначе ваше поведение сочли бы неприличным. Наконец, если бы вы были женщиной из племени тасадай на Филиппинах, вы весь день ходили бы обнаженной и считали бы неприличным поступать как-то иначе»¹.

Однако среди общекультурных норм есть немало таких, которые одинаковы для всех или почти всех культур. Они настолько привычны, что мы даже не замечаем, как соблюдаем их, и рассчитываем на то, что другие тоже им следуют. Это, например, *нормы взаимности*, в соответствии с которыми мы ожидаем от людей, знакомых или незнакомых, скорее помощи, чем вреда; *нормы социальной ответственности*, предполагающие, что люди будут оказывать помощь тем, кто от них зависит.

Как правило, мужчины предпочитают жениться на женщинах ниже их ростом, а женщины желают, чтобы их мужья были выше них. Можно по-разному объяснить происхождение этой нормы, но она почти одинаково действует в различных странах: лишь в 1 из 700 браков рост мужа меньше, чем жены. Повсюду более или менее сходны стереотипы мужского и женского поведения. У всех народов отцы подбрасывают своих сыновей вверх, покупают им игрушечные пистолеты и автомобили, хвалят за смелость и мужество; а с девочками обращаются более мягко, дарят им куклы и игрушечные сервизы, подчеркивают их красоту и женственность. Уважительное отношение к родителям, к старшим по возрасту и общественному положению, забота о детях, любовь к родине — универсальные нормы, действующие во всякой культуре. В наше время складываются и международные, межкультурные нормы: правила проведения всемирных спортивных олимпиад и чемпионатов, пользования сетью Интернет, участия в международных мероприятиях — конкурсах, конференциях, выставках, и т.д.

Групповые нормы отличаются большим разнообразием. Они могут быть как стандартами поведения, характерными для некоторого класса, социального слоя или социальной группы, так и особыми правилами, которые устанавливают для себя отдельные груп-

пировки, компании, сообщества и организации. Примерами групповых норм первого вида могут служить «кодексы дворянской чести», правила светского этикета, уставные формы обращения военнослужащих к друг к другу. Нормы второго вида — это, например, нравы, сложившиеся в кругу болельщиков футбольной команды, посетителей дискотеки, поклонников эстрадной звезды; обычаи, установившиеся в организации (фирме, клубе, добровольном обществе); традиции учебного заведения; принятая в компании друзей манера подшучивать друг над другом. Бывает, что групповые нормы вступают в противоречие с нормами общекультурными или нормами более широкой группы.

Рольевые нормы определяют характер поведения, которого мы ожидаем от человека, находящегося в заданной социальной позиции. Роли руководителя, чиновника, покупателя, отца, мужа, дочери, друга — это своего рода социальные «клеточки», сплетенные из некоторых наборов поведенческих норм. Заняв такую «клеточку», человек должен действовать в соответствии с этими нормами. Социальная роль есть совокупность функций, которые подлежат исполнению согласно неписанным традициям и обычаям или же письменным инструкциям. В этом отношении она сходна с театральной ролью: личность, взяв на себя определенную социальную роль, выполняет то, что диктуется культурным «сценарием», — обычаями, правилами этикета, правовыми нормами, служебными инструкциями и т.д.

Весь мир — театр.

В нем женщины, мужчины — все актеры,

У них свои есть выходы, уходы,

И каждый не одну играет роль.

(Шекспир)

Примечательно, что само слово «личность» (лат. *persona*) первоначально означало маску, надевавшуюся актерами в древнегреческом театре («личину»). И как в театре, так и в жизни исполнение роли предполагает, что есть с кем и для кого ее исполнять. Нельзя быть руководителем без подчиненных, покупателем без продавца, сыном без родителей, так же как и актером без зрителей. Участники и наблюдатели «спектакля жизни» бдительно контролируют и оценивают, как личность справляется со своей социальной ролью, т.е. насколько хорошо она выполняет в своем поведении нормы, заданные для этой роли культурным «сценарием».

Социальные роли в жизни, как и роли в театральной пьесе, взаимосвязаны. Поэтому если изменяются нормы поведения, харак-

¹ Майерс Д. Социальная психология. СПб., 1997. С. 227—228.

терные для какой-то одной социальной роли, то это вызывает соответствующие изменения и в других ролях. Американские социологи, исследуя, как изменялись нормы гендерной¹ роли женщин во второй половине XX в., обнаружили, что в 1930-х гг. лишь один из пяти американцев одобрял работу женщины вне дома, если муж способен содержать семью, а в 1990-х — почти 90%; число женщин, предпочитающих быть домохозяйками, только за 7 лет (1975—1982 гг.) уменьшилось на одну треть. Соответственно изменилось гендерное поведение американских мужчин: с 1965 по 1985 г. доля выполняемой ими домашней работы выросла более чем вдвое — с 15 до 33%. В Японии вовлечение женщин в производство встречает значительно меньшее одобрение, чем в Швеции, и японские мужчины домашними делами занимаются в среднем только 4 часа в неделю, тогда как шведские — 18. Таким образом, с изменением гендерных норм поведения женщин изменяются и гендерные нормы поведения мужчин: чем больше одобряется работа женщины вне дома, тем более нормальным становится выполнение мужчиной домашних обязанностей, ранее традиционно считавшихся женскими.

7.3. Ментальное поле культуры

Понятие ментальности (менталитета) Во всяком деле человеку надо осознавать, что, как и для чего он делает. «Что» — это знание; «как» — регулятивы, т.е. способы, приемы, правила деятельности; «для чего» — цели, определяемые ценностями и идеалами. Вместе взятые, они образуют *культурный потенциал* данной деятельности, ее смысловое содержание. Каждая форма человеческой деятельности — труд в какой-либо профессиональной области, игра, учеба, домашнее хозяйство и т.д. — имеет свой культурный потенциал. Он обычно имеется в виду, когда говорят, например, о культуре труда или быта. Именно благодаря его наличию любая форма деятельности приобретает культурный характер, т.е. выступает так же и как форма культуры.

Таких сфер человеческой деятельности (и соответственно форм культуры), которые были бы совершенно изолированы, никак не связаны с другими ее сферами, не существует. Всякая ее область как-то сочетается с другими и оказывает большее или меньшее воздействие на них. Воздействие заключается не только в непосред-

¹ Гендер (от лат. *gens* — род) — набор ожидаемых нормативных образцов поведения для мужчин и женщин.

редственном использовании процессов или результатов одного вида деятельности в иных ее видах. Немаловажное значение имеет *смысловое взаимодействие* разных сфер деятельности друг с другом. В этом взаимодействии знания, регулятивы и ценности из одних форм культуры переносятся в другие, осмысливаются там и участвуют в развитии их содержания. Иначе говоря, культурный потенциал всякой сферы деятельности распространяется за ее пределы. Чем он больше, тем шире и сильнее его влияние на другие области культуры.

Культурный потенциал — это как бы «смысловой заряд», вокруг которого, как вокруг электрического заряда, образуется некоторое «силовое поле». Поле — будем называть его *смысловым*, или *ментальным*¹, — распространяется на расположенные по соседству «окрестности» культурного пространства (как это происходит с электрическим полем, распространяющимся в физическом пространстве). Поясним это на примере игры в карты. Ее ментальное поле захватывает многие области культуры. Можно было бы заполнить немало страниц одним лишь перечислением произведений искусства, в которых затрагиваются проблемы и коллизии, возникающие в карточных играх и в жизни игроков («Пиковая дама» Пушкина и опера Чайковского на этот сюжет, пьеса Гоголя «Игроки», роман Достоевского «Игрок» и др.). Карты были и остаются моделью, которая используется учеными в теории вероятностей, теории случайных процессов, математической статистике, теории принятия решений, математической теории игр.

Ментальные поля, окружающие различные культурные формы, накладываются друг на друга и образуют *общее ментальное поле*, которое пронизывает пространство культуры в целом. Перенос смыслов от одних ее форм к другим, общее ментальное поле культуры создает единую «смысловую среду», связывающую их. Оно «подгоняет» различные культурные феномены друг к другу, укладывает их в общий контекст, подводит под них общий фундамент. Благодаря образованию ментального поля разнородные, имеющие разное происхождение, заимствованные из различных культур и сначала плохо сочетающиеся друг с другом знания, ценности, регулятивы интегрируются в более или менее целостную систему.

Ментальное поле культуры можно сопоставить с гравитационным полем в астрономической Вселенной. Каждая национальная культура или наднациональный социокультурный мир выступает как своего рода «галактика» во Вселенной культуры. Все находя-

¹ От лат. *mens* — ум, дух, образ мыслей.

щиеся в астрономической галактике тела, с одной стороны, образуют ее гравитационное поле, с другой — погружены в него и испытывают его воздействие. Так и в культурной «галактике»: все культурные формы, входящие в нее, участвуют в создании ее ментального поля и вместе с тем находятся под его воздействием.

Ментальное поле — это тот «дух культуры», который так часто поражает чужеземцев, пытающихся в ней разобраться. Под действием ментального поля в обществе вырабатывается характерная для данной культуры совокупность представлений, переживаний, жизненных установок людей, которая определяет их общее видение мира. Эту совокупность называют *менталитетом*, или *ментальностью*¹. Менталитет есть проекция ментального поля культуры на психику людей.

Менталитет — трудноопределимое понятие. Оно звучит как иностранный термин. Действительно, это слово заимствовано из французского языка. Однако это тот случай, когда обращение к иностранному слову оправданно, так как в русской научной терминологии нет эквивалента французскому «*mentalite*». Л. Леви-Брюль использовал это слово для характеристики особого «пралогического мышления» дикарей, а историки так называемой «школы Анналов» Л. Февр, М. Блок и др. применяли его для обозначения общего умонастроения, склада ума, коллективной психологии, «умственного инструментария» людей, принадлежащих к одной культуре. При этом они имели в виду и осознаваемое, и неосознаваемое содержание представлений, мыслей, чувств людей. Историкам и культурологам приходится анализировать не только то, что люди осознают, но и то, что остается у них (в их менталитете!) неосознанным и плохо осознанным. А в русском научном языке есть термины «сознание» и «бессознательное», но нет термина, обозначающего содержание сознания и бессознательного вместе взятых (понятие психики имеет более широкий смысл, поскольку охватывает не только содержание, но и формы психической деятельности). Слово «менталитет» восполняет этот пробел, обозначая то, что в какой-то мере выражается в таких оборотах речи, как «образ мыслей», «способ мышления», «умонастроение», «духовная настроенность», «картина мира», «стиль культуры» и пр. «Ментальность выражает повседне-

¹ Когда речь идет об обществе и социальной группе, то обычно предпочитают пользоваться словом «менталитет», а слово «ментальность» чаще используют тогда, когда имеются в виду отдельные люди, личности, т.е. говорят о «менталитете общества» и о «ментальности индивида». Но это различие между менталитетом и ментальностью не является достаточно четким и устоявшимся, так что строго провести его вряд ли возможно. Оба слова практически служат просто разными грамматическими формами выражения одного и того же смысла.

ный облик коллективного сознания, не отрефлектированного и не систематизированного посредством целенаправленных умственных усилий мыслителей и теоретиков»¹.

Можно выделить следующие особенности менталитета.

1. Менталитет отражает *специфические особенности определенного типа культуры*, своеобразный образ мыслей, который складывается у тех, кто принадлежит к данной культуре. «Если вычлесть из общественного сознания то, что составляет общечеловеческое начало, в остатке мы найдем менталитет общества»². Например, гнев против убийцы, принесшего смерть родственнику, — это общечеловеческое свойство, а кровная месть — черта менталитета, характерного для общества с примитивной культурой. Ментальность обусловлена не общечеловеческими механизмами и закономерностями психики, а особенностями культуры. Общечеловеческие механизмы и закономерности психики называются культурно-независимыми — в том смысле, что они одинаковы у представителей всех культур. Ментальность же всегда *культурно-зависима*, т.е. ее содержание определяется культурой и является у представителей разных культур различным.

2. Менталитет представляет собой *исторически обусловленный феномен*. Социальные преобразования и эволюция культуры ведут к тому, что менталитет изменяется. Но изменение его — сравнительно медленный процесс. В отличие от кратковременных, переменчивых настроений общества, колебаний общественного мнения и эмоциональных порывов, которые могут охватывать большие массы людей и весь народ в целом, менталитет устойчив и консервативен. Он сохраняется почти в одном и том же виде на протяжении целых исторических эпох. Трансформация его происходит лишь вследствие значительных культурных перемен.

3. Менталитет *входит в структуру индивидуальной психики человека в процессе его приобщения к данной культуре*. Каждый еще ребенком усваивает менталитет своего народа — овладевая национальным языком, слушая сказки и колыбельные песни, адаптируясь к бытовым условиям жизни. Складывающаяся с раннего детства ментальность личности включает в себя как общие установки национальной культуры, так и их вариации, связанные с особенностями субкультурной среды, в которой личность живет. В течение жизни ментальность индивида может модифицироваться, но происходит это только при попадании его под воздействие ментального поля какой-

¹ Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей: Сб. М., 1989. С. 115.

² Петровский А.В. Введение в психологию. М., 1995. С. 380.

либо новой для него культурной формы и, как правило, бывает связано с глубокими психологическими сдвигами.

4. В менталитете *общественное и индивидуальное сливаются вместе и становятся неразличимыми*. Он представляет собой и общественное явление, которое выступает как независимая от отдельных людей социокультурная реальность, и явление личностное, характеризующее психику отдельного человека. Менталитет народа есть одновременно и ментальность его отдельных представителей. Социолог Э. Дюркгейм называл мысленные образования такого рода «коллективными представлениями», подчеркивая, что они «не зависят от личной природы индивидов»¹, хотя и существуют в их головах. Эти представления не сотворены индивидами, а навязываются им извне, из «коллективной жизни» в общей культурной среде. По выражению А.Я. Гуревича, не только человек обладает определенной ментальностью, но и она им «обладает».

5. Менталитет укореняется *в бессознательных глубинах человеческой психики*, и его носители могут осознать его содержание лишь ценой специальных усилий. Ментальные установки обычно кажутся человеку чем-то само собой разумеющимся, и он просто исходит из них в своем мышлении и поведении, не отдавая себе отчета, почему он мыслит и действует так, а не иначе. «Вопрос “Каков ваш менталитет?” — лишен смысла. Менталитет может быть только “тестирован” извне, отслежен нами там, где мы видим что-то непохожее на нас самих»². Мы сами не замечаем особенностей своей ментальности, как не замечаем воздуха, которым дышим. Это существенно затрудняет ее анализ. Но даже если личность сможет отразить и эксплицировать (т.е. четко сформулировать) свои ментальные установки, то она, скорее всего, будет считать их собственными, внутренними убеждениями, сложившимися в ее жизненном опыте, а не заимствованными извне. Поэтому ментальность личности плохо поддается перестройке.

Уровни ментальности Если речь идет о каком-либо народе в целом, то его менталитет определяется особенностями общенациональной культуры. Основные категории данной культуры обязательны для всех ее носителей, иначе они просто не могли бы понимать друг друга и жить в одном обществе, взаимодействуя между собой. Но в составе народа существуют различные социальные группы и сообщества, у которых есть свои субкультуры. В рамках каждой субкультуры общее содержание отдельных катего-

рий может модифицироваться. Расхождения в толковании категорий культуры и в отношении к предписываемым ими нормам и ценностям накладывают отпечаток на ментальность представителей разных социальных групп и сообществ. В каждой субкультуре складывается групповой менталитет, который представляет собой некоторую разновидность общекультурного менталитета.

Таким образом, в рамках *общекультурной* ментальности возникают различные варианты *группового* менталитета. Эти варианты определяются «суперпозицией» ментальных полей в некоторой зоне культурного пространства. Групповой менталитет, со своей стороны, может оказывать большее или меньшее влияние на общенациональный менталитет и всю национальную культуру. Скажем, менталитет русского дворянства существенным образом сказывался на национальной культуре России: дворянские обычаи воздействовали на жизнь всех сословий, вкусы и нравы дворянства во многом определяли развитие литературы, архитектуры и т.д. В настоящее время в нашей стране ощущается сильнейшее давление криминального менталитета на общественные нравы, язык, политику и пр.

Ментальность личности определяется, во-первых, типом общества, в котором она живет, т.е. особенностями социокультурного мира, к которому принадлежит данное общество; во-вторых, особенностями национальной культуры; в-третьих, особенностями субкультур или культурных форм, которые обуславливают менталитет отдельных социальных групп в обществе.

Таким образом, ментальность людей можно рассматривать на разных уровнях:

— на уровне социокультурных миров или типов культуры — как ментальность первобытной эпохи, античная, западноевропейская, восточная;

— на уровне национальных культур — как ментальность русская, китайская, американская и т.д.;

— на уровне субкультур, носителями которых являются различные социальные группы (классы, сословия, профессиональные, возрастные, территориальные, этнические, религиозные и др. общности) — как ментальность дворянская, криминальная, актерская, христианская, православная.

Но в любом случае ментальность есть понятие, которое, с одной стороны, характеризует то общее, что объединяет отдельных носителей какой-либо культуры, а с другой — то особенное, что отличает данную культуру от других.

Поэтому не имеет смысла говорить о ментальности индивида. Ментальность личности есть «внеиндивидуальная» или «сверхинди-

¹ Дюркгейм Э. Социология. М., 1905. С. 235.

² Граус Ф. Менталитет в Средневековье // История ментальностей и историческая антропология. М., 1996. С. 79.

видуальная» сторона ее духовного мира. Невозможно говорить и о менталитете всего человечества, поскольку неясно, в чем состоит специфика, отличающая нашу, человеческую, культуру от другой, «не-человеческой». Если бы мы вошли в контакт с какой-то неземной цивилизацией, это стало бы возможным, ибо тогда выяснились бы особенности человеческой ментальности, отличающие ее от ментальности представителей неземной цивилизации. А пока нам не известна никакая другая, «нечеловеческая», культура, о существовании особого менталитета человечества мы можем только догадываться.

Категории культуры Ментальное поле структурируется некоторыми общими идеями, которые выражаются в категориях культуры.

Категории культуры — это самые общие представления и установки, из которых исходят люди в восприятии и понимании всего, с чем они сталкиваются в своей жизни. Они делятся на две группы. В первую входят *онтологические* категории, относящиеся ко всем объектам, с которыми люди имеют дело. В этих категориях выражаются представления о самых общих, универсальных атрибутах окружающего объективного мира. К ним относятся пространство, время, движение, изменение, свойство, качество, количество, причина, следствие, случайность, закономерность и т.д. Эти категории применимы к любому объекту в природе и в обществе. Поэтому ими можно пользоваться даже для описания какого-либо объекта, о котором известно очень мало или вообще ничего не известно: ведь все равно можно думать, что этот таинственный объект все-таки существует в пространстве и во времени, что он обладает какими-то качественными и количественными характеристиками, что есть какие-то причины его появления и пр. Вторая группа категорий культуры включает в себя *социальные* категории, характеризующие человека и общество, основные, важнейшие обстоятельства общественной жизни людей, их деятельности и духовного мира: труд, собственность, власть, государство, свобода, справедливость, добро, совесть, долг и т.д. Обе группы категорий тесно взаимосвязаны, поскольку грань между онтологическими и социальными категориями относительна и в различных культурах проводится по-разному. Было бы напрасным трудом пытаться составить полный перечень всех категорий культуры: они переплетены между собой, «перетекают» друг в друга, так что выделять их можно различным образом, да и сам состав их исторически изменяется.

Категории — это базисный семантический «инвентарь» культуры. Они вплетены в структуру языка, на котором люди разговари-

вают, и охватывают все культурное пространство, пронизывая ментальное поле культуры подобно силовым линиям. В разных культурах содержание категорий представляется по-разному. Своеобразие всякой культуры выражается в том, каковы ее основные категории, как они соотносятся и какой смысл в них вкладывается.

Все, о чем люди мыслят, воспринимается сквозь призму этих категорий и упорядочивается с их помощью. Из них складывается «категориальный каркас» свойственной данной культуре ментальности. Этот «каркас» люди осознают обычно смутно и неотчетливо, но тем не менее он обуславливает их мышление: они заполняют его «смысловой начинкой», укладывая в него свои знания, ценности, нормы поведения. Ментальность выступает как умонастроение людей, обусловленное неосознанно «впитанными» ими с детства представлениями о времени, труде и пр.

Осмыслением категорий культуры занимается философия. Она подвергает их анализу, проясняет их содержание и представляет его в отрефлектированном виде, исследует их взаимосвязь. Философское знание на каждом историческом этапе развития культуры строится на основе того или иного истолкования ее категорий. Включенные в сферу философского мышления и ставшие его предметом категории культуры становятся *категориями философии*.

Картина мира Ментальное поле культуры с его «категориальной сеткой» и совокупностью уложенных в эту сетку ментальных комплексов обуславливает существующую в культуре *картину мира* — более или менее целостную систему образов, характеризующих устройство мироздания. Картина мира, как и другие ментальные образования, не имеет четко обрисованных очертаний и обычно включает в себя логически плохо сочетающиеся компоненты, двусмысленные и неопределенные образы, вопросы, остающиеся без ответов. Картина мира присутствует в каждой культуре.

Ее выражают, например, древние мифы о том, что Земля покоится на слонах, стоящих на черепахе, которая лежит на китах, и т.д. В христианско-мусульманских культурах мир представляется как творение Бога, создавшего Землю и «небесную твердь», ад под землей и рай на небесах. Европейской культуре Нового времени свойственна механистическая картина мира как огромной машины, детали которой — атомы, планеты, звезды и пр. — движутся по заданным законами механики траекториям. В первобытной культуре с характерным для нее господством мифологического сознания мир воспринимался совсем не таким, каким его видели люди средневековой

культуры, воспитанные в духе христианского мировоззрения, а современная научная картина мира радикально отличается от средневековых представлений. Существует большое различие между образом мира в западной культуре и в культуре Востока. Но иного мира, кроме того, каким он выглядит при взгляде на него «изнутри культуры», люди данной культуры не знают и вообразить себе не могут без знакомства с другими культурами.

Содержание картины мира выявляется и анализируется, приводится в форму логически упорядоченного мировоззрения философией. Обычный человек, никогда не утруждавший себя философскими размышлениями, едва ли сможет ответить на вопрос: «какова твоя картина мира?». Это означает, что он не осознает свою картину мира, не отличает ее от самого мира, в котором живет. Тем не менее, хоть и не в неотрефлексированном виде, картина мира у него существует. Он заимствует ее из культуры.

Картина мира включает в себя не только представления об окружающей человека реальности и о мироздании в целом, но и определенное отношение к явлениям и событиям действительности, определяемое существующими в культуре ценностными ориентациями. Она служит средством, с помощью которого человек адаптируется к условиям жизни и выбирает наиболее предпочтительные в них способы поведения. Как бы ни различались картины мира в разных культурах, каждая из них должна в какой-то степени соответствовать реальности. Иначе общество, опирающееся на нее, не смогло бы сохранить себя: если бы люди действовали на основе абсолютно неверных представлений и неадекватных оценок, они бы просто не выжили.

Картина мира в развитых культурах, особенно в современную эпоху, многослойна и поливариантна. Она включает в себя и общедоступные компоненты научного знания (некоторые астрономические сведения о космосе, физические представления о макро- и микромире, основы биологии и пр.), и данные житейского опыта, и различного рода верования, и социально-этические оценки явлений, причем логика соединения всех этих разнородных элементов весьма неопределенна, что допускает различные варианты отбора, систематизации и истолкования содержания этой картины. Однако при всей своей причудливости сочетание рациональных и иррациональных мотивов картина мира все же выполняет в культуре интегрирующую функцию и объединяет различные культурные феномены и формы в некую общую «раму», придавая им тем самым определенную целостность.

Глава 15

ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ
РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

15.1. «Востоко-Запад»

Когда речь заходит о России, можно услышать самые разнообразные мнения о ее культуре, о ее прошлом, настоящем и будущем, о чертах и особенностях русского народа, но есть одно, в чем почти всегда сходятся все, как иностранцы, так и сами русские. Это мысль о загадочности и необъяснимости России и русской души. Наверное, не найдется ни одного русского человека, который не помнил бы тютчевское стихотворение:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить,
У ней особенная стать,
В Россию можно только верить.

Иностранцы же часто цитируют У. Черчилля, сказавшего о России: «Это головоломка, обернутая в тайну внутри загадки».

Культура любого народа содержит в себе какие-то парадоксы, плохо поддающиеся объяснению даже для самих ее носителей, а тем более для посторонних наблюдателей. Культуру же восточных народов людям западной культуры понять особенно сложно. А Россия — страна, лежащая на стыке Запада и Востока. Н.А. Бердяев писал: «Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: философы послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 44.

Запад, она соединяет два мира»¹. Иностранцев к тому же еще сбивает с толку то, что восточное начало в русской культуре не имеет ясно выраженных очертаний и окутано оболочкой западной культурной традиции. Автор одной из популярных на Западе книг о России американский журналист Г. Смит отмечает: «Российская жизнь не предлагает никакой видимой туристской экзотики — женщин в сари или кимоно, фигур Будды в храмах, верблюдов в пустыне, — чтобы напомнить чужеземцу, что здесь иная культура»¹.

Несомненно, географическое положение России, родившейся в Восточной Европе и охватившей просторы слабозаселенной Северной Азии, наложило особый отпечаток на ее культуру. Однако отличие русской культуры от западноевропейской обусловлено не «восточным духом», который будто бы «от природы» свойствен русскому народу, как утверждают некоторые авторы². А.А. Блок мог восклицать:

Да, скифы — мы! Да, азиаты — мы,—
С раскосыми и жадными очами!

Но это поэтическая метафора, а не научно-исторический вывод (сам Блок, написавший эти строки, кстати, меньше всего похож на азиата с раскосыми глазами). Восточная специфика русской культуры есть результат ее истории. Русская культура, в отличие от западноевропейской, формировалась на иных путях: она росла на земле, по которой не проходили римские легионы, где не высились готика католических соборов, не пылали костры инквизиции, не было ни эпохи Ренессанса, ни волны религиозного протестантизма, ни эры конституционного либерализма. Ее развитие было связано с событиями другого исторического ряда — с отражением набегов азиатских кочевников, принятием восточного, византийского православного христианства, освобождением от монгольских завоевателей, объединением разрозненных русских княжеств в единое самодержавно-деспотическое государство и распространением его власти все дальше к Востоку.

Монгольское нашествие глубоко врезалось в память русского народа. И не потому, что он воспринял какие-то элементы культуры завоевателей (непосредственное воздействие ее на культуру

¹ Smith H. The Russians. N.Y., 1976. P. 679.

² Например, Бердяев утверждал: «Русский народ по своей душевной структуре народ восточный» (Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 7). «По природе своей они жители Востока», — пишет о русских баронесса де Сталь (Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. Л., 1991. С. 24). Однако смысл подобных высказываний весьма неопределенен.

Руси было невелико и сказалось главным образом лишь на языке, вобравшем в себя некоторое количество тюркских слов, да на отдельных деталях быта). Нашествие было суровым историческим уроком, показавшим народу опасность внутренних раздоров и необходимость единой, сильной государственной власти, а успешное завершение борьбы с полчищами врагов дало ему ощущение собственной силы и национальной гордости. Этот урок возбудил и развил чувства и настроения, которыми пронизаны фольклор, литература, искусство русского народа: патриотизм, недоверчивое отношение к чужеземным государствам, любовь к «царю-батюшке» — крестьянская масса, составлявшая основное население России, видела в царе своего защитника и потому постоянно поддерживала его и в войнах с внешними врагами, и в борьбе с самовольными боярами. «Восточный» деспотизм царского самодержавия — в определенной мере наследие монгольского ига.

15. 2. Христианско-православное начало культуры

Большую роль в развитии самосознания русского народа сыграла православная церковь. Приняв христианство, князь Владимир совершил великий исторический выбор, определивший историческую судьбу Российского государства, да и не только его, а, можно сказать, всей мировой истории.

Этот выбор, во-первых, был *шагом к Западу, к цивилизации европейского типа*. Он отделил Русь от Востока и от тех вариантов культурной эволюции, которые связаны с буддизмом, индуизмом, мусульманством. Сейчас можно только фантазировать о том, какими стали бы русский народ и его культура, как сложилась бы история Европы и Азии, если бы Владимир поступил иначе. Но очевидно, что сегодня мы жили бы в мире, очень непохожем на нынешний.

Во-вторых, выбор христианства в его православной, греко-византийской форме *позволил Руси остаться независимой от духовно-религиозной власти римского папства*. Благодаря этому Русь оказалась в противостоянии не только с восточно-азиатским миром, но и с католической Западной Европой. Православие явилось духовной силой, которая скрепляла русские княжества и толкала русский народ к объединению, чтобы выстоять под давлением как с Востока, так и с Запада. Если бы Киевская Русь не приняла православие, то вряд ли вообще смогла бы возникнуть Россия как большое независимое государство, и трудно даже представить себе, что происходило бы ныне на ее территории и как сложилась бы тогда история за ее границами.

Крещение Руси в 988 г. принесло вместе с православием *богатые культурные традиции Византии*, которая была тогда лидером европейской цивилизации. На Руси стала распространяться славянская письменность, появились книги и монастырские библиотеки, при монастырях создавались школы, возникло историческое «летописание», расцветали церковное зодчество и храмовая живопись, был принят первый правовой кодекс — Русская Правда. Началась эра развития просвещения и учености. Русь быстро выдвигалась на почетное место среди самых развитых стран Европы. При Ярославе Мудром Киев стал одним из самых богатых и красивых городов Европы; «соперником Константинополя» назвал его один из западных гостей.

Особенно важно было воздействие христианства на народную нравственность. Церковь вела борьбу с пережитками языческого быта: многоженством, кровной мезтью, варварским обращением с рабами. Она выступала против грубости и жестокости, внедряла в сознание людей понятие греха, проповедовала благочестие, гуманность, милосердие к слабым и беззащитным.

В то же время древнее язычество не исчезло бесследно. Следы его сохранились в русской культуре до сего времени в некоторых старых народных обычаях, в фольклоре — сказках, былинах, песнях, в виде народных поверий и суеверий. Некоторые элементы язычества вошли и в русское христианство.

15. 3. Византийско-имперские амбиции и мессианское сознание

Политический подъем Руси, прерванный монгольским нашествием, возобновился с возвышением и развитием Московского княжества. Падение Византии в XV в. сделало его единственным независимым православным государством в мире. Великого князя Московского Ивана III стали считать как бы преемником византийского императора, почитавшегося главой всего православного Востока. Подчеркивая это, его называли «царем» — это слово происходит от римского *caesar* — кесарь или цесарь (на старославянском писалось: *цьсарь*). А на рубеже XV—XVI вв. родилась гордая теория, объявлявшая Москву «третьим Римом». В послании к царю Василию III инок Филофей писал: «Един ты во всей поднебесной христианам царь... Яко два Рима падоша, третий стоит, а четвертому не быти, — уже твое христианское царство иным не останется».

Так в конце XV в. была сформулирована *национально-государственная идеология*, на многие столетия вперед драматически определившая ход российской истории. С одной стороны, эта

идеология вдохновляла византийско-имперские амбиции и завоевательные устремления русского царизма. Российское государство стало расширяться, главным образом за счет присоединения слабонаселенных азиатских просторов, и превратилось, в конце концов, в могущественную империю. А с другой стороны, под влиянием этой идеологии все силы тратились на овладение громадными территориями, их охрану и освоение, и на обеспечение экономического прогресса и культурное развитие народа сил уже не оставалось. По словам русского историка В.О. Ключевского, «государство пухло, народ хирел».

Целостность обширной страны, присоединившей к себе территории с разнообразным этническим составом населения, держалась на централизованной самодержавной власти, а не на единстве культуры. Это отводило проблему ее культурной интеграции на задний план и определяло особое значение государственности в истории России. Отсюда проистекали как слабость импульсов, побуждавших власть заботиться о развитии культуры, так и особая сила православно-государственного элемента в русском патриотизме.

Имперская идеология за пять веков завоевала прочные позиции в русской культуре. Она проникала в умы аристократов и простых крестьян, закрепившись в качестве культурной традиции, которая поддерживала прославление «православия, самодержавия, народности». На ее почве развивалось *мессианское сознание* — *представление о данном от Бога великом предназначении России в истории человечества*.

В своих крайних формах мессианство доходит до воинствующего шовинизма и высокомерного национализма, граничащего с манией величия. Оно с презрением осуждает «загнивающий» и «дряхляющий» Запад с его бездуховностью и Восток с его пассивностью и отсталостью, провозглашая превосходство православного русского «духа», несущего в мир добро, и его грядущее торжество над темными силами мирового зла, царящими в зарубежных странах. Явственный отзвук мессианства был слышен и в советской пропаганде, которая рисовала образ России, идущей «во главе всего прогрессивного человечества» и борющейся с «мрачными силами реакции» за «победу коммунизма во всем мире».

В славянофильстве XIX столетия делались попытки развить мессианские представления в нравственно-гуманистическом ключе. Славянофильская публицистика возвышенно говорила о русском народе как о богоизбранном носителе особой духовной силы, призванном сыграть миротворческую и объединительную роль в построении будущего всемирного сообщества народов. В русле этих

представлений возникли горячие споры вокруг «русской идеи», т.е. вокруг вопроса о том, каковы цель и смысл существования русского народа. Эти споры продолжаются и поныне, главным образом в связи со стремлением определить особый, «третий» (не западный и не восточный, не социалистический и не капиталистический) путь развития России.

«Что замыслил Творец о России?» — так формулировал вопрос о русской идее Бердяев. Эта постановка вопроса несет в подтексте мысль о существовании какой-то специфической задачи, для решения которой Бог избрал Россию и которую никто кроме русского народа решить не может. Сходная идея о богоизбранности народа выдвигалась в древнееврейской религии; в свою особую историческую миссию верили древние римляне, а в XIX—XX вв. — немцы и американцы. Но в современных национальных культурах такие мысли встречаются редко. Французы или шведы, например, вряд ли будут жарко спорить о том, для чего Бог создал Францию или Швецию. Стоит вспомнить, во что обошлась Германии и всему человечеству «немецкая идея», которой Гитлеру удалось соблазнить свой народ. Сейчас Германия, как и другие страны, живет без особой национальной идеи, и не видно, чтобы это причиняло немцам страдания и как-то задевало их национальные чувства. В конце концов, «идея» у всех государств одна: создавать условия для благополучной и счастливой жизни своих граждан (причем для всех граждан независимо от их этнического происхождения). И никакую другую «национальную идею» нет необходимости придумывать.

15.4. Из культурной изоляции — к интеграции с европейской культурой

После крушения Византийской империи молодое русское православное государство оказалось со всех сторон окруженным странами с иной верой. В этих исторических условиях православие выступало как идейная сила, способствовавшая сплочению русских княжеств и *укреплению единой централизованной державы*. Понятия «православное» и «русское» отождествлялись. Любая война с другой страной становилась войной с иноверцами, войной за святыни — «за веру, царя и отечество». Известна роль, которую сыграла православная церковь в борьбе с Золотой Ордой, с польской интервенцией во время Великой Смуты.

Но вместе с тем православие являлось фактором, *обособлявшим русский народ от других народов Европы и Азии*. Противо-

стояние его католицизму препятствовало культурным контактам с Западной Европой. Все культурные веяния, шедшие оттуда, представлялись чем-то «порченым», не соответствовавшим истинной вере, а потому они осуждались и отвергались. Это оставляло Россию в стороне от развития западноевропейской культуры. А в одиночку, да еще после культурных разрушений, нанесенных монгольским завоеванием, она не могла вновь подняться на уровень, достигнутый к тому времени западной культурой. Так, культурный разрыв с Западом вел к культурной отсталости от него средневековой России, особенно в научном и техническом отношении.

Этой отсталости содействовала и присущая православию приверженность к сохранению сложившихся издавна традиций, выражавшаяся в неприятии «новой учености». Такая позиция была характерна еще для византийской церкви. Но религиозно-философское образование в Византии было поставлено лучше, чем в Западной Европе, так что следование византийским традициям поднимало культуру Руси в киевский период ее истории и позволяло ей идти в ногу со временем. В московский период дела обстояли иначе. В католической Европе позднего Средневековья происходил бурный расцвет богословско-схоластической мысли, который постепенно приводил к развитию философского критицизма и подготавливал появление протестантизма, быстро расширялась сеть университетов, начиналось формирование опытного естествознания, росло свободомыслие. Подобные новшества были чужды духу российского православия той эпохи. Они воспринимались как свидетельства того, что католическая церковь все больше впадает в ересь.

Один из деятелей русской церкви в XVII в. следующим образом характеризовал ее отличие от католической церкви: «Еретическая церковь сегодня так, а наутро иначе творит, шатается сюду и сюду, то прибавит, то убавит догматов своих; истинная же церковь незыблемо стоит»¹. Даже никоновские реформы вызвали резкий протест как среди священников, так и у мирян. Тем более осуждалось всякое западное «умничанье». Уровень просвещения и культуры церковной иерархии был очень низким². В русском духовенстве московского периода господствовали «честный консерватизм и почти фанатизм бесшкольности»³. Когда Петр I ввел обязательное обучение кандидатов в священство, многие священники прятали детей, которых приводили в школы в кандалах.

¹ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. Париж, 1959. С. 169.

² Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 12.

³ Там же. Т. 2. С. 543.

Таким образом, в московский период русской истории ни государство, ни церковь не были озабочены развитием просвещения и науки. Общество в целом — и боярство, и мелкопоместное дворянство, и купечество, и крестьянство — не слишком жаловало ученость. К концу XVII в. это привело к тому, что культурное, научное, техническое отставание России превратилось в серьезную проблему, от решения которой зависело, по какому пути пойдет Россия: по восточному или по западному. Будет ли она существовать как замкнутое, технически отсталое царство или откроется миру и начнет осваивать достижения других культур? Погрузится ли она в неспешное течение восточного образа жизни или же вступит в бурлящий и ширящийся поток западной цивилизации?

Петр I сделал выбор и повернул Россию на второй путь. Не будь этого, Россию, скорее всего, постигла бы судьба Индии или Китая.

Прорубив «окно в Европу», Петр I положил начало приобщению России к мировой культуре. Россия пришла в движение. Искры, родившиеся от столкновения русской культуры с культурой Западной Европы, пробудили ее богатые потенции, дремавшие под спудом замкнутого и застойного бытия. Подобно тому, как талантливый человек, воспринимая мысли других людей, по-своему развивает их и приходит в результате к новым оригинальным идеям, русская культура, впитывая достижения Запада, сделала духовный рывок, выведший ее к достижениям мирового значения. В архитектуре, живописи, литературе, музыке, общественной мысли, философии, науке, технике — всюду появились творческие шедевры, принесшие ей всемирную славу.

Как подчеркивает В.О. Ключевский, Петр I ставил целью не просто заимствовать готовые плоды чужого знания и опыта, а «пересаживать самые корни на свою почву, чтобы они дома производили свои плоды»¹. Развитие русской культуры после него пошло именно в этом ключе. Ее почва оказалась способной принять в себя растения из любых земель и вырастить богатый урожай.

Мы любим все — и жар холодных числ,
И дар божественных видений,
Нам внятно все — и острый галльский смысл,
И сумрачный германский гений...

А.А. Блок

Открытость, распахнутость готовность к диалогу с другими культурами, способность впитывать в себя и развивать их достижения с петровских времен стали характерными чертами русской культуры.

¹ Ключевский В.О. Соч. Т. 8. М. 1990. С. 396.

15.5. Разрыв между этнической и национальной культурами

Проникновение западноевропейской культуры в Россию в XVIII в. можно сравнить с приходом византийской культуры в Киевскую Русь в X в. «В обоих случаях обширное и могучее государство, лежащее на евразийском континенте, между Востоком и Западом, волей его правителей разворачивалось лицом к Европе: первый раз — к господствовавшей там христианской религии, второй раз — к светской культуре Просвещения»¹. Оба раза контакт с иноземной культурой способствовал культурному (а также экономическому и политическому) подъему страны, формированию нового облика ее культуры. Но как в первом, так и во втором случае это был сложный и противоречивый процесс, наталкивавшийся на сопротивление приверженцев старины. Князь Владимир вводил греко-византийское христианство на Руси в борьбе с изжившими себя архаическими традициями племенного древнеславянского язычества. Петр насаждал европейское светское просвещение, преодолевая враждебное отношение к нему церкви и консерватизм общества.

Петр отлично понимал, что без резкого рывка для преодоления экономической и культурной отсталости Россия не выстоит под ударами и будет отброшена на задворки мировой истории. Его гений, быть может, в наибольшей степени проявился в том, что он сумел точно выбрать решающее условие осуществления такого рывка и сделать едва ли не максимум возможного для воплощения этого условия в жизнь. *Условие* это — наличие знающих, образованных людей, инженеров, ученых и художников, специалистов по производству металлов и оружия, по кораблестроению и навигации, по физике и химии, по архитектуре и живописи. Но в России столь необходимых «царю-плотнику» профессионалов практически не было. Поэтому Петру пришлось привозить их из-за рубежа и вместе с тем налаживать дело обучения отечественных кадров. Однако засилье «немцев» вызывало недовольство даже у его сподвижников. А у русских светское, нецерковное образование не считалось достойным благородного человека занятием.

Поднять престиж знания в глазах российского общества было очень нелегко. Когда по велению Петра в 1725 г. была учреждена Академия наук с гимназией и университетом, где должны были преподавать приглашенные из Германии профессора, то среди пожелавших учиться там русских не оказалось. Пришлось выписать из-за границы и учеников. Через некоторое время первый русский универси-

тет (Московский университет был основан лишь через 30 лет — в 1755 г.) из-за отсутствия студентов был закрыт.

Новый тип культуры стал складываться среди сравнительно узкого круга людей. В него входили, главным образом, представители дворянской элиты, а также обрусевшие иностранные специалисты и «безродные» люди, сумевшие, подобно Ломоносову, благодаря своим способностям добиться успехов в науке, технике, искусстве или продвинуться вверх на государственной службе. Даже столичная знать в значительной ее части не пошла дальше усвоения лишь внешней, показной стороны европеизированного быта — одежды, убранства комнат, «политесного» этикета. Большинству же населения страны — крестьянству, городским обывателям, купечеству, ремесленникам, духовенству — новая, впитавшая в себя соки европейского просвещения, культура осталась чуждой. Народ продолжал жить старыми верованиями и обычаями, просвещение его не коснулось. Если к XIX в. в высшем обществе университетское образование обрело престиж и талант ученого, писателя, художника, композитора, артиста стал вызывать уважение независимо от социального происхождения человека, то простонародье видело в умственном труде «барскую забаву», развлечение от безделья и смотрело на интеллигенцию «как на чуждую расу» (Бердяев).

Возник разрыв между старой и новой культурами. Такова была цена, которую заплатила Россия за крутой поворот своего исторического пути и выход из культурной изоляции. Историческая воля Петра I и его последователей смогла вписать Россию в этот поворот, но ее оказалось недостаточно, чтобы погасить силу культурной инерции, владевшую народом. Культура не выдержала создавшегося на этом повороте внутреннего напряжения и разошлась по швам, которые до того соединяли ее различные обличья: народное и господское, деревенское и городское, религиозное и светское, «почвенное» и «просвещенное». Старый, допетровский, тип культуры сохранил свое народное, деревенское, религиозное, «почвенное» бытие. Более того, отторгнув все чуждые иноземные новшества, он замкнулся и надолго застыл в почти не менявшихся *формах русской этнической культуры*. А *русская национальная культура*, освоив плоды европейской науки, искусства, философии, в течение XVIII—XIX вв. приняла форму господской, городской, светской, «просвещенной» культуры и стала одной из богатейших национальных культур мира.

Основоположник русского марксизма Г.В. Плеханов не без оснований связывал этот трагический разрыв между «народом» и «просвещенным обществом» с постоянно возобновляющимся в

¹ Каган М.С. Град Петров в истории русской культуры. СПб., 1996. С. 9.

разных формах противоборством Востока и Запада в русской культуре. В России, отмечал он, идут два процесса, параллельных один другому, но направленных в противоположные стороны: европеизация узкого высшего культурного слоя общества и усиление восточной деспотии, под давлением которой народ по своему положению и культуре склоняется к Востоку. Таким образом, русский «Востоко-Запад» не только соединяет два мира, как говорил Н. Бердяев, но и разъединяет, разрывает, противопоставляет их.

Отделение национального от этнического, конечно, не было абсолютным. Оно больше проявлялось в различии образа жизни и поведения «верхов» и «низов», в их речи, отношении к науке и искусству, понимании и оценке явлений церковной, государственной, общественной жизни. Но, скажем, классическая русская литература или музыка как бы надстраивались над своим этническим базисом и использовали фольклор, старинные народные напевы. Правда, в произведениях выдающихся писателей, поэтов, композиторов народные мотивы обретали формы и смыслы, выходящие далеко за пределы их исходного звучания (это происходило, например, в сказках Пушкина или операх Мусоргского), а подчас и за пределы простонародного восприятия (например, в публицистике, в инструментальной музыке).

«Россия XVIII и XIX столетий жила совсем не органической жизнью, — пишет Н.А. Бердяев — ... Образованные и культурные слои оказались чужды народу. Нигде, кажется, не было такой пропасти между верхним и нижним слоем, как в петровской, императорской России. И ни одна страна не жила одновременно в столь разных столетиях, от XIV до XIX века и даже до века грядущего, до XXI века»¹.

Разрыв между этнической и национальной культурами наложил свой отпечаток на быт и нравы русского народа, на социально-политическую жизнь страны, на взаимоотношения между различными социальными слоями общества. В общественной мысли он породил идейную полемику между славянофилами и западниками. Он обусловил особенности русской интеллигенции, болезненно переживавшей свою оторванность от народной почвы и стремившейся восстановить потерянную связь с нею.

В советское время этот разрыв был в значительной мере преодолен благодаря развитию индустриальной экономики, введению всеобщего школьного обучения, созданию многочисленного слоя образованных специалистов как в городе, так и на селе. Однако

при этом были утрачены некоторые этнические традиции русского народа (в том числе религиозные и нравственные). Выезд из страны после революции и гибель от сталинских репрессий многих выдающихся деятелей культуры, а также узкоутилитарная направленность обучения специалистов существенно снизили культурный потенциал интеллигенции.

Последствия пережитого русской культурой разрыва между этническим и национальным ощущаются до сих пор.

15.6. Традиции и современность

Исторический путь, пройденный народом, откладывается в его социальной памяти и формирует традиционные установки его культуры. Сила традиции придает этим установкам стабильность и сохраняемость в течение долгого времени. Поэтому они кажутся заложенными в народе «от века». Их иногда называют «особенностями народной души» и именно их чаще всего имеют в виду, когда говорят о «национальном характере». Такие традиционные установки складываются и в русской культуре.

Оглядываясь из современности назад в поисках черт, характерных для русской культуры на протяжении многих веков и сохраняющихся у нее доныне, можно по-разному обобщать исторический материал. Однако выводы, к которым приходят исследователи, во многом совпадают. В таблице приведены основные черты и духовные ориентации, господство которых в русской культуре более или менее единодушно признается различными авторами.

Установки русской культуры

Установки, характерные для русской культуры	Противоположные установки
Коллективизм	Индивидуализм
Бескорыстие, духовность, непрактичность	Расчет, утилитаризм, практическая активность
Экстремизм, гиперболизм	Умеренность, «теория малых дел»
Фетишизация государственной власти, убеждение в зависимости от нее всей жизни граждан	Ограничение прав государства, независимость частной жизни от властей
Русский патриотизм	Космополитизм

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 13.

Установки, приведенные в левом столбце таблицы играют в русской культуре весьма существенную роль. Это не значит, что ими исчерпывается специфика и что противоположные установки в ней полностью отсутствуют. Они являются доминирующими. Рассмотрим их подробнее.

Коллективизм вырабатывался как культурная норма, требовавшая подчинения мыслей, воли и действий индивида требованиям социальной среды. Эта норма складывалась в условиях общинной жизни и патриархального быта русского крестьянства. Она, с одной стороны, способствовала организации крестьянского труда и всего уклада деревенской жизни (решение вопросов «всем миром»), а с другой — получала одобрение со стороны власти имущих, поскольку облегчала управление людьми. Коллективистская ориентация поведения русского человека отражается во многих народных пословицах: «Один ум хорошо, а два лучше», «Один в поле не воин», «На миру и смерть красна». Индивидуализм, уклонение от сотрудничества, противопоставление себя коллективу, даже просто нежелание поддержать общение (например, со словоохотливым случайным попутчиком) воспринимаются как неуважение, высокомерие, чванство. Так вести себя «не принято», это «бескультурье», которое порицается общественным мнением. Антиколлективизм подвергается осмеянию в басне Крылова «Лебедь, Рак и Щука»; гоголевский Тарас Бульба отрекается от впавшего в индивидуалистический грех сына; душевный крах терпят одиночки, противопоставившие себя обществу: Онегин у Пушкина, Печорин у Лермонтова, Раскольников у Достоевского.

Россия не пережила Ренессанс, внесший струю гуманизма в европейскую культуру, и идея уникальности, самоценности человеческой личности хотя и высказывалась, но никогда не привлекала к себе особого внимания в русской культуре. Гораздо более частым мотивом было стремление «быть как все», «не выделяться». Групповая сплоченность снимала проблему индивидуальной инициативы. Растворение личности в коллективе, в массе порождало безответственность за свое поведение, за личный выбор и участие в совместном действии. Лишь к концу XX в. мысль о том, что индивидуализм имеет не меньшую социальную ценность, чем коллективизм, постепенно проникает в русскую культуру. Но и сейчас наше общество с большим трудом осваивает такие понятия, как «права человека» и «свобода личности», а личная инициатива, требуемая рыночной экономикой, то принимает уродливые формы дикого мошенничества, то вызывает не менее дикое сопротивление со стороны приверженцев принципа «не высывайся» (в форме поджогов и убийств фермеров, например).

Бескорыстие, возвышение духовности, осуждение склонности к приобретательству, накопительству, скопидомству всегда одобрялись в русской культуре (хотя далеко не всегда служили фактически нормой жизни). Почитались юродивые, отшельники, укротители плоти, бесребреники и вообще все, кто пренебрегал мирскими благами ради высших духовных идеалов. Альтруистическая жертвенность, аскетизм, «горение духа» отличают исторических и литературных героев, ставших образцами для целых поколений: — Сергия Радонежского и отца Аввакума в народных преданиях, старца Зосимы и князя Мышкина у Достоевского, а так же властителей дум русской интеллигенции — философов XIX в. Н. Федорова и В. Соловьева. Безусловно, высокая духовность русской культуры связана с православно-христианским культивированием святости и несет в себе религиозное начало.

Первенство духа над «плотью» и обыденностью оборачивается в русской культуре презрительным отношением к житейскому расчету, «мирской суетности», «мещанской сытости». Это, конечно, не значит, что русским людям вообще чужд практицизм. Стремление к материальным благам, чичиковское и плюшкинское поведение вовсе не редкость в России. «Деловые люди» в ней, как и всюду; ставят во главу угла деньги. Однако в традициях русской культуры деловитому экономическому мышлению не придается особой ценности. «Мелочным расчетам» противопоставляются «широкие движения души». Поощряется скорее не разумная предусмотрительность, а действие «на авось».

Стремление к высотам духовного совершенства подчас выливается в нереальные благие мечтания, высокопарные интеллигентские словопрения о «вечных святынях», за которыми стоят «милая сердцу» практическая беспомощность, бездеятельность и попросту лень. Русская культура более склонна признать прелесть восточной пассивности, чем достоинства западного активизма, практицизма и деловитости. Это находит отчетливое выражение, например, у Гончарова: авторские и читательские симпатии отдаются больше ленивому, но благородному Обломову, чем энергичному, но чуждому сентиментальным эмоциям Штольцу. В душе русского человека сочувствие вызывают бесшабашные удалыцы, пропойцы, бомжи, готовые жить впроголодь, только бы не брать на себя тягот систематического труда. Знаменитый вопрос «А ты меня уважаешь?» строится на предпосылке, что уважение завоевывается не делами, а исключительно душевными качествами, которые совсем не обязательно должны проявляться в выдающихся поступках.

Обширность просторов России и многочисленность ее населения на протяжении многих столетий постоянно сказывались на русской

культуре, придавая ей склонность к *экстремизму, гиперболизму*. Эта склонность проявлялась в том, что всякий замысел, всякое дело на фоне громадных по сравнению с соседними странами российских масштабов становились заметными и накладывали свой отпечаток на культуру только тогда, когда приобретали достаточно большой размах, зачастую лишь если доводились до крайности. Людские ресурсы, природные богатства, разнообразие географических условий, величина расстояний позволяли осуществлять в России то, что было невозможно в других государствах. Соответственно и проекты привлекали внимание, когда отличались грандиозностью.

Гиперболичны были вера и преданность крестьян царю-батюшке; национальные амбиции и неприязнь ко всему иностранному у московского боярства и духовенства; деяния Петра I, задумавшего построить за несколько лет большой столичный город на пустынном болотистом берегу моря и превратить огромную отсталую страну в передовую и могучую державу; увлечения российской знати XVIII—XIX вв. строительством дворцов и усадеб, французским языком и зарубежными модами; достигшая глубочайшего психологизма у Толстого и Достоевского русская литература; особенности русской интеллигенции (социального слоя, подобного которому не было больше нигде) с ее мучительным ощущением «горя от ума», возвышенными духовными устремлениями и житейской непрактичностью; безудержно фанатичное принятие идей марксизма, вылившееся в уникальный социальный эксперимент, который дорого обошелся русскому народу; неподдельный народный энтузиазм и неправдоподобно наивная шпиономания времен сталинизма; «громадые» планы, «повороты рек», «великих строек коммунизма» и т.п. Та же страсть к гиперболизму и экстремизму проявляется и ныне — в доходившем до нелепостей выпячивании своего богатства «новыми русскими»; в беспредельном разгуле бандитизма и коррупции; в наглости финансовых «пирамидосозидателей» и невероятно большом количестве их доверчивых жертв; в удивительных для страны, прошедшей войну с фашизмом, буйных вспышках фашистско-националистических настроений, и т.д.

Экстремизм воспринимается русским человеком как культурная норма. Даже люди робкого характера, в жизни не рискующие впасть в крайности, обычно с восторгом говорят о «русском размахе», воспетом в общеизвестном стихотворении А.К. Толстого:

Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж сплеча.

Коль спорить, так уж смело,
Коль карать, так уж за дело,
Коль простить, так всей душой,
Коль пир, так пир горой!

Такой «размах» проявляется в склонности занимать крайние позиции при решении различных (а в особенности сложных и неясных) вопросов и в нелюбви к компромиссным решениям. Чехов в этой связи отмечает: «Между “есть бог” и “нет бога” лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец. Русский же человек знает какую-нибудь одну из этих крайностей, середина же между ними ему неинтересна, и она обыкновенно не значит ничего или очень мало»¹.

Одно из самых осязаемых по своим последствиям проявлений экстремизма — неоднократно повторяющийся в русской истории быстрый переход от одной крайности к другой, прямо противоположной. Удивительно скорая (не в пример западноевропейским варварам раннего Средневековья!) христианизация Руси — и еще более скорое, всего лишь за пару десятилетий после 1917 г., превращение почти всех в атеистов, а затем — в течение одного десятилетия — увеличение роста числа верующих. Не столь давнее всенародное признание коммунистических идеалов — и нынешнее их осмеяние. Быстрое строительство социализма — и молниеносный рывок назад к «рыночной экономике». Такое инверсивное бросание из крайности в крайность то и дело ставит страну на грань раскола, и опасностью его нельзя пренебрегать и сегодня.

Поскольку самодержавная государственная власть на протяжении всей истории России была главным фактором, обеспечивавшим сохранение единства и целостности огромной страны, постольку неудивительно, что в русской культуре эта *власть фетишизировалась*, наделялась особой, чудодейственной силой. Сложился культ государства, оно стало одной из главных святынь народа. Государственная власть представлялась единственной надежной защитой от врагов, оплотом порядка и безопасности в обществе. Отношения власти и населения по традиции понимались как патриархально-семейные: «царь-батюшка» — глава «русского рода», облеченный неограниченной властью казнить и миловать своих «людишек», а они — «дети государевы» — обязаны исполнять его повеления, потому что иначе род придет в упадок. Вера в то, что царь хоть и грозен, но справедлив, прочно укрепилась в народном сознании. А все, что противоречило этой вере, толковалось как результат зло-

¹ Из архива А.П. Чехова. Публикации. М.1960. С. 36.

вредного вмешательства посредников — царских слуг, бояр, чиновников, обманывающих государя и искажающих его волю. Века крепостной зависимости приучили крестьян к тому, что их жизнь подчиняется не закону, а произвольным решениям властей, и надо «идти на поклон» к ним, чтобы «найти правду».

Вместе с тем всемогущество властей ставило развитие духовной культуры общества в зависимость от них. Искусство, литература, наука обслуживали их интересы. Прославление их было социальным заказом художникам, и они выполняли этот заказ. Верноподданнические мотивы пронизывали культуру сверху донизу. И протесты против самовластия и произвола чиновников так или иначе тоже исходили из признания их фактического всемогущества. Таким образом, фетишизация власти была культурным фоном российской действительности.

Октябрьская революция сменила тип власти, но не отменила ее фетишизацию, которой она была окружена. Более того, партийная пропаганда взяла этот культ на вооружение и придала ему новую силу. Сталин изображался «отцом» народа, «корифеем науки», наделенным необычайной мудростью и прозорливостью. Развенчание его после смерти не изменило общего тона восхваления мудрости «коллективного руководства» и его «единственно верного ленинского курса». Дети на праздниках благодарили «Центральный Комитет КПСС и Советское правительство» «за счастливое детство». Вожди прославлялись подобно святым, а их изображения выполняли роль своего рода икон. Лозунги типа «Слава КПСС!» были неотъемлемым элементом убранства улиц. Разумеется, многие скептически воспринимали весь этот парад. Но и недовольные властью опять-таки возлагали на нее полную ответственность за беды общества.

Фетишизация государственной власти остается установкой общественного сознания и в нынешней России. Представление, что правительство настолько всемогуще, что от него зависят и счастье, и несчастье населения, по-прежнему повсеместно царит в народных массах. Правительство у нас в ответе за все: его ругают за несоблюдение законов, невыплату зарплаты, дороговизну, разгул бандитизма, грязь на лестничных клетках, распад семей, распространение пьянства, наркомании и венерических болезней. И не исключено, что за рост экономики и благосостояния (а рано или поздно он произойдет!) тоже станут благодарить президента, депутатов, министров, губернаторов и мэров. Выработанная историей культурная традиция не сдает свои позиции в одночасье.

С культом власти и государства исторически связан и особый характер русского патриотизма. Сложившаяся в культуре установка органически соединяет любовь к родине — родной земле,

природному ландшафту, с любовью к отечеству — государству. Русский солдат воевал «за веру, царя и отечество»: само собой разумеется, что это вещи неразрывно связанные.

Но дело не только в этом. Вековое существование России в религиозном противостоянии языческому Востоку и католическому Западу не прошло даром. Окруженный со всех сторон «иноверцами», русский народ (в отличие от западноевропейских, не испытавших этого) выработал ощущение своей единственности, уникальности, исключительной несхожести с другими народами. Наложившись на это ощущение, мессианские идеи оформили русский патриотизм как культурный феномен, который не исчерпывается «любовью к отеческим гробам», но предполагает особую историческую судьбу России, особые отношения ее со всем человечеством и обязанности перед ним. Таким образом, патриотизм наряду со своим «внутренним» содержанием приобретает еще и «внешнее» дополнение.

Нетрудно понять, что это подготовило культурную почву, на которой произошло быстрое распространение в российском обществе марксистских представлений о великой исторической миссии России, которой суждено после Октябрьской революции возглавить движение всего человечества к коммунизму. «Советский патриотизм», включающий в себя гордость за свою державу как «маяк человечества», явился прямым наследником русского патриотизма. «Братская помощь» Советского Союза другим странам представлялась нелегким, но почетным бременем — выполнением обязательств, выпавших на долю нашей страны вследствие ее исключительной роли в истории человечества.

Традиционные установки русской культуры сложились в условиях доиндустриального общества. Переход страны к индустриальному развитию в некоторой степени поколебал, но не разрушил их. При социализме они даже окрепли: специфика индустриального общества, построенного на социалистических началах, состояла в том, что оно реставрировало определенные черты феодально-крепостнической организации социальных отношений, и советская идеология охотно поддерживала соответствовавшие этой организации культурные традиции.

Крушение социализма стало тяжелым испытанием для культуры. Дело не только в связанном с ним катастрофическом падении государственной финансово-материальной поддержки учреждений культуры, образования и науки — переход к рыночной экономике потребовал существенных изменений в самой системе культурных норм, ценностей и идеалов. Индустриальное общество, а тем более постиндустриальное, к которому России предстоит двигаться, стремится сбросить с себя груз устаревших, доиндустриальных установок.

Современная русская культура находится на перепутье. В ней происходит ломка стереотипов, которые сложились в досоветские и советские времена. По-видимому, нет никаких оснований полагать, что этот процесс затронет специфическое ядро культуры — ее коренные ценности и идеалы. Однако призывы к «возрождению» русской культуры в том виде, в каком она существовала в прошлом, утопичны. Переоценка ценностей уже идет. Результаты социологических исследований показывают, что в сознании русских людей сегодня сталкиваются противоречивые нормы и стереотипы поведения. Расшатываются вековые традиции, и пока трудно сказать, что из них устоит, а что падет жертвой на алтарь нового расцвета русской культуры.

② Контрольные вопросы

1. Как соотносятся этническая и национальная культуры?
2. В чем состоит различие между традиционной и инновационной культурами?
3. Что такое субкультура?
4. Чем различаются субкультура и контркультура?
5. Как соотносится массовая культура с массой и массовым сознанием?
6. Почему возникло различие между культурами Запада и Востока, Севера и Юга?
7. Как сочетается разнообразие культур с культурным единством человечества?
8. Чем обусловлено своеобразие русской культуры?
9. Каковы были последствия принятия христианства на Руси?
10. Почему возник и в чем проявился разрыв между этнической и национальной культурами в России XVIII—XIX вв.?
11. Какие тенденции в современной русской культуре вы можете отметить?

▣ Литература

1. *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999.
2. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
3. *Данилевский Н.Н.* Россия и Европа. М., 1991.
4. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2001.
5. *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988.
6. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки (любое издание).
7. *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
8. *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1996.
9. *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993.

Глава 17

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ КУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗМА

17.1. Тенденции культурной универсализации в мировом современном процессе

Универсализация «Универсум» — философский термин, который обо и партикуляризм означает «мир как целое», или «все сущее». Однако слова «мир» и «универсум» не всегда являются синонимами: термин «универсум» чаще употребляется для обозначения «множества всех миров». В нашем контексте, соответственно, речь идет о *культурном универсуме*, т.е. о *некоей культурной целостности, состоящей из множества культурных миров*. Тенденции культурной универсализации направлены на формирование культурного универсума, или общечеловеческой культуры. Причем тенденции эти многообразны, лишены линейности и однозначной детерминации. Мировой современный процесс подвижен, во многом непредсказуем и характеризуется столкновением противоположных тенденций. Сторонники универсализма как некоей мировоззренческой установки заинтересованы в «схождении культур», в возможности выработать некие стратегии этого схождения.

Помимо тенденций к универсализации в социокультурном развитии имеют место и противоположные тенденции, которые получили название «*партикуляризм*» (движение к обособлению каких-то частей, от лат. *particularis* — частичный, частный). Мировоззренческой основой партикуляризма является представление о независимом, обособленном развитии культур, в котором акцент делается на превалировании характерных черт, выражающих идентичность культур и обеспечивающих их сохранение. Придержива-

лись воззрений о партикулярном развитии культуры русские мыслители П.Я. Чаадаев, Н.Я. Данилевский, Н.С. Трубецкой, немецкие философы и культурологи Э. Мейер, Э. Трёльч, О. Шпенглер, индийский мыслитель Дасгупта и др. Оправдание партикуляризма можно найти в философии Платона и Аристотеля. Понятие «варвары», сложившееся в античной культуре, свидетельствует именно о таком воззрении на мир, когда другие ценности дифференцируются как чуждые, непонятные, порой низменные или отсталые. Для партикуляристского мироощущения характерно противопоставление Востока и Запада, Юга и Севера. Формулой такого рода воззрения на мир может быть формула «Мы» и «Они».

В истории человечества имеют место обе тенденции: и универсалистская, и партикуляристская. Идея «универсальной цивилизации» — это преимущественно западная идея. Она находится в прямом противоречии с партикуляризмом большинства азиатских культур. Попытки, предпринимаемые Западом для ее реализации, подчас вызывают враждебную реакцию и способствуют росту партикуляристских тенденций. Заметим, партикуляризм может выступать и как здоровое начало — в условиях насильственной унификации экономической, политической, социальной, культурной жизни. Динамическое взаимодействие двух тенденций способствует культурному развитию, своеобразие их соотношения в то или иное время обуславливает характер усвоения, заимствования и присвоения опыта чужих культур, а также особенности отторжения, осуждения и неприятия чуждых духовных ценностей в конкретные исторические периоды.

Во времена стабильности культура, как правило, самодостаточна, и процесс заимствования ценностей других культур, приобщения к их опыту сведен к минимуму. Общество довольствуется функционирующими в нем ценностями, стандартами, устоявшимися традициями, которые поддерживаются официальными социокультурными институтами. Когда же процесс заимствования и внедрения ценностей чужих культур начинает преобладать и в какой-то период достигает критического рубежа, культура утрачивает присущую ей стабильность, и начинается процесс деградации, разрушения культурной идентичности. В решающие, кризисные моменты развития культуры происходит «взрыв»: культура переходит некий рубеж и попадает в переходное, неустойчивое состояние, в котором в поисках приемлемой модели развития усиливаются процессы культурной универсализации на фоне нарастающих процессов партикуляризма.

Эти взаимосвязанные процессы задолго до того, как они стали предметом научного осмысления, нашли свое поэтическое отражение во многих ненаучных текстах — в мифах, легендах, сказаниях.

В предании о Древнем Вавилоне, приведенном в каноническом тексте Библии, повествуется о единстве мира и необходимости его восстановления. Оно приурочено к «началу истории» человечества (в библейском понимании — к периоду «после потопа») и описывает былое единство людей и их последующую языковую и территориальную разобщенность, вызванную враждебным вмешательством Бога. «Все люди на земле имели один язык и одинаковые слова. Двинувшись с востока, они нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню высокую до небес; и сделаем себе имя, прежде, чем расселимся по лицу всей земли. И сошел Яхве посмотреть город и башню, что строили сыны человеческие. И сказал Яхве: вот один народ, и один у всех язык; это первое, что начали они делать, и не отстанут они от того, что надумали делать. Сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Яхве оттуда по всей земле; и они перестали строить город. Посему дано ему имя Вавель (Вавилон), ибо там смешал Яхве языки всей земли, и оттуда рассеял их Яхве по всей земле» (Быт. 11, 1—9). Это сказание возникло не позднее начала II тыс. до н.э., т.е. почти за 1000 лет до появления его старейшего письменного свидетельства, относящегося к древнейшему пласту библейских текстов. Существуют различные интерпретации предания, но, пожалуй, сегодня мы должны признать: в связи с тем что человечество предпринимает невиданные ранее усилия по строительству единого мирового города, библейская легенда вновь приобретает черты реальности.

Сторонники культурной универсализации полагают, что нет фундаментальных различий между Востоком и Западом, Югом и Севером. Люди — везде люди и придерживаются схожих глубинных ценностей. Несходства (несомненно, значительные) относятся лишь к внешним, временным социальным условиям и могут измениться вместе с ними. Они обращают внимание на то, что изначально между Западом и Востоком не было таких кардинальных различий, какие обозначились к XX в., развитие их осуществлялось по общим законам и проходило одни и те же стадии. Множество фактов подтверждает близость культур в древности. Так, Пифагор понимал египтян, христианство сформировалось благодаря преемственности идей из античной культуры, Возрождение восприняло многое из античности. В Византии восточное влияние было настолько сильным, что она, хотя и приняла греческий язык и римское название, рассматривалась как Восточная империя и оставалась принци-

ально чуждой живому духу западной культуры. Даже сторонники партикуляристских идей подчас невольно себя опровергают, повествуя о разных типах культур, но имеющих во многом сходную структуру: искусство, политические институты, науку, право, религию и пр.

Приверженцы партикуляристских воззрений считают, что если происходит влияние одной культуры на другую, то оно может оказаться губительным. Так, к примеру, наш соотечественник Л.Н. Гумилев обозначал понятием «химера» то состояние этноса, которое образовалось после разрушительного воздействия на него другого этноса. Еще ранее О. Шпенглер полагал, что любое явление, перешедшее из одной культуры в другую, «проникается ритмом и тактом» другой культуры, полностью утрачивая присущее ему своеобразие. Несостоятельность этой версии немецкого культуролога подтверждает нынешнее состояние культуры, для которого характерно сосуществование разных культурных ценностей, что получило название *культурного плюрализма*.

Наряду с усиливающимися процессами культурного обмена, продуктивными межкультурными контактами и возрастающим взаимопониманием народов происходят мощные движения к самоопределению, установлению культурной идентичности, и в этом — главная пружина современной культурной ситуации. Некоторые теоретики не склонны видеть наличие двух названных тенденций и абсолютизируют одну из них. Так, американский аналитик С. Хантингтон полагает, что противоборство цивилизаций усиливается и что в обозримом будущем будут возрастать конфликтность и столкновения, а потому не может быть речи о едином человечестве. Однако нельзя не видеть процессов, ведущих к человеческому единению, и в этой связи тенденции культурной универсализации приобретают особую актуальность, что побуждает к поискам теоретических стратегий и практических решений.

При рассмотрении истории развития культуры человечества следует учитывать вариативность обеих тенденций в культурно-исторической динамике. Более того, ни одна из тенденций не может быть полностью реализована или же исчерпана, ибо любой человек склонен причислять себя если не к определенному типу национальной или региональной культуры, то все же к какой-либо субкультуре. Следует видеть изменчивое соотношение этих тенденций в культурно-историческом процессе. На современном этапе универсальность понимается не как некая абстрактная логика развития, а как реальный результат усложнения межкультурных и цивилизационных связей. Одной из задач, решаемых в этом ракурсе, является *задача преодоления оппозиции цивилизационного и универсалистского подходов к пониманию истории*.

Обратившись к истории культуры, можно найти примеры, свидетельствующие о том, что в отдельные исторические периоды имело место преобладание одной из тенденций и умаление другой, после чего на смену приходил иной период, где соотношение тенденций менялось. Тем самым можно фиксировать наличие исторической динамики в соотношении Востока и Запада. Так, в период 200—1000 гг. лидирующее положение занимал Восток, и восточные влияния оказывали воздействие на культуру Запада. Известно, что многие достижения древних греков стали возможны только благодаря культурному взаимодействию с Египтом, Вавилонией и Индией. Вопрос о преобладании той или иной тенденции в культурном развитии может быть рассмотрен только применительно к конкретным историческим эпохам в развитии человечества. Например, в античной культуре, традиционно рассматриваемой как некое локальное, самобытное, партикулярное образование, которое все больше отмежевывалось от инокультурных влияний, имевших место в период ее становления, заявило о себе явление, оставшееся невостребованным и резко осуждавшееся в отдельные исторические периоды, — сформулированная киниками концепция космополитизма. Весь мир для киника был отечеством. Один из них — Кратер — писал: «Моя родина не одна только башня, крыша, но то место, где можно жить пристойно, так что любая точка универсума — мой город, мой дом». Таким образом, наряду с тенденцией к обособлению, которая со временем набрала силу и стала определяющей в античной культуре, имела место и иная тенденция, которая была неявной, вторичной.

Смена соотношений партикуляристской и универсалистской тенденций произошла в иную эпоху, основу которой составило христианство. Согласно Н. Бердяеву, христианство исторически возникло и раскрылось во время вселенской встречи всех результатов культурных процессов Древнего мира, в период, когда соединились культуры Востока и культуры Запада. Это объединение Древнего мира, этот эллинский синкретизм обусловили, полагал он, образование единого человечества, до которого не возвысился древний еврейский дух, несмотря на всю пророческую силу, несмотря на то, что он был колыбелью христианства. И хотя русский философ здесь явно преувеличил, христианство не объединило все человечество, но все же благодаря этому религиозному учению возник некий мощный региональный культурный синтез, который просуществовал более десяти веков. Вобрав в себя элементы других культур и до некоторой степени трансформировав их, христианство стало в каком-то смысле универсальной религией, определившей характер средневековой культуры. Неслучайно у Шпенглера, автора парти-

куляристской концепции, вообще отсутствует культура Средневековья: согласно его теории греко-римскую культуру сменила западноевропейская. Итак, признавая роль процессов универсализации, следует признать, что они ведут к образованию макрокультур. Именно так возникла культура Средневековья.

Только с XV в. — с началом великих географических открытий, возникновением протестантизма и, наконец, с появлением современной науки, базовые идеи которой были заложены Ф. Бэконом, — Запад и Восток стали все быстрее отдаляться друг от друга. Преемственность и универсализация ценностей культуры имели место лишь в одном направлении: формировавшаяся культура Нового времени впитывала в себя две традиции — Античности и Средневековья. В переходный период — в эпоху Возрождения, пришедшую на смену Средним векам, — интенсивно шел процесс усвоения многих достижений античности, что безмерно обогатило европейскую культуру и позволило ей найти новые пути развития, во многом отличные от средневековых. Эта переходная эпоха просуществовала всего немногим более столетия, но именно тогда возник некий своеобразный синтез, который ознаменовал собой решающий этап в развитии европейского человечества, вслед за чем начала свое поступательное движение культура Нового времени.

Западноевропейская культура, получившая название культуры Нового времени, пошла по самобытному пути развития, во многом отличному от того, каким развивалась культура Востока. Согласно наблюдению К. Ясперса, «подлинное значение Азия получит для нас лишь тогда, когда мы спросим себя, что же при всем своем превосходстве потеряла Европа»¹. В контексте этого суждения выделим основные константы новоевропейской культуры, определившие характер ее обособления.

Формирование универсалистских тенденций в культуре Нового времени По сравнению с другими типами культур, существовавшими в истории человечества, возраст новоевропейской культуры невелик — он насчитывает всего лишь около четырех столетий. Однако происходящее ускорение социокультурного развития, характерное для европейского региона, неумолимо ведет ее к итоговому результату. На эту особенность указал еще Гердер, отметив, что у восточных стран «жизнь замедленная, как у ленивцев, но зато она уже длилась долго и еще долго будет длиться... мы же живем жизнью энергичной и, быть может,

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 90.

тем скорее проходим краткосрочные, отмеренные нам судьбой возрасты жизни»¹.

В связи с тем что каждая культура проходит ряд стадий, процесс социокультурного развития можно представить как чередование неких ритмов, смену подъемов и упадка, некое волнообразное движение, начальные истоки которого скрыты, неясны. Однако непосредственные движущие пружины каждой возникающей культуры можно все же отыскать в ближайшем предшествующем ей периоде.

Появлению культуры Нового времени предшествовал переходный период, именуемый Возрождением, или Ренессансом. Остановимся на его рассмотрении подробнее, поскольку все переходные периоды, возникающие при смене культур, имеют некоторое сходство и потому уместно провести ряд аналогий между тем временем и днем сегодняшним.

В период Возрождения произошла кардинальная ломка всех тех основополагающих парадигм, которые определяли предшествующую культуру — культуру Средневековья. С него начался набирающий силу процесс секуляризации во всех сферах общественной и частной жизни. Мироощущение человека стало пантеистическим по своей сути, радостным переживанием растворенности духовно-божественного в материально-природном, ощущением единства телесного и духовного. Тем самым наметился переход от теоцентристского мировоззрения к антропоцентристскому. Эти перемены нашли свое зримое воплощение в художественном творчестве. Хотя многие работы в том или ином виде несли на себе печать предшествующей культуры, все же новые ценности и приоритеты смело вторгались в формировавшуюся новую культуру. Так, например, известные работы итальянского мастера этой эпохи Леонардо да Винчи «Мадонна Литта» и «Мадонна Бенуа», хранящиеся в Эрмитаже, не прославляли религиозный сюжет, что было свойственно средневековой живописи, но изображали конкретных земных женщин, славя материнство, хотя форма произведений все еще содержала в себе черты религиозной каноничности. Совсем другую окраску стала приобретать и бытовая культура того времени. Веками ущемлявшаяся и принижавшаяся церковью человеческая природа, неустранимая тяга человека к празднику, игре, веселью, полнокровной реальной жизни (а не призрачной — в молитвах и аскезе) нашла более беспрепятственное выражение и оправдание, что блестяще показали в своих работах Э. Роттердамский, Дж. Бокаччо, Ф. Рабле и др. Наш соотечественник литератор и культуролог XX в. М.М. Бахтин обстоятельно представил эти процессы в своей рабо-

¹ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 313.

те «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». Труды С.С. Аверинцева, Л.М. Баткина, В.С. Библера, А.Я. Гуревича, а также ряда западных авторов — Я. Буркхардта, Ж. Ле Гоффа, Й. Хейзинги свидетельствуют о том, насколько сменились приоритеты в эту переходную эпоху, как непросто формировались новые идеалы и как мучительно складывались судьбы некоторых первопроходцев новой культуры.

Хотя период Возрождения занимал немногим более столетия, все же он был неоднородным, в нем выделялись свои отличительные этапы. Так, на первом этапе этого переходного периода между культурой Средневековья и Новым временем доминировало поэтическое, художественное освоение мира. Второй этап порой называют естественно-научным. Открытия Дж. Бруно, Л. да Винчи, Г. Галилея, И. Кеплера, Н. Коперника, И. Ньютона и др. составили в дальнейшем основу европейской науки Нового времени.

Таким образом, в рассматриваемый переходный период, бывший как бы прологом Нового времени, определились те приоритеты, которым стала следовать набирающая силу новая культура. Заметим, что она неслучайно «присвоила» себе название «Новое время» — во многих сферах жизнедеятельности человек, действительно, пытался следовать новым образцам. Напомним, что в области философии, к примеру, английский лорд Ф. Бэкон написал работу, которую назвал «Новый органон» и предложил концепцию «призраков или идолов ума», содержащую в себе мысль о необходимости очистить ум от оставшихся в наследие от Средневековья знаний (призраков).

Основоположник западноевропейской рационалистической философии французский математик Р. Декарт предложил выйти за пределы всего, что могло быть подвергнуто сомнению и, следовательно, оказаться неустойчивым в историческом времени, чтобы обосновать новую методологию, позволяющую организовать будущее на единых, рациональных, всеобщих и неизменных основаниях. Декарт писал сочинение не о методе для некоторых научных областей, а о методе для всех областей науки. Претензия на универсальность была вторым характерным моментом в научном мировоззрении нововременной культуры, следовавшим из первого — новых начинаний. В целом можно сказать, что Новое время радикально заново все начинало и в той же степени неумолимо объединяло, универсализировало, тотализировало.

Для культуры Нового времени было характерно прежде всего новое понимание природы. Оно подразумевало непосредственную данность, в то время как для Средних веков природа была Божьим творением. Теперь природа выступала в качестве объекта, исполь-

зовавшегося человеком в своих целях. Под ней стали подразумевать некую совокупность процессов, связанных причинно-следственной связью, некое целое, упорядоченное естественным образом, т.е. исключавшее действие каких-то духовных начал. Мир представлялся законосообразным, а целью естественно-научного познания природы выступало раскрытие присущих ей объективных закономерностей. Переворот, совершившийся в XVII—XVIII вв. в Европе в умах людей, был не менее грандиозным, чем тот, который произошел в предшествующий период и был связан с упрочением христианства.

Наука Нового времени стремилась к тому, что не релятивировалось со временем: к поискам фундаментальных структур восприятия, языка, эстетического переживания и т.д. Разумеется, мыслители понимали, что любые формы мысли, морали или искусства непостоянны, но именно поэтому они неустанно искали то, что находилось бы «по ту сторону» перемен и что могло бы в противоположность бесконечным изменениям в прошлом и настоящем обеспечить единство и стабильность будущего.

Аксиому Нового времени составляли первый закон термодинамики и закон сохранения энергии, которые обосновывали гипотезу о самосохранении и сохранении структуры бытия. Структуры мира представлялись тогда все более комплексными. Тезис об усилении комплексности, отсутствии ее снижения или регрессии был эталоном научного знания эпохи. Сформировавшееся механическое мировоззрение (поскольку в тот период фундаментальной наукой о природе стала механика) основывалось на положении о сводимости всего сущего к набору основных элементов-частиц (сперва их роль играли атомы, затем электроны и протоны, еще позже — кварки). Такого рода мировоззрение распространилось и на трактовку социальных процессов и человека. Под влиянием научных тенденций учение о человеке и человеческой природе приобрело в XVIII в. вид научного исследования: все меньше абстрактно рассуждали о добре и зле, о «вечной» сущности человека; все чаще для изучения человеческой природы привлекался политэкономический, юридический, исторический материал. Вера в непогрешимость механической программы была сродни религиозной вере, и, подобно тому как последняя для своего обоснования привлекала теологию, первая опиралась на позитивистскую философию науки. Только на Западе и нигде более наука существовала в таком всеохватывающем варианте.

Достигшая в эпоху Просвещения своего апогея вера в прогресс человеческого знания укрепляла представление об однонаправленном движении истории. Внеисторически понятая «разумность» в

противовес «страстям» рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс мыслился ими как постепенное проникновение европейской цивилизации во все регионы мира, которые, по их мнению, остались за пределами магистральной линии истории. Этот подход к оценке общественного развития постепенно воплотился в «прогрессистской» концепции, для которой было характерно представление о науке как об оптимальном средстве разрешения любых человеческих проблем, неминуемо ведущем к гармонии, к порядку. Английский философ первой половины XX в. А. Н. Уайтхед, комментируя эту ситуацию и сравнивая основные парадигмальные константы Средних веков и Нового времени, отмечал, что «вера может быть неуместна, а разум может ошибаться».

Заметим, не все мыслители тех времен были единодушны в выборе такого рода научных ориентаций. Еще на заре набиравших силу универсалистских тенденций науки и универсальной рациональности неаполитанец Дж. Вико недоумевал: допустимо ли «при неумном рвении к естественным наукам оставлять в небрежении законы человеческого поведения, страсти, их преломления в гражданской жизни, свойства пороков и добродетелей, характерные свойства разных возрастов, половых различий, племенных особенностей, типов рациональности» и пр. Однако Вико не был услышан. Тон культуре Нового времени по-прежнему задавали универсалистские притязания науки, вера в прогресс как цель общественного развития, гипертрофированная универсальная рациональность. Все это в итоге привело к «расколдовыванию» мира, согласно ставшему хрестоматийным выражению М. Вебера. Триумфальное шествие наук, казалось, вот-вот завершится объяснением всех тайн мира и человека.

Кардинальные события, произошедшие в научном мире в последующее время, сыграли решающую роль в смене мировоззрения. Уже в XIX в. на основании открытого в то время второго закона термодинамики, согласно которому все наши структуры конечны, а тенденции упадка оказываются гораздо более вероятными, чем тенденции к стабильности, была подготовлена почва для последующей смены парадигм. Этот закон, имеющий силу во всех без исключения областях, был признан в физике лишь в середине XX в. Он во многом определил необходимость формирования нового мировидения, включающего осознание того, что научное понимание мира и рациональное постижение имеют свои границы.

Последующие научные открытия еще не один раз откорректировали представления людей о мире, в котором они живут, и законы,

которым они следуют. Сегодняшняя концепция научной картины мира может быть кратко выражена следующей формулой: «системность, динамизм, самоорганизация».

Системность означает общий системный подход, основанный на том, что в доступной наблюдению области Вселенная предстает как самая крупная из известных науке систем. На определенном этапе своего развития Вселенная породила иерархию разномастных открытых подсистем, характеризующихся неравновесными состояниями относительно окружающей среды. И хотя каждая подсистема (галактика, звезда, солнечная система, биосфера, человек и т.д.) обладает определенной автономностью и собственным путем развития, все они взаимозависимы и остаются неотъемлемой частью целого.

Динамизм заключается в невозможности существования открытых неравновесных систем вне развития, вне движения. И это относится не только ко Вселенной в целом, но и к каждой из возникшей в ней подсистем — обществу, культуре, человеческому знанию и пр.

Самоорганизация стала предметом изучения специальной науки — синергетики, получившей междисциплинарный статус. И хотя представители этой науки неустанно подчеркивают, что она находится еще в младенческом состоянии, что организованная сложность социальных систем вряд ли будет хорошо понята, пока не будут более досконально освоены биологические системы, все же многие положения этой науки, по мнению целого ряда гуманитариев, позволяют объяснить процессы, происходящие в общечеловеческой культуре, а также в любых типах локальных и этнонациональных культур, которые выступают как сверхсложные системы.

Таким образом, универсалистские притязания европейской науки не сняты с повестки дня. Выработать единые, универсальные принципы, согласно которым может происходить дальнейшее, более благополучное и органичное, чем сегодня, существование человечества, — одна из манящих задач, связанных с проблемой культурной универсализации. При этом заметим, что европейская наука кардинальным образом эволюционировала, и те издержки, которые были присущи ей на заре становления, во многом преодолела. Это касается прежде всего европоцентризма — культурфилософской и мировоззренческой установки, согласно которой характерный Европе особый уклад жизни является центром мировой культуры и цивилизации. Происходят интеграция знания, выработка единых принципов мышления, познания, объяснения мира; заметно реабилитирована такая форма познания, как интуиция; возник иной взгляд на

познавательный процесс, который рассматривается уже не как добытие, а как порождение смыслов; представители синергетики убедительно свидетельствуют о близости восточного мышления и западного. Этот путь осуществляется не только посредством усвоения опыта других культур, но и в результате собственных открытий в европейской науке, что позволяет говорить о некоем параллелизме знания.

В то время как в изложении этой проблемы мы шагнули уже в XXI в., перестройка сознания и формирование новых способов мышления были длительным процессом. Он начался заблаговременно и наиболее наглядно происходил в искусстве, которое в некотором роде можно расценивать как складывавшееся в новоевропейской культуре противостояние европоцентристской модели универсализации. Тем самым необходимо заметить, что понятие универсализации уточняется со временем и приобретает более емкое содержание, преодолевая европоцентристскую ограниченность.

Противостояние европоцентристской модели универсализации Устремленность к недостижимым высотам, ориентация на познание окружающего мира и забвение человека, благоговейное отношение к профессиональному искусству, литературе, науке и игнорирование повседневности — вот те односторонние ориентации западной культуры, которые вызвали потребность ее изменить. Особенно восприимчивым к этим проблемам оказалось искусство. В нем начались поиски, направленные на преодоление гипертрофированного рационализма в европейском сознании, формирование иного мироощущения, придание большей значимости бессознательному, как той стороне сознания, которая должна была дать более глубокую информацию о мире и человеке. Такого рода поиски привели к желанию освоить мировой культурный опыт.

Следует заметить, что универсалистская и партикуляристская тенденции всегда сосуществовали в культуре. Менялось лишь их соотношение, «накал страстей». С того самого времени, когда европейская культура отделилась от других культур и начала продвижение по пути самоопределения, она потянулась к Востоку.

Интерес к восточной культуре пробудился в Европе еще при дворе Людовика XIV, когда появилась мода на китайские вазы, ширмы, веера, садовые домики. В следующем столетии восточная тематика проникла в большую литературу (Монтескье, Вольтер, Гёте). Важную роль на рубеже XVIII—XIX вв. в культуре Запада сыграла деятельность переводчиков, обратившихся к основополагающим текстам восточной культуры. Были переведены на европейские

языки тексты «Рамаяны», «Законов Ману», «Махабхараты», «Бхагавадгиты». Первые оценки этих произведений, принадлежавшие крупнейшим умам того времени — Гегелю, Шлегелю и др., носили явно европоцентристский характер, однако в данном случае важно, что восточная тематика вошла в сферу внимания европейской культуры. Итак, уже с конца XVIII в. восточные идеи стали проникать в Европу, Америку и вливаться в так называемое интертекстуальное поле западной культуры. В нем нашли себе место и художественные, и религиозные, и эстетические, и нравственные, и философские ценности Востока.

Не только Запад обратился к традициям Востока, но и Восток потянулся к Западу. Процессы универсализации наиболее проявили себя во взаимодействии западной и индийской культур. Индийская культура активно экспортировала свои религиозные, философские, культурные традиции на Запад. В XIX в. осуществлял миссионерскую деятельность в Европе и Америке Вивекананда, затем подобного рода деятельность продолжил Кришнамурти. Со временем стали известны и обрели популярность на Западе кришнаизм, йога, индуистская и неиндуистская философия.

Происходившее в это время взаимодействие с индийской культурой выходило уже за рамки обычного культурного диалога. Если ранее западная культура и вступала в диалог с другой культурой, все же пространство пересечения этого диалога было невелико. Одной из центральных культурных оппозиций системы локальных культур была оппозиция «свой — чужой», где «чужой» понимался как отрицание «своего», а значит, враждебный, чуждый. Однако на стадии зрелости культуры, когда был достигнут апогей в развитии ее основных ориентиров, проявилась иная потребность — потребность в ассимиляции чужого опыта, в обогащении собственной культуры, в осознании своего места в общемировом контексте, в поиске и выборе новых ориентиров для дальнейшего пути. Реализация этой потребности привела к появлению новых форм жизнедеятельности, инноваций в искусстве, к появлению оригинальных философских концепций.

Художественная культура, где более отчетливо заявили о себе эти процессы, стремилась уйти от сложившихся и устаревших канонов и штампов. При этом не просто происходил процесс заимствования формальных приемов, сложившихся в иных, неевропейских, художественных практиках, но шло творческое усвоение иного мироощущения, вырабатывалось иное мирочувствование, что предполагало появление особых приемов художественного творчества и, соответственно, восприятия.

Противостояние основным парадигмальным константам Нового времени выразилось в целом спектре разнообразных явлений, в том числе в творчестве поэтов-романтиков, которые восстали против канонов классического искусства и обратились к освоению иррационального, к восточной культуре. Этот процесс, по замечанию Ницше, вызванный «разнузданной революционной лихорадкой», положил начало распаду искусства. Правда, благодаря такой «разнузданности», отмечал Ницше, мы можем наслаждаться поэзиями разных народов. В начавшемся процессе взаимопроникновения художественного опыта разных культур Ницше увидел приближающуюся гибель искусства. Изменения оказались столь кардинальными, что стали впоследствии подобны, по выражению Г.-Г. Гадамера, «настоящей революции в современном искусстве, начавшейся незадолго до Первой мировой войны».

Искусство стало полем исследования, экспериментирования, привлечения опыта иных культур, заимствования. Именно искусство наиболее радикально выявило свою нетерпимость к традициям, канонам и стереотипам прошлой культуры. Девиз «новизны» стал определяющим для модернистских исканий. Наиболее радикальными оказались футуристы, которые, отвергая ценности прошлого, пытались создать искусство, отвечающее требованиям наступавшей технической цивилизации, однако их поиски осуществлялись в традициях западноевропейского прогрессизма и активизма.

Наряду с поисками, созвучными эпохе техницизма, возникали художественные искания иного рода. Одним из наиболее показательных течений художественной жизни начала XX в. стал сюрреализм. Существуют различные трактовки этого художественного направления, но мы обратимся к той, которую дал мексиканский поэт О. Пас. Сюрреализм провозгласил себя как разрушительную деятельность, которая хочет стереть с лица земли достижения рационалистической христианской цивилизации. Сюрреализм не исходил из теории реальности и не являлся доктриной реальности. В мировоззрении сюрреализма Пас разглядел наличие буддийской философии. Об этом свидетельствует то, что сюрреализм отказывается видеть мир как собрание хороших и плохих вещей, как конгломерат полезных и вредных вещей. Ему чужды идеи морали и утилитарности. Сюрреалистический объект рождается как плод желания, образы сна подсказывают некоторые архетипы для подрыва действительности. Образы сна и другие подобные состояния, коренящиеся в сфере подсознательного, способствуют переадаптации видения, разрыву с реальностью.

Другая черта, сближающая сюрреализм с восточной культурой, — систематическое разрушение «Я», или объективация субъекта, осуществляемая посредством различных практик. То, что было достоянием западной культуры, конституирование «Я», начатое со времен Возрождения, парадоксальным образом разрушается в философии буддизма. Одним из путей к этому является автоматическое письмо, т.е. действие, диктуемое неуправляемым сознанием, освободившимся от запретов морали, рассудка и художественного вкуса. Скорее всего, это не метод, а цель, поскольку достигнуть этого практически невозможно. Однако Пас настойчиво сравнивает сюрреалистские искания с восточными практиками и отмечает, что по прошествии двух тысяч лет западная поэзия открывает то, что составляет главное в учении буддизма: «Я» — это иллюзия, собрание чувств, раздумий и желаний. Сюрреализм, согласно ему, пытался разрешить старое противостояние между «Я» и миром, внутренним и внешним. Однако дело было в том, чтобы не только создать новое искусство, но и иное мироощущение.

С самого начала концепция сюрреализма не делает различия между поэтическим знанием действительности и ее преображением: познание — акт, преобразующий познаваемое. Поэтическая деятельность становится магическим деянием, а не миметической практикой. Идея тождества сансары и нирваны — одна из оригинальных идей буддизма — нашла своеобразное решение в этом художественном направлении. Метафизическая задача становится в нем основополагающей: посредством искусства сюрреалисты хотят создать такое ощущение духа, которое бы преобразило наше восприятие мира. Лидеры этого направления заявляли, что они пытаются сконструировать такую «модель мира», в которой бы снимались противоречия между субъектом и объектом, другими бинарными оппозициями. И хотя их искания не увенчались успехом — открытие трансцендентного в имманентном оказалось им не под силу, — все же они сделали шаг навстречу иному мироощущению, попытались преодолеть ограниченность западного мышления.

Привлекали художников модернистского периода особые приемы художественного творчества, обусловленные философией дзэн-буддизма, в частности идеей внезапного просветления — сатори. Этот механизм интуитивного проникновения в природу вещей, в противоположность аналитическому или логическому пониманию, некоторые художники пытались использовать для обоснования особых методов творчества, практикуя приемы мгновенного письма. Притягательной оказалась одна из методик достижения сатори —

методика коанов, раскрытие смысла которых идет поэтически-ассоциативным путем. Методикой коанов может быть прояснено своеобразие «антитеатра», который начал свое существование с пьесы Э. Ионеско «Лысая певица» (1950). Ионеско писал об особой роли языка в своих произведениях, об убеждении в том, что однажды из словесной невнятицы пробьется Смысл. Художник, разъясняя он, движется против течения, вспять, обратно пройденному языком пути раздробления, «отвердевания смыслов», к блеску первого образа, где слова уже не выражают ничего, кроме света, где из этой тишины возрождается Слово. Таким образом, подобные художественные практики были присущи не только сюрреалистическому искусству, но и многим другим художественным исканиям того времени.

Поиски иного видения мира привели к неожиданным находкам, оказавшимся вполне сопоставимыми с мышлением Древнего Востока. Так, очевидную близость художественных приемов можно найти между модернистскими исканиями и эстетической программой китайского поэта Чжуан-цзы (ок. 369—286 до н.э.), ставшего хрестоматийной личностью в восточной эстетике. Этот необычный поэт игнорирует законы жанров и композиций, изрекает «безумные» речи, идущие наперекор «здравому смыслу». Его мысль не имеет адекватной себе «формы», его писания являют как бы сам образ рефлексивной природы поэзии. Если традиционный поэт выдает вымысел за действительность, то Чжуан-цзы, нагромождая ситуации одна нелепее другой, готов скорее выдать действительность за вымысел. Он раскрывает секрет поэтической мысли, но не рассказывая о нем, а показывая его. Не преследуя собственно эстетических целей, даосский поэт разлагает литературный стиль, который всегда является ничем иным, как способом замещения действительного желаемым. Но он делает это для того, чтобы явить желание в его действительности, в его внесубъективном, свободном от эстетических амбиций виде. По замечанию некоторых исследователей его творчества, в частности В.В. Малявина, обесмысленному смыслу технократического мира, мира Идеи и Пользы, Чжуан-цзы противопоставляет осмысленную бессмыслицу самосвидетельств полноты жизни. Речи его призваны не называть, а звать к неназванному в них смыслу, они требуют от читателя деятельного участия в акте воссоздания или, лучше сказать, высвобождения смысла. Его лексикон и его словотворчество кажутся одной «глоссолалией», создаваемой поэтом. По мнению Малявина, парадигма поэзии Чжуан-цзы — не разматывающаяся нить Ариадны, а Узел, в котором связаны воедино начала и концы. И здесь идет речь не только об искусстве, но о сформировавшемся в европей-

ской культуре середины XX в. новом мировоззрении, признающем неисчерпаемость познания мира.

В творчестве китайского поэта можно увидеть ряд черт, близких не только театру парадокса Ионеско, но и новой трактовке слова в «театре жестокости» А. Арто, русскому литературному авангарду (в частности, творчеству обэриутов), а также в целом переключку с критикой гуманитарного знания в современной философии Запада. Позиция древнего даоса вполне созвучна программе модернистской мысли, восставшей против субъективистского рационализма Нового времени. Заметим, что в модернизме, в отличие от классической традиции, функция культуры не столько назидательная, информативная или, если говорить об искусстве, художественная, сколько игровая и терапевтическая, вызывающая игровое очищение и ожидание, — так это было и в архаических культурах. В этом некоторые западные и восточные практики сближаются.

Не только Запад активно усваивал опыт восточных культур, но и западная культура и искусство представляли для Востока немалый интерес. В первом десятилетии XX в. произошло триумфальное вторжение на Восток западной литературы. Важную роль в этом вторжении сыграла русская литература, которая оказала немалое воздействие на формирование современных литератур Индии, Китая, Японии. Сами японцы говорили, что, победив русских в войне, они были наголову разбиты ими в литературе. Тургенев, Толстой, Чехов, Достоевский стали для японцев своими, вполне японскими писателями. На протяжении всего XX в. Восток захлеб читал западную литературу: и в переводе, и на языке оригинала. Одним из плодов этой страсти стало появление особого типа писателя, названного Гр. Чхартишвили «новым андрогинном»¹. По мнению этого авторитетного переводчика, писателя и теоретика искусства, вся новая «восточно-западная» литература обладает признаком андрогинности, и скорее всего именно такого рода литература будет задавать тон в культуре XXI в.

Художественная культура Запада утратила былую одномерность, обусловленную рамками европоцентристского мировоззрения. Она стала дробной, отчасти приняв в себя опыт и мироощущения других культур, отчасти отреагировав на консерватизм собственной культуры, что впоследствии приобрело еще более масштабные размеры, ибо распространилось не только на художественную, но и на всю западную культуру. В художественной культуре произошла смена парадигм, одним из последствий чего стало разнообразие ху-

¹ Чхартишвили Гр. Но нет Востока и Запада нет. О новом андрогине в мировой литературе // Иностранная литература. 1996. № 9.

дожественных течений и направлений, представляющее в целом пеструю мозаику: футуризм, конструктивизм, супрематизм, лучизм, «аналитическое искусство», «конкретная поэзия», «конкретная музыка», кинетическое искусство, концептуализм, фовизм, экспрессионизм, «театр абсурда», «театр жестокости», сюрреализм и др. Главные характеристики этих течений — отсутствие единства, экспериментаторство, новаторство, отказ от классических канонов европейского искусства, от отражения окружающей реальности, ниспровержение единственно возможного способа репрезентации и утверждение множества. Плюрализм художественных исканий оказался тем необходимым звеном, который впоследствии перерос в плюрализм внутренний, т.е. в возможность сосуществования разных стилей, направлений и гетерогенных парадигм в одном произведении. Художественная культура стала тем горном, в котором выплавлялись такие необходимые феномены культурной универсализации, как толерантность и плюрализм. Смена принципов универсальности — одна из черт социокультурной динамики.

На смену *модернистскому художественному плюрализму* пришел новый этап — *постмодернистский*, который превзошел границы собственно мира искусств, получил философское обоснование как особый тип мироощущения и в конечном счете стал характеристикой очередного этапа культурной эпохи. То, что зародилось в искусстве, вскоре стало реальностью жизни и культуры.

17.2. Модели культурной универсализации

Универсалии культуры *Универсалии культуры* (от лат. *universalis* — общий) — это общечеловеческие репрезентации культурного опыта и деятельности. Говоря об универсалиях в сфере культуры, следует иметь в виду то общее, что присутствует в любой культуре. Так, в каждой культуре мы обнаруживаем почтительное отношение к материнству, гостеприимство, коллективный труд. В каждой культуре такие качества человека, как мужество, смелость, самообладание в экстремальных условиях, вызывают восхищение, а трусость — сожаление, порой презрение. Универсалии культуры являются вечными онтологическими и экзистентными константами человеческого бытия, фундаментальными категориями картины мира, суммарной аксиоматикой внутреннего опыта.

Базовые универсалии сложились еще в архаических обществах и по мере их осознания выстраивались в представлении древних в

некую пирамиду. Основание этой пирамиды составляют мифологемы хтонических сил (огонь, вода, земля, воздух) и связанные с ними элементы Космоса (Солнце, звезды, Луна, планеты в их именных персонификациях). Следующим является ближний мир предметов (камень, дерево, зерно, масло, утварь быта), затем — природная органика (птицы, рыбы, насекомые) в ее пространственно-временной и хроматической определенности. Над ними свой мир строят универсалии терминов родства (в широком смысле) и древнейшие «метафоры» артефактов (дом, зеркало), экзистентных ситуаций (обмен, встреча, путь), границы состояний (сон, смех, слезы, тайна, экстаз) или их следов (тень, двойник, голос). Завершается пирамида универсалий культуры списком видов деятельности.

Современная наука предлагает систематизировать универсалии по субъект-объектному принципу, согласно которому к объектному ряду относятся мир, целое, причина, изменение и т.п.; к субъектно-объектному ряду — человек, честь, справедливость, счастье и т.п.; к субъект-объектному ряду — познание, истина, деятельность и т.п. Их содержание специфицируется в различных традициях, выражаясь в характерных для этих традиций системах символов и дискурсивных практиках.

Универсальной чертой человеческих культур является существование языков — словесных и иконических, которые, несмотря на антагонистичность, всегда присутствуют в культуре как ее два полюса. Исследователи пришли к выводу, что существует некая универсальная грамматика, присущая всем языкам. Так, несмотря на большое разнообразие языков, человеческие языки имеют много важных, общих свойств. Во всех языках присутствуют «гласные» и «согласные». Каждый язык имеет способ обсудить случившееся в прошлом событие, сформулировать отрицание, задать вопрос, попросить, дать команду, выразить эмоции и т.д. Во всех языках встречаются схожие категории (существительные, глаголы, наречия и прилагательные), имеются притяжательное местоимение и родительный падеж. Носители всех языков могут обсуждать не только события, людей, качества, вещи и действия, но также и такие экзистенциальные состояния, как ревность, страх, ненависть, любовь, восторг, восхищение и пр. Эти и другие универсалии говорят о том, что языки не настолько различны, как может показаться.

Есть ли другое свидетельство в пользу того, что человеческие языки обладают определенным набором универсальных правил? Одним из таких свидетельств считают наличие у детей способности к усвоению языков. Дети усваивают язык не в результате интеллектуальной деятельности и не столько через подражание и запо-

минание, сколько в процессе аппроксимации (поэтапного приближения к нормальной грамматике через серии творческих проб и ошибок). В ходе научения языку дети выводят, т.е. выстраивают сами из образцов речи взрослых, множество грамматических правил, которые они используют для формирования новых незнакомых предложений. Грамматика одной стадии вытесняется по мере того, как ребенок двигается к другой, все больше и больше приближаясь к грамматике взрослых, не изучая ее, но легко овладевая ею шаблоном.

Один из крупнейших лингвистов, Н. Хомский, считает, что человек может научиться любому языку во всем богатстве его выразительных средств, потому что знание универсальной грамматики встроено в нас: мы созданы такими, чтобы научиться языкам, основанным на общем множестве принципов. Можно сказать, что универсальная грамматика является наследственным генетическим даром, который делает возможным для нас говорить и научиться разнообразным человеческим языкам.

Проблемой универсалий культуры занимались Б. Малиновский, Л. Уайт, А. Бастиан, К. Уисслер, Э. Дюркгейм, М. Мосс, Г. Зиммель и др. В труде Ф. Боаса «Первобытное мышление» (1911) 6-я глава названа «Универсальность культурных черт». В ней говорится: «Следовательно, мы можем основывать наши будущие соображения на теории сходства ментальных функций во всех расах. Обзор показал, однако, что не только эмоции, интеллект и сила воли человека всюду одинаковы, но и что среди весьма различных народов имеются детальные сходства в мышлении и действии». Биркхоф в своей работе «Эстетическое измерение» попытался разработать общечеловеческие каноны художественного восприятия. Развивая его идеи, некоторые исследователи утверждают, что точно так же, как существуют универсальные стандарты технической эффективности, есть и универсальные стандарты эстетического качества, которые базируются на одинаковых психологических импульсах.

Р. Линтон в работе «Исследование человека» (1936) обсуждает «универсальные реакции человека», такие как зависимость человеческих существ от эмоциональных откликов других людей.

Исходя из разных методик, исследователи пытались определить так называемый общий знаменатель культур. Для этого было исследовано множество конкретных культур, в которых обнаружались повторяющиеся универсалии: приготовление пищи, система родства, совместный труд и разделение труда, возрастная дифференциация, похоронные ритуалы, игры, подарки, праздники, религиозные культы, наличие языка, календаря, декоративного искусства, органи-

зация общества, система табу и пр. Например, дарение предполагает выражение определенного отношения к одариваемому, игры выполняют функции разрядки и релаксации, система табу предполагает безусловное соблюдение и подчинение и пр. Однако при всем сходстве универсалий (наличие общих черт и компонентов), их конкретное культурное содержание может быть различно. Поэтому исследователи пришли к выводу, что действительные всеобщие черты (общий знаменатель культур) — это не идентичность содержания, а сходство классификации.

Причины такого рода существования всеобщих черт культуры одни исследователи объясняют основными побуждениями и стимулами, определяющими человеческую деятельность, такими как самосохранение, репрезентация себя, самоудовлетворение и пр. Такого рода побуждения можно объяснить присущими всем людям одинаковыми чувствами: голодом, любовью, тщеславием, страхом. Другие исследователи дополняют эти подходы учетом других факторов, таких как наличие внешних стимулов, определяющих человеческие реакции: ритмы в природе (ночь и день), внешнее окружение (реакция на животных, растения, небесные светила); наличие фактора научения и воспитания, вырабатывающегося в совместной жизнедеятельности; формирование базовой культурной привычки (навыка), которая обеспечивает возможность воспроизведения тех или иных реакций при одинаковых условиях и стимулах.

Возникла необходимость различать биологические и социальные детерминанты универсальных категорий культуры. Было замечено, что процесс формирования универсалий продолжается по мере развития культуры и усложнения любых общественных систем независимо от их культурной специфики и разнообразия внешних условий. На это обращает внимание американский социолог Т. Парсонс, обосновавший существование *эволюционных универсалий*. В начале своей периодизации он выделяет те универсалии, которые присутствуют во всех известных социальных системах: 1) систему коммуникаций; 2) систему родства; 3) определенную форму религии; 4) технологию. Эти универсалии складываются на «примитивном», согласно терминологии Парсонса, уровне общества. Дальнейшее развитие связано с поэтапным формированием иных универсалий, которые повышают способность общества адаптироваться в меняющемся социокультурном пространстве. Таким следующим шагом становится появление социальной стратификации (5), которая вызывает немедленную культурную легитимацию (от лат. *legitimus* — согласный с законом, законный, должный, надлежащий) этой стратифицированной общности как единства (6). Переход к современному обществу связан с отделением правовой системы от религиозной

и формированием административной бюрократии (7), рыночной экономики (8), системы обобщенных безличных норм (9), демократических объединений (10). Отсутствие одного из этих свойств блокирует дальнейшее развитие общества и культуры.

Концепция эволюционных универсалий имеет безусловную эвристическую ценность, что подтвердили конкретные социологические исследования разного уровня культурных обществ, и это означает правомерность модели при любых исторических условиях и типах культурного развития. Ключевым в концепции Парсонса является понятие *адаптационной способности*, которая при возникновении каждой последующей эволюционной универсалии увеличивает возможности предвосхищать, анализировать, контролировать состояние социокультурной среды и мобилизует ресурсы для приспособления к ней. Таким образом, предложенная Парсонсом теория охватывает человеческую реальность во всем ее историческом многообразии.

Выявление и уточнение универсалий продолжается. Так, постмодернистские теории, пытающиеся охватить многочисленные процессы в культуре последних десятилетий XX в., не рассматривают человека в качестве некоего целостного психологического образования, обозначенного понятием «Я», а предлагают «Я» фрагментарное, как универсальную характеристику бытия личности и условие ее существования. В противоположность целостному измерению личности, которое присутствовало в предшествующий период в европейской культуре и насильственно применялось к человеку как его финальное измерение, теоретики постмодерна обосновывают «фрагментированность» как истинное состояние, обеспечивающее человеку ощущение внутреннего разнообразия. Создав образ человека как бесконечно беззаботной игры образующих его фрагментов и подчеркивая универсальность такой его трактовки, они тем самым настаивают на радикальной смене теоретических парадигм. Перечень универсалий пополняется за счет появления новых подходов к анализу человека, общества, культуры.

Биологические, психологические и социально-культурные универсалии дают возможность сравнивать культуры в терминах, которые не являются этноцентричными, а также фиксировать то общее, что лежит в основе многообразного человеческого сообщества. В универсалиях культуры конституируется мировоззрение, специфическое для того или иного этапа культурной эволюции. Наряду с чувственным опытом универсалии культуры играют фундаментальную роль в когнитивных процессах и выступают инструментарием чувственно артикулированного мироощущения, мировос-

приятия, миропредставления и миропереживания. Таким образом, универсалии культуры создают тот «фокус», вокруг которого и в котором кристаллизуются образцы каждой культуры; одновременно они являются фундаментом, который обеспечивает взаимопонимание в диалогическом общении — как раз то, что способствует формированию единого и вместе с тем многообразного мира.

Универсальная модель культуры Поисками моделей культурной универсализации занимались ученые ряда стран: К. Уисслер, Дж. Мёрдок, Б. Малиновский и др. Разрабатывавшаяся ими

универсальная модель культуры отличалась тем, что она предусматривала не идентичность содержания, а сходство классификации разнообразных культурных практик в разных культурах, наличие в них общих черт и компонентов. Например, Б. Малиновский обосновывал функциональный взгляд на культуру, согласно которому в каждой культуре, типе цивилизации любой обычай, материальный объект, идея и верование исполняют некую жизненную функцию, решают какую-то задачу. Основной единицей функционального анализа у Малиновского был институт культуры, состоявший из отдельных элементов (магии, религии, родства и пр.). Функциональное объяснение строилось на интуитивном выделении основных потребностей человека, которые Малиновский пытался связать с разнообразием социокультурных условий и вторичных потребностей, порождаемых самой культурой. Это разнообразие, полагал он, можно упростить и упорядочить, если рассматривать культурные вариации как своего рода действия, направленные на удовлетворение основных потребностей: добывание пищи, крова, оборону и воспроизводство. Культура формируется как некий инструмент удовлетворения основных потребностей человека и как совокупность артефактов, организованных традицией, — в этом ее универсальный характер. Различия, существующие между культурами, проявляются в закрепленных ими способах удовлетворения потребностей и в характере передаваемых от поколения к поколению вторичных потребностей.

Вывод, который был сделан исследователями, сводится к следующему: универсальная модель культуры существовала и существует во всех культурах, как древних, так и современных, и ее основа может быть найдена в особенностях биологической природы человека и в условиях человеческого существования.

Помимо универсальной модели, ученые разработали *концепцию универсальной социокультурной системы*, определяющими в которой были векторы, согласно которым осуществляется деятель-

ность людей. В эту систему входили: адаптация общества к природе, воспроизводство населения, общение, разделенность социальных ролей и их распределение, общепринятые познавательные ориентации и цели, нормативное регулирование, регулирование эмоциональной сферы, контроль за девиантными (отклоняющимися от общепринятой нормы) формами поведения. Эти составляющие рассматривались авторами как функциональные условия, необходимые для выживания любого социума.

Продолжая изыскания в этом направлении, ученые создали универсальную структуру социокультурных систем, которая учитывает не только биологические и психологические константы человеческой природы, но гораздо больший спектр иных факторов: сферу материального производства, сферу воспроизводства населения, поведенческие компоненты и пр. Таким образом, научные исследования позволяют найти основания для возможного «схождения народов и культур» в некоем универсальном единстве.

Происходящие в мире тенденции культурной универсализации, которые могут в будущем привести к единству человеческой культуры, побуждают исследователей продолжать поиски модели, которая бы не только объясняла сходства и различия культур, но и давала бы представление о механизмах их взаимодействия и о путях достижения взаимопонимания культур. Ибо процесс культурной универсализации направлен не на поглощение или подавление одних культур другими, а на поиски возможностей сосуществования различных культурных элементов в едином общечеловеческом пространстве, причем такого рода сосуществование должно быть не механическим соединением, а органическим многообразием, предполагающим взаимопонимание и взаимообогащение.

Именно фактор многообразия, неизмеримо увеличившийся к XX в., учтен в модели французского исследователя А. Моля, названной им моделью «мозаичной» культуры. Модель «мозаичной» культуры образуется как результат осмысления тех процессов, которые возникают под воздействием средств массовой коммуникации в западном обществе. Причем под культурой Моль понимает не только образцы высоких художественных шедевров или систематически устроенные музеи, выставки, библиотеки. Для него культура — это еще и совокупность всех тех процессов и явлений, которые происходят в повседневной жизни; неупорядоченность и хаотичность информации, из которой мы случайно выхватываем некоторые крохи. Все элементы культуры связаны воедино. Одна из задач в его работе «Социокультурная динамика» усматривается в попытке «определить влияние тех скрытых факторов, которые заложены

жены в формах чайных чашек, в углах, под которыми наклонены скаты крыш, в освещенности неба или во вкусе пряной приправы, на литературный стиль, на способность к абстракции или к логическим выводам у человека, подверженного этим влияниям». В этой фразе можно почувствовать некий восточный оттенок мироощущения, отличный от западного, ибо нигде так, как в Японии или Китае, не стремятся соблюдать чайную церемонию, использовать ландшафт и колорит местности для выражения неких интеллектуальных намеков и смыслов. На этом примере отчетливо видно, что ценности в культуре могут приобретаться не путем логического рассуждения, а формироваться с помощью ассоциаций, намеков, поэтических образов, складывающихся в единый и нерасторжимый комплекс.

В «мозаичной» культуре Моля знания формируются не системой образования, а средствами массовой коммуникации. Быстрое развитие науки и техники, средств массовой коммуникации создает в современном мире определенную «мозаичность» в знаниях и культуре как отдельных людей, так и социальных коллективов. Появление такого рода культуры неизбежно, поэтому следует свыкнуться с этим, считает Моль. Такое собрание из отдельных кусочков и есть культура в полном смысле этого слова. Рациональное мышление, основанное на знании формальной логики, должно уступить место менее точным системам, иному типу мышления. Четко выделяемые обычно факты заменяются явлениями, которые могут быть весьма расплывчатыми. Мышление становится ассоциативным. На эту характеристику измененного мышления обращал внимание Леви-Стросс, полагая, что ассоциативность станет доминирующей чертой мышления в будущем. Напомним, что постижение смысла коанов также предполагает ассоциативное мышление. Моль же предложил называть, как сам он пишет, «эти гибкие и расплывчатые, но весьма важные законы, управляющие соединением идей», инфралоогическими законами. Комментируя этот термин, можно заметить, что Моль сохраняет понятие «логика», но вводит дополнительное содержание за счет понятия «инфра» (от лат. *infra* — ниже, под), с тем чтобы подчеркнуть стремление к проникновению к глубинам смысла.

Моль считал, что его модель отвечает насущным изменениям лишь в культуре Запада, в то время как восточные культуры, по его мнению, инертны, они почти не развивались на протяжении тысячелетий. Поэтому неподвижность, к примеру, китайской культуры всегда контрастирует с конструктивными революциями Запада, с образовавшимся там «нагромождением» знаний, но именно в этом «нагромождении» таится опасность. Проблему переизбытка информации и невозможности ее упорядоченного потребления поднимали поми-

мо Моля многие мыслители. Иначе оценивает переизбыток современной культуры Ж. Бодрийяр. Он предрекает, что скоро наши музеи превратятся в «кладбища», ибо художественные произведения уже не вызывают у посетителей необходимого эстетического и эмоционального отклика, они лишь свидетельствуют о былых занятиях и формотворчестве людей минувшего времени и воспринимаются подобно экспонатам музеев этнографии. «Искусство — это царственная случайность», — заметил Ортега-и-Гассет, говоря о неизбежной смене соотношения ценностей в культуре, о необходимости «время от времени хорошенько трясти древо искусства, чтобы стряхнуть загнившие плоды»¹.

Моль, создавая концепцию в 1970-е гг., писал о «мозаичной» культуре, которая складывалась из избыточного знания, распространяемого средствами массовой коммуникации, но в его концепции речь идет только о западной культуре. Сегодня ситуация существенно изменилась. Многие восточные ценности оказались притягательными для Запада и вошли в информационное поле культуры. Сегодня для многих западных стран актуальной стала проблема утраты культурной идентичности. В то же время происходит и противоположный процесс. Во многих восточных странах западные образцы поведения, стиль жизни, формы этикета становятся не менее приоритетными, чем собственные; происходит взаимовлияние культур, формирование межкультурного коммуникативного пространства. Таким образом, «мозаичность» культуры складывается не только из информационных процессов в культуре Запада, но и с подключением других культурных пространств.

Поиски универсальной модели культуры не являются прерогативой западных ученых. Существуют и восточные теории универсализации культуры. К примеру, идеи универсализации мира придерживался индусский мыслитель Радхакришнан, однако пути, которые он предлагал, лежали в рамках индуистской доктрины. Одной из основных идей учения Радхакришнана была идея о единстве базовых принципов человеческого мышления, независимости их от того, к какой конкретной культуре относится данный индивид. Радхакришнан уверен, что исключительная духовность Индии — это тот стержень, который окажется внутри формирующегося единого человечества. Он развивал тему генезиса взаимоотношений культуры Востока и Запада, а также тему всемирной цивилизации. Этот индийский мудрец видел мир интегрально, как единый, общий для всего человечества дом, а само человечество — как единую семью,

члены которой при всем их несходстве существуют в едином пространстве и тесно связаны друг с другом. Это давало основание рассматривать человечество как некую единую целостность. Во многих сферах деятельности мир функционирует как целое, отмечал он, разделенность же чаще всего возникает в сфере мировоззрения. Анализируя современное ему состояние мира, он видел, что враждующими оказываются порой Запад и какая-либо из культур Востока, в которых культурная экспансия Запада вызывает отчетливо отрицательную реакцию. Радхакришнан выражал уверенность, что общность в конце концов возникнет и в мире ценностей.

Таким образом, универсализация культуры заботит мыслящих людей всего мира, этот процесс является главной тенденцией нашего времени. Однако для того чтобы он стал реальностью, нужны усилия всего человечества. При этом рождение планетарной цивилизации — обоюдный процесс, в котором Восток влияет на Запад, а модернизация Запада сочетается с древними традициями, присущими Востоку.

Плюрализм *Плюрализм* (от лат. *plures* — множественный) — особая мировоззренческая позиция, согласно которой существует множество независимых и несводимых друг к другу начал, форм и принципов познания, теорий, методов, равноправных и суверенных групп, ценностей и ценностных ориентаций.

Это довольно широкое понятие, применимое к анализу разнообразных сфер бытия: природе, обществу, человеку, культуре. Противоположно ему понятие «монизм», которое означает единственность основополагающего принципа во всех сферах бытия.

История культуры свидетельствует о противопоставлении этих мировоззренческих позиций и, более того, о противоборстве, когда одна из них расценивалась как ошибочная. В Новое время преобладала монистическая ориентация в науке (где пытались пробиться к Истине любой ценой), в искусстве (где настаивали на единстве стиля и соблюдении границ жанра), в философии (где искали единственное основание бытия).

В современной науке, философии, культуре, напротив, утверждается плюралистическое мировоззрение. Так, плюрализм получил признание в сфере социальной философии, где учитывается уникальность и неповторимость каждой личности; в культурологии, когда речь идет о многообразии ценностей; в науке, когда разрабаты-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Камень в небо. СПб., 2000. С. 118—119.

¹ Берлин И. Оригинальность Макиавелли // Человек. 2001. № 5.

ются теории, несовместимые с принятыми точками зрения; в философии, когда допускается существование конкурирующих теорий, различных «картин мира», и пр.

Полагают, что у истоков формирования плюрализма стоял Н. Макиавелли. «Он стал одним из творцов плюрализма, сам не осознавая этого», — пишет И. Берлин¹. Отстаивая превосходство римского образа жизни над христианским, итальянский мыслитель тем самым ставил под сомнение все монистические построения своей эпохи.

Не вдаваясь в исторический экскурс культурного плюрализма, заметим, что эта мировоззренческая позиция имеет вполне объективные источники, и это получило свое концептуальное выражение. Некоторые основные источники плюрализма фиксируются разработанным в физике принципом дополненности: чет — нечет, мужское — женское, инь — ян, правое — левое, разум — чувства, симметрия — асимметрия и др. Кроме того, источником культурного плюрализма является сам культурно-исторический процесс, в котором происходит постоянное генерирование новых культурных фактов и явлений. Третий источник содержится в самом акте познания, истолкования фактов, таким образом, его можно назвать герменевтическим.

Культурный плюрализм глубоко осознан во всех его проявлениях постмодернистским искусством, более того, для его манифестации выработаны своеобразные приемы. Но прежде чем о них пойдет речь, поясним, из чего же складывается плюрализм в постмодернистском искусстве.

Феномен плюрализма в художественной культуре может принимать разные модификации. Так, в период возникновения разнообразных художественных течений, противопоставивших себя классическому искусству (в так называемый период эстетического модерна, который стал формироваться начиная с Бодлера, а во Франции — с романтиков), возникшая множественность проявилась прежде всего в разнообразии творческих приемов, в неожиданных экспериментах, нетрадиционных решениях. Можно говорить о множественности, характеризующей разнообразный мир искусства на рубеже XIX—XX вв. Для художественных течений, возникших в это время, характерны отсутствие единства, экспериментаторство, новаторство, отказ от классических канонов европейского искусства, от отражения окружающей реальности, ниспровержение единственно возможного способа репрезентации и тем самым утверждение множества.

В постмодернистский период феномен плюрализма характеризует не только мир искусства в целом, а становится неотъемлемым

свойством отдельного произведения, необходимым приемом художественного творчества, служащим обогащению смысла.

Какова же содержательная сторона плюрализма? Предполагается ли установление некоей иерархии множественности или же таковая исключается, ибо это опять приведет к диктату власти (пусть даже авторской)? С тем чтобы отличить плюрализм от эклектики, необходимо ввести понятие *системного плюрализма*, под которым следует понимать *диалогическое взаимодействие или соотношенность всех включенных в него составляющих*. Полагаем, ответы на эти вопросы содержатся в рассуждениях позднего Р. Барта, пояснявшего, что автор — творец многоголосого текста, дирижер оркестра, виртуозный иллюзионист и выдумщик, что он создает возможность разнообразных вариантов интерпретации текста, домысливания, угадывания и узнавания. Автор способствует созданию ассоциаций, аллюзий и отождествлений, творит особый колорит отношения (порой ироничного) к тексту и предусматривает возможность наслаждения от текста. Последнее уже зависит от зрителя (читателя), который приходит на смену автору, ибо в конечном счете он становится систематизатором, он «дирижирует оркестром». «Рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора», — писал Барт.

Художественный постмодернизм демонстрирует нам толерантность, синкретичность, возможность сосуществования противоположностей. Среди его тем — возвращение к естественности (даже если она проявляется в шокирующих явлениях), человечности, экологической и простой жизни, к провинциализму. Искусство при этом может утратить всякое чувство меры, стереть дистанцию между зрителем и событием, границу между вымыслом и жизнью.

Искания современного искусства привели к появлению необычных художественных практик, одна из которых *граффити* — настенные рисунки и надписи, которые возникли на Западе, а затем появились и в нашей стране. Этот феномен городской культуры превратил городские стены, поезда метро и автобусы в некое татуированное тело. В архаичные времена человеческое тело преображалось посредством примитивных изображений и букв, аналогичным образом обезличенное городское пространство теряет свою репрессивную сторону и обращается в живую социальную ткань, в подвижное тело города. Преображенное таким образом место обитания в городском пространстве Ж. Бодрийяр сравнивал с местопребыванием какого-то первобытного племени, ареалом дописьменной культуры. Этот пример красноречиво свидетельствует о намеренном обращении постмодернизма к архаике, к формам выражения, сложившимся в дописьменной культуре.

Такого рода творчество можно рассматривать как протест против репрессивной, регламентированной культуры Запада. Бесписьменные культуры обладали, возможно, большей памятью и были более устойчивыми, чем возникшие позже письменные культуры. На это указывал Ю.М. Лотман, ссылаясь на диалог Платона «Федон», где Сократ неожиданно говорит о вреде, причиняющемся памяти письменностью, и приводил в качестве подтверждения тысячелетнее существование бесписьменных культур в доколумбовой Америке, убедительно свидетельствующее об устойчивости такого рода цивилизации¹. Используя сложившиеся ранее способы выражения информации, искусство граффити как бы восстанавливает утраченную традицию, реабилитирует иную семиотическую структуру, вводит ее в новый социокультурный контекст. Разнообразные геометрические фигуры, параллельные линии, неведомые знаки, окрашенные в разнообразные цвета, не несут какой-то конкретной информации, они лишь маркируют пространство, обживают его, создают эффект присутствия. Постмодернизм отличается открытостью и расширением границ. Он как бы принижает и демократизирует эстетику, довершает демократическое обновление искусства, продолжает работу по ликвидации отчуждения. Художники провозглашают право быть самими собой — бесталанными, вульгарными, пошлыми. Постмодернизм — это этап свободного самовыражения.

Постмодернизм не связан с созданием какого-либо стиля. Можно считать, что он включает в себя все стили, намеренно сопоставляя различные художественные парадигмы, создает пересечение разных временных пластов. Узаконивая все стили всех эпох, постмодернизм приходит к плюрализму, намечая тем самым естественную тенденцию свободной в своем выборе культуры. Поэтому отношение к классике и традиции в постмодернизме не классическое, а свободное, игровое, так как постмодернизм намеренно подчеркивает новизну, многозначность трактовок, незавершенность текста, неисчерпаемость смысла. В этом постмодернизм сближается с восточным искусством, которое всегда принципиально недосказано, как бы оставляя место для сотворчества зрителя.

Как и восточное искусство, постмодернизм намерен зафиксировать невербальный, чувственный опыт. Художник не описывает то, что видит, но, создавая звуки и запахи, выделяя детали в своей композиции, стремится вызвать у читателя или зрителя те ассоциации, которые испытывал он сам. Так обычно создаются перформансы,

¹ См.: Лотман Ю.М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры? // Семиосфера. СПб., 2000.

инсталляции. Постмодернистское искусство, как и восточное, не отражает этот мир, а творит его. Так, китайский художник никогда не работает на пленэре, не изображает окружающую действительность, а если его произведения напоминают конкретные предметы окружающего мира, то только потому, что для него невозможно иначе передать то, о чем он думает, или то, что он чувствует. Таким образом, искусство подчеркивает единство мира, причем искусство и есть этот мир, а не отражение его.

Постмодернистские авторы играют со смыслом, тем самым уводя читателя, зрителя от его однозначной интерпретации, центрирования.

Для этой цели используется прием неоконченного произведения или же в сюжетной канве художественного текста прописываются разные возможные пути развертывания сюжета. Художники этого направления как бы «проигрывают» на материале искусства ситуацию, имеющую место в любом познавательном процессе, подчеркивая, что познание не сводится к подражательной процедуре получения чувственного опыта как «слепок вещи», но всегда является творческим процессом, в котором преломляется социальный и культурный опыт субъекта. В этом можно увидеть и аналогию с современной трактовкой научного знания, которое не может быть завершенным, исчерпывающим, конечным, ибо мир — это становление, а наше знание о мире — это наше знание, т.е. антропологический момент в познании всегда присутствует.

Постмодернистское искусство обращается к прошлым культурным эпохам, осваивая их опыт и принося его в современное мироощущение. В отличие от модернистских исканий рубежа XIX—XX вв., для которых были характерны стремление к новизне и отторжение классического европейского наследия, постмодернизм всеяден в хорошем смысле этого слова. Он преодолел крайности модернизма. Для него культуры прошлого не примитивные и отсталые, а самобытные, оригинальные, содержащие в себе глубокие духовные ценности; в равной мере он обращается и к классическому европейскому наследию, не отвергая его, а особым образом усваивая. Подчас усвоение этого наследия происходит в ироничной форме, поскольку в постмодернизме отсутствует принцип авторитарности классики. Порой переосмысление классики приобретает игровой характер. Это усвоение текстов других культур, частичное включение их в собственные тексты, получило название приема *интертекстуальности*. Остановимся на его анализе подробнее, так как этот прием более всего характеризует плюрализм постмодернистского искусства.

Прием интертекстуальности сложился благодаря осознанию того, что все гуманитарное мышление диалогично. Это высказывание принадлежит нашему соотечественнику М. Бахтину. Термин «интертекстуальность» был введен французским философом Ю. Кристевой под влиянием его учения, в котором литературный текст представлен как полифоническая структура. Буквально «интертекстуальность» означает включение одного текста в другой. Такой прием позволяет привнести в произведение дополнительные смыслы, вызвать у читателя богатые ассоциации. Тем самым интертекстуальность размывает границу текста, в результате чего текст оказывается лишенным законченности, закрытости, однако он становится носителем множественности, дополняемой богатством ассоциаций воспринимающего. В постмодернистском произведении прошлое сосуществует с настоящим и будущим. История теряет свой линейный характер. Повторение, циклизм становятся основополагающими.

Интертекстуальный текст не исчерпывается субъективными замыслами автора и интерпретацией воспринимающего. Такой текст рассчитан не на передачу смысла, а на его производство из других текстов, по отношению к другим текстам, причем не только по отношению к прошлым. Р. Барт, один из теоретиков, продолживших обоснование этой темы, пояснял, что в явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения, так как источники текста существуют не только до текста, но и после него. Здесь речь идет о неисчерпаемых смыслах культуры, о том, почему произведения искусства не утрачивают своей новизны, почему художественная культура не стареет.

Можно возразить, что любое произведение искусства рассчитано на многообразные интерпретации, на наращивание смысла, однако именно постмодернистское искусство подчеркивает принципиальную открытость произведения, многовариантность интерпретации, активное сотворчество зрителя, читателя, слушателя. Умножающееся таким образом смысловое пространство культуры утверждает неистребимый плюрализм.

Структура постмодернистского произведения представляет собой сетку, переплетение разных смысловых сюжетов, лабиринт, в котором нет начала и конца. Для характеристики такого рода искусства Ж. Делёз и Ф. Гваттари предложили термин «ризома», который относится не только к характеристике структуры текста, но и к современной культуре в целом. На место «древесной» модели мира (вертикальная связь между небом и землей, линейная од-

нонаправленность развития, детерминированность восхождения, сугубое деление на «левое — правое», «высокое — низкое») выдвигается ризоматическая модель (ризома — особая грибница, являющаяся как бы корнем самой себя). Ризоматическая культура воплощает нелинейный тип эстетических связей.

Вся практика постмодернистского творчества показала, что художники тяготеют к контрастному сочетанию элементов различных эстетических систем прошлого с настоящим, к использованию традиционно несовместимых материалов, красок, звуков ради создания новой художественной целостности, к установлению и фиксации диалогических отношений с предшествующими художественными культурами. Все это можно рассматривать не только как небывалую ранее свободу и раскрепощенность человека, но и как интенцию к универсализации современной культуры, к преодолению барьеров и границ, к созданию некоего целостного единства с сохранением входящей в него множественности.

Постмодернистское искусство иногда называют «всеядным», поскольку в нем активно используются всевозможные приемы творчества, смешиваются стили, жанры искусства. В этом в какой-то степени находит свое выражение некое игривое сопротивление канонам классического искусства, но главным образом использование разных приемов способствует обогащению настоящего, позволяет показать, что все может быть интересным, актуальным, что прошлое существует в настоящем. Такие приемы повторения, возвращения к истокам — протест против отжившей идеи прогресса, линейного развития общества и культуры.

В истории художественной культуры не раз было замечено, что искусство очень быстро схватывает новые тенденции. Обычно художник не стремится сознательно выразить в своем произведении то или иное мировоззрение, однако косвенно оно находит в нем свое воплощение, определяя его внутреннюю форму. На эту особенность художественного творчества обратил в свое время внимание В. Дильтей, отметив, что «типы поэтического мировоззрения подготавливают путь метафизике и являются посредниками между ней и обществом»¹. Интуитивное видение художника, освобожденное от каких-либо предписаний и регламентаций, быстрее улавливает те грядущие изменения в культуре, которые еще не ясны, не получили вербального выражения, но уже «носятся в воздухе». Неслучайно художников подчас называют «провидцами».

¹ Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 231.

Плюрализм, нашедший свое воплощение в постмодернистском искусстве, присущ и современной культуре. Существует всегда безусловная соотнесенность между искусством и культурой в целом. Способы организации художественных форм (равно, как и наука, философия, религия) строят свою картину реальности. Если оглянуться на прошедшее, то можно заметить, что замкнутая, единая концепция в работе средневекового художника отражала концепцию космоса как иерархии установленных, predetermined законов. Эстетические новшества барокко, присущие ему открытость и динамизм, отражали именно коперниково понимание Вселенной, отказ от геоцентрических конструкций. Мир, описанный Ньютоном, отражен в форме романа XVIII в. и в типе организации в нем физической реальности. Аналогия может быть увидена в том, что романисты, подобно Ньютону, расценивали космос как нечто, лишенное субстанции, как пустой контейнер, в котором содержатся процессы и явления. Поэтому и характеры в романе однонаправленно проводятся автором через все пространство произведения из прошлого в будущее.

XX в. с изменением прежней картины мира и представлений о времени и пространстве изменил былую детерминированность и стабильность, присущую художественному творчеству, и ввел сюжеты, характеризующиеся открытостью и многочисленными линиями развития, что легко соотносится с современной физикой и космологией. На это обращает внимание известный бельгийский физик И. Пригожин. Добавим, что характеристики современного романа, а также многих других художественных практик, о которых шла речь выше, соотносимы не только с представлениями о природном мире, но и со сложившейся культурной ситуацией.

Главной отличительной чертой современного мира, несмотря на присущие ему противоречия, конфликты, кризисы, является неуклонное продвижение человечества к взаимопониманию и продуктивному общению, к сотрудничеству во всех сферах духовной жизни и материального производства, к передаче и усвоению культурного опыта, активному реагированию на внезапные ситуации, взаимопомощь и поддержка. Люди все более осознают свою принадлежность не только к региональной культуре или субкультуре, но и ко всему человечеству. Человек живет в многообразном мире, и это многообразие должно выполнить не деструктивную роль, а, напротив, творческую, конструктивную, с тем чтобы каждый смог ощутить потребность в духовном обогащении, испытать полноту жизни, радость творческого поиска, которые могут возникнуть только при разнородности культурных ценностей, а не

при их унификации. Построение такого мира зависит от способности человека перестроить свое сознание, от умения достойно пережить переходный период и проделать огромную работу по адаптации к условиям жизни при формировании единого поля универсальной культуры.

Универсальный человек В современном мире человек оказался в ситуации насыщенного информационного пространства. Для него открылись небывалые доселе возможности стать поистине всесторонне образованным человеком, усвоить информацию, которая достигла невиданных масштабов и благодаря техническим средствам преодолевает все границы, причем она не подвластна никаким цензурам и регламентациям. Исходя из этого некоторые теоретики полагают, что сбывается наконец-то мечта об Универсальном человеке — Homo Universalis, которая созрела еще в эпоху Возрождения в умах гуманистов.

Современный социолог А. Шафф предлагает программу непрерывного образования для населения, сочетающую учебу с воспитательной деятельностью, которая помимо непосредственной задачи формирования универсально образованного человека ориентирована на решение целого ряда других важнейших задач. На личностном уровне такое времяпрепровождение призвано способствовать формированию смысложизненных установок, освободить человека от скуки; на уровне социума — решить проблему подготовки высококвалифицированных специалистов, а также проблему занятости, ибо в связи с усиливающимися в производстве процессами автоматизации и роботизации, ростом информационных технологий и уменьшением доли физического труда возникает огромная армия незанятых в производстве людей. Эта программа уделяет внимание вопросам социально-экономической сферы, однако мало что проясняет в проблеме усвоения человеком безмерного потока информации. Она составлена в русле просветительских тенденций и, безусловно, утопична по ряду признаков.

Иначе подходят к данной проблеме другие ученые. М. Эпштейн фиксирует возросшую диспропорцию между человечеством как совокупным производителем информации и отдельным человеком как ее потребителем и пользователем. Он формулирует «основной закон истории», который может прояснить особенность текущего момента, — «отставание человека от человечества». Действительно, диспропорция между человеком, ограниченным биологическим возрастом, и социально-технологическим развитием человечества, для которого не видно предела во времени, очевидна. С каждым поколе-

нием на личность возлагается все более тяжелый груз знаний и впечатлений, которые были накоплены за предыдущие века и которые она не в состоянии усвоить. Сумма информации, вырабатываемой человечеством, становится все менее доступной отдельному индивиду. Чтобы усилить свои возможности по усвоению информации, люди прибегают к усиленному созданию «протезов»: приборов, подсоединенных к органам чувств (телефонов, компьютеров, факсов и пр.). По мере «встраивания» человека в грандиозное информационное тело культуры неизбежно будут возрастать удлинители и заменители телесных человеческих органов, травмированных избытком информации. Такова версия М. Эпштейна. Из сказанного вырисовывается стержневая сюжетная коллизия ближайшего столетия: «искусственное — естественное». Ученые полагают, что вокруг этой оси и будут складываться основные глобальные проблемы XXI в.

Сегодня трудно сказать, существует ли предел расширения человеческих возможностей посредством техники. Тенденция к универсализации человека поддерживается техническим прогрессом, однако соответствуют ли ему интенции человека? И тут неизбежно возникает вопрос о дифференциации человечества: кому-то это нужно, а кому-то нет. Среди разнообразных мотивов, по которым человек ограждает себя от ненужного ему знания, может быть сознательно аргументированное или интуитивно осознаваемое наличие других, инокультурных ценностей, не отвечающих его ментальности, убеждениям, интеллектуальным возможностям. На этом основании могут возникнуть явления нетерпимости, враждебности и прочие негативные реакции. Поэтому так важно в современной культурной ситуации формирование различных видов толерантности (терпимости). Среди их разнообразия выделяют толерантность как безразличие, толерантность как невозможность взаимопонимания, толерантность как снисхождение, терпимость как расширение собственного опыта и критический диалог. В истории культуры имело место доминирование разных видов толерантности, сегодня актуальным становится последний из них, так как мир вступил в процесс интенсивных культурных контактов, наблюдается стремительная диффузия ценностей, сложившаяся ситуация требует расширения собственного опыта и выработки продуктивных стратегий управления этими процессами.

В поисках путей к универсальной модели человека знание следует рассматривать как средство, но не как цель. Универсальная образованность станет достоянием немногих, и, очевидно, не только в критериях образованности следует искать ключ к универсализа-

ции человека. Кроме того, в современную эпоху представление о знании подверглось существенным коррективам. Знание может быть научным и ненаучным, верифицированным (подвергнутым опытной проверке) и неподдающимся верификации, логически обоснованным и полученным интуитивно, поэтическим, мистическим, мифологическим и пр. Очевидно, главная проблема определения позиции человека в информационном пространстве должна сводиться не к объему получаемой им информации и способности к ее усвоению, а к характеру выбора информации и умению ее эффективно и продуктивно использовать.

Синергетика рассматривает процессы не только в природе и социуме, но и в когнитивных системах. Согласно этому развивающемуся направлению в науке гармония рождается из хаоса. Хаос также необходим, как и космос, ибо он может быть продуктивным, творящим. Из всего потребляемого человеком информационного богатства человек задействует не все, а только то, что отвечает его интенциям, интересам, потребностям, склонностям и пр. При этом он может стать универсально-мыслящим, т.е. мудрым человеком. Когда-то фиксировали путь восхождения по ступеням от мудрости к знанию, от знания к информации. Сегодня актуальным представляется путь в обратном направлении — от информации к мудрости.

Такой путь не имеет линейной направленности, в мышлении происходят сложные процессы отбора информации, подверженные случайным факторам. Поэтому сложились понятия, которые фиксируют характер этих происходящих в мышлении человека нелинейных процессов. Некоторые из них касаются логики, другие — философии, но все они выходят в сферу этики. Как мыслить человеку в мире, где существует, на первый взгляд, множество ценностей, идеалов, взаимоисключающих оценок; как систематизировать знание: по принципу «новое — старое», или «известное — неизвестное», или же категоричнее: «свое — чужое», т.е. принадлежащее к данной культуре и инокультурное?

Следует осознать зависимость собственного мышления от стереотипов своей культуры, от особенностей личного социокультурного опыта. Процесс восприятия и оценивания культурных феноменов — это не простое приписывание им привычных значений, а это еще и позиция, которую мы занимаем. В культурной антропологии различают понятие культурной относительности («культурный релятивизм»), которое означает «понимание культуры с точки зрения ее носителей». Может быть точка зрения инсайдера («своего человека») на собственную культуру. Возможен и другой взгляд на культуру — с внешней стороны — с позиций аутсайдера («сторон-

него наблюдателя»). Взаимодополнительность (комплиментарность) взглядов инсайдера и аутсайдера (участника и наблюдателя) способствует целостному восприятию культурных артефактов.

Эту проблемную ситуацию восприятия инокультурных ценностей, способов их оценивания разрабатывают также в рамках логики. Отечественный мыслитель В.С. Библер, продолжая идеи М.М. Бахтина и продуктивно разрабатывая обоснование мышления как формы диалога, в результате которой только и может возникнуть творческое мышление, вводит понятие «парадоксальность логики». Если в культуре Нового времени познание было ориентировано на науку, в которой решающим оказывалось стремление к обнаружению единственной истины, то уже в XX в. логика мышления тяготеет к другому прообразу — к искусству, в сфере которого не стоит вопрос об истинности или неистинности. Каждое художественное произведение, каждый предмет культуры, каждое новое культурное событие, новый образ культуры выходят за пределы познавательного ориентированного разума и представляют собой самоценный факт, равноправный с другими. Такой тип мышления, необходимый для понимания иных культурных ценностей, представляет собой диалог логик, обеспечивающий общение разных культур.

Прежде чем такое диалогическое общение с фактом иной культуры может состояться, в мышлении человека должна быть подготовлена основа для этого процесса, для встречи с «другим», которого он рассматривает как равноправного партнера в общении. Такого рода диалогическое общение может происходить как восприятие человеком ценностей иных культур при непосредственном коммуникативном контакте с другим человеком, в результате чего возникает взаимопонимание и расширение собственного опыта. Итогом такого диалога неизбежно является возникновение нового явления культуры (знания, впечатления, артефакта, ценности). Это новое явление возникает как бы между находящимися в диалогических отношениях феноменами культуры, между полюсами дуальной оппозиции. Тем самым исчезает внутренняя раздвоенность сознания, снимается противостояние двух встречных логик, наступает взаимопонимание. Так мыслящий человек идет по пути формирования универсального мышления, ибо, будучи приверженцем своей культуры, оказывается способным понимать как равноценные ценности иных культур. В основе такого понимания непременно лежат те универсалии культуры, которые являются общим связующим звеном для всего человечества и позволяют найти «единый язык» между культурами.

Современному человеку необходимо обладать способностью преодолевать рамки сложившейся культуры, искать эффективные решения, отвечающие сложным вызовам меняющейся реальности, выходить в новые логические пространства формирования смысла. Со временем стало ясно, что в системе мировых взаимодействий возрастает роль субъектных отношений и целенаправленного управления. Именно интеллектуальный фактор будет решающим в выборе не только приемлемых вариантов для продолжения жизни на Земле человеческого сообщества, но и выхода человеческой цивилизации на новые рубежи.

Поскольку в реальный процесс общения людей вовлечено множество культурных феноменов, то следует признать непрерывное протекание в мышлении человека некоего полилога. На смену диалогической логике приходит плюралистическая методология, стремящаяся охватить множество культурных смыслов, ценностей, значений и представить мир во всей его многообразной целостности.

Подводя итог рассматриваемой проблеме, еще раз подчеркнем, что в современной эпохе вырабатываются некие структурирующие принципы, которые стали определять общее для всего мира состояние. Вместе с тем в мире существует множество особых культур и цивилизаций, значительно отличающихся друг от друга. Согласно нашему подходу нет никаких оснований утверждать, что эти несходства просто нивелируются и на смену современной придет некая единая глобальная цивилизация. Тем не менее наша современность — это общемировое состояние, которое влияет на все наши действия, интерпретации и обычаи поверх национальных границ и вне зависимости от того, каковы наши реальные культурные истоки или предполагаемые цивилизационные корни. В этом смысле и следует понимать взаимодействие проявляющихся в современном мире универсалистских и партикуляристских тенденций. Это состояние современности мы должны постичь, ибо внутри него мы живем и действуем.

Необходим поиск некоего оптимального баланса данных тенденций, в связи с чем неизбежен пересмотр ряда политико-теоретических и культурных реалий, таких как гражданское общество, государство, суверенность, власть, право, патриотизм, национализм, национальная идентичность, культурная идентичность и др. Как следствие их практических корректив возникли глобальные проблемы. Универсальность в контексте глобальности понимается как результат усложнения межцивилизационных связей. Глобальность позволяет определенным образом преодолеть оппозицию цивилизацион-

ного и универсалистского подходов к пониманию современного этапа социокультурного развития. Подлинная универсальность культуры проявится в том, что культура будет более чем европейской или западной, более чем американской или восточной. Она станет просто человеческой — проявлением человека независимо от многообразных форм его выражения.

17.3. Культура и глобальные проблемы современности

Глобализм как феномен современности В XX в. земной шар стал «меньше», а любые расстояния «короче». Путь, который раньше занимал много лет, сейчас преодолевается за несколько часов. Развиваются средства коммуникации, возрастает скорость и улучшается качество передачи данных. Человечество с неизбежностью осуществляет глобализацию любой сферы нашей реальности: от экономики и политики до нравственности и сферы развлечений. Глобализация всех сфер и областей жизнедеятельности — одна из основных тенденций развития в современном мире.

Глобализация (от лат. *globus* — шар) — это процесс перерастания какого-либо явления в явление мирового масштаба и его трансформации во всемирную целостную среду.

Процессы глобализации становятся возможными, когда создаются предпосылки для возникновения единой мировой инфраструктуры, когда достигается определенный наднациональный уровень стандартизации и унификации, позволяющий местным, национальным и региональным образованиям интегрироваться по единым основаниям в единую взаимосвязанную мировую суперструктуру. Процесс глобализации сопровождается созданием различных наднациональных институтов, обеспечивающих и облегчающих процесс взаимодействия между национальными структурами, а также вырабатывающих нормативную базу для нормального и результативного взаимодействия любых национальных образований.

В сфере современной экономики реализация процессов глобализации стала возможной лишь тогда, когда возникли общее свободное рыночное пространство, единая всемирная инвестиционная среда, предельная интеграция национальных рынков капиталов, когда была принята унифицированная законодательная база в сфере экономики в различных странах, когда произошла селекция единой наднациональной валюты (ею является сегодня доллар), и т.п. Гло-

бализационные процессы в области экономики ведут к созданию единой унифицированной и стандартизированной среды экономической деятельности — мировой вненациональной и международной среды активности. В отличие от национальных, региональных экономических образований, функционирование которых имеет достаточно длительную историю, единая мировая среда начала создаваться относительно недавно и до сих пор находится в стадии формирования, сама единая мировая экономика еще не сложилась. Однако созданы различного рода социальные и политические институты, обеспечивающие оптимальное взаимодействие на различных уровнях отношений: от неформальных встреч национальных руководителей до деятельности структур, обеспечивающих общее планирование и арбитраж.

Другой пример — сфера политической глобализации. Наиболее ярким проявлением глобализационных процессов представляется создание единой европейской политической суперсистемы, призванной не только повысить политический и экономический рейтинг европейских держав, но и создать общее единое пространство с едиными правилами во всех сферах: от налоговых ставок, общей валюты (евро) до таможенных правил и экологических норм. Создание «единой Европы» заняло не один десяток лет, при этом структуры, которые должны были стать ее координирующими структурами (Совет Европы, Европарламент и др.), первоначально скорее симулировали результативность, чем осуществляли реально значимую деятельность. Указанные процессы глобализации мы можем наблюдать и на мировом уровне, где также явно проступают черты общего политического унифицированного пространства, существующего под мощным влиянием США и промышленно развитых стран.

Сами по себе процессы глобализации представляются, без сомнения, достаточно оптимальным и логическим следствием интеграционных процессов прошлого столетия. Те процессы, которые в свое время создали общенациональные структуры, стремятся приобрести наднациональный и межгосударственный характер. Но для того чтобы процессы развития приобрели форму глобализации, необходимы унификация и стандартизация. На роли унификации и стандартизации мы сейчас и остановимся.

Стремление к глобализации во всех сферах жизнедеятельности человека — отличительная черта современной культурной ситуации. Это стремление действует во всех сферах жизни: от навязывания единых стандартов и возникновения транснациональных кор-

пораций в сфере промышленного производства до внедрения единых норм и ценностей морали и единой модели государственного устройства. В этом отношении мировое пространство становится единообразным и унифицированным. Без унификации и стандартизации, т.е. без выработки законодательно закрепленных единых норм и стандартов, говорить о глобализации не имеет смысла. Глобализация основывается именно на указанных процессах. Унификация представляет собой внедрение и использование комплекса процедур, решений и норм, призванных создать единую «систему координат», единое взаимосвязанное однородное пространство в той сфере, где она осуществляется. Стандартизация же — это процесс введения единой сетки общеобязательных стандартов. Таким образом, процессы стандартизации и унификации тесно связаны между собой и дополняют друг друга.

Конечно, в некоторых сферах, особенно в сфере промышленности, унификация и стандартизация — оптимальное решение многих проблем. В самом деле, можно представить, с какими бы сложностями мы столкнулись, если бы в каждой стране действовали свои, национальные, стандарты, например, на напряжение электросети или состав бензина!

Как мы указывали, процессы глобализации представляются сегодня оптимальными для решения многих проблем, с которыми сталкивается человечество, и именно поэтому они оказываются реализованными. Но как и все в этом мире, глобализация имеет и обратную сторону. Процессы глобализации ставят ряд проблем, прежде неизвестных человечеству. Всеобщая взаимосвязь, возникающая, например, в сфере экономики, приводит к тому, что кризисная ситуация в одной стране или регионе, вызывает цепную реакцию кризисов в десятках стран. Конечно, человечество уже сталкивалось с промышленными кризисами, однако современные кризисы обладают своей спецификой. Например, они могут быть вызваны не только реальным ухудшением динамики развития, но и ожиданием ухудшения, т.е. могут быть спровоцированы субъективным настроением «игроков» на бирже.

Процессы универсализации и глобализации ведут к исчезновению или умалению не вполне «вписывающихся» в единую «линию» явлений и стандартов, которые, возможно, оказались бы более перспективными и продуктивными в будущем. Глобализационные тенденции по своей сути напоминают монополизацию, осуществляемую в мировом масштабе и во всех сферах жизни человека. Подобные тенденции, естественно, приводят к стихий-

ным движениям протеста антиглобалистов. Глобализация, наконец, не снимает, а иногда увеличивает диспропорции в развитии различных стран и даже целых регионов, например до сих пор актуальна так называемая проблема «Север — Юг» (под «Севером», как говорилось выше, понимаются промышленно и экономически развитые страны, понятие «Юг» объединяет в себе страны, отставшие в экономическом отношении). Инерция диспропорционального развития целых регионов и стран, «утечка мозгов», протекционизм и пр. создают ситуацию, которую можно назвать новым колониализмом. Процессы глобализации в этом отношении не снимают противоречия и диспропорции, а лишь закрепляют сложившийся status quo.

Единое глобальное коммуникативное пространство Современный мир стал таким, какой он есть, во многом благодаря развитию и интенсификации средств коммуникации и информационных технологий, поэтому особое внимание при анализе современных процессов мы обратим на проблему коммуникации и проблемы, связанные с компьютеризацией и Интернетом, который также, по сути, выполняет роль средства массовой коммуникации. Глобальные изменения, носящие подчас катастрофический характер, во многом стимулируются именно развитием коммуникационных возможностей и освоением виртуального пространства.

Коммуникация — это общение, связь, отношение. Она возможна лишь тогда, когда есть передаточный механизм, средство коммуникации. Даже в непосредственном общении, которое может рассматриваться как коммуникация, мы можем выделить несколько составляющих коммуникативного процесса — это индивиды, которые беседуют, например, по дороге на работу, и язык как средство коммуникации, способное доносить до собеседника то, что другой собеседник желает сказать. Понятно, что средство коммуникации, в данном случае язык, должно быть соответствующим коммуницируемым субъектам, т.е. понятным как говорящему, так и слушающему, и способным осуществить перенос, курсирование коммуникативного содержания, объекта коммуникации. Объектом коммуникативного процесса может стать все, что угодно: от товаров и услуг до моральных ценностей и мыслей. В этом отношении человеческая жизнь — постоянный процесс коммуникации. Она происходит даже тогда, когда человек, находясь в одиночестве, меньше всего думает об этом. Дело в том, что любой акт, жест, любое действие

могут стать объектом для другого индивида, который, вступая в коммуникативный процесс, поневоле втягивает в него первого индивида. Мы будем рассматривать коммуникацию как отражение процессов жизнедеятельности человека. В этом отношении совершенно справедливы выражения «транспортные коммуникации», «электрокоммуникации» и др.; в процесс коммуникации может включаться любое явление, относящееся к сфере обмена, перемещения, передачи и т.п.

Составляющие процесса коммуникации — это субъекты коммуникации, средство коммуникации и объект коммуникации. Каковы же состояние и специфика современных коммуникативных процессов? Та коммуникация, которая осуществляется в межличностном плане общения, не претерпевает существенного содержательного изменения: в современном мире объект коммуникации остается примерно таким же, каким он был сто или даже тысячу лет назад. Люди так же говорят друг с другом о погоде, о близких, о событиях повседневности. Тем не менее изменения в содержании коммуникации, безусловно, есть, но они не носят революционного характера: в самом деле, писатель, живший, например, двести лет назад, с тем же негодованием говорил о сломавшемся во время «приступа вдохновения» гусином пером, с каким современный будет говорить о вышедшей из строя в самый неподходящий момент видеокarte домашнего компьютера, выполняющего в данном случае роль «сильно модернизированного» гусиного пера.

Иначе дело обстоит с теми средствами коммуникации, которые претерпели и продолжают претерпевать существенные изменения, открывая все новые и новые коммуникативные горизонты. Можно выделить достаточно простые законы развития этих процессов. Во-первых, изменения в средствах коммуникации носят необратимый характер. Действительно, кому сейчас придет в голову использовать устаревшее средство передвижения (если, конечно, речь не идет об экзотических соревнованиях на антикварных моделях)? Во-вторых, существенное свойство изменений — их все более и более возрастающая интенсивность. То, что было приемлемо вчера, сегодня становится устаревшим; по сути, это бесконечная гонка развития, не всегда необходимая.

Специфика современных средств связи состоит в том, что они, как правило, предполагают унификацию, развитую инфраструктуру и высокий уровень развития производства и наукоемких технологий. Например, автомобильный транспорт требует не только развития дорог, но и наличия автозаправочных станций и авторемонтных мастерских. Что уж говорить о той сфере, которая обеспечивает

прохождение информационных потоков? Бурное развитие средств доставки информации, ее обработки и хранения — таково сегодня магистральное направление развития этой области. Развитие происходит не только путем постоянной модернизации уже имеющихся технических средств, но и посредством постоянных качественных трансформаций.

Динамику этого процесса можно проследить на примере истории передачи информационных сообщений. От телеграфа к телефонии, видеотелефонии и к компьютеру — вот путь, пройденный за немногим более чем сто лет. Вместе с тем мы наблюдаем развитие таких средств передачи данных, как факс, мобильный телефон. Благодаря спутниковой системе отправления информации и ее получения может быть не стационарным, а мобильным, что ускоряет процесс передачи информации и ее получения, так как нет нужды тратить время на получение доступа к стационарным передаточным устройствам.

Как мы указывали, коммуникационный процесс может осуществляться не только в форме непосредственного общения. Коммуникативными по своей сути оказываются те явления, которые не всегда предполагают обратную связь. Речь идет о средствах массовой информации. Вообще массовость и доступность информации — магистральное направление развития современного мира. Наиболее массовыми источниками информации служат уже не такие привычные формы массовой репрезентации информации, как книги, газеты, театральные постановки, а радио, кино, телевидение. Последнее все более и более становится единым представителем аудио- и видеoinформации. В свою очередь оно также испытывает пресинг компьютерных технологий, позволяющих совместить и телевизор, и радио, и телефон в едином устройстве — компьютере.

Можно выделить несколько существенных направлений в развитии средств коммуникации в сфере информационных потоков. Первое — унификация любых качественно различных информационных полей. Благодаря цифровой технологии исчезает существенное различие в хранении и передаче таких, ранее различных, источников информации, как видеоряд, аудиоряд и т.п.: и живописное полотно Эль Греко, и книга, и соната Бетховена, и сонеты Шекспира могут быть переведены в цифровой вид и переданы получателю информации.

Второе направление — стремление к массовости, доступности и свободе курсирования прежде всего информационных потоков. Это относится и к перемещению людей, товаров и пр. Данная тенденция во многом вызвана теми требованиями, которые являются су-

ществеными ценностями западного демократического стандарта жизни. Демократия есть не только равенство прав, но и равенство в доступе к информации, которая должна быть поэтому открытой для массового потребителя. Массовость информации позволяет говорить о так называемых средствах массовой информации (СМИ), ориентированных на массовое потребление. *Средство массовой информации определяется* как средство распространения информации, обращенное к массовой аудитории, доступное для этой массовой аудитории и профессионально выстраивающее на промышленный манер само производство и распространение информации. К средствам массовой информации, как правило, относят:

- прессу, радио, телевидение;
- кинематограф, средства звукозаписи и видеозаписи;
- видеотекст, телетекст, рекламные щиты и панели;
- домашние видеоцентры, сочетающие телевизионные, телефонные и др. линии связи;
- средства компьютерных технологий и Интернет.

Компьютер и Интернет пытаются соединить в себе все виды информационных потоков, не только замещая их, но и выступая своеобразным универсальным транслятором.

Следующее направление стало возможным благодаря своеобразной унификации видов информации — это совмещение в едином устройстве многих функций и обработка различных видов информационных потоков. Переведенная в цифровой вид информация может быть переработана, передана и воспроизведена единым устройством. В данном отношении компьютер постепенно заменяет все средства коммуникации. Таким образом, в сфере информационной коммуникации единым средством коммуникации становится то «общее пространство», которое сформировано мировой паутиной, миром Интернета.

Интернет и компьютер Обращение к проблемам, связанным с Интернет-технологиями и массовой компьютеризацией, в учебнике культурологии не случайно. Интернет и компьютер занимают все большее место в нашей жизни, вытесняя на задний план традиционные формы коммуникации (письмо, непосредственное общение) и посягая на святая святых предшествующих культур — книгу, заменяя все новой — в чем-то виртуальной, а в чем-то реальной — реальностью. Именно бурное развитие электроники ускоряет многие процессы, которые не просто убыстряются, но выходят на новые горизонты развития. Однако мы не

стремимся подойти к проблемам, связанным с развитием электронных носителей и электронной коммуникации, с точки зрения естественно-научного знания. Наша задача — выявить культурные аспекты новой реальности и ее воздействия на общекультурную ситуацию.

Современная поговорка «кого нет в Интернете, тот не существует вообще» достаточно верно отражает общее направление развития европейской культуры и место в ней средств электронной коммуникации. *Интернет* можно определить как глобальную систему коммуникации, передачи и хранения информации, части которой логически взаимосвязаны друг с другом посредством единого адресного пространства. Он состоит из множества взаимосвязанных компьютерных сетей и обеспечивает удаленный доступ к компьютерам, электронной почте, доскам объявлений, базам данных и дискуссионным группам. Интернет и компьютер — то, что изменяет и изменит всю европейскую, а значит, и мировую культуру в целом. Трансформации, подстегиваемые развитием компьютерных технологий, имеют фундаментальный характер. Подчас они еще должным образом не продуманы; изменения, которые вносит в наш мир виртуальное пространство, еще не оценены. Третье тысячелетие обещает стать тысячелетием новой — виртуальной — реальности.

Бурное развитие компьютерных технологий является неслучайным путем развития мировой культуры. Сама возможность возникновения компьютера, электронного виртуального мира — необходимое звено в развитии человеческого сообщества, т.е. его появление было предрешиено развитием прежде всего европейской культуры. Это первое, на чем мы остановимся. Затем мы постараемся выяснить, какие новые проблемы возникают в различных сферах человеческой жизни в связи с появлением новых технологий и каковы возможные горизонты и возможные пути дальнейшего развития человеческой культуры, которая все больше и больше погружается в виртуальный мир всеобщей мировой паутины.

Компьютерные технологии как продолжение и результат развития европейской культурной традиции. Современный уровень и современная специфика технологии и производства обусловлены прежде всего той культурной традицией, которая их породила. В этом отношении ни в какой другой культуре в принципе невозможно возникновение чего-либо подобного современной компьютерной технологии, потому что сама конфигурация знания, его ориентация и, соответственно, возможные горизонты развития базируются в данном случае на традиции европейской культуры.

Начнем с достаточно известного факта: развитие компьютерных технологий было вызвано исследованиями в области «кибернетики». В свою очередь и кибернетика, и компьютерная техника стали возможны не столько благодаря развитию производства, сколько вследствие достаточно бурного всплеска исследований в сфере логики и математической логики. Более корректно было бы сказать, что процессы в сфере производства и научные исследования взаимно стимулировали друг друга. Необходимость новых решений подстегивала и подстегивает определенные научные исследования, в свою очередь научные исследования делают возможными новые технологические решения в сфере производства. Подобная взаимосвязь возможна лишь в определенной культурной среде, изначально ориентированной на тесную связь науки и практики. Это свойство европейской культуры, и именно благодаря ему возможно в конечном счете возникновение современной конфигурации как в сфере производства, так и в других сферах жизнедеятельности. Для сравнения укажем, что подобное соотношение невозможно было, например, в культуре Средних веков, когда наука (стоит указать, что и под наукой в те времена понимали нечто иное, нежели в наше время) не была ориентирована на практическое использование, а скорее была нацелена на ценности, значимые в эпоху Средневековья, — прежде всего ценности веры и религии. Для средневекового человека было важно спасение души. Подобное положение мы видим и в других культурах, где целью, которая во многом формирует социальную реальность, было не стремление к материальному благополучию, на достойное воздаяние в загробном мире.

Таким образом, лишь определенная конфигурация культуры, а именно европейская культура, обуславливает появление компьютерных технологий и Интернета. Компьютер, первоначально созданный как интеллектуальное «орудие труда», начинает «сам» создавать совершенно новую виртуальную реальность, с которой не просто считаются, но в которой уже живут.

Компьютерная технология как отражение общих тенденций современности. Компьютерная технология оказалась возможной лишь тогда, когда были созданы предпосылки для ее появления: определенная модель и уровень развития логики, кибернетики и теории искусственного языка, определенный уровень развития промышленности, позволяющий записывать информацию и команды в электронном виде. Соединение отдельных предпосылок сделало возможным создание «умной машины». Развитие компьютера и компьютерных

технологий отличается достаточной динамичностью, а сами процессы развития обладают закономерностями, которые свойственны не только данной сфере. Как продукт, компьютерный мир заимствует все свойства мира реальных вещей и человеческого социума и подчиняется общей динамике развития. Поэтому процессы развития компьютерных технологий находятся в соответствии с тенденциями развития, свойственными производственной сфере, сферам социального мира и даже сферам межличностного общения. Универсум Интернета — это не только вселенная хранения и переработки информации, но и вселенная коммуникации и общения.

Мы уже указывали, что процессы стандартизации и унификации являются характерными процессами современности, затрагивая и компьютерные технологии. Несмотря на постоянные обвинения в монополизме и судебные процессы, операционная система Microsoft вытесняет всех своих конкурентов. И вызвано это не только «гениальностью» Б. Гейтса, но и потребностью иметь единую унифицированную операционную систему, так как мир скорее согласится мириться с монополизмом, чем станет терять время и ресурсы на процессы перевода из одной системы в другую, что не только достаточно затратно по времени и, соответственно, дорого, но и ведет к искажению и утрате части информации.

Миру компьютера свойственно прогрессивное развитие. Оно подстегивается постоянным обесцениванием настоящего. Купленный сегодня компьютер завтра можно будет купить дешевле, а через год за те же деньги можно будет купить компьютер другого поколения. Превосходство системы Microsoft во многом вызвано тем, что именно Microsoft сумел уловить современную тенденцию к быстрому моральному старению предметов потребления. Создание аппарата, способного выполнять свои функции достаточно долго (путь, по которому первоначально пошла компания Макинтош), оказывается неприемлемым, поскольку оно не отвечает убыстряющемуся темпу технического и технологического прогресса. В принципе, это явление напоминает динамику моды.

Как любое производство, производство компьютеров подчиняется возрастающим требованиям экономичности, эргономичности и улучшения экологических характеристик. На последнем требовании мы немного остановимся, так как проблемы экологии сейчас являются важнейшими. Мы уже указывали, что последние десятилетия ознаменованы возрастающим вниманием к окружающему миру и осознанием того, что вред, наносимый человеком окружающей среде, рано или поздно обратится на самого человека. Про-

изводство должно соответствовать самым высоким стандартам экологической безопасности и причинять минимальный вред здоровью. В сфере производства компьютеров это относится как к материалам, из которых произведен компьютер, так и к уровню шума, вибрации, излучения монитора и т.д.

Современной динамике развития компьютерного мира свойственно стремление к соединению всех информационных потоков в единую систему. Выше мы уже упоминали о том, что одна из тенденций в развитии коммуникации информации — это стремление к замене многочисленных устройств, отвечающих за прием, хранение и передачу информации различного вида (видео, аудио, текста и пр.), одним универсальным устройством, передающим и обрабатывающим эти потоки. Возможность перевода в цифровой код любой информации делает это в принципе возможным. Человечество стремится к созданию единой библиотеки, единого банка данных по всем сферам его жизнедеятельности: от визуального мира кино, живописи, изображения географического и исторического ландшафтов до банковских операций, средств массовой информации. Спектр переведенной на электронные носители информации охватывает всю реальность современного мира. Название операционной системы Windows переводится как «окна». Монитор компьютера и Интернет, действительно, оказываются для миллионов людей окном в мир. Более того, компьютер становится и всеобщим «орудием производства» (почти вся промышленность использует машины с элементами компьютера — от калькуляторов до двигателя внутреннего сгорания в автомобиле), и собеседником, и средством для досуга, и самым массовым источником информации.

Одной из тенденций развития современности является рост информации и информационных потоков. В современном мире наблюдается своеобразный бум информации. «Море» информационных данных порождает проблему поиска нужных сведений. Ситуация в чем-то напоминает поиск полезных ископаемых, поскольку информация, «складированная» в сети Интернет, в электронных библиотеках и базах данных, представляет собой хаотическую вселенную, в которой иногда бывает трудно отыскать что-то нужное.

Стоит упомянуть и еще одну тенденцию в развитии электронной промышленности — миниатюризацию компьютеров и их основных блоков. Современный домашний компьютер — более мощная и быстродейственная машина, нежели первые электронно-вычислительные центры, занимавшие подчас целые здания.

Таким образом, тенденции, которым подчиняется развитие компьютерных технологий, — это по своей сути те же тенденции, которые

действуют и в любых других сферах жизни современного человека. Иными словами, современные компьютерные технологии включены в общую динамику развития мировой культурной ситуации.

Некоторые проблемы новой виртуальной реальности и Интернет-технологий. Последние десятилетия можно без преувеличения назвать эрой бурного развития Интернета. Созданная усилиями энтузиастов, «всеобщая паутина» оплела собой весь мир — возник уникальный мир виртуальной реальности. Во многом он дублирует и обслуживает реальный мир, выполняя все больше и больше функций по коммуникации и передаче, хранению информации, однако в нем присутствует много нового, того, с чем человечество сталкивается впервые. *Виртуальную реальность* определяют как высокоразвитую форму компьютерного моделирования, которая позволяет пользователю погрузиться в искусственный мир и непосредственно действовать в нем с помощью специальных сенсорных устройств, которые связывают его движения с аудиовизуальными эффектами. При этом зрительные, слуховые, осязательные и моторные ощущения пользователя заменяются их имитацией, генерируемой компьютером.

Характерными признаками виртуальной реальности являются возможность моделирования в режиме реального времени или в его масштабе, имитация окружающей обстановки с высокой степенью реализма, возможность воздействовать на окружающую обстановку и иметь при этом обратную связь. В данном отношении виртуальный мир не только дублирует реальный, но по своим возможностям превосходит его. Виртуальный мир — это не только игровое пространство, но прежде всего мир Интернета, использующего новый вид реальности.

Интернет похож на мир ничем не ограниченной мечты. В нем есть все, что нужно для осуществления любого, не только «виртуального» желания. Его возможности подчас превосходят возможности реального мира, а созданный универсум обладает ни с чем не сравнимыми горизонтами. В чем-то мир Интернета «дублирует» психику человека, особенно ту сферу, которая «отвечает» за процессы воображения и желания.

В целом существует несколько родов сайтов и электронных адресов, представленных в Интернете, каждый из которых, по сути, есть субстантивация какой-нибудь структуры или явления реального мира:

— сайты и адреса организаций и различного рода объединений — государственных структур, бизнеса, образования, производственного сектора, торговли, сайты рок-групп и т.п.;

— сайты и электронные адреса конкретных людей: так называемые персональные сайты, электронные адреса и пр.;

— сайты интересов и желаний: различные «клубы» любителей, банки данных, коллекции и пр.;

— чаты, электронные системы коммуникации, телеконференции и т.п.;

— сайты различных средств массовой информации, не только описывающие характер их деятельности и передаваемой информации, но и транслирующие их в режиме реального времени.

Указанные сайты есть маркированный и субстантивированный топос присутствия, некая манифестация присутствия. Все пространство Интернета реализует различного рода желания: желание заявить о себе, желание продать, купить, желание развлечься, желание общаться и т.п. Именно поэтому мы назвали Интернет миром реализуемой в виртуальном пространстве мечты, не имеющей для своего осуществления (конечно, в этом же виртуальном пространстве) привычных ограничений.

В мире Интернета можно «проживать» несколько жизней, поскольку пользователь, сообщая о себе сведения или именуя свой топос, место (сайт, электронный адрес), волен сообщать о себе любые сведения, даже заведомо ложные. Изначальная ориентация на свободу и открытость, которая закладывалась в саму структуру Интернета, позволяет ему быть свободным от любых социальных ограничений и привязок, манифестацией которых служит идентификация имени и биографии. В принципе Интернет мог бы стать местом безличностных и неидентифицируемых индивидов, если бы желание быть другим не уравновешивалось желанием быть собой, заявлять о себе. По сути, сайт или электронный адрес — это также реализация репрезентации себя самого. Единственный способ идентификации, который допустим в сети Интернет, — идентификация с помощью пароля, который ни в коей мере не отражает ни идентичности, ни биографической ситуации пользователя, а также отсылка на дополнительные, опять же электронно-фиксируемые, данные (номер кредитной карты, ИНН и т.п.).

Свободное пространство Интернета и в целом компьютеризация всех сторон жизни уменьшают роль и влияние государственных структур, выступающих в виртуальном пространстве лишь одним из участников. Государство не может поставить под контроль информационные потоки, курсирующие в Интернете, хотя такие попытки постоянно предпринимаются. В данном отношении государственные структуры оказываются недостаточно «профессиональными», не успевая обрабатывать «шквал» присутствующей в Интернете инфор-

мации, подчас действуя по тем же правилам, которые «работают» в реальном мире. Но эти меры оказываются неэффективными в виртуальном пространстве. Интернет соответствует не тоталитарной или авторитарной модели реальности, но модели, открытой для доступа и рассчитанной на свободное выражение и коммуникацию.

Как уже отмечалось, Интернет представляет собой «сообщество» пользователей, баз данных и средств коммуникационного доступа, создающих свое коммуникативное унифицированное пространство. В целом его структура достаточно проста: сайты как некие площадки, топосы и пути коммуникаций между этими площадками. Но, что достаточно необычно, — в этой системе нет традиционно выстроенных ценностных ориентиров и своеобразных «табелей о рангах». Все сайты равны.

Компьютерные технологии и Интернет предоставляют пользователям неограниченные возможности почти во всех сферах жизни, только перечисление их заняло бы не один десяток страниц. В образовательной сфере это дистантная форма образования, безграничный доступ к базам учебной литературы. В сфере бизнеса — электронные платежи, поиск сотрудников, партнеров и мгновенная коммуникация. В сфере культуры — доступ почти к любым базам по различным культурным направлениям. Список можно продолжать до бесконечности, поскольку каждый день развития этой сферы предоставляет человеку и человечеству все новые и новые возможности.

② Контрольные вопросы

1. Что такое европоцентризм и в чем заключается его несостоятельность?
2. В чем состоит смысл переходного периода в социокультурном развитии?
3. Что такое культурная универсализация?
4. Чем различаются понятия «универсалистская тенденция европейской культуры» и «культурная универсализация»?
5. Почему в развитии культуры неизбежны переходные эпохи?
6. Какие причины кризиса европейской культуры указываются в современной культурологии?
7. Какова особенность современного кризиса в культуре?
8. Какова роль европейской культурной традиции в современном мире?
9. Каково значение техники и технологии в современном мире?
10. Что такое глобализм?
11. Какие проблемы ставит перед человечеством развитие новых информационных технологий и Интернета?

▣ Литература

1. Гидденс А. Постмодерн // *Философия истории: антология*. М., 1994.
2. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // *Культурология. XX век. Антология*. М., 1994.
3. Зиммель Г. Кризис культуры // *Зиммель Г. Избранное*. В 2 т. М., 1996.
4. Листвина Е.В. Современная социокультурная ситуация: сущность и тенденции развития. Саратов, 2001.
5. Мосалев Б.Г. Социокультурное многообразие: Опыт целостного осмысления. М., 1998.
6. Ойзерман Т.И. Существуют ли универсалии в сфере культуры? // *Вопросы философии*. 1989. № 2.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // *Х. Ортега-и-Гассет. Философия. Эстетика. Культура*. М., 1993.
8. Сорокин П. Кризис нашего времени // *П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество*. М., 1992.
9. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // *Вопросы философии*. 1992. № 4.

Глава 20

ОСНОВНЫЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ XX В.

20.1. Франкфуртская школа

Франкфуртская школа сложилась к концу 1920-х гг. на базе Института социальных исследований при университете во Франкфурте-на-Майне. Основатели школы и главные теоретики — М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Л. Левенталь, Г. Маркузе, Э. Фромм. Активно сотрудничал с ними В. Беньямин. Среди наиболее видных представителей второго поколения — Ю. Хабермас.

Основное направление их деятельности связано с критическим анализом современного общества. В своих сочинениях они опираются на идеи предшественников — Гегеля, Маркса, Ницше, Фрейда, Вебера и др. мыслителей. Культура в их теории предстала как многоплановое явление, связанное с осмыслением и познанием действительности, с мировоззрением человека. Ими освещались процессы взаимосвязи культуры и цивилизации, культуры и идеологии, культуры и общества; исследовались актуальные проблемы многих областей гуманитарного знания: эстетики, психоанализа, философии искусства, социологии.

Основные этапы деятельности: первый — с начала 1930-х гг. до эмиграции из Германии в связи с приходом к власти фашистов; второй, эмиграционный, связан с работой в Женеве и Париже, а также в 1939—1949-е гг. — в США; третий — с 1949 г. снова в Германии, во Франкфурте-на-Майне, после возвращения на родину М. Хоркхаймера и Т. Адорно (Э. Фромм и Г. Маркузе остались в США). В 1970-е гг. школа практически распалась, хотя представители ее второго поколения продолжают работу.

Для концепций культуры 1930—1940-х гг. характерно активное выступление против фашизма, исследование проблем авторитаризма, психологии нацизма. Культура подверглась резкой критике за то, что опустилась до низкопоклонства перед насилием, выполняла роль идеологии и утратила былую духовность.

В американский период критика культуры усилилась, охватив еще больший спектр актуальных проблем; среди них — стандартизация жизни, влияние индустриального общества на духовный мир человека. Особенно пристальное внимание было направлено на феномен «массовой культуры», порожденной «массовым обществом».

В 1960-е гг. интересы представителей франкфуртской школы сосредоточились в основном на проблемах человека. Обращалось внимание на репрессивное влияние на человека индустриальной культуры, угрожающее воздействие техники на сферу культуры. Тщательно исследовались проблемы искусства, которое, несмотря на высокую оценку классического наследия, считалось обреченным в будущем. Причины этого виделись в давлении средств массовой коммуникации, господствовавшей идеологии, препятствовавшей развитию высокой культуры и истинного искусства. Развивались трактовки искусства модерна как оппозиционного и альтернативного классическому искусству.

В. Беньямин (1892—1940) хотя и не принадлежал к Институту социальных исследований, но активно сотрудничал с ним. Центральными в его исследованиях были проблемы искусства и художественной культуры. Беньямин осознавал катастрофичность современной эпохи, ломающей традиционный тип европейской культуры. В 1920-х гг. он сблизился с марксизмом и в 1925—1926-е гг. посетил Москву, которая вызвала у него весьма двойственное впечатление. Благодаря переизданию его работ в 1955 г., осуществленном по инициативе Адорно, наследие Беньямина получило большую известность; семитомное собрание сочинений Беньямина опубликовано в 1972—1989 гг.

Незавершенной работой Беньямина остались «Парижские пассажи» (часть опубликована в 1955 г. под заголовком «Париж, столица XIX столетия»). Работа включает в себе целостный анализ парижской культуры в единстве ее многообразных проявлений: от высокого искусства до быта и рекламы. Беньямин трактует любое художественное произведение как интегральное выражение религиозных, метафизических, политических и экономических тенденций своего времени.

В «Происхождении немецкой трагедии» он трактует тип изобразительности, характерный для искусства барокко, как тип мировоз-

зрения, принципиально отличный от мировоззрения, выражаемого реалистическим искусством. По мнению Бенямина, современность и эпоха барокко имеют много общего, поскольку все искусство барокко он рассматривает под знаком упадка. Причем упадническое искусство «не хуже» классического. Действительность в произведениях искусства барокко предстает как внутренне разорванная, незаконченная. Это содержание способна передать аллегория, прямо противоположная тому, что Гегель называл образом, а Гёте — символом. Если образ или символ основан на единстве сущности и явления, где общее обнаруживается как внутренняя природа особенного, то аллегория построена на противоречии сущности и явления, и потому способна выразить изломанный, заброшенный, фрагментарный, катастрофический мир. Причина обращения целой художественной эпохи (барокко) к аллегории коренится в изменении самой действительности, в качественном изменении мировоззрения, побуждающих искусство к изменению его содержания. Аллегии века барокко могут, по Бенямину, означать все, что угодно, и всегда иное, нетождественное самому себе. Аллегория позволяет сказать больше правды о человеческом существовании как таковом, чем гармоническое искусство классики. Осмысливая «трагическую игру» барокко, Бенямин предвосхищает постмодернистский тезис об отсутствии «финальных» смыслов в компонентах духовной культуры, оправдывает аллегорию как форму выражения в переходные, катастрофические эпохи.

В эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (1936) идет речь о влиянии техники на художественное творчество, на возможность репродуцирования и тиражирования произведений искусства, что создает принципиально новую ситуацию в мире художественной культуры. Ритуальные черты, которые изначально связывали искусство с религией, культом, утрачивают свое значение. Теперь в искусстве определяющей становится его выставочная ценность, способность стать массовым продуктом потребления. В этой связи утрачивается то, что всегда сопутствовало произведению искусства, — «аура», произведение вырывается из истории и традиции. Изменяются позиции художника и зрителя. Так, в кинематографе моделируется реальность из множества фрагментов. Бенямин обращает внимание на то, что искусство становится важной политической силой, которая используется фашизмом для эстетизации политики, оказывается существенным фактором политического воздействия на массы.

М. Хоркхаймер (1895—1973), будучи основателем франкфуртской школы, выдвинул обширную программу «социальных исследо-

ваний», которая охватывала область культуры в широком ее понимании, включая науку, религию, искусство, мораль, право, общественное мнение, стиль жизни, спорт, моду, развлечения. Им ставилась задача создания целостной теории современного общества, которая была бы нацелена на изучение изменений и особенностей современной социокультурной ситуации и привела бы к выявлению новых возможностей, а в перспективе — к новой социальной практике. Все эти постулаты составили основу «критической теории» — главного создания франкфуртской школы, которая разрабатывалась более сорока лет. Эта теория внесла значительный вклад в культурно-философское осмысление современного этапа общественного развития.

Одним из важнейших направлений «критической теории» было осмысление места разума в истории и его воздействия на социокультурную сферу. Хоркхаймер в ряде своих работ («Конец разума», «Разум и инстинкт самосохранения», «Помрачение разума») показал, что растущая рациональность средств и целей приводит к господству формальной рациональности, к нивелировке ценностей и в итоге — к упадку общества, разрушению культуры. Особенно остро эта проблема звучит в работе «Диалектика Просвещения» (1947), написанной совместно с Адорно. Здесь остро ставится вопрос о саморазрушении Просвещения, т.е. о том, к каким негативным последствиям привела реализация просветительского проекта. Просвещение стремилось разрушить мифы и свергнуть воображение посредством знания. Знание, повторяли просветители вслед за Бэконом, является силой. Техника представлялась сущностью этого знания. Люди были озабочены тем, как лучше ее использовать, чтобы поработить природу, а также и человека. Мир становился все более рационализированным и прагматичным. Нарастание степени рационализации мира, согласно Адорно и Хоркхаймеру, связывалось со все более увеличивавшимся подавлением жизненных основ человеческого существования. Авторы фиксируют целый ряд антиномичных процессов, порожденных реализацией просветительского проекта: прогресс оборачивается регрессом; поток точной информации и прилизанных развлечений одновременно и умудряет, и оглушает людей. Просвещение тоталитарно, утверждают они. Страх и цивилизация оказываются неразделимы. Развитие культуры происходило под знаком палача. Эти аспекты анализа культуры во многом были продиктованы потребностью осмыслить явление фашизма, возникшее в Европе по мере реализации просветительского проекта.

В этой же работе уделено внимание целому ряду проблем, связанных со становлением в XX в. культуриндустрии, которая про-

должает просветительскую тенденцию обмана масс. Сегодня, пишут они, культура все более накладывает печать единообразия. Подвергается критике продукция массовой культуры: радио и кино. Подчеркиваются стереотипность образов, отсутствие новизны, превознесение «опостылевшей обыденности». Находя множество негативных явлений, сопутствующих массовой культуре, авторы все же отмечают тот факт, что слияние культуры с развлечением приводит не только к деградации культуры, но и в такой же мере к неизбежному одухотворению развлечений. В итоге авторы делают вывод о том, что культуриндустрия содержит в себе истину о катарсисе. Эта совместная работа стала хрестоматийной вещью для изучения набирающих силу в XX в. процессов формирования массовой культуры. Ее можно рассматривать как своеобразный культурфилософский манифест франкфуртской школы, который повествует об исторических истоках кризиса, порожденного репрессивностью разума и остро переживаемого людьми в XX столетии.

Труды Хоркхаймера оказали значительное влияние на развитие социально-культурных концепций представителей второго поколения франкфуртской школы, среди которых был Ю. Хабермас.

Т. Адорно (1903—1969) значительную часть своих работ посвятил исследованию музыки. Его основными трудами являются «Философия новой музыки» (1949), «Негативная диалектика» (1966), «Эстетическая теория» (1969). Одна из центральных проблем — отношение искусства к действительности. Искусство, согласно Адорно, не является простым отражением и воспроизведением эмпирической реальности. Оно лишь тогда становится искусством, когда «преодолевать» реальность и образует качественно новую, художественную систему. Функцию мимесиса (подражания), по его мнению, сегодня перенимает конструкция, которая становится содержательна сама по себе, не выражая никакого содержания в общепринятом смысле. Конструкция в современном искусстве развилась из монтажа, который, по Беньямину, есть отрицание художественного образа. Многие теоретические построения Адорно сложились под влиянием идей Беньямина. Разрушение музыкальной художественной формы посредством диссонанса Адорно считал способом выражения истинного сознания эпохи. Более того, всю мировую историю он рассматривал как катастрофу, а искусство — как отблеск истины в бесчеловечном, ложном бытии. В этом его взгляды во многом сближаются с позициями Шопенгауэра, Ницше. Истинным искусством может быть только искусство отрицания, коим является театр абсурда С. Беккета.

В работе «Введение в социологию музыки. Двенадцать теоретических лекций» Адорно пишет о перспективе «таких условий жиз-

ни, при которых культура перестает быть ношей на плечах людей»¹. Он допускает, что может быть ближе к истине тот, кто мирно смотрит в небо, а не тот, кто правильно понимает Героическую симфонию. Мыслитель отмечает динамику видов искусства в сфере художественной культуры, характеризует отличительные особенности музыкальных жанров, и в то же время фиксирует наблюдающуюся тенденцию к деградации, вульгарности, бездушию, несдержанной чувствительности, массовому оглушению.

В совместной работе Адорно и Хоркхаймера «Диалектика Просвещения» отмечаются характерные черты культуры XX в.: она превращается в рекламу, в товар. Поставлены проблемы социальной ликвидации искусства, которое в качестве обособленной формы возможно лишь как буржуазное. Книга — чрезвычайно актуальна, хотя со времени ее написания прошло уже более полувека.

В теоретическом наследии Адорно помимо Беньямина ощущается влияние идей его предшественников — Ницше, Зиммеля, Бергсона.

Основные идеи «Диалектики Просвещения» принимаются Г. Маркузе (1898—1979), который предлагает вместе с тем собственный вариант понимания культурно-исторического развития. Его позиция отражена в книгах «Эрос и цивилизация» (1955), «Одномерный человек» (1964), «Эссе об освобождении» (1969) и др. В них четко проводится различие понятий «культура» и «цивилизация». Культура связывается им с саморазвитием человека в истории, она возникает в сфере духовного производства, свободы, праздничности, досуга. К цивилизации относятся сфера материального труда, жесткая регламентация человеческой деятельности, осознание природной необходимости. Во многих своих построениях Маркузе опирается на учение З. Фрейда, которое, с его точки зрения, позволяет глубже понять механизм репрессивности разума в истории человечества. В соответствии с учением австрийского психоаналитика он трактует изначальную фазу человеческой истории как столкновение принципа наслаждения и принципа реальности. Человек в своих первичных побуждениях предстает существом, стремящимся к наслаждению, однако природная и социальная среда препятствуют этому, заставляя его ограничить свои желания. Таким образом, с первых шагов своего исторического существования человек вынужден смириться с ограничениями, налагаемыми на него обществом, культурой, цивилизацией. Цивилизационный процесс все более накладывает на него свои требования и ограничения, вызывая его усиливающееся отчуждение.

¹ Адорно Т. Введение в социологию музыки. Вып. 1. М., 1973. С. 32.

Средством преодоления отчуждения для Маркузе является его идея «новой чувственности», которая пробуждает эстетическое измерение человеческого существования и ориентирует индивида на ценности искусства, а не на утилитарно-практические предписания науки.

Критически оценивая современное ему общество, Маркузе вводит понятия «одномерное общество» и «одномерный человек», имея в виду опасную тенденцию политического и духовного уравнивания. Возникновению одномерной культуры способствуют наука, образование, стандартизация образа жизни, поддерживаемые средствами массовой информации и техническим прогрессом. Одномерное общество опасно тем, что оно порождает человека, полностью зависящего от государственных структур и потому лишённого всякой творческой инициативы и самостоятельности. Следствием одномерного общества является рост инстинктов агрессии, ибо природа человека противится «тотальному» обобществлению, поскольку она асоциальна по своему характеру. Маркузе предлагает оригинальную теорию решения этих проблем, сводящуюся к идее бесконечного протеста, Великого отказа, тотальной революционности. Эти идеи с готовностью были восприняты бунтующими студентами 1960-х гг., которые протестовали против войны США во Вьетнаме, главным образом во Франции, но также в ряде других стран восточного блока.

В 1970-е гг. происходит пересмотр многих основополагающих идей, присущих классическому варианту культурфилософии франкфуртской школы. Отказываясь от пафоса противоборства с разумом и принимая либеральную перспективу, Ю. Хабермас (р. 1929) разрабатывает собственный взгляд на культурно-исторический процесс. Он является одним из немногих мыслителей в мире конца XX в., кто попытался осуществить великий теоретический синтез идей. Осмысляя проблемы культуры и общества второй половины XX в., Хабермас использовал значительные теоретические находки разных интеллектуальных потоков XIX—XX вв.: аналитической философии, марксизма и неомарксизма, психоанализа, герменевтики, структурализма, культурфилософии франкфуртской школы и др. Эта попытка отражена в его наиболее значительном произведении — двухтомной «Теории коммуникативного действия» (1981).

В отличие от своих предшественников и учителей по франкфуртской школе Хабермас верит в созидательную роль разума. Одно из центральных понятий его концепции — «коммуникативная рациональность». Любая культурно-историческая реальность является порождением коммуникативной деятельности индивида. Ра-

ционализация означает, согласно Хабермасу, устранение тех отношений принуждения, которые незаметно встроены в структуры коммуникации. В отличие от Маркса, который исходил из анализа инструментального разума, Хабермас настаивает на приоритете коммуникативного разума, вокруг которого должна выстраиваться парадигма социокультурного анализа. Акцентируя в культуре значимость познания и ценностных форм духовного освоения действительности, он показывает, что изменение мировидения влечет за собой и изменение отношения индивидов к природе и друг к другу. Поэтому главной силой общественной эволюции он видит коммуникативные действия. Отстаивая веру в разум как средство снятия социокультурных конфликтов, Хабермас считает необходимым восстановить и престиж общегуманистических ценностей. В связи с этим он предлагает современной культуре рецепт коммуникативной этики, призванной способствовать анализу и решению глобальных проблем.

Лейтмотивом философского творчества Хабермаса является его отстаивание проекта модерна, который, по его убеждению, все еще не завершен. Проект модерна, считает Хабермас, был сформулирован в XVIII в. философами Просвещения и состоит в том, чтобы «неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своеобразной природы, но одновременно и в том, чтобы высвободить накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, т.е. для разумной организации жизненных условий»¹. Интенции Просвещения все еще не реализованы, и несмотря на ряд апорий, вызванных реализацией модерна, проект, считает он, должен быть завершен. Хабермас является решительным оппонентом теоретиков постмодернизма, считая, что их концепции основаны на критике уходящего в прошлое типа рациональности. Вопреки постмодернистским концепциям, Хабермас обосновывает универсальность критериев разума. При этом он предлагает радикальную трансформацию европейской рациональности, которая в существующих ныне формах в жестких логических конструкциях моделирует насилие. В этой связи он пишет о необходимости переориентации с доминирующего в европейском мышлении субъект-объектного отношения к миру на принципиально иную субъект-субъектную структуру, моделируемую межличностным общением.

¹ Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.

Одно из основополагающих понятий концепции Хабермаса — «интеракция» — глубинная содержательная коммуникация, осуществляемая в личностно значимой артикуляции. Такое «коммуникативное поведение» принципиально субъект-субъектно и предполагает принятие «другого» в качестве самодостаточной ценности. Поэтому в культуре должна произойти перестановка акцентов, переориентация ее приоритетов со сферы отношений человека, выстроенных в режиме «субъект-объект» и задающих, соответственно, деформированный и одновременно деформирующий стиль мышления, на сферу межличностных коммуникаций, принципиально диалогичных, предполагающих понимание и в этом отношении аксиологически симметричных.

Таким образом, эволюция культурфилософских идей франкфуртской школы, начавшаяся с осуждения разума, подавляющего витально-природное начало в человеке, привела к неожиданно полярному финалу его оправдания.

20. 2. Постмодернизм

Состояние культуры, сформировавшееся в последние три десятилетия XX в. в развитых странах, получило название *эпохи постмодерна*, а постмодернизм — это концепция, освещающая специфику этой эпохи. Постмодернизм заявил о себе вначале в сфере искусства, и лишь потом обнаружили его преломление в различных сферах культуры.

Содержание понятия «постмодерн» было конституировано с 1939 по 1947 г. в работах А. Тойнби как обозначающее современную (начиная с Первой мировой войны) эпоху, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна; в конце 1960—1970-х гг. данное понятие использовалось для фиксации новационных тенденций в таких сферах, как архитектура и искусство; начиная с 1979 г. (после выхода работы Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна») постмодернизм утверждается в статусе философской теории, фиксирующей специфику современной эпохи в целом. Кроме этой хронологии существует вневременная интерпретация постмодернизма как феномена, являющегося проявлением любой радикальной смены культурных эпох, и в этом случае постмодернизм рассматривается как своего рода этап в эволюции культуры: «у каждой эпохи есть свой постмодернизм» (У. Эко).

Понятийные средства, необходимые для описания феноменов культуры и выявления социокультурных оснований постмодернистского видения мира, формируются в постмодернистской философии. Постмодернистская программа философии генетически восхо-

дит к неклассическому типу философствования (начиная с Ницше) и может быть названа постнеклассической философией. В то же время, несмотря на программное дистанцирование постмодернизма от рационалистической философии, он задает новый горизонт представленности в современной культуре идей и текстов классической философии и в этом случае является продолжателем философской традиции. Ведущие теоретики, они же классики постмодернизма — Р. Барт, М. Бланшо, Ж. Бодрийяр, Дж. Ваттимо, П. Вирилио, В. Вельш, Ж. Делёз, Фр. Джеймисон, Ф. Гваттари, Дж. Кристева, М. Мерло-Понти, М. Фуко и др. Наряду с классикой существует современная версия развития постмодернистской философии, именуемая *after-postmodernism*. Рубежной фигурой перехода от классического постмодернизма к современному является К.-О. Апель.

Одна из проблем, дискутируемых в постмодернистской теории, — соотношение понятий *модерн—постмодерн*. Существуют крайние варианты: от видения постмодернизма как продукта эволюции и углубления модернизма (А. Гидденс) до интерпретации его в качестве отказа от нереализованных интенций модерна (Ю. Хабермас); от доминирующей тенденции противопоставления постмодернизма модернизму (Г. Кюнг) до понимания постмодернизма в качестве продукта «реинтерпретации» модернизма (А.Б. Зелигмен). Для прояснения этого вопроса обратимся к наследию Ж.-Ф. Лиотара (1924—1988).

Ведущий теоретик постмодерна считает, что переход общества в эпоху, называемую *постиндустриальной*, а культуры — в эпоху *постмодерна*, начался по меньшей мере с конца 1950-х гг., обозначивших в Европе конец ее восстановления¹. В то же время Лиотар поясняет, что постмодерн не является антитезой модерну, «он, конечно же, входит в модерн»², и представляет собой часть модерна, т.е. то, что имплицитно содержится в нем. Лиотар считает весьма неудачной периодизацию в терминах «пост», ибо таковая приносит путаницу и затемняет понимание. В статье «Ответ на вопрос: что такое постмодерн?» (1982) и в книге «Постмодерн, объясненный детям. Переписка 1982—1985» он предлагает рассматривать приставку *пост* не как возврат, а как анамнесис, пересмотр³. Кроме того, в докладе, прочитанном в апреле 1986 г. в ряде европейских университетов и опубликованном под названием «Редактируемый модерн», он указывает на то, что понятие «редактируемый», исключая приставку *пост-*, оказалось для него более приемлемым, чем «постмодерн» или

¹ См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 14.

² Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem' 93. Ежегодник. М. С. 320.

³ См.: Лиотар Ж.-Ф. Заметки на полях повествований // Постмодернизм. Минск, 1998. С. 216.

«постмодернизм», так как оно устраняет возможность рассматривать постмодерн как историческую антитезу модерну. Напротив, считает он, постмодернизм уже имплицитно присутствует в модерне, ибо модерн содержит в себе побуждение описать себя, увидеть свои различные положения. Приставка *пост-* не означает движения вспять, возврата, повтора, но скорее процедуру, выражаемую приставкой *ана-*: процедуру анализа, аналогии, обращенную на некое «первозабываемое». Поэтому постмодернизм — это не конец модернизма, не новая эпоха, а модернизм в стадии очередного обновления. Модерн продолжает основательно развиваться вместе с постмодерном. Лиотар убежден в том, что сегодня необходимо «переписать современность», и, следовательно, вернее было бы говорить о редактировании модерна. В то же время модерн содержит обещания преодоления себя самого, после чего можно будет констатировать конец эпохи и датировать начало следующей.

Воззрения Лиотара разделяют многие западные философы, которые рассматривают постмодерн как фазу современного мира конца XX в., и подчеркивают, что *пост-* следует понимать не столько исторически, как нечто, что идет после модерности, сколько качественно, как *супермодерность*, достигшую нового критического осознания собственного прошлого и своих новых и сложных экономических, экологических, политических, социальных, культурных задач уже на планетарном уровне.

Основной характеристикой постмодерна Лиотар считает утрату *метанарративами* (великими повествованиями) современности своей легитимирующей силы. Под «великими метанарративами» и «метарассказами» он понимает главные идеи человечества: идею прогресса, эмансипацию личности, представление Просвещения о знании как средстве установления всеобщего, поступательное расширение и увеличение свободы, развитие разума. «Спекулятивной современностью», вобравшей в себя все эти метанарративы, Лиотар считает философию Гегеля. Перечисленные нарративы, как в свое время мифы, имели цель обеспечить легитимацией определенные общественные институты, социально-политические практики, законодательства, нормы морали, способы мышления и т.д., но в отличие от мифов они искали эту легитимность не в прошлом, а в будущем. В постмодернистской ситуации не все нарративы утрачивают доверие, уточняет позже Лиотар, множество разнообразных микронарративов продолжают плести ткань повседневной жизни.

В центре размышлений Ж.-Ф. Лиотара об искусстве находится проблематика «*нерепрезентативной эстетики*», развитие которую Лиотар стремится в противовес моделям репрезентации, утвердив-

шимся в искусствоведении и в философии после Гегеля. *Событие* ускользает от репрезентации — не поддается однозначному схватыванию в понятиях и образах, оставаясь принципиально неопределенным. Изображение лишь отсылает к неизобразимому, указывает на непредставимое. Эти воззрения Лиотара касаются не только искусства, но и распространяются им на любое высказывание. Современному искусству надлежит *не поставлять* реальность, согласно его концепции, а *изобретать* намеки на то мыслимое, которое не может быть представлено. Эти суждения Лиотара стали программными положениями для постмодернистского искусства.

Главной своей книгой Лиотар называет «Спор» (1983), в которой речь идет о том, что спор, несогласие первичны по отношению к согласию. И в постановке этой проблемы Лиотар полемизирует с Хабермасом: «За всеобщим пожеланием расслабиться и успокоиться мы слышим хриплый голос желания снова начать террор, довершить фантазм, мечту о том, чтобы охватить и стиснуть в своих объятиях реальность»¹. Лиотар поясняет, что проект модерна не был забыт, но был разрушен, «ликвидирован», уничтожен: для обозначения этого события французский философ воспользовался словом-символом «Освенцим», заимствованным им у Адорно. Постмодерн начался с «Освенцима» — преступления, которое открывает постсовременность. Это слово-символ используется им для того, чтобы показать опасность истребления одного дискурса другим, подчинения одного жанра дискурса другому, что неизбежно ведет к тоталитаризму. «Мы дорого заплатили за ностальгию по целому и единому», — пишет французский философ. Лиотар описывает особенности постсовременного знания, ориентированного не на согласие, консенсус и устранение различий, но на разногласие, «паралогию», утверждает первичность несогласия перед согласием. Этому комплексу задач отвечает созданная им концепция, основная характеристика которой — последовательная философия множественности.

Если Лиотар принадлежит к так называемому точному постмодернизму, то многие авторы вообще не использовали этого термина, и потому В. Вельш предлагает рассматривать их в качестве анонимных постмодернистов. Один из них — М. Фуко (1926—1984).

Фуко начинает свою творческую деятельность как философ-структуралист, но впоследствии его интересы смещаются в сторону широкого культурологического плана. Увлечение психологией отразилось на выборе целого ряда проблем, результатом чего явились книги, принесшие ему широкую известность, например «Исто-

¹ Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? С. 323.

рия безумия в классическую эпоху» (1961) и др. Проблемы культуры Фуко излагает главным образом в терминах конфликта и власти, или силы. Постоянный акцент Фуко на маргинальности делает его мысль чуткой к различиям, разнообразию и поискам самоидентификации, т.е. к тому, что сегодня играет ключевую роль для понимания культур и действия в обществе.

Фуко против каких-либо стандартов, которым должны подчиняться все. Ему кажется катастрофичным поиск форм нравственности, приемлемых для всех и каждого, в том смысле, что каждый должен им подчиняться. Согласно Фуко нормы не могут иметь никакого универсального обоснования независимо от конкретных людей и контекста, в котором они реализовываются. Рационализация власти и злоупотребление ею, считает Фуко, входят в число самых важных проблем нашего времени. В противоположность тем авторам, которые выдвигают необходимость разработки неких универсалий, независимых от контекста, и применение контроля через составление конституций и развития различных институтов, Фуко сосредоточивает внимание на анализе стратегии и тактики как основе силовой борьбы.

В концепции, изложенной в книге «Слова и вещи» (1966), в противоположность традиционному историзму он выдвигает понятие «историчность»: каждая эпоха имеет свою историю, которая сразу и неожиданно «открывается» в ее начале и также неожиданно «закрывается» в ее конце. Новая эпоха ничем не обязана предыдущей и ничего не передает последующей. Историю характеризует «радикальная прерывность». Фуко считает, что старое понятие истории вообще несостоятельно и не может быть применено даже к отдельно взятой культурной эпохе, где нет прогресса и процесса последовательной смены одних идей и теорий другими. Все они как бы сосуществуют одновременно, являясь лишь одним из возможных вариантов единой для данной эпохи структуры или инварианта.

Все известные науки и культуры Фуко относит к «доксологии», исходившей из наличия единой и непрерывной истории вообще и культуры в частности и объяснявшей их изменения борьбой мнений, прогрессом разума, практическими потребностями и т.д.

Вместо «доксологии» Фуко предлагает «археологию», предметом которой должен стать «архаический уровень», обеспечивающий возможность познания и способ бытия того, «что надлежит познать». Этот глубинный фундаментальный уровень Фуко обозначает термином «эпистема». Эпистемы представляют собой «фундаментальные коды культуры», исторически изменяющиеся *структуры*, определяющие конкретные формы мышления, знания и наук. Эписте-

ма подобна некоторой сетке, которая пронизывает мир, выполняя при этом *онтологическую* и *гносеологическую* функции: она упорядочивает сами вещи и предметы и создает необходимые условия их познания. В этом смысле эпистемы никак не связаны, и не зависят от субъекта. Они находятся в сфере *бессознательного* и остаются недоступными для тех, чье мышление определяют. Понятие «эпистема» близко «парадигме» (понятию, введенному Т. Куном), под которой понимают совокупность устойчивых и общезначимых норм, теорий, методов, схем научной деятельности, сказывающихся в толковании и организации эмпирических фактов и интерпретации научных исследований.

Европейская культура распадается на несколько эпох: Возрождение, классическую эпоху и современность. Сравнивая различные эпохи европейской культуры, Фуко приходит к выводу, что своеобразие лежащих в их основе эпистем обусловлено прежде всего *теми отношениями, которые устанавливаются между языком, мышлением, знанием и вещами*. Можно сказать, что основной упорядочивающий принцип — это соотношение между «словами» и «вещами». Слова, вещи и индивиды включены в своеобразные отношения господства. Именно это соотношение задает мыслительное своеобразие той или иной эпохе.

Эпоха Возрождения (XVI в.) покоится на эпистеме сходства и подобия. В этот период язык еще не стал независимой системой знаков. Он как бы рассеян среди природных вещей, переплетается и смешивается с ними. Для Возрождения характерно тождество слов и вещей.

В эпоху классицизма XVII—XVIII вв. возникает новая эпистема — эпистема представления. Язык теперь становится великой автономной системой знаков. Он почти совпадает с самим мышлением и знанием. Поэтому всеобщая грамматика языка дает ключ к пониманию всех других наук и культуры в целом. Просвещение придерживается репрезентативной теории языка, согласно которой реальность посредством языковых обозначений репрезентируется сознанию. Язык выступает передаточным механизмом, средством выражения. Он сохраняет нейтральность и объективность.

Современная эпоха, начавшаяся с конца XVIII — начала XIX вв., опирается на эпистему систем и организаций. Современность характеризуется тем, что жизнь, труд, язык как интегрирующие онтологические факторы опосредуют слова и вещи. Теперь язык становится строгой системой формальных элементов, замыкается на самом себе, развертывая свою собственную историю, и выступает обычным объектом познания, наряду с жизнью, производством, сто-

имостью и т.д. В связи с этим возрастает значение языка для культуры: он становится вместилищем традиций и склада мышления, обычаев и привычек, духа народов.

В работе «Археология знания» (1969) и последующих работах Фуко формулирует новую методологию для исследования культуры: место «эпистемы» занимает «дискурс», или «дискурсивная практика», «дискурсивное событие». «Дискурс» — понятие, выдвинутое структуралистами для анализа социальной обусловленности речевых высказываний, нередко используется просто как синоним речи. В работах Фуко дискурс — это социально обусловленная организация системы речи и действия.

Любая речь не только что-то высказывает, но и объясняет то, что высказывает, т.е. проясняя собственные основания или причины. Такая субстантивация производится не только и не столько лингвистическими или логическими средствами, сколько социальными средствами внутри более широкого социокультурного пространства. С точки зрения дискурсивного анализа речевое высказывание можно исследовать не только лингвистически, прояснением содержащихся в них значений, но и социально, прояснением норм и правил, артикулирующих в разных стратегиях дискурсивные элементы.

Именно дискурс позволяет Фуко исследовать такие явления, как безумие, сексуальность, смерть и т.д. Эти формы систематически репрессировались западной культурой, поэтому рациональным способом, т.е. с применением научного категориального аппарата, их исследовать не представляется возможным. Дискурсивный анализ позволяет Фуко решить неразрешимую задачу: дать безумию говорить от своего имени, собственным языком. Проблема в том, что собственного языка безумия не существует. Язык всегда разумный. Как можно написать историю безумия изнутри разума, использующего свой категориальный аппарат для репрессии разума? Поэтому тот или иной объект, в частности репрессированное западной культурой безумие, исследуется на материале *дискурсивных (речевых) практик*, сформировавших этот объект. Последний до, вне и независимо от этих практик не существует.

Исходным материалом науки, искусства, литературы и всякого иного явления культуры является популяция (представление, повествование и пр.) событий в пространстве дискурса. Суть «дискурсивных событий» составляют связи и отношения между высказываниями, означающими совокупность неких объективных правил, закономерностей, которые образуют «архив». Понятие «архив» означает лежащие в основе разного рода документов и текстов структуры и законы, «управляющие появлением высказываний как единичных

событий». Дискурсивные практики не совпадают с конкретными науками и дисциплинами, они, скорее, «проходят» через них, придавая им единство.

«Дискурсивные практики», «архив» и «дискурсивное событие» выполняют примерно ту же роль, что и эпистема. Раньше знание было детерминировано эпистемой, теперь оно возникает в поле дискурсивной практики, по-прежнему составляя предмет археологии. Новым является понятие «недискурсивная практика». Фуко выражает сомнение в рациональной ценности науки, отдавая предпочтение полиморфным или неопределенным дискурсивным практикам, склоняясь даже к тому, чтобы «разрушить все то, что до недавнего времени воспринималось под именем науки». Критическое отношение не только к науке, но и к знанию вообще все более усиливается, и в работе «Порядок дискурса» (1971) Фуко рассматривает дискурс как насилие, которое мы совершаем над вещами.

В 1970-е гг. тема «знания-насилия», «знания-власти» выходит у Фуко на первый план. В работе «Надзор и наказание» (1975) она становится центральной. Знание само по себе есть власть. Оно насквозь пропитано отношением господства, построено с самого начала так, чтобы была возможна его политическая утилизация. Никакое знание не формируется без системы коммуникации, регистрации, накопления, трансляции, которая уже сама по себе есть форма власти. Не существует отдельно познания или науки и общества или государства, но существуют лишь фундаментальные формы «власти-знания». «Слияние» власти и знания представляется Фуко оправданным и значимым на уровне глубинных социальных механизмов функционирования систем получения, распределения и использования знаний.

Изменившаяся культурная ситуация стала объектом осмысления французских мыслителей Ж. Делёза (1925—1995) и Ф. Гватарри (1930—1992). В совместно написанной книге «Ризома» (1976) авторы различают два типа культур, сосуществующих в наши дни: «древесную» культуру и «культуру корневища» (фр. *rhizome* — ризомы). В противоположность любым видам корневой организации ризома интерпретируется не в качестве линейного «стержня» или «корня», но в качестве радикально отличного от корней «клубня» — как потенциальной бесконечности. Принципиальное отличие заключается в том, что этот стебель может развиваться куда угодно и принимать любые конфигурации, ибо ризома абсолютно нелинейна.

Фундаментальным свойством ризомы является ее гетерономность при сохранении целостности. Ризома отличается от любой структуры полиморфностью, у нее отсутствует не только единство семан-

тического центра, но и центрирующее единство кода (в метафорике Делёза и Гваттари — «Генерала»). «Генерал» — метафора, введенная для обозначения внешней (принудительной) детерминанты, в качестве которой могут выступать внешняя причина, субъект, центр, автор (применительно к тексту). Согласно постмодернистской оценке фигура «Генерала» оказывается не только аксиологически архаичной, но и семантически невозможной.

Логика корневой культуры — это логика жестких векторно-ориентированных структур, в то время как ризома моделируется в качестве неравновесной целостности (во многом аналогичной неравновесным средам, изучаемым синергетикой), не характеризующейся наличием организационных порядков и отличающейся непрерывной творческой подвижностью. Источником трансформации выступает не вторжение инородных элементов, а имманентная нестабильность, обусловленная ее энергетическим потенциалом варьирования. Если структуре соответствует образ мира как Космоса, то ризоме — как «хаосмоса». Ризома в принципе плюральна, причем процессуально плюральна. Она не подчиняется никакой структурной или порождающей модели.

Ризома как организационная модель находит свою конкретизацию в постмодернистском художественном творчестве, в рамках которого идеал оригинального авторского произведения сменяется идеалом конструкции как стереофонического потока явных и скрытых цитат, каждая из которых отсылает к различным и разнообразным сферам культурных смыслов. Воплощением «древесного» художественного мира служит книга. Для «древесного» типа культуры нет будущего, он изживает себя, полагают Делёз и Гваттари. Нынешняя культура — это культура «корневища», и она устремлена в будущее. Грядет рождение нового типа творчества и, соответственно, чтения. Книга-корневище будет реализовывать принципиально иной тип связей: все ее точки будут связаны между собой, но связи эти будут бесструктурны, множественны, запутанны, они то и дело неожиданно будут прерываться. Такой тип нелинейных связей предполагает иной способ чтения, восприятия. Этого рода организацию художественного текста У. Эко сравнивал с энциклопедией, в которой отсутствует линейность повествования и которую читают с любого необходимого места. Именно так создаются гипертексты в компьютерных сетях, когда каждый из пользователей вписывает свою версию и отсылает ее для дальнейшего наращивания другими пользователями. Нелегко воспринимать вещи по их середине, не сверху и не снизу, не справа и не слева: попробуйте, призывают Делёз и Гваттари, и вы увидите, как все изменится.

Модель, выдвинутая Делёзом и Гваттари, не есть соответствие какой-то конкретной исторической ситуации или тому или другому месту на Земле. Согласно их концепции, ризома не застывшее явление, она продолжает формироваться и углубляться, находясь в процессе развития, совершенствования. Существенным моментом процессуальности ризомы является принципиальная непредсказуемость ее будущих состояний.

Пожалуй, особую позицию среди постмодернистских исследователей занимает Ж. Бодрийяр (р. 1929), в работах которого анализируется целый спектр кризисных явлений, происходящих в культуре XX в. и затрагивающих все сферы духовной и практической деятельности человека: экономику, политику, идеологию, производство, психологию, искусство, рекламу, моду. Многие особенности современной культуры Бодрийяр выводит из своей концепции симулякров, изложенной им в ряде публикаций, в том числе в книгах «Символический обмен и смерть» (1976), «Симулякры и симуляция» (1981). Под симулякрами он понимает образы, поглощающие, вытесняющие реальность. Симулякры воспроизводят и транслируют смыслы, неадекватные происходящим событиям, факты, не поддающиеся однозначной оценке.

Симулякры, по мнению автора, возникают лишь на определенном этапе развития культуры. Так, например, нет их в кастовом обществе, поскольку знаки защищены в нем системой запретов, обеспечивающей их полную ясность и наделяющей каждый недвусмысленным статусом. В эпоху Ренессанса наступает царство освобожденного знака, и в связи с этим общество, как утверждает Бодрийяр, неизбежно вступает в эпоху подделки. Он различает три уровня симулякров.

Знаки первого уровня — симулякры-подделки в эпоху Возрождения — сложные, полные иллюзий, с двойниками, зеркалами, театром, играми масок — с приходом машин превращаются в знаки грубые, скучные, однообразные, функциональные и эффективные. В этом видит Бодрийяр отличие симулякров первого уровня от второго, называя этот процесс «радикальной мутацией».

Знаки второго уровня — симулякры-продукция в индустриальную эпоху — образуются в техническую эпоху воспроизводства, которой присуща чистая серийность. Бодрийяр отмечает, что впервые сделал важные выводы из принципа воспроизводства В. Беньямин в статье «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Беньямин был первым, кто усмотрел в технологии производства средство, форму и принцип совершенно нового поколения смыслов. Беньямин, а за ним М. Маклюэн, считает Бод-

рийяр, видели, что истинный смысл заключается в самом акте воспроизводства.

Охваченная лихорадкой бесконечной воспроизводимости, система приводит к образованию третьего уровня симулякров, где создаются модели, от которых происходят все формы. Верность модели имеет значение, так как ничто больше не развивается в соответствии со своей целью. Моделирование более фундаментально, чем серийное воспроизводство, здесь взаимозаменяемость знаков более принципиальна. Сигналы кода, как программные матрицы, захоронены глубоко, кажется, на бесконечном расстоянии от «биологического» тела, они как «черные ящики», где в зародыше содержатся любая команда и любой ответ. Пространство больше не линейное или измеряемое, но клеточное: оно бесконечно воспроизводит одни и те же сигналы. Циклы смыслов становятся намного короче в циклическом процессе «вопрос / ответ», сводящемся к байту. Такой цикл попросту описывает периодическое использование одних и тех же моделей.

В книге «Откровенность зла: эссе об экстремальных феноменах» (2000) он оценивает современное состояние культуры как состояние симуляции, в котором «мы обречены переигрывать все сценарии именно потому, что они уже были однажды разыграны — все равно реально или потенциально». Мы живем среди бесчисленных репродукций идеалов, фантазий, образов и мечтаний, оригиналы которых остались позади нас, убежден философ. Например, исчезла идея прогресса, но прогресс продолжается, пишет Бодрийяр. Пропала идея богатства, когда-то оправдывавшая производство, а само производство продолжается, и с еще большей активностью, нежели прежде. В политической сфере идея политики исчезла, но продолжается политическая игра.

Симулякр формирует среду прозрачности, где ничего не может быть утаено или скрыто. Прозрачность устраняет дистанцию. Все становится сверхвидным, приобретает избыток реальности, становится гиперреальностью. В гиперреальности безраздельно царствует новая непристойность. Непристойность означает гиперпредставленность вещей. Именно в непристойности Бодрийяр видит суть социальной машины производства и потребления, поэтому именно вокруг непристойного в псевдосакральном культе ценностей прозрачности выстраиваются ритуалы коллективного поведения.

Бодрийяр отмечает, что современная культура перенасыщена, человечество не в состоянии расчистить скопившиеся завалы, многие культурные явления находятся в состоянии транса (оцепенения). Ценности более невозможно идентифицировать, культура ста-

ла транскультурой, политика — трансполитикой, экономика — трансэкономикой, сексуальность — транссексуальностью. Все подверглось «радикальному извращению» и погрузилось в ад воспроизводства, в «ад того же самого». Характеризуя сложившуюся в мире ситуацию, он отмечает, что триумфальное шествие модернизма не привело к трансформации человеческих ценностей, зато произошло рассеивание, инволюция ценностей и следствием этого оказалась «тотальная конфузия», «невозможность выдумать какой-либо определяющий принцип: ни эстетический, ни сексуальный, ни политический».

На американском континенте постмодернистские взгляды были впервые четко выражены литературоведом Лесли Фидлером в работе «Пересекайте границы, засыпайте рвы» (1969), в которой автор поставил проблему снятия границ между элитарной и массовой культурами, столь характерную для модернистского искусства. Писатель в его концепции назван «двойным агентом», поскольку обязан осуществлять в своем творчестве связь реальности технологизированного мира и мифа (чуда, вымысла), отвечать в равной мере и элитарному, и популярному вкусам. Произведение искусства должно стать как бы многоязычным, приобрести двойную структуру как на социологическом, так и семантическом уровнях. Такого рода направленность художественного творчества была вызвана реакцией на элитарность, присущую большинству форм модернизма. Эту же черту модернистского искусства намеревался преодолеть американский архитектор и критик Чарльз Дженкс, которым введено понятие «двойного кодирования».

Оно подразумевает возможность двойной авторской апелляции: и к массе, и к профессионалам. В дальнейшем дуализм постмодернизма уступил в концепции Дженкса место плюрализму стилей, архитектурных языков. В 1987 г. в статье «Что такое постмодернизм?», исходя из теоретических разработок Лиотара, Дженкс развивает свое представление о постмодернистском искусстве.

Мироощущение постмодернизма нашло свое многогранное и развернутое воплощение в искусстве, в рамках которого оно впервые возникло, а затем им же пропагандировалось, выражалось и генерировалось. Многие черты, присущие постмодернистскому искусству, характеризуют не столько его, сколько общую культурную парадигму современности.

Итак, постмодернизм, в сущности, означает многомерное теоретическое отражение духовного поворота в самосознании западной цивилизации, нашедшее свое выражение в соответствующих культурфилософских концепциях и в художественном творчестве.

Через все проблемы постмодернизма с необходимостью проходит идея преемственности культурного развития. В культурном постмодерне выполняется характерная для XX в. смысловая структура множественности. Во всех сферах своего проявления, осмысливая опыт предшествующего развития человечества, возвращаясь к истокам и основаниям, постмодернизм готов увидеть через прошлое и настоящее то, что должно сформироваться в будущем, тем самым прокладывая путь к формированию единой и многообразной культуры человечества.

② Контрольные вопросы

1. Каковы основные положения циклической концепции Вико?
2. Каковы основные идеи эволюционизма о развитии культуры?
3. В чем состоит многообразие локальных цивилизаций?
4. Что такое культурно-исторический тип?
5. Каковы взаимоотношения культуры и цивилизации по О. Шпенглеру?
6. Каково обоснование преимуществ художественного познания по сравнению с научным в рамках «философии жизни»?
7. В чем заключается новизна проблем, которые решаются философами Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне?
8. В чем выражается эволюция культурфилософских идей представителей франкфуртской школы?
9. Какие трактовки соотношения модерна и постмодерна вам известны?
10. Почему возникла необходимость формирования новой терминологии для отражения современной культурной ситуации?
11. Почему искусство можно рассматривать в качестве модели постмодернистской ситуации в культуре?

▣ Литература

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранное эссе. М., 1996.
2. Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций. М., 1994.
3. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
5. Дильтей В. Введение в науки о духе. Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX веков. М., 1987.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
7. Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994.
8. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
9. Тойнби А. Постигание истории. М., 1991.
10. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М. — СПб., 1997.
11. Шпенглер О. Закат Европы. В 2 т. Т.1. М., 1993. Т. 2. 1998.