

КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Р.А.НУРУЛЛИН

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Текст лекций

Казань

КФУ

2012

ББК 71я723-1
УДК37.016:008

Печатается по решению Редакционно-издательского совета ФГАОУВПО
«Казанский (Приволжский) федеральный университет»

методической комиссии философского факультета
Протокол № 3 от 26 марта 2012 г.

заседания кафедры общей философии
Протокол № от 2012 г.

Научный редактор
доктор филос. наук, проф.

Рецензенты:
Доктор философских наук **Т.М. Шатунова**
Доктор социологических наук **Л.В. Карцева**

Нуруллин Р.А.

Философия культуры: Текст лекций / сост. Р.А. Нуруллин;

– Казань: Казанский университет, 2012. – 95 с.

Работа знакомит студентов с различными подходами к исследованию культуры, их типами и этапами развития, рассказывает о различных концепциях взаимодействия культур и их взаимовлияниях, постепенно подводя читателя к общим, философским закономерностям их развития.

© Казанский университет, 2012

© Нуруллин Р.А., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение	6
Тема 1. Культура как производство смыслов	10
Тема 2. Философия и культурология	12
2.1. <i>Специфика философии</i>	13
2.2. <i>Основные подходы к исследованию культуры</i>	13
Тема 3. Философия культуры и социология	17
3.1. <i>Культура и общество</i>	17
3.2. <i>Культура и религия (М. Вебер)</i>	19
3.3. <i>Культура и мировоззрение (К. Мангейм)</i>	21
Тема 4. Основные гипотезы генезиса культуры	23
4.1. <i>Трудовая гипотеза культуры по Ф. Энгельсу</i>	23
4.2. <i>Психоанализ: концепция культуры по З. Фрейду</i>	24
4.3. <i>Игровая гипотеза возникновения культуры Й. Хейзинга</i>	25
4.4. <i>Культура как производство символов по Э. Кассиреру</i>	26
Тема 5. Культ и культура	28
5.1. <i>Концепция культуры по П.А.Флоренскому</i>	28
5.2. <i>Концепция культуры по Н.А.Бердяеву</i>	30
5.3. <i>Трактовка культуры по Жаку Маритену</i>	32
Тема 6. Культура как система ценностей	34
6.1. <i>Ценностная теория культуры (В. Виндельбанд, Г. Риккерт)</i>	34
6.2. <i>Понятие ценности</i>	36
6.3. <i>Иерархия ценностей</i>	37
Тема 7. Святыни разных культур	39
7.1. <i>Человеческое тело и эрос</i>	39
7.2. <i>Отношение к труду</i>	42
7.3. <i>Личность как ценность</i>	44
Тема 8. Природа и культура	45
8.1. <i>Эволюция отношений между природой и культурой</i>	45
8.2. <i>Отчуждение от природы</i>	47
8.3. <i>Антагонизм или гармония</i>	48
Тема 9. Семиотика и культура	49
9.1. <i>Семиотика</i>	49
9.2. <i>Знаковые системы</i>	50

9.3. Символы культуры.....	50
9.4. Язык как феномен культуры.....	51
9.5. Природа символов.....	52
9.6. Концепция культуры по Ю.М. Лотману.....	53
9.7. Характеристика гуманитарного знания.....	54
9.8. Семиология Р. Барта.....	54
Тема 10. Универсалии культуры.....	55
10.1. Универсальность и сбалансированность культуры.....	55
10.2. Архаика или сиюминутное?	56
10.3. Миф древний и современный.....	58
Тема 11. Типология культур.....	60
11.1. Основные характеристики культуры.....	60
11.2. Восток и Запад.....	62
11.3. Идея равноценности культур.....	63
Тема 12. Культура и цивилизация.....	66
12.1. Генезис и развитие слова «цивилизация»	67
12.2. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского.....	68
12.3. Концепция цикличности культур О. Шпенглера.....	70
12.4. Жизненные циклы.....	72
Тема 13. Культура и история.....	72
13.1. Концепция «осевого времени» К. Ясперса.....	72
13.2. Диктат культуры.....	75
13.3. Развитие и упадок цивилизаций.....	76
Тема 14. Постмодерн.....	79
Контрольные вопросы.....	82
Учебники и учебные пособия по дисциплине:	
«Философия культуры»	86
Библиографический список по различным темам.....	86

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мы живем в эпоху, когда общественное сознание определяется преимущественно достижениями техники и технологий. Человек современности верит в иллюзию, что через развитие позитивных наук человечеству удастся решить все социальные проблемы. В эпоху обострения экологических проблем, связанных с глобализацией влияния на окружающую среду антропогенного фактора, все более возникает необходимость уже на уровне воспитания и образования сформировать у человека понимание своей ответственности за свое окружение, что связано со становлением личности. Настоящее, особенно на уровне технического и технологического образования, настоятельно требует преодоления позитивистского и технократического перекаса в формировании самосознания у будущих специалистов. Это достигается посредством знания основ развития культуры, и данная работа предназначена в какой-то степени ликвидировать этот образовательный пробел. Работа написана в краткой конспектной форме и предназначена студентам, которые изучают феномены культуры в рамках дисциплины общей философии, то есть для тех образовательных систем, в которых философия культуры не выделена в отдельную дисциплину.

Текст лекций составлен на основе работ отечественного культуролога П.С. Гуревича и работы казанских философов Н.А. Терещенко и Т.М. Шатуновой «Постмодерн как ситуация философствования» (2003).

ВВЕДЕНИЕ

Интерес к феномену культуры определяется стремительным развитием цивилизации. Здесь культура понимается в качестве духовного потенциала общественного развития. Культура, выступая результатом творчества множества людей, воспринимается ими как нечто обезличенное, то есть человек отчужден от результатов своего творчества.

Актуальность изучения культуры еще продиктована тем, что сегодняшние проблемы цивилизации связаны с экологическими проблемами цивилизации, которые оказываются проблемами культуры и упираются в экологию мыслей человека.

Интересен также социально-исторический аспект культуры. В прошлом социальный цикл был гораздо короче культурного. Человек, родившись, заставлял определенную не меняющуюся многие столетия структуру культурных ценностей, которая позволяла регулировать жизнь ряда поколений. В XX веке с эпохой постмодернизма произошел разрыв между социальными и культурными циклами. Сегодня человек одновременно живет как бы в нескольких культурных эпохах, появляется понятие массовой культуры. Все это требует философского постижения сущности культуры, как универсального феномена.

Философию культуры ввел немецкий романтик Адам Мюллер (1779–1829). Классическое понимание культуры базировалось на философии истории И.Г. Гердера и В. Виндельбанда.

Впервые проблематика философии культуры затрагивается софистами (V–IV вв.д.н.э.). Здесь важное значение имело противопоставление стабильных законов природы к изменчивым нравственным (культурным) законам.

Мысль, что культура отчуждает человека от природы, получила развитие у киников. Антисфен и Диоген Синопский рассуждали о возврате людей к природе к первобытному состоянию человека.

В целом античная философия в лице софистов, киников, стоиков и эпикурейцев разрабатывали антиномии культуры и природы.

С приходом христианства античное противопоставление культура–природа сменилось полярностью Бог–культура. Философия культуры становится теологией культуры (провиденциализмом). Культурное развитие человека понималось как устранение греха и приближе-

ние к замыслу Бога, и связана с верой человека в свое высшее предназначение.

В эпоху Возрождения наблюдается возврат к Античности, но учение о природе и человеке связано с космологическими и нравственно-этическими концепциями. Ренессанс открывает красоту природы как отражение духовной красоты.

В Новое время философская проблематика культуры находит свое место у Дж. Вико и Ж.Ж. Руссо. Вико сравнил исторический процесс с индивидуальной жизнью человека. Он выделяет три этапа в жизни каждого народа: эпоха богов (детство человечества), эпоха героев (юность человечества), эпоха людей (зрелость человечества).

Просветители постепенно отходят от провиденциализма и рождается идея прогресса культуры в философии истории Вольтера и Кондорсе. Руссо и Вико разделяли сложное взаимодействие понятий природа, культура и цивилизация, и в целом воспроизводили киническую критику культуры. По Руссо, искусство и науки – это фантомы физической неудовлетворенности человека. Его вывод – отказ от культуры и назад к природе.

Руссо оказал сильное влияние на И. Канта. Кант тоже не верил, что интеллект сможет решить все проблемы человечества. Человеку при любом уровне развития рассудка не утолить потребность в счастье. Если бы счастье было непосредственной целью человека, то культура была бы раз и навсегда осуждена. Кант принимает идею Руссо «Назад к природе», что могло бы обеспечить счастье человеческому бытию, но тогда человек потерял бы свое интеллигентное предназначение, которое явно лежит не в чувственном. Смысл и цель человеческого существования не в технологическом господстве человека над природой, а его моральное господство над самим собой.

С немецкой классической философией начинается новый этап в развитии культуры. Ф. Шеллинг стоял у истоков сравнительно-исторического изучения культуры. Считал, что современная культура есть синтез взаимодействия латино-христианского и германо-языческого факторов культуры, основы которой были заложены в средневековье.

Г.В.Ф. Гегель выдвинул идею культурно-исторического процесса. Он выделяет три периода в истории искусства: символический (искусство Востока), классический (Античность) и романтический (христианский мир).

Романтики высоко ценили не общее, а своеобразие национальных культур (славянофилы). А. Хомяков пытались воссоздать особый тип культуры на духовной основе Православия.

В XIX веке А. Шопенгауэр (основатель философии жизни) решительно критиковал западную культуру с ее верой в прогрессивность «человека разумного» и «человека деятельного». Он считал разум проявлением неспособности человека биологически приспособиться к окружающей среде. Поэтому разум – это не сила, а слабость (отрицание воли к жизни). История – это процесс постепенного умирания человеческого вида, и культура все более ухудшает человечество.

Ф. Ницше отбрасывает христианство и устремляется в лоно языческого натурализма. Культура осуждается не с позиции «гармонической» природы, а соизмеряется с космической «воли к жизни» и «воли к власти». Тем самым он воскрешает некоторые грани античной традиции.

Философы жизни ставили вопрос об отличие науки о природе от наук о культуре. Если природу можно объяснить, то культуру, по В. Дильтею, можно лишь лично сопереживать.

В XX веке философия культуры получила новое развитие у А. Бергсона в духе философии жизни. Он проводил различие между замкнутыми культурами (на инстинктах) и открытыми культурами (на индивидуальной свободе). Концепция Бергсона строилась на различие ума и инстинкта. Если ум – это способность человека выделять искусственные орудия труда, то инстинкт – это способность применять естественные орудия труда.

На рубеже XIX–XX вв. особое внимание уделяется фазам эволюции культуры, и что изучение культуры требует специфических подходов. Неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккер были за радикальное отличие наук о культуре от наук о природе. Они относили «науку о культуре» к сфере специфического исторического знания, а «науку о природе» к сфере общезначимого, сходного знания. На этой основе стали проводить различия между культурой (органической целостностью) и цивилизацией (механического и утилитарного отношения к миру).

Культура и цивилизация по-разному противопоставляются у разных философов (Г. Зиммель, О. Шпенглер, Л. Клагес, Г. Кайзерлинг). По Зиммелю, прогресс культуры одаривает человечество все новыми благами, но конкретный субъект все более отстраняется от их

потребления. Увеличение числа ценностей обесценивает и делает их бесполезными. Если духовная жизнь всегда устремлена вперед, то душевная – все более уходит в себя. Он не верит, что общественные и индивидуальные интересы когда-либо совпадут.

Подобные культурфилософские сюжеты на основе Православия разрабатывают в XX веке Л.Н. Толстой, К.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев, В. Иванов, Н.Я. Данилевский. Они говорили об абсолютной замкнутости и взаимной непроницаемости различных культур.

Казалось бы, философия должна стягивать знания различных направлений, но происходит образование новых дисциплин внутри философии (философия истории, философия культуры, философия науки, философия техники, философская антропология). Делаются попытки методологического распознавания культурных феноменов.

Сегодняшняя проблематика определяется следующими вопросами: Что такое культура? Почему культура, будучи целостным феноменом, существует в значительном многообразии? Как должен вести себя человек в эпоху распыления культур? Сохранится ли множественность культур? Будут ли они восприниматься как равноправные? Должны ли национальные культуры сохранять свою суверенность? А может им предстоит образовать общепланетарную, универсальную культуру?

Культура сегодня уже давно перестала быть закрытой системой. Невиданная миграция населения, глобальная информационная сеть коммуникаций опоясывает Землю, межнациональные браки. Фундаменталисты считают, что следует противостоять этим тенденциям.

Многообразие определений культуры

Культура есть фундаментальное понятие. В обыденном языке под культурой понимают оценку культурности (физкультура, культура ума, поведения, чувств и т.д.) В науке говорят о системах культуры.

По Л.Е. Кертману, на сегодня имеется около 400 определений культуры. С одной стороны, культура выражает устойчивость, неизменность человеческого бытия, а с другой – имеем множество подходов к исследованию культуры. Последнее следует из того, что культуру исследуют как философы, так и социологи, аксиологи, историки, культурологи.

Основные подходы к исследованию культуры:

– *Философско-антропологический*. Здесь культура тождественна человеческой природе (феноменологии человека), которая постулируется как априорная метафизическая конструкция. По Арнольду Гелену, человек забыл о своей природе и культура – это возврат человека к своей природе. Первую антропологическую трактовку культуры дал в 1871 г. Эдуард Тейлор (1837–1917). Он трактовал культуру как историю становления цивилизации. Первое представление о душе рождает культуру, которая развивается до обобщенного понятия духа (монотеизм, пантеизм). Антропологический подход к культуре плохо реализуется, так как культура выводится из биологии человека.

– *Философско-исторический* подход к культуре. В человеке вероятно есть что-то исключаящее «животность», по А. Гелену (1904–1976), это «действие» (планируемое изменение действительности), а средства и результаты этого изменения есть культура. В XVIII веке закладываются основы истории человечества в целом И.Г. Гердера (1744–1803) и И.Х. Аделунга (1732–1806) на базе философии Лейбница, Вико, Вольтера, Монтескье.

По Гердеру, эволюция культуры связана с переходом человечества от варварства через просвещение к цивилизации. Смысл культуры – это отгородить человеческое от животного. Человек, рождаясь без инстинктов, путем упражнений воспитывается до уровня человечности. Это его второе рождение, отсюда культура – это просвещение.

– *Социологический* подход к культуре. Здесь культура выступает как фактор организации общества. Культурные ценности создаются человеком, которые затем определяют развитие общества. Над человеком часто господствует то, что рождено им самим (отчуждение). Здесь культура не имеет оценки и относится к образу жизни любого общества.

Тема 1. КУЛЬТУРА КАК ПРОИЗВОДСТВО СМЫСЛОВ

Этимологически культура восходит к античности. Культура (культ) сотни лет связывалась с почитанием чего-то (культ богов, предков), пока не появляется термин «цивилизация».

Марк Порций Катон (234–149 гг.д.н.э.) связывал культуру с возделыванием земли, которая требует определенного душевного подъема, культа.

Затем культура отрывается от почвы и сопоставляется с разумностью. Римский оратор и философ Цицерон (106–43 гг. д.н.э.) говоря о культуре уже имел в виду не землю, а духовность. Поэтому у него философия есть культура духа и ума. Философия – это не только обработка ума, но и его почитание, уважение и поклонение ему.

В Античности культура отождествлялась с пайдейей (с образованностью). По Платону, пайдейя – это не сумма знаний, а обращение человека из круга вещей в мир идей.

В эпоху Средневековья культ – это способность человека раскрыть свой потенциал любви к Богу. Рождается представление о рыцарстве как своеобразном культе доблести, чести и достоинстве.

В эпоху Возрождения воскрешается античное представление о культуре. Это активное творческое начало в человеке, который тяготеет к гармоничному, возвышенному развитию.

Современное значение культуры (искусственное) возникает с трудов немецкого историка С. Пуфендорфа (1632–1694). Минус такого подхода в том, что здесь культура резко противопоставляется природе. Культура в генезисе все же природный феномен, так как сам человек принадлежит природе.

По П.А. Флоренскому, культура исходно принадлежит природе, так как оформлена и возможна для познания. Культурному человеку противостоит не природный человек, а варвар. Природного человека нет. Если относить к культуре все неприродное, то многие феномены культуры окажутся несуществующими. Например, йогическая культура, где нет артефактов, и ничего рукотворного там не возникает. Однако достижения йогов входят в мировую культуру. Человеческие творения сначала возникают в мыслях, а затем уже объективируются в предметы.

Природа, как и культура, основана на акте творения. О становлении жизни нам приходится говорить как об эволюции, то есть как о том, что уже было некогда в свернутом виде (подобно растению в семени).

Человеческое творчество связано с чем-то принципиально новым, чего не было никогда. Природа человека без разумной деятельности ограничена чувствами и инстинктами. Человек пересотворяет природу. По Аристотелю, если природа – материя, то человек – это формирующий принцип. Культура – это формирование и творчество.

По А. де Бенуа, овладение внешней природой – это лишь необходимое условие культуры. Требуется еще овладение внутренней природой человека, поэтому человек есть посредник между природой и культурой. Между ними существует отношение не противоречия, а взаимного дополнения. Он критикует неоруссоистов. У них всякое противокультурное действие превращается в противочеловеческое. Он, критикуя структуралистов, предлагает заменить оппозицию «культура–природа» на «культура–некультура». Структуралисты видят в культуре источник опасности для цивилизованного общества, так как культура (источник нового) резко настраивает против себя консерваторов. А. де Бенуа возражает, говоря, что чем выше культура в обществе, тем выше ее роль в воспитании и образовании людей.

В отечественной литературе противоречия между природой и культурой пытаются преодолеть через категорию деятельности, где культура рассматривается как возможность деятельности. Это затрудняет различение культуры от общества, так как и то и другое есть результат деятельности, но эти понятия нетождественны.

Не всякая деятельность порождает культуру, а лишь та, которая носит сакральный характер и связана с поиском смыслов, вычитываемых в бытии. В человеческой деятельности многое рождается впервые как обнаружение смыслов, но многое является продуктом тиражирования. Если культура есть производство смыслов, то вторая природа включает в себя и акты воспроизводства и копирования. Это проблема получила название проблемы культуры и цивилизации.

В отечественной литературе сложилось представление о культуре как социальном феномене. Здесь культура связывает природу и общество через творческую деятельность человека, и развитие культуры совпадает с развитием личности в любой области деятельности. Но культура не только социальный, а еще и антропологический феномен. Поэтому рассуждения о культуре следует начинать с антропологических данных, а не с социальной истории.

Тема 2. ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Это вопрос соотношения теории и практики. Конкретное знание о культуре несет культурология, а метафизическое – философия культуры.

2.1. Специфика философии

В начале XX в. позитивисты пытались свести философию к науке. Сегодня умами ученых владеет идея верховенства точных наук. Нужна ли философия в эпоху информационных моделей?

Если религия обслуживает запросы духа и в трудную минуту дарит человеку надежду на чудо, а наука демонстрирует успехи ума; является опорой цивилизации (ублажает тело), то философия нередко разрушает установившийся порядок.

Философ размышляет над проблемами, не имеющими окончательного решения и значения для него лично. Откуда взялся мир? Куда движется история? Чем вызвана интуиция? Философию теснят отовсюду. Если точные науки полагают, что частное знание важнее отвлеченных понятий, то гуманитарные науки (история, культурология, психология, социология) как и философия претендуют на глобализм. Но задача философии не сводится к глобальному обобщению результатов конкретных наук. Наиболее значимые интуиции рождаются в философии не только на основе реального знания, а часто вопреки ему. Без философии сознание утратило бы собственный метафизический потенциал.

2.2. Основные подходы к исследованию культуры

Исследования феноменов культуры в XIX–XX вв. показало, что человечество вовсе не образует единую целостную культуру, а есть совокупность разнородных культур. Многие культуры демонстрировали полярность, что поставило под сомнение целостность самого феномена культуры. Культурология стала теснить (евроцентристскую) философию культуры. Здесь практика (знание конкретных культур, обычаев и ритуалов) оказалась более значимой, умозрительного (метафизического, теоретического, философского) постижения общего духа культуры. Но сегодня наблюдается обратный процесс – от культурологии к новой философии культуры.

Описание культурных феноменов свободно от ценностных суждений. Антропология включает в себя множество подходов. Это антропологический подход (естественная история человека), которая включает в себя эмбриологию, биологию, психофизиологию и анатомию.

Культурная антропология объединила в себе палеоэтнологию (предысторию – происхождение человека и его первобытность); этнологию (распространение человека на Земле, включая его поведение и обычаи); социологию (изучает отношение людей между собой); лингвистику (наука об образовании языков); мифологию (возникновение и взаимодействие религий); медицинскую географию (изучает воздействие на человека климата и атмосферных явлений); демографии (раскрывает статистические сведения о человеке). Культурная антропология имеет дело с культурами, к которым сам исследователь не принадлежит. Они удалены во времени и в пространстве. Наука пытается реконструировать культуры как целостности и отыскать в них общие принципы (универсумы). Антропологические понятия выражают вмешательство человека в природу и используют понятие культуры в широком смысле. Например, для них цивилизация есть тип культуры горожан. Они не разделяют понятия цивилизация и культура.

Антропология подразделяется на физическую и культурную. Культурная антропология включает в себя лингвистику, археологию и этнологию. Синтез этих аспектов связывается с работами антрополога США Франца Боаса (1858–1942).

Физическая антропология нацелена на биологию человека, но захватывает и культурные аспекты. Так В. Барнау в книге «Введение в антропологию» уделяет внимание появлению около 40 тыс. лет назад современного типа человека и наскальной живописи 15 тыс. лет назад. Он считает важным для возникновения цивилизации в культуре неолита демистификацию растений и животных. В качестве критериев перехода к цивилизации он считает наличие: письменности, бронзовой металлургии, государства. Особое место в антропологическом знании занимает этнология. Если археология занимается культурой прошлого, то этнология изучает современность в этническом аспекте. Она описывает и сопоставляет различные культуры и выявляет этапы культурного развития человечества: последовательность смены хозяйственной деятельности (охота, собирательство, скотоводство, земледелие, промышленность); систем родства (матрилинейность, патрилинейность).

Одновременно в антропологии наблюдается дифференциация, которая ведет к сужению исследуемого объекта к одному из аспектов – к материальной культуре и технологии, к социальной структуре общества, семейно-брачным связям, религии, верованиям, искусству. В этнологии идет процесс становления субдисциплин.

Первое описание культур различных народов восходит еще к Геродоту. Становление культурной антропологии второй половины XIX века связано с именами Э.Б. Тайлора и Л.Г. Моргана. Английские египтологи Дж. Смит, В. Перри, В. Реверс отстаивали идею «египетской колыбели мировой цивилизации» на основе диффузии культур. В германо-австрийской школе исследования культуры выступали за комбинированный подход диффузионизма и эволюционизма, а также детального полевого исследования исчезнувших культур. Функционалисты (основатели Б. Малинковский, А. Радклифф-Браун) М. Мид, Р. Бенедикт стояли за детальное изучение одной культуры.

Возрождение общей концепции культурной эволюции связано с именами Л. Уайта и Дж. Стюарда. Лесли А. Уайт (1900–1975) считал, что различные состояния культуры можно оценивать и сравнивать, используя термины «выше», «более развитый» и т.п. Ф. Боас возражал, говоря, что разговоры о прогрессе в культурах ненаучны. Дж. Стюарт был пионером в области культурной экологии.

Современные этнологические школы – это культурный материализм, лингвистическая антропология, структурализм. Эти научные направления основываются на данных полевых работ (на фактах).

К. Леви-Стросс (основатель структурной антропологии) был первым, кто хотел найти универсализм в мышлении различных культур. Он считал, что эмпирическая человеческая реальность не (взаимо)связана и не позволяет построить структурную модель целостной социальной системы. Моделированию поддаются лишь аспекты этой системы. Если внутри общество направлено на поддержание своей специфики, то внешне – на коммуникацию с другими социумами. Культура и есть единство этих двух тенденций, которая выражается в создании символов. Результатом такой деятельности является материал мифов. Мифы как этнографическую реальность он отвергает. В мифотворчестве он видит способности человека строить аналогии. В мифах человек систематизирует реальный опыт через оппозиции. Мифы выражают связь между элементами практики. Человеческое сознание расчленяет и упорядочивает непосредственный поток переживаний. При этом возникает множество оппозиций, первой из которых является сопоставление «природа – культура».

Существует два понимания культуры: 1) описательное (целое не следует даже пытаться объяснить, а частности можно описать); и 2)

объяснительное (культура относится только к поведению человека в социуме).

Культура – это историческая память и включает те аспекты прошлого, которые продолжают жить в настоящем. Культура может рассматриваться и как дополнение к биологическим возможностям человека. Культура расширяет или заменяет биологические функции, и компенсирует биологические ограничения (например, смерть тела человека не означает исчезновение его знаний в обществе). Культура не ограничивается принципом полезности и не является способом физического выживания. Она часто приводит к обратному (Р. Линтон). Те стороны культуры, которые ранее работали на выживание, сохраняются и на последующих этапах, когда их ценность для жизни людей уже казалось бы утрачена.

Итак, вывод антропологов на культуру: человек без своего ампула; какая среда – таков и человек. Между людьми и их окружением расположен невидимый экран – культура.

Культура как описательное понятие выступает совокупностью результатов человеческого труда: книги, картины, дома и т.п.; знание путей адаптации к среде; язык, обычаи, этика, религия. Многие вещи в культуре иррациональны и невыразимы словами. Культура в описательном смысле есть конкретная культура – это историческая система поведения в жизни, которая разделяется всеми членами группы. Основания культуры могут считаться неизменными не для каждого члена группы, а для тех, кто занимает одинаковое положение в группе.

Культуру образуют шаблонные формы поведения (стереотипы), которые не очень жесткие. Здесь есть консерваторы (бессознательно искренне верят в ритуал) и либералы (формально соблюдают).

Культурная антропология представляет культуру единством противоположностей тенденций. Видимо, логика у всех народов одна, но необходимые условия ее реализации были разными.

Культурные антропологи полагают, что основные категории мышления неосознанны и передаются языком мифов. Мифология любого языка решает вопросы метафизики и значений. Язык не просто средство общения и выражения эмоций, а помогает упорядочивать опыт. Нам кажется, что наш язык порождается миром природы. Сравнительная лингвистика убедительно показала, что любая речь требует бессознательного выбора. Эти привычки не осознаются, а потому принимаются всеми безоговорочно. Предполагается, что другие будут ду-

мать так же в силу человеческой природы. Но когда эти другие приходят к иным выводам, никто не считает, что они исходили из других предпосылок. Чаще всего их называют «глупыми», «нелогичными» или «упрямыми».

Оценка произведений без учета этих особенностей приводит, например, к следующим высказываниям: философскую идею толкуют как естественно-научный концепт; мистическое провозвестие обсуждают с позиции здравого смысла; психологическую методику воспринимают как философское озарение.

Таким образом, философское осмысление феноменов культуры часто обращается не к фактам эмпирического исследования, а к историко-философской традиции.

Тема 3. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И СОЦИОЛОГИЯ

Как культурология, так и социология обращается к культурным феноменам. Социологи видят причину явлений культуры в социальном, а не в антропологии человека. Здесь культура есть частный случай социальной теории. В трудах социологов Э. Дюркгейма, М. Вебера, К. Манхейма, В. Парето исследования культуры обретают философско-социологический статус. В них трудно разграничить философские и социологические ракурсы исследований.

3.1. Культура и общество

Основатели социологии – Э. Дюркгейм, В. Парето, М. Вебер – исходили из установки, что общественные процессы рационально познаваемы.

Французский ученый Огюст Конт (1798–1857) – социолог, приверженец единства истории человечества – был уверен, что вся история человечества есть восхождение к становлению разума человека. Он выделяет три движущие силы истории – расу, климат и политику. Он считает, что цивилизация прогрессирует, так как материальные и интеллектуальные ценности не исчезают вместе с теми, кто их добыл. Человечество существует потому, что существует преемственность поколений (традиции). Собственность – это накопление материальных ценностей, передаваемых из поколения в поколение. Язык – это место

хранения имущества разума. Получая язык, мы получаем культуру, созданную нашими предками.

Французский социолог Алексис де Токвиль (1805–1859) делал акцент на моральных принципах организации общества. Он считал, что подчинение граждан дисциплине должно быть естественным, а не под страхом наказания. Эту моральную дисциплину лучше всего может создать религиозная вера. Он анализирует демократию и считает, что она рано или поздно эволюционирует к централизации и далее к деспотии отдельного лица. Демократия – это власть большинства, которая притесняет меньшинство. В демократическом обществе будет преобладать стремление к равенству, которое возьмет верх над свободой. Общество все более будет сглаживать неравенство между индивидами и группами, чем сохранять уважение к законности и личной независимости.

Итальянский социолог Вильфредо Парето (1848–1923) считал, что общество держится на иллюзии чувств, которые реально продуктивны. Если социолог открывает людям эту необходимую иллюзорность, то он рискует посеять хаос разрушения.

Французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858–1917) использует понятие коллективного сознания (это усредненная сумма верований и чувств в обществе). Его могущество в большинстве. Ведущая идея Дюркгейма – учение о религии, но он рассматривает лишь тотемные формы религиозной жизни, без учета ее социального преломления и вне исторического развития. По его мнению, социальные изменения вызваны внешними факторами (другими социумами), но не как изнутри психологии социума. Его исходный принцип: «У каждого общества своя мораль». Это выступает критерием социализации общества, а политика, экономика – это лишь надстройки (производные) к этому базису. Так из первичной морали в течение веков появились категории права, науки, религии. Общие верования, ценности он считал основой целостности общества. Религия (а также мораль и право) составляют основу социального равновесия, которое постоянно нарушается внутренними или внешними причинами. Если религия теряет эту функцию в обществе, то она замещается другими религиозными течениями. Дюркгейм выделяет две основные функции религии: 1) консолидирующую (поддержание социальной сплоченности) и 2) стимулирующую (рождает идеалы, обеспечивая социальную динамику). Он рассматривал лишь социальное значение религии и не вдавался в гносео-

логические аспекты анализа самих религий. На Э. Дюркгейма большое влияние оказал М. Вебер.

3.2. Культура и религия (М. Вебер)

Работы Макса Вебера (1864–1920) – это энциклопедия истории мировых религий. Он проникает в тайны набожности, выявляет связь религий с хозяйственной этикой, выявляет социальные функции религии, ее место в культуре, современные формы религиозности. Его работы дают возможность мировоззренческого и теоретического диалога между светской и религиозной мыслью.

Вебер предпринял в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905) попытку изучения влияния протестантской этики на генезис западно-европейского капитализма. Он основатель направления социологии религии. Вебер делает акцент на интегративной функции религии. Вопрос о сущности религии считал недоступной для теоретического познания. Он исследует сферу иррационального, то есть психологию мотивации (чувства, страсти, волю) человеческого поведения в социуме. Считает, что индивид строит свои отношения с другими в полном убеждении, что они готовы принять его модели поведения и вести себя так же, как ведет себя он сам. Вебер рационалист, но основания считает должны лежать вне рациональности. Исследуя иррациональные мотивы возникновения религиозных этик, исповедовавшие неприятие мира, он как бы мысленно пытается реконструировать исходные рациональные установки.

В работе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия жизни» Вебер обращается к феномену аскетизма. Наиболее враждебная форма религиозной этики на Земле – это индийская религиозная жизнь, где аскетизм возник не только раньше, где бы то ни было, но и нашел своих последователей. Исследуя различные религии, Вебер подчеркивал, что в иудаизме существовала мистика и не развивался аскетизм. Древний ислам прямо отвергал воздержанность. Таким образом, ключевые понятия для анализа религий – аскетизм и мистика. Можно двояко не принимать (отрицать) мир: активной аскезой (деятельностью, угодной Богу) и пассивным мистическим созерцанием (здесь человек не орудие, а сосуд божественной воли). По Веберу, как аскетизм, так и мистика выросли из магии, которая применяла либо

для развития харизматических качеств, либо для предотвращения злых чар. Активную аскезу Вебер считает более важной.

Вебер прослеживает связь между хозяйственной деятельностью и религиозной этикой. Всякое влияние духов и богов сводилось к сфере экономики, к обещаниям долгой жизни, здоровья и продолжения рода.

Далее Вебер анализирует хозяйственную этику всех мировых религий – этику конфуцианства, буддизма, христианства, индуизма, ислама и иудаизма. Ключом к пониманию всех религий считает иудаизм. Но, по Веберу, хозяйственная деятельность регулируется далеко не только религиозной этикой. Эта деятельность во многом определялась и географическими и историческими особенностями, но религии принадлежит главная детерминанта хозяйственной этики.

Он критикует исторический материализм (выводящий религиозную нравственность из интересов различных слоев населения), и ницшеанскую версию религиозного чувства (и там и тут внешние причины). Он ищет общую мотивацию, исходя из внутренних факторов субъективности вообще. По его мнению, именно рациональное отношение к миру привело к постижению этического смысла разделения благ и счастья между людьми. Рациональное вообще – это универсальная категория, охватывающая формальную логику, диалектику и мистический опыт.

Во-первых, рациональность – это метод познания действительности на основе разума (лат. *ratio* – разум). В философском значении можно говорить о различных типах рациональности как об основе бытия (онтологический рационализм), познания (гносеологический рационализм), морали (этический рационализм). Здесь рациональное противостоит иррациональному и сенсуализму.

Во-вторых, рациональность трактуется как структура со своими внутренними законами. Здесь речь идет о специфической упорядоченности, присущей различным формам духовной деятельности, включая и ненаучные, и разум перестает быть определяющей характеристикой рациональности. Эта упорядоченность уже противостоит бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». К иррационализму при этом может быть отнесен тот духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению.

В-третьих, рациональность есть атрибут цивилизации. Предполагается, что культуры народов, развивая в жизни аналитические и аффективные начала, могут выйти к цивилизации.

На основе такой рациональности К. Юнг предлагал разделять все цивилизации на «рациональные» и «аффективные». Другие философы в качестве модусов различения типов цивилизаций (Запад–Восток) предлагали такие характеристики, как динамичность и статичность, экстравертированность и интравертированность, оптимизм и фатализм, рационализм и мистицизм.

Для Вебера понятие рациональности является ключевым. В социологии он пытается установить границы рациональности. По его мнению, чем больше прогрессирует интеллектуальная и прагматическая рационализация мира, тем больше религию оттесняют в область иррационального.

3.3. Культура и мировоззрение (К. Манхейм)

Карл Манхейм (1893–1947) анализирует понятие «мировоззрение», чтобы выяснить его место в историко-культурном познании. Если естествознание объясняет мир через абстрактные модели, то для исторического исследования культуры этого мало. Он ищет синтез в мировоззрении. Мировоззрение всегда в области теоретического, но переход от одной модели к другой всегда требует выхода за рамки этой модели, то есть сам переход всегда вне этой теории. Он считает, что мировоззрение необходимо вывести за теорию. Это должно расширить область исследований культуры по двум направлениям. Во-первых, стремясь к синтезу, мы сможем расшифровать элементы культуры (пластическое искусство, музыка, костюмы, нравы и обычаи, ритуалы, темы жизни, мимика и жесты, манера поведения). Во-вторых, позволит приблизиться к источнику культуры.

По мнению немецкого социолога, в науке о культуре центральным является соотношение рационального и иррационального. Основные вопросы: отчего мы жаждем теоретического познания? Почему не довольствуемся эстетическим созерцанием произведений? Донаучный опыт пронизан осколками теории, а жизнь разума колеблется между теоретическим и атеоретическим полюсами. Эстетические, религиозные феномены имеют атеоретический (алогичный), но не иррациональный характер. Отсюда мировоззрение – это достояние теоретической и атеоретической областей. В этих границах в принципе нельзя понять мировоззрение. Если даже перечислить все феномены культуры, целое все равно не дотянется до мировоззрения. Для ответа

Манхейм прибегает к феноменологическому анализу явлений культуры. Эстетический опыт фиксирует пласты значения (которые даны как бы в «психологической одновременности»), но не может их разделить на знания. Только абстрагированием человек может выявить эти пласты в отдельности.

Манхейм считает, что в науке о культуре часть и целое даны одновременно, так как мировоззрение эпохи нельзя отделить от самой эпохи и теоретически описать его. Вытащить из артефактов культуры, которые верифицируемы, общее есть методологическая проблема. На этом пути две трудности. Возможно ли определить такие мировоззренческие понятия, чтобы очертить два поперечных сечения: одно (по ансамблю) в направлении различных сфер культурной деятельности, второе (по времени) в направлении последовательных стадий культуры? Если да, то откуда возьмутся эти понятия – из философии или из разнообразных наук об искусстве, религии?

Так, немецкий философ В. Дильтей (1833–1911) в качестве исходного предлагает избрать философию. Но конкретные результаты объяснения частного от общего оказались скудными. А. Ригль пошел от обратного: от анализа художественных мотивов к науке, философии и религии. Пришел к тому, что от искусства произошли религия, затем философия и наука. Манхейм их критикует: все, что они могут установить – это культуру в зародыше. А между тем нельзя вывести знания о сложном, анализируя простое, то есть из исследования зародыша невозможно вывести все богатство культуры.

По Манхейму, для философии истории основная методологическая проблема заключается в том, как выразить единство разных областей культуры с принципом соответствия (причинной связи, функции, взаимодействия). Историк, изучая факты, документы, тоже пытается установить принцип соответствия, но по отношению к мировоззрению. Но такой подход к мировоззрению скорее носит интерпретационный характер, нежели объяснительный. Другими словами, между двумя документами отсутствует каузальная связь. Объяснить один из них в качестве причинно обусловленного результата другого нельзя, можно лишь свести тот и другой к общей глобальной сущности мировоззрения, частями которой они являются.

По Мангейну, это не говорит о том, что в науках о культуре нет места причинному объяснению. Интерпретация не противоречит причинному объяснению. Интерпретация служит для понимания значе-

ний. Причинное объяснение показывает условия реализации данного значения. Но не может быть каузального, генетического объяснения значений, даже в форме предельной теории. По Манхейму, в истории искусства и в науках о культуре причинное объяснение и интерпретация будут применяться на принципах дополнительности.

Тема 4. ОСНОВНЫЕ ГИПОТЕЗЫ ГЕНЕЗИСА КУЛЬТУРЫ

4.1. Трудовая гипотеза культуры по Ф. Энгельсу

Основное отличие человека от животного в труде. Эта теория изложена Ф. Энгельсом (1820–1895) в статье «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». Ему принадлежит формула – «Труд создал человека». По мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, сознание возникло в результате труда. В совместной трудовой деятельности возникает речь. Это основные предпосылки к культуругенезу. Считается, что человек изначально социальное животное, то есть стереотипы поведения человека заложены не в нем (генетически), а вне его (в социальной форме общения). Сущность человека – не в его генотипе, а в совокупности всех общественных отношений. Поэтому животным рождаются, а человеком лишь становятся.

В трудовой гипотезе есть замкнутый круг. Сознание рождается как результат труда, но чтобы заняться деятельностью, нужен интеллект.

По В.М. Вильчеку, чтобы снять это внутреннее противоречие «трудовой» гипотезы, надо объяснить, как пращеловек мог нечто выдумать, изобрести, не умея придумывать? Поэтому сначала необходимо ответить на вопрос: что такое труд? Труд – это целесообразная деятельность. Действия животных тоже целесообразны, но это еще все же не труд. Если бы любая деятельность была трудом, то тогда будет трудом всякое добывание пищи, поедание, акты воспроизводства, строительство гнезд и т.п., а брачные игры, ритуалы – признать искусством, а политику – защиту территории и потомства, соблюдение иерархии в стае и т.д.

Если признать трудом нечто, что отделяет человека от природы и приводит к культуре, то, как культура появляется раньше человека? В силу чего человек мог обрести то, что не заложено в его генетической

программе? Что заставило его искать внеприродные пути самовыражения? Трудовая гипотеза на эти вопросы не дает ответа.

Натуралистическое объяснение человека приводит к противоречиям. Так, по Дарвину и марксизму, если труд определяет становление обезьяны в человека, то первые шаги человеческой мысли должны быть связаны с познанием физического мира, а само поведение человека должно быть направлено на выживание и пользу для себя. Но выводы этнографов говорят об обратном и человек не озабочен тем, чтобы приблизиться к природе, а стремится отделить себя от нее. Первобытный охотник как бы не понимал собственной выгоды, что проку, скажем, от наскальных рисунков? Вместо того чтобы адаптироваться к внешним условиям. Еще не было никаких орудий труда, но уже была магия. Сначала мистические видения, потом орудия, мандала вместо колеса, священный огонь для приготовления пищи, поклонение звездам еще до того, как появился календарь. Одним словом, мистическое восприятие жизни в противовес практицизму в эру палеолита.

По мнению Льюиса Мэмфорда, Маркс ошибался. Последние исследования показывают, что моторно-сенсорная координация не требует острого ума. Многие виды создавали куда более совершенные приспособления, а человек скорее был неудачником по сравнению с другими видами. Скорее, человек использует ум и производит символы и его необходимо рассматривать самосовершенствующимся животным. Основной акцент его деятельности – это его организм. Пока человек не сделал из себя самого, он мало, что мог сделать из окружения.

4.2. Психоанализ: концепция культуры по З. Фрейду

Основатель психоанализа З. Фрейд (1856–1939) в книге «Тотем и табу» пытается раскрыть культурогенез через тотемизм. Для этого важное значение имеет система запретов, то есть «табу».

Фрейд подходит к табу со стороны бессознательного. Человек обладает свойством совести, которого нет в животном мире. Ощущение изначальной вины есть следствие комплекса Эдипа. Это перводвигатель культуры. Таким образом, совершившие коллективное преступление (убийство отца) пралюди организовались в экзогамный род и перешли к социальной жизни, что и превратило животного в человека. Фрейду казалось, что ему удалось найти источник социальной органи-

зации, моральных норм, религии в акте отцаубийства. Он понимал под культурой все то, что возвышало человека над его природной жизнью.

Культура, по Фрейду, создается подавлением природных порывов, ведущих к разрушению. Отсюда генезис культуры обусловлен запретами на кровосмешительство, каннибализм и убийство. Главная задача культуры, по Фрейду, это защита человека от природы. Религия здесь оказала большую услугу по укрощению асоциальных первичных позывов.

Фрейд пытается соединить свою концепцию с трудовой, он считает, что первым культурным деянием было применение орудий, укрощение огня, постройка жилищ.

У. Риверс, Ф. Боас, А. Кребер, Б. Малинковский отвергли гипотезу З. Фрейда. Они отметили, что тотемизм не является древнейшей религией. Далеко не все народы прошли через тотемизм. По Фрейду, культура есть средство обуздания животных инстинктов. Его ученик Э. Фромм указывает на прямо противоположную тенденцию на то, что именно история, культура раскрыли в человеке разрушительные потенции, отсюда версия Фрейда малоубедительна.

4.3. Игровая гипотеза возникновения культуры Й. Хейзинга

Многие философы видят источник культуры в игровой деятельности. Историк культуры Й. Хейзинга (1872–1945) считает игру старше культуры, так как все основные черты игры уже имеются в игре животных. Человек творит рядом с природой измышленный мир. В мифе, в культе рождаются движущие силы культурной жизни. Игра – это свободная деятельность, отличная от обыденной жизни. Все отмечают незаинтересованный характер игры. Как биологическая функция она необходима индивиду, а социуму как средство символического выражения смысла ценностных установок. Он убежден, чтобы изменять окружающую среду человек это сделал в своем воображении, то есть в сфере игры. Хейзинга прав, подчеркивая символический характер игры, но обходит вопрос, что все животные играют, а человек не только играет, но и еще создает культуру. Тогда почему другие животные этим даром не наделены?

По Хейзенге, культуру не следует сводить к игре, и будто игра постепенно перерастает в культуру. Игра и культура составляют единство. Вначале культура была лишь частным случаем игры. Постепенно

по мере развития культуры игра отступает на задний план. Но в любой момент развития культуры игра может вновь проявиться в полную силу.

Концепция игрового генезиса культуры принимается феноменологом Е. Финком. Он выделяет пять изначальных типов, определяющих бытие человека, – смерть, труд, господство, любовь и игра. По Финку, играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут. По его мнению, игра – это спонтанно протекающее действо, подобное движению человеческого «бытия в себе самом». Чем бесцельней (в практическом отношении) игра, тем полнее мы находим в себе счастье. Игра есть фундаментальная характеристика нашего существования. Без нее не обходится никакая антропология. Игры народов есть история «изобретений», но иного рода, чем артефакты культуры, орудий труда, машин и оружия. Эти «изобретения» могут показаться менее полезными, но в то же время они чрезвычайно необходимы.

С игрой у Финка связано происхождение культуры. По его мнению, человеческую игру трудно разграничить с игрой животных, и животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости. Финк полагает, что культ, миф, религия, искусство своими корнями уходят в бытийный феномен игры.

4.4. Культура как производство символов по Э. Кассиреру

Э. Кассирер выводит феномен культуры из факта несовершенства биологической природы человека. Человек утратил свою первоначальную природу по неизвестным причинам (мутациям под действием радиоактивности или космических лучей и т.п.). Такое выключение человека из мира природы глубоко трагично. Эта трагедия и была осмыслена в мифе об изгнании перволюдей из рая. «Изгнанный» из природы человек оказывается существом свободным (то есть способным игнорировать «мерки вида», переступить необходимые для «полноценных» животных запреты), но лишь негативно свободным, не имеющим позитивной программы существования. Социальность уже диктует человеку небиологические программы, образы поведения. Инстинкты в человеке оказываются ослабленными в силу окультуривания его потребностей и мотивов. Но последние исследования показывают, что слабость инстинктов не связана с развитием социальности.

Прямой связи тут нет. Человек всегда и независимо от культуры обладал «приглушенными» инстинктами. Человек как животное был обречен на вымирание, но природа тут же предлагает любому виду множество шансов.

Шанс оказался и у человека. Не имея инстинктов поведения, человек бессознательно стал присматриваться к другим более приспособленным к природе животным. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом особость человека. Многие существа не смогли преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли. Для подражания животным сознания не нужно. Этим обладают многие животные (обезьяны, попугаи). Но в сочетании с ослабленной инстинктивной программой склонность к подражанию оказалось спасением для человека. Дефект превратился в достоинство, то есть в средство приспособления к окружающей среде. Инстинкт заменяется принципом культуры. Это ориентирует человека на культурно-значимые предметы.

Концепция символического и игрового приспособления к миру была разработана Э. Кассирером. Категория символа стала фундаментальным понятием в современной философии. Поле исследований символического велико: философская герменевтика (Г. Гадамер), философия культуры (Й. Хейзинга), философия символических форм (Э. Кассирер), архетипы коллективного бессознательного (К. Юнг), философия языка (Л. Витгенштейн, Ж. Лакан и др.).

Кассирер, опираясь на труды сторонников витализма, пришел к выводу, что жизнь одинаково совершенна на всех уровнях видов – от низших до высших. Каждый организм обладает системой рецепторов и эффекторов, и они находятся в равновесии. Здесь человек не исключение. Но человек есть качественно иное, и между системой рецепторов и эффекторов развивается новое измерение, соединяющая их система – символическая вселенная. Человек одновременно живет в физической и символической вселенной (мифологии, языка, искусства и науки).

Кассирер отмечает, что символический способ общения человека отличается от знаковых сигнальных систем животных. Сигналы есть часть физического мира, а символы обладают функциональной ценностью (смыслом). Животные ограничены миром реальности (чувствами), что сводит их действия к прямому реагированию на внешние раздражители. Отсюда животные не способны сформировать мир возможного. Между тем для сверхчеловеческого Интеллекта (или Боже-

ственного Духа) нет разницы между реальностью и возможностью. Здесь все мыслимое становится реальностью. Только в человеческом интеллекте наличествует как реальность, так и возможность.

Для первобытного мышления, считает Кассирер, трудно проводить различие между сферами бытия и значения, и часто символ наделяется магической либо физической силой. В ходе развития культуры отношения между возможностью и реальностью (вещами и символами) проясняются. Но всякий раз, когда на пути символического мышления появляются препятствия, различие между возможностью и реальностью также перестают ясно проявляться.

Вот откуда родилась социальная программа! Первоначально она возникла из самой природы, из попытки уцелеть, подражая животным, более приспособленным к природе. Потом у человека складывается особая система. Он стал творцом символов, в которых была попытка закрепить стандарты поведения, подсказанные другими живыми существами.

Таким образом, у нас есть все основания считать человека «незавершенным животным». Вовсе не через наследование благоприятных признаков он оторвался от животного царства.

Тема 5. КУЛЬТ И КУЛЬТУРА

Культура родилась из культа и связана с религией. Первоначально культ и культура были нераздельны. Рассмотрим соотношение этих понятий.

5.1. Концепция культуры по П.А. Флоренскому

Флоренский предлагал создать науку о культе. Культ постигается сверху вниз, а не снизу вверх. При познании снизу вверх мы приходим к культурогенезу (а ответа там нет). Необходимо подойти к проблеме с позиций трансцендентного Бога (то есть сверху).

Предметы культа и самого человека Флоренский трактует как синтез временного и вечного, идеального и реального. В европейском сознании культура утратила сакральный смысл (так как вещи рассматриваются лишь как утилитарные, а понятия как убедительные). Так в западной цивилизации мы наблюдаем гибель культуры.

Культура и религия близки по духу, так как смысл религии соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность. Флоренский кроме теоретической и практической деятельности выделяет еще литургическую (производство святынь). Святыни – это первое творчество человека. Культурные ценности производны от культа. Система понятий возникает из «словесного» культового действия, объясняющего культ мифа. Далее эти мифы (образы, формулы, термины), усложняясь, отдаляются от культа, делаются светскими, порождая светскую философию, науку и литературу.

По его мнению, религиозный смысл вымывается еще феноменом техники. Вначале обряд – это синтез духовного и утилитарного. Далее обряд, лишаясь духовной компоненты, порождает в истории экономику, хозяйство, технику. Обряд распадается на смысл и вещь. Рост техники параллелен росту рассудочного жизнеописания, а это есть распад религии.

Флоренский анализирует соотношение культа и философии. Религия есть почва философии. Метафорический миф превращается в философские построения. История философии начинается с орфиков, Гесиода, ионийских натурфилософов, Гераклита, Пифагора, элейцев, Эмпедокла. Можно отметить их промежуточность между мифологией и философией. Отсюда первоначально философия по содержанию есть религия и только по самоопределению является философией. Без мифа не было бы философии. Содержанием философских понятий может быть только культ (смысл). Разница может быть только между культурами (смыслами), но не между культом и религией или культом и философией. Многие философские схемы Платона, Аристотеля проникли в религию из-за того, что у них один смысл (то есть культ), а не наоборот.

По Флоренскому, культ – это субстанциональное, трансцендентное понятие. Культ превращает реальную случайность в идеальную необходимость. Так возникает культура. Отсюда две различные формы деятельности – осуществления и осмысления. Машина и смысл противостоят друг другу в культе. А сам трансцендентный культ существует благодаря единству самосознания (абсолютного Я). В человеке есть две правды: правда бытия и правда смысла. Так определив культ как деятельность совмещения божественного смысла и реальности, Флоренский выводит культуру из внутренних сил человеческой онтологии.

5.2. Концепция культуры по Н.А. Бердяеву

Взаимосвязь культа с культурой мы находим и у Н.А. Бердяева. Культура во все времена связана с культом и имеет религиозные основы.

Другой фактор близости культуры и религии, по Бердяеву, – это ее символический (духовный) характер. В символах культуры мы имеем не достижения бытия, а знаки бытия.

Он резко противопоставляет культуру и цивилизацию. По Бердяеву, цивилизация неблагородного (мирского) происхождения. Цивилизация возникла в борьбе человека с природой, вне культа. Цивилизация идет снизу вверх. Культура же идет сверху вниз и путь ее аристократический. Культура – явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же – явление общее и повторяющееся. Переход от варварства к цивилизации у всех народов имеет общие (материальные) признаки. Если у культуры есть душа, то у цивилизации – методы и орудия.

Культура дорожит преемственностью – это культ предков, почитание могил. Культура всегда гордится древностью. Молодая культура стесняется своего положения. В культуре идет война вечности с временным. Культура борется со смертью, поэтому ей дорого увековечивание, непрерывность, преемственность. Культура всегда готова возродиться.

Цивилизация же, напротив, дорожит всем новым. У нее нет предков. Все в цивилизации новенькое и приспособленное к удобствам сегодняшнего дня. В цивилизации все быстротечно и на этой временности все ее успехи и завоевания. Здесь и культура цивилизации стремится стать окончательно безрелигиозной.

По Бердяеву, в культуре два начала: консервативное (обращено к прошлому и поддерживает с ним преемственность) и творческое (обращено на будущее и созидание новых ценностей). В культуре не может действовать революционное, разрушительное начало. Революционное начало враждебно культуре и антикультурно. Культура немислима без иерархической преемственности, без качественного неравенства. Революционное начало враждебно иерархизму и направлено на разрушение качеств.

Отрыв культуры от аристократических начал–источников все более увеличивается. Вся европейская культура связана с античностью.

Настоящая культура и есть античная греко-римская культура. Эпоха Возрождения потому и была культурной эпохой, в отличие от эпохи Реформации и революций, что возродила предания античной культуры.

Восточная церковь (православие) получила предание античной культуры через Византию, Западная церковь (католицизм) – через Рим. Россия через православие получила связь с античной, греческой культурой. Революции, направленные против церкви, направлены на разрыв культурной преемственности, и это есть варварское восстание против культуры.

Но всякая культура исторически исчерпывает себя и склоняется к упадку. Так было во время эллинистического упадка греко-римской культуры. В этой тоске по прошлому возникли течения неоплатонизм, неопифагорейство и христианство. Античному миру христианство вначале представлялось варварством. Но христианство спасло античность для вечности. Сегодня уже само христианство стареет, но нового религиозного света еще не видно. В истории постоянно происходят приливы варварства, но это не только минус, они обновляют стареющую кровь старого мира.

Бердяев расценивает революцию как варварство, которое устраняет из культуры культ антихристианскими идеями. Философ оказался прав; мы прошли через десятилетия насильственной атеизации общественного сознания. Тоталитаризм покусился на тысячелетние основы человеческого бытия, пытается подорвать основы религиозного сознания и сконструировать безрелигиозное единомыслие. Все это отразилось на культуре.

По Бердяеву, в культуре действуют два начала – классическое и романтическое, которые взаимодополняют друг друга. Классическая культура имманентна, замкнута и завершена; осуществляет совершенство на Земле. Она стремится к строгим формам, в ней нет беспредельных далей. Романтическая культура трансцендентна, видит совершенство не на Земле, а в беспредельности. Формы ее не столь строгие, за ней всегда раскрываются беспредельные дали.

Бердяев подмечает, что классическая культура не видит мира за своими пределами, так как ничего о нем не говорит. Романтическая культура вся устремлена к совершенству в вечности и безмерности. Христианскую культуру он характеризует как романтическую, хотя догматы носят классические черты. Классическая культура – это до-

вольство культурой, а в христианском мире не может быть совершенства на Земле.

Готика характерна для христианской культуры в отличие от завершенного Возрождения. Итальянское Возрождение было борьбой языческих и христианских начал. Христианская церковь, придав античной культуре свой символизм, пронесла ее через тьму. Но совершенная культура невозможна, так как культура направлена на отрицание своей замкнутости. Совершенство возможно только вне природы в ином мире.

5.3. Трактовка культуры по Жаку Маритену

Ж. Маритен (1882–1973) – французский философ, неотомист. Предложил идею «интегрального гуманизма», призванного перестроить цивилизацию, сплотить людей вокруг религиозных ценностей. Дал оригинальную трактовку соотношения культа и культуры. Начинает с анализа слова «культура». Окультурить означает заставить природу делать то, что ей самой актуально не под силу, но природа имеет потенцию. Природа человека – не исключение: разум и добродетели заложены в человеческой природе потенциально, но актуально не даны от природы. Следовательно, культура потенциально заложена в природе человека, но актуально есть результат развития человеческого разума.

С рождением городов этот результат можно назвать цивилизацией. Таким образом, он отвергает шпенглеровское противопоставление культуры и цивилизации как духовного и материального. Без культуры нет цивилизации. Культура и цивилизация в природе самого человека. Культура и цивилизация не ухудшают человека. Неприятие цивилизации – это ненависть к разуму и ведет к гибели человека. У человека нет жизни по инстинктам, и его недерминированность есть возможность человека через разум актуально раскрыть свои потенции.

По Маритену, потенциальная природа человека раскрывается с помощью разума. Культура и цивилизация как материальны, так и духовны. Они принадлежат к временному миру, но должны подчиняться вечной жизни. С первого дня Бог открыл человеку свою трансцендентность, дал людям знание того, что они могут знать и то, что в принципе не смогут до конца знать никогда (то есть дал разницу между Богом и природой).

По Маритену, античный мир подчинял религию цивилизации и ограничил религию гражданским культом полиса. Настоящая религия надмирна; исходит от Господа и трансцендентна по отношению к цивилизации. Культура – божественный оживляющий дух цивилизации. С одной стороны, христианская религия имманентна по отношению к культуре, а с другой – трансцендентна как религия. Это есть ни что иное, как аристотелевское понимание человека как политического (общественного) животного, так как у человека нет инстинктов, клыков, но у него есть разум. Но если Аристотель определяет цель человеческого объединения через добродетель на Земле, то Фома эту цель видит уже в божественной власти. По Маритену, в этом состоит ключ к пониманию отношений между античным и христианским мировоззрениями.

По Маритену, у истоков современной цивилизации – Ренессанс, Реформация и картезианство. В цивилизации есть позитив, и ее культура продолжает естественный рост от священного к человеку. Современная культура антропоцентрична и ее цели соответствуют земным целям, по которым человек реализуется технически, интеллектуально, творчески и духовно. Моральный идеал тоже прогрессирует (например, идея рабства, пытки сегодня внушают спонтанное отвращение большинству, нежели в прошлом).

Маритен в антропоцентричной культуре различает три этапа. Первый, когда цивилизация считает, что она силой одного лишь разума способна установить миропорядок (например, чистое созерцание идей–истин разумом без эксперимента). На втором этапе культура отрывается от сверхприродного мира и обращается против него (наука). Это должно помочь человеку установить «естественный порядок» и освободить человека и обеспечить духу наживы спокойное владение землей. Это период буржуазного рационалистического оптимизма. Третий – это этап революционного материального оптимизма. В нем человек вступает в борьбу с трансцендентным миром и своим Творцом. Тем самым идея покорения природы человеком кончается прекращением жизни.

Маритен зовет вперед. Христианское мировоззрение в кризисе, но не отвергнуто и может возродиться, если этого захочет Бог. Для духовного спасения христианство должно оживить культуру. Усилия лишь человеческого разума вне Бога недостаточно для создания счастья людей и народов.

Тема 6. КУЛЬТУРА КАК СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ

Культура исторически связана с поиском смысла бытия, постижением сакрального, с культом. С другой стороны, культура имеет аксиологическую природу.

6.1. Ценностная теория культуры (В. Виндельбанд, Г. Риккерт)

Постижение культуры как чего-то неповторимого проникло в философию с работ неокантианцев В. Виндельбанда (1848–1915) и Г. Риккерта (1863–1936). Они проводили различие между «науками о природе» и «науками о культуре». Критерием такого различения они видели в понятии ценности.

Интерес к Канту привел их к желанию создать общую картину мира, исходя из мышления субъекта познания, с его априорными законами разума. Именно поэтому сверхиндивидуальное сознание у них обрело онтологический характер. Если философия ими мыслилась как нормативное учение, то история – как процесс осмысления ценностей.

В. Виндельбанд за В. Дильтеем проводил деление на «науки о природе» и «науки о духе». Если у Дильтея различие лежит по предмету, то у Виндельбанда – по методу. Он разделял науки на номотетические (имеющие дело с законами) и идеографические (изучающие единичные, неповторимые явления).

Культурный процесс, по Виндельбанду, представляется как смена ценностных мотивов в процессе политического, социального и интеллектуального движения. По Виндельбанду, философия размышляет о вечных ценностях, которые возвышаются над меняющимися интересами людей, поэтому проблема об общих и вечных ценностях носит культурно-философское значение.

Соотношением наук о культуре и природе занимался и Риккерт. По его мнению, науки о культуре требуют защиты от естествознания, провозглашающего естественный метод единственно правомерным. Если у естествознания солидная традиция, то науки о культуре появились лишь в XIX веке. Но еще Кант сказал, что естествознание – это лишь один из множества способов познания вообще.

Ценности Риккерт выводит из рассуждений о природе и культуре. Природа есть совокупность того, что возникло само собой и не имеет ценности, а культура – это то, что создано человеком для достижения цели и для человека является ценным. Если от объекта отнять ценность, то он станет частью природы. Ценности выделяют вещь из природы. Следовательно, о ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют. Можно сказать, что они значат или не имеют значимости.

По Риккерту, явления культуры могут быть рассмотрены как по отношению к ценности, так и по отношению к оценивающему психическому существу (духу). Отсюда противопоставление культуры (то, что оценивается) и духа (то, что оценивает). Он предлагает логическое разделение между 1) духовным бытием (или психическими актами) и 2) ценностями с их значимостью. Отсюда он получает определение культуры: культура есть значимые ценности.

По Риккерту, это позволяет отличить культурные процессы от явлений природы. Если индивидуализирующий исторический метод относится к специфике ценности, то естественнонаучный метод устанавливает закономерные (общее, на основе сходства) связи и игнорирует культурные ценности.

По Риккерту, ценностей нет ни в физической, ни в психологической реальности. Ценности существуют сами по себе, их сущность в значимости. Но ценности имеет связь с действительностью в двух смыслах: 1) ценность может присоединиться к объекту и стать благом; 2) ценность может быть связана с оценкой субъекта. Блага и оценки могут рассматриваться по значимости в них ценностей, то есть он отличает ценности в мыслях от ценностей в вещах (благ).

Значимость ценности в истории существует всегда, так как они оцениваются субъектом, который имеет дело с артефактами и им рассматривается как блага. Оценивать – значит высказывать похвалу или порицание и относить к ценностям – ни то, ни другое. Претендующая на значимость система культурных ценностей может быть найдена только в исторической жизни.

У Риккерта ценности существуют как бы «сами по себе» и вне оценок, но прийти к ним можно лишь через множество оценок за время всей истории. Объективность философии и наук о культуре держится на вере в объективность ценностей (это своего рода «вещи в себе» – факты истории).

6.2. Понятие ценности

В философии это понятие употребляется в различных значениях, что создает противоречивое представление о культуре. Сложились следующие подходы:

1. Ценность отождествляется с новой идеей, выступающей в качестве индивидуального или социального ориентира. Да, ценности раскрываются через идеи. Но ценности и идеи не равны, так как идеи могут быть истинными и ложными, научными или религиозными, философскими или мистическими. Идеи – это тип мышления, и главный критерий ценности лежит в ее истинности.

Ценности тоже направляют человека, но люди далеко не всегда живут по науке. Следовательно, ценность – это понятие иное, нежели истина. Наука, по определению, отделена от ценностей, и науки далеко не всегда годятся в качестве ориентира человеческого поведения. Философы интуитивно догадывались, что истины науки нужно дополнить чем-то значимым для человека. Ценности, стало быть, родились в истории человеческого рода как некие духовные опоры, помогающие человеку устоять перед роком необходимости.

Ценности, таким образом, отражают иные аспекты по сравнению с наукой. Они соотносятся не с истиной, а с представлением об идеале (желаемом, нормативном). Ценности придают смысл человеческой жизни. Культурные императивы (добра, справедливости, мира и свободы) всегда лежали в основе человеческих действий во всей истории человечества.

2. Ценность как распространенный субъективный образ. Однако неверно было бы отождествлять ценности лишь с всеобщим субъективным образом, так как аналитические суждения тоже носят всеобщий характер.

Явления природы в общественной жизни индивида осознаются не только через логические системы знаний, но и через гуманитарные (нравственные и эстетические) отношения человека к миру. Познание и оценка не одно и то же, но это не означает, что они фатально противостоят друг другу.

Человек соизмеряет свое поведение с эталонами (нормой, идеалом, целью). Понятия «добро» или «зло», «прекрасное» или «безобразное» есть ценности. Убеждения и взгляды людей в них есть цен-

ностные идеи, которые могут оцениваться по-разному (как приемлемые – неприемлемые, оптимистические – неоптимистические, активно-творческие – пассивно-созерцательные). Те ориентации, которые обуславливают поведение человека, называют ценностными. Люди соизмеряют свои действия со своими целями. В истории сталкиваются различные идеалы, абсолюты и святыни. В каждой культуре обнаруживается ее ценностная природа, то есть наличие в ней стойких ценностных ориентаций.

3. Ценность как тождество культурно-историческим стандартам. Тоже критикуемо, так как эти стандарты (как ценности) подвижны. В рамках одной культуры может произойти смена ценностных ориентаций. Так, на протяжении исторической судьбы капитализма менялись ценностные ориентации от протестантской этики, модернизма до постмодернизма.

4. Ценность ассоциируется с типом «достойного» поведения с конкретным жизненным стилем. Это также не всегда находит свое отражение в социальной практике (например, можно иметь идеалы, но практически ничего не делать).

В чем тогда специфика ценности, если она целиком не сводится ни разуму, ни к чувствам, ни к воле? Мы сейчас живем в эпоху ломки вековых ценностных ориентаций (крушение этики труда; семейные ценности сменились сексуальной революцией; представления о прогрессе сменились представлениями о конце света).

Но в культуре ценностные ориентации могут сворачиваться и возрождаться. Культура постоянно воспроизводит жизненные ситуации, с которыми люди встречаются во все времена (это проблемы долга, любви, жертвы, трагедии, героизма, смерти).

Иногда возникает иллюзия, будто ценностные ориентации носят вечный, внеисторический характер. Однако это не так. В каждой культуре рождаются, расцветают и умирают свои ценностные ориентации. Ценностные ориентации нередко противоречат друг другу. Возможна ли в таком случае их типология?

6.3. Иерархия ценностей

Человек не просто выбирает ценности, он придает им различную значимость. Существуют ли вечные ценности? «Истина, Добро, Красота» и «Вера, Надежда, Любовь». Эти две триады во все века вопло-

щали высшие ценности человека. В разное время эти универсальные ценности составляли иерархию. У древних мыслителей в триаде Истины, Добра и Красоты на первом месте было Добро, в Новое время – Истина, а у Ф. Достоевского и Н.К. Рериха – Красота.

Определить статус универсальных ценностей непросто. Кажется, что ценность Жизни безусловна. Без жизни, казалось бы, другие ценности утрачивают свою значимость. Но это не так. В древнеиндийской культуре жизнь, например, не так значима. По Ф. Энгельсу, бессмертие воспринималось бы несчастьем. Существует легенда о проклятом Агасфере, которая нам повествует о том, что Христос проклял его жизнью до его второго пришествия за то, что он не дал ему отдохнуть на пути к казни.

Обратимся к такой святыне, как Свобода. Часто миг свободы оценивался дороже жизни. Но вдруг обнаруживается, что свобода не есть благо, а испытание (например, распад тоталитарного Союза вызвал свободу, которая обернулась для многих кошмаром). Казалось бы, универсальные ценности обнаруживают свою ограниченность.

Но история полна и противоположных примеров, например, добровольного рабства. Оказывается, массы вовсе не тяготеют к свободе. Психологически человеку массы уютнее, когда его жизнью распоряжается тоталитарный лидер.

Свободен ли человек? О чем идет речь – о социальном положении или о внутреннем самоощущении? Например, кто-то ощущает внутреннюю свободу и в тюрьме, а кто-то является рабом на воле. У свободы различные лики.

Связь свободы с моралью тоже сомнительна. Свободен ли тот, кто победил свои страсти? Свобода представляется многими чем-то самоочевидным, но может быть это предрассудок? И прав Гете: «Свободен лишь первый шаг, но мы рабы другого». Итак, как свобода, так и несвобода могут восприниматься благом.

Природа универсальных общечеловеческих ценностей сложна и противоречива. Во все периоды истории они оспариваются как «справа», так и «слева». Многие считают, что общечеловеческие ценности важны лишь, когда речь идет об устранении вселенской катастрофы. Как консерваторы, так и либералы увлекаются общим и размывают индивида, что приводит к обезличиванию человека. Предлагают отказаться от ненавистного «общего» и ограничиться ценностями человека.

Итак, общечеловеческие ценности – это сохранение совокупного духовного опыта. Говоря об общечеловеческих ценностях, мы часто имеем в виду ценности европейского мира (идея демократии). Но и восточный мир внес свои универсальные ценности (например, идея ненасилия, идея о гармонии развития телесных и духовных сил человека).

Тема 7. СВЯТЫНИ РАЗНЫХ КУЛЬТУР

Человек живет в мире нравственно-психической мотивации. Он соотносит свои поступки с идеалом, с абсолютным. Именно в этих ценностях обнаруживается универсальность личности.

7.1. Человеческое тело и эрос

Что человек думает о любви? Ценит ли он свое тело? Тело есть сосуд души илиместилище страстей? В греческой философии и искусстве человеческое тело без сомнения было идеалом красоты, совершенства и гармонии. Греческое искусство стремилось воспроизвести человеческое тело в порыве страсти.

Эпоха расцвета Афин – это эпоха Поликлета и Фидия, строителей Парфенона – это вершина искусства, которая пришла на смену фигуркам–идолам из мрамора. Если фигуры Фидия и Поликлета выражали спокойствие, то наследники – Скопас, Пракситель, Мирон – уже старались выразить эмоции и чувства.

Древние философы высоко отзывались о духе человека. Любовь было чувством, освещенным богами. Афродита благословляла сближение тел и душевное влечение как радость жизни. Постепенно возникло различие плотской и духовной близости. Платон полагал, что наслаждение, к которому стремится тело, должно быть ограничено. Аристотель, наоборот, считал, что услаждение тела есть благо, но любовь не сводится к наслаждению. В конце древней эпохи эллинское представление о человеке сменилось. Например, Сенека не мог совместить моральные нормы стоиков с благоговением перед человеческой природой и чувственным наслаждением. Это подвело Сенеку к мысли о греховности самого человека. Тело временно, а душа вечна. Культ тела сменился прославлением нетленной души.

В целом в античности человеческая субъективность понималась как единство ума, страстей и воли. Христианство принесло переосмысление любви. Любовь стала пониматься не просто как страсть, а как основа человеческого бытия. Братская любовь – это любовь ко всем людям (к беднякам, вдовам, сиротам, даже к врагам – «возлюби ближнего как самого себя»).

Телесное в христианстве соотносится с духовным. Любовь воспринимается как святость и прежде всего любовь к Богу. Эпоха Средневековья – это эпоха становления личности, она полна противоречивости (от рыцарского возвышенного чувства до грубой телесности).

Тело в христианстве рассматривается как источник зла. Святостью окружается лишь фигура аскета, великомученика. Победа над телесным наслаждением, половое воздержание становятся смыслом земного бытия. Но это не отказ от любви.

Средневековое общество воспринимало женщину в двух планах – как созидательницу и как разрушительницу (единством любви и смерти). Через Деву Марию христианство их превратило в символ любви и жизни, но возник и «черный символ» – ведьма. В противовес сатанинским силам культивируется светлое чувство – amor.

Между XI–XIV вв. в Западной Европе, по У. Айерлэнду, возникло новое (куртуазное) понимание любви, которое повлияло на чувства и сознание человечества. Это время крестовых походов против ислама в Испании и на Среднем Востоке. Возникает поэзия о куртизанской любви в романах о Тристане и Изольде, Ланселоте и Джиневре и др., прославляющая страстную любовь к женщине. Их по всему Западу разносят бродячие поэты, трубадуры.

Сущность куртизанской любви составляла свободная (избранная и дарованная) любовь. В Средние века считалось, что любовь недоступна супругам, которые руководствуются интересами продолжения рода, приумножения собственности и политикой.

В литературе XIII–XIV вв. становится модной платоническая любовь. Она вдохновляет лирику Данте, Кавальканти, Петрарки. Любовь понимается как страсть, возникающая в душе при помощи чувств. Она определяет поступки королей, поэтов, мечтателей и т.д.

В противовес этой романтике возникает реалистическая традиция, в которой любовь содержит лишь земные, грубые черты, а все возвышенное критиковалось как призрак, выдумка. На этой основе возник культ чувственности. Например, у Франсуа Рабле она даже принимает

гротескные (преувеличенные – переходящие в свою противоположность) формы.

Церковь не проводила грани между чувственностью и развращенностью. Человеческая страсть трактовалась как грех. Крутые изменения произошли в эпоху Возрождения. Мыслители того времени считали, что человеческая красота сообразна божественной, и человек оценивался как лучшее творение природы и Бога. В противовес средневековому аскетизму гуманисты Ренессанса считали, что человек принадлежит земному миру. Культ телесных радостей пронизывает все творчество эпохи Возрождения. Здесь провозглашается идеал «человечного человека», где любовь – естественное человеческое чувство (например, итальянский гуманист Джованни Боккаччо рисует мир интимных лирических переживаний).

Но в XVII веке (эпоха Барокко) культ плоти уже воспринимается как безумство. Любовь предстает, с одной стороны, как погибельная страсть к наслаждению, а с другой, рождает мир иллюзий, где любовь изображается изысканной и манерной. Новое время ставит вопрос: может ли человек обойтись без любви? Ответ: однозначно может. Далее, в эпоху Просвещения любовь еще более трактуется как чистое безумие, недостойное разумного человека.

XVIII век можно охарактеризовать как господство эротизма в определенных кругах общества. Эротическая любовь привела к феминизму. Основной лозунг галантной эпохи – это возврат к природе, секс считали естественным и в нем не видели ничего постыдного. Женщина была создана для любви, а не на удовольствие мужчине. Она имеет право на свою сексуальность и на активную роль, а не только на подчинение мужчине. Культ эротизма ставил женщину в центр жизни, но это не средневековый культ женщины и никто уже не драматизировал любовные дела.

Но оказывается, что любовь вообще можно свести на нет. Чувство – это что-то стыдное и его надо прятать подальше. Возникает пуританская мораль, которая способствовала становлению капитализма. Она приписывала людям чопорное благонравие. Это целая система запретов: как сидеть и как подавать, и чего не следует делать.

Новое раскрепощение страстей началось в XX веке с учения З. Фрейда о главенствующей роли сексуальности в жизни человека. В конце XIX века немецкий ученый Альберт Молль вводит новое слово – либидо (желание, влечение, страсть). Для Фрейда оно стало ключе-

вым. Он связывал либидо с эротической психической энергией. Секс, по Фрейду, лежит в основе жизни человека. Психоанализ стал обычной практикой и о сексе стали говорить открыто, как о чем-то значимом для человека.

После Второй мировой войны в результате НТП западное общество стало превращаться в потребительское. Богатство меняло ценностные ориентиры людей. Прежняя протестантская этика стала утрачивать популярность. Появился огромный запрос на гедонические установки. В этих условиях и разразилась «сексуальная революция», которая решительно отвергла пуританский взгляд на эрос.

Отразили эти установки общества Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромм, которые критически анализировали репрессивность общества по отношению к индивидуальному половому поведению. Сексуальная революция началась в США, потом в Европе и пика достигла в Швеции. Но когда Швеция превратилась в потребительский рай, она неожиданно поразила мир своей высокой статистикой самоубийств. Многие, обретя безграничное счастье, покончили с собой. Сегодня волна секса пошла на спад. Революция сменилась тоской по обычной любви: с ухаживанием и цветами; с застенчивостью; с любовными ласками вместо технических приемов.

7.2. Отношение к труду

В разные эпохи было различное ценностное отношение к труду. Варвары презирали созидательный труд, и искусство войны (разрушения) быстрее других проникает в среду варваров. В обществе, которое жило войной, достойным занятием человека считалось военное дело. Обычный труд на полях не входил в никакое сравнение с военными подвигами.

Труд не считался добродетелью и в античности, где политический человек ценился выше. В римской империи бытовало представление о природной низости людей физического труда. Правда, киники, Сенека, Эпиктет пытались преодолеть отрицательную оценку труда.

В христианстве произошла переоценка рабовладельческой морали. Грехом объявляется праздность. Через труд человек воспитывает свою душу и приближается к Богу.

В протестантской этике труд рассматривается как божественное предназначение человека. Здесь Бог вовсе не против смекалки и богат-

ства. Протестантская этика осветила труд. Если в Средние века гений противопоставлялся ремесленнику, поэт – торговцу, рыцарь – ростовщику, то в эпоху Реформации всякий труд оказывается достойным занятием. Осуждается праздность. Вводятся законы против бродяг. В эпоху Возрождения украшать мир и свое мастерство тоже выступало как моральный долг человека, но понимание труда было соотнесено с аскетизмом, и смысл труда усматривался в накоплении путем преодоления искушения удовольствий. Если католицизм считал заботу о нищих святым и добрым поступком, то для протестантизма это предрассудок. Милосердие – это готовность помочь обездоленному освоить профессию и позволить ему продуктивно работать.

Одной из высших добродетелей считалась бережливость, но не в смысле накопления как таковом. Человек через прибыль должен был выйти к риску, свободе, стихии творчества, многовариантности.

Прежние типы хозяйствования были построены на балансе производства и потребления. Рабовладелец получал весь продукт от рабов, феодал – от крестьян. Капитализм стал производить для расширения производства. Раньше практические люди были заняты извлечением средств себе на удовольствие, а капитализм стал их вкладывать в дело, разбрасывать как в игре.

Развитие капитализма в Европе совпало с эпохой романтизма (это не случайно). У капитализма и романтизма – общая устремленность в бесконечность. Романтизм отбросил античную установку на конечный продукт. В поэзии был отброшен наглядный и созерцаемый идеал в настоящем. Капитализм и романтизм отбросили идеал в будущее, в прошлое, в невозможное, в никуда. Поэзия стала томлением по недостигаемому идеалу и иронией над всеми конечными формами его воплощения.

Романтизм придал труду устремленность в безмерность. Человек стал видеть свое предназначение в свободе по творческому расширению своего бытия. Это бесконечная игра возможностей, которая всегда связана с риском.

Только марксисты воспевали механический труд рабочего. Пролетарий тоже рассматривал труд как благо, но на самом деле рутинный, механический труд не открывает в человеке ни его достоинства, ни величия, ни творческих граней. М. Вебер поставил вопрос генезиса возникновения на Западе новых ценностей? Капиталистические авантюристы были во всем мире. Капитализм существовал и в Китае, Индии,

Вавилоне в древности, и в Средние века. Однако ему не доставало этого. Протестантская этика охватывала все сферы человеческого бытия. Она требовала качества труда и дисциплины, осуждала пьянство и разврат, требовала укрепления семьи, приобщения детей к труду и обучению вере, то есть умению читать и понимать Библию. По Бэлу, модернизм – это культура индустриального общества, основанная на этосе протестантизма.

7.3. Личность как ценность

Общество – это равнодействующая индивидуальных устремлений. Сегодня нависла угроза диктатуры индивида, готового отстаивать свои претензии в толпе (терроризм).

Персоналистская философия пытается обосновать суверенитет личности, не может найти причины его нравственности и его волевых усилий. Здесь следует начинать исследование личности не с культа индивида (с признания его самоуправления), а с исследования сущности (общего, инвариантного) человека. Индивид прежде всего представитель рода.

Ценность личности соразмерна духовному опыту человечества. В христианстве человек всегда себя соотносил с надмирным. Христианские заповеди оцениваются как выстраданные человеческим родом. Внешне они предстают перед человеком как совокупность надличностных запретов. Не убивай! Не прелюбодействуй! Не кради! Возлюби ближнего своего! Не сотвори себе кумира! Они рождены не опытом одной жизни.

С одной стороны, здесь личное слилось с надличностным, а с другой – конкретный индивид может и отказаться от этих установок. Отсюда понятие «общечеловеческие ценности» как предельно общее понятие бессодержательно. Ценность – это индивидуальный выбор между добром и злом, мера нравственности. Что означает мой собственный выбор ценности? Этот индивидуальный человек должен выработать ценностное отношение к историческому человеку. В этом контексте противопоставление человеческих и общечеловеческих ценностей теряет смысл.

Выбор ценностных ориентиров не означает отрицание воли другого. Здесь речь идет не о зависимости одного человека от воли другого, а о формуле социальности. Человек должен принимать голос

другого человека как особую точку зрения на мир и себя, как бытие другого человека. По Бердяеву, личность связана с универсализмом, а не с индивидуализмом. Христианство как исток европейского индивидуализма возглашает не эгоистическое, а всечеловеческое.

Не следует потакать диктату индивида, а необходимо выдвигать перед человеком нравственные императивы – соизмерять свои поступки общечеловеческим целям. Свобода трагична, так как ставит человека перед нравственным выбором, а не основана на игре страстей.

Вывод: каждая культура имеет в себе выбор святынь, которая и составляет ядро культуры эпохи. Преобразование этих ценностных ориентиров порождает социальную динамику. Социальные изменения, в свою очередь, влияют на строй ценностей. Индивид черпает свои ценностные установки из арсенала культуры человечества. Выбор ценностей для него свободен. Однако результирующие предпочтения множества индивидов создают в целом стойкий костяк культуры как комплекса ценностей.

Тема 8. ПРИРОДА И КУЛЬТУРА

Это одна из основных тем философии культуры. Сложилось два полюса. Одни рассматривают отношения природа–культура как априорно враждебные, а вторые ищут пути гармонизации отношений и рождаются природо-центристские концепции.

8.1. Эволюция отношений между природой и культурой

Всегда ли природа и культура враждебны? По А. де Бенуа, человек и культура неразрывны подобно растению и почве. Здесь культура выглядит как естественная ступень в мировой эволюции, и человек может рассматриваться как посредник между природой и культурой. Принадлежность человека к двум мирам говорит о том, что в основе отношений между природой и культурой лежит противоречие, что предполагает их взаимную дополнительность.

Долгое время существовала вера в вечный объективный порядок природы, и человек должен подчинять ему свою жизнь. Согласие с природой рассматривалось как доброе и справедливое. Для древнего грека и средневекового человека существовал неизменный Космос. Земля и небо составляли неизменную иерархическую систему как для

Аристотеля, так и для Ф. Аквинского. Само понимание неизменного порядка природы было связано с теологическим принципом.

Классическое определение природы дал Аристотель. Сущее он разделяет на два класса: на продукты природы (причины внутри) и артефакты (причины вне). Фюсис включает три значения: 1) становление как сущность всех вещей, включая источник движения (в технике включал и человека); 2) материя как общее основание всего разнообразия становящегося; 3) идеи–образы и формы. По Аристотелю, самодвижение природы – это упорядоченное и целенаправленное действие.

Стоицизм с его учением саморазвития мира пустил сильные корни в римской философии. Здесь удел человека не только созерцать, а еще и активно (творчески) реализовывать жизнь. Но греко-римская мифология не поддержала идею творения мира, так как идея начала мира немыслима в контексте античной философии с ее циклическим представлением времени.

В Античности каждое дерево, река и т.д. имели своего духа–хранителя. Чтобы срубить дерево, остановить ручей человек был обязан принести жертву и получить соизволение. Анимизм защищал природу от человека, который не отделял себя от нее.

Христианство радикально изменило взгляд человека на мир. От иудаизма оно унаследовало линейную концепцию неповторимого исторического времени, и о стадиях сотворения самого человека. Здесь человек как бы стоит над природой как самое совершенное творение Бога. В природном царстве стала утверждаться духовная монополия человека. Практическая направленность западного христианского человека связана с покорением природы.

С X–XII вв. Европа обнаруживает изобретательность, облегчающую труд и человек превращается в эксплуататора природы.

В эпоху Возрождения философы вновь обратились к Античности и ее космологии. Однако человек уже отделился от природы. Человек как бы выделился из природы и утвердился в оппозиции к ней. Сама природа превратилась в простой объект человеческого знания. Это дало множество открытий, что привело к экспансии познающего разума и рождению техники.

Внедрение в массовое сознание бэконовской точки зрения на природу (научное знание есть техническая власть над натурой) имела революционные последствия для всей планеты. Новое время, осуществ-

ляя союз науки и техники, отмечается резкими изменениями в Европе и Северной Америке.

В западной культуре сформировалась общность между теоретическим и эмпирическим подходами к природе. До этой эпохи наука еще оставалась аристотелевской, интеллектуальной, созерцательной. Техника оценивалась как второсортная ремесленная деятельность. Проникновение науки и техники размывало эту прежнюю установку культуры.

Но некоторые философы XVIII века (например, Руссо) уже тогда увидели в этом контркультурные тенденции и выступали против технического оптимизма эпохи Просвещения и возвести человечеству о возврате человека в лоно природы.

Таким образом, в культуре Запада прослеживаются различные эпохи – Античность, Средневековье, Возрождение, Новое время, которые отличаются разным постижением природы как феномена.

8.2. Отчуждение от природы

Преодоление натуралистического мышления еще не означает, что человек понят как единство микрокосма и макрокосма. Если человек вырван из природы и помещен в техномир, то человек понимается не как животное, а как машина. Но логика машины противостоит логике жизни. Жизнь – это вечное коловращение рождения и увядания. Когда техномир возвышается над органическим, человек начинает утрачивать естественные корни. Природа оказывается растерзанной. Человек вдруг видит себя разрушителем природы.

Мир у истоков был полон таинств, что порождало взлеты души. Но человеку мнилось, что его разум способен демистифицировать мир. Научившись преобразовывать реальность, человек стал менять свое окружение, причем в фантастических ускорениях. Сегодня не человек творит машины, а механизмы и технологии диктуют ему свои законы. Человек думает, что, будучи над природой, он окажется в более комфортном и управляемом мире. Преодоление собственной природности ведет к эффекту зомбизма. Немотивированная жестокость, дистрофия интуиции и чувств – вот приметы преобладания техноформ над природой. Современная культура демонстрирует отчужденность от природы. Даже в сексе вместо спонтанности господствует технология – объект страсти воспринимается как вещь, как машина для получения удоволь-

ствия. Человек–машина – это метафора, образ отчужденного человека, дитя абстрактной логики рассудочной эпохи.

Ну что такое феномен техники? В начале XIX века, с книгой И. Бекмана «Руководство по технологии, или познание ремесел, фабрик и мануфактур» (1777), появляется философия техники. Но чаще отчет ведется с труда немецкого левогегельянца Эрнста Каппа (1798–1896) «Основные черты философии техники» (1877).

Бердяев писал, что технику можно понимать в широком, и узком смысле. Если техника экономическая, военная связана с комфортом жизни, то техника стихосложения, живописи, танца и даже мистики связана с духовной жизнью.

Техника йоги, например, не требует артефактов, следовательно, противопоставление природы и культуры в целом носит условный характер. Без техники невозможно возникновение культуры. Но окончательная победа техники в культуре ведет ее к гибели. Отсюда тяга в философии культуры к возврату к естественному. Сначала человек зависел от растительно-животной природы, потом уже от машинной природы.

Воздействие техники на культуру не носит только негативный характер для человека. Техника имеет космогоническое значение. Техника прямо противоположна пассивному (растительно-животному) пребыванию в лоне матери – Земли. Техника дает чувство планетарности Земли, чего не было в прежние эпохи.

Старые культуры овладели небольшими пространствами и небольшими массами. Таковыми были культуры прошлого в Италии XVI века, во Франции XVII века, в Германии начала XIX века. Это были культуры аристократического типа. Они были бессильны перед огромными множествами, но это оказалась по силам технической культуре. Она овладевает огромными пространствами и массами. В эпоху господства техники все делается массовым и мировым (глобальным).

8.3. Антагонизм или гармония

Определение культуры должно включать человека, но культуру нельзя свести к преобразованной человеком природе, так как здесь упускается из виду сам человек. Традиционная культурология трактует культуру как надстройку над природой и противостоит ей. Культура выступает как нечто враждебное природе, так как сковывает при-

родное в человеке. Сбросить оковы культуры означает вернуться к первобытности.

Так как культура восходит к эмоциям человека, то необходимо согласовать культуру с природой человека. Такие антропологически-ориентированные философы рассматривают отношения между природой и культурой как невраждебные и доступные к гармонизации. Но другие рассматривают эти отношения в духе все обостряющегося конфликта, и культура изначально враждебна человеку и природе. Задача философа не проглядеть эти негативные последствия.

Пока отношения людей были патриархальными, рознь между человеком и природой не выявлялась и не осознавалась. По мере усложнения общественных отношений и усиления диктата культурных норм над индивидуальным конфликт между природой и культурой приводит к отчужденности человека от природы. Для решения этих проблем сегодня необходимо создание новой экологической этики.

Тема 9. СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ

Семиотика культуры изучает знаковые системы – языки культуры. Спектр языков культуры сформировался исторически. Знаки несут информацию и смысл. Часто смысл оказывается поливариантным.

9.1. Семиотика

Семиотика (от греч. *sema* – знак, *semiotike*) – учение о знаках и знаковых рядах. Она изучает общие принципы структуры всех знаков. Знаки могут нести содержание о свойствах предметов, позволяют делать выбор, выражать отношения между самими знаками. Культуру можно представить как знаковую систему.

Семиотические исследования начинаются с работ американского философа Ч. Пирса (1839–1914) и швейцарского филолога и антрополога Ф. де Соссюра (1857–1913). Пирс исследовал типологию знаков. Соссюр исследовал природу знака, языка и пытался создать единую дисциплину, которая изучала бы все знаковые системы – семиологию. Как самостоятельная наука семиотика возникла в 50-х гг. на пересечении структурной лингвистики, кибернетики и теории познания, а также исследований когнитивной антропологии.

9.2. Знаковые системы

Вхождение в другую культуру связано с раскрытием знаковой системы этой культуры. А. Соломоник выделяет пять типов знаков и знаковых систем: естественные, функциональные, конвенциональные, вербальные (естественные языки), знаковые системы записи.

Естественные знаки – это голоса природы. Человек в дикой природе расшифровывает их. По мере развития цивилизации умение ориентироваться на естественные знаки утрачивается, и современная культура уже вычитывает смыслы в искусственной сфере.

Функциональные знаки позволяют по отдельным деталям судить о технологии той или иной культуры. Например, по найденным предметам захоронения можно судить об укладе жизни. Можно говорить и о «языке тела» – мимике, жестах, позах.

Конвенциональная (договорная) система. Например, заводской гудок символизирует начало рабочей смены. Баррикада может выступать символом революции. Каждое государство имеет свою символику (эмблемы, гербы, знамена).

Естественные языки – это вербальные знаковые системы. На Земле где-то от 2500 до 5000 языков. Ученые спорят о критериях отличия диалектов от языков. Каждый язык – это исторически сложившаяся знаковая система. Мы разговариваем, не задумываясь, как мы это делаем. Но язык представляет собой иерархическую, многоуровневую систему знаков.

Знаковые системы записи (письменность) – это величайшее достижение культуры. Развитие знаковых систем можно рассматривать как историю самой культуры.

9.3. Символы культуры

Эрик Фромм называет сны и мифологические символы «забытым универсальным языком». Если символы мифа стали достоянием традиции и религии, то они вызывают в нас уважение. Если мифы оказались вне традиции, то считаем их отражением детского уровня мышления древних людей, не знавших наук. Он подчеркивает, что разные люди создают разные мифы и видят разные сны. Но в них есть нечто общее – они все написаны на языке символов. Язык символов – это такой язык, с помощью которого внутренние переживания, чувства и

мысли приобретают форму осязаемых событий внешнего мира. Это язык, логика которого отлична от законов реального мира. Это логика, в которой главными являются не пространство и время, а ассоциативность. По Фромму, это единый универсальный язык для всех культур во всей истории. Это язык со своей грамматикой и синтаксисом, который нужно понимать, если хочешь постичь смысл мифов, сказок, снов.

Но современный человек забыл язык символов. Для людей прошлого сны и мифы были выражением души и грамотности. После возникновения науки эта установка изменилась. Мифы стали считаться порождением непросвещенного донаучного ума.

9.4. Язык как феномен культуры

Работа Э. Кассирера «Опыт человека» посвящен философии символических форм культуры – языка, мифа, религии, искусства, науки, истории. Язык, по Кассиреру, это символическая форма, которая на ранних стадиях была связана с мифологией. Ребенок с помощью крика добивается удовлетворения своих инстинктивных потребностей. Первобытный человек этот свой элементарный социальный опыт переносит на всю природу. Со временем он убеждается, что природа не подчиняется ему, и вера в магию терпит крушение. Но человек выходит из кризиса, заменяя магические функции слова семантикой. Слово теряет физическую силу и наделяется логической силой.

По Кассиреру, это все присуще мифу, который трактует явления настоящего через события далекого (священного) прошлого. Но, если бы мы и проследили эволюцию всех грамматических форм до общего исторического источника, то все равно не смогли бы раскрыть сущность языка. Между тем еще в XIX веке господствовал исторический подход. Я. Гримм заложил основы сравнительной грамматики германских языков. Ф. Бопп создал сравнительную грамматику индоевропейских языков. Особняком стоят работы великого лингвиста В. Гумбольдта, изучавшего туземные языки Америки и Океании; он заложил основы классификации языков мира. По Гумбольдту, язык – это не механический набор слов, звуков, знаков, а есть выражение взглядов на мир. Он изучал структуры языка (положил начало описательной лингвистики) в противовес исторической.

Среди лингвистов XIX века было убеждение, что язык возник с некоторого протоязыка, приведшего через флективные ошибки к но-

вым формам языка (А. Шлегель). Э. Кассирер возражает, говоря: то, что мы принимаем за дефект языка, компенсируется за счет других его элементов.

Итак, без речи не было бы общности, но нет более сильного препятствия для людей общности, чем различие языков. В мифе в религии этого нет. Многие мифы народов перекликаются и имеют сходные сюжеты.

9.5. Природа символов

Понятие «символ» определяют как нечто обозначающее другое. Символ – это нечто вне нас, обозначающее нечто внутри нас. Язык символов – это язык, посредством которого мы выражаем свое внутреннее состояние так, как если бы оно было чувственным восприятием. Язык символов – это язык, в котором внешний мир есть символ внутреннего мира (символ души и разума).

Самый известный тип символов – *условные символы*, то есть слова, например, «дом» – это образ дома, но не конкретный дом, «фи!» – символ презрения, «флаг» – символ страны, «крест» – символ христианской церкви.

Случайный символ противоположен условному символу. Одни и те же символы могут по-разному восприниматься в разных культурах, разными людьми. Случайные символы индивидуальны. Например, утенок Дональд Дак в восприятии американцев и африканцев; для африканских детей утенок есть символ неприязни.

Универсальные символы – это символы, у которых между символом и обозначением имеется внутренняя связь. Это переживания, которые испытывают все люди. Например, огонь символизирует подвижность, силу, изящество, легкость, и когда мы характеризуем внутренний мир человека, сравнивая его с огнем, мы приписываем ему те же качества – энергичность, легкость, движения, радость. В этих характеристиках преобладает то один, то другой из этих элементов.

По Фромму, в основе универсальных символов лежит единство чувств и мыслей с физическим состоянием. Такие символы универсальны, так как могут ощущаться всеми одинаково. Язык универсальных символов и есть общий язык, который забыли. На языке символов создаются мифы. Все мифы сходны, так как восходят к основным ощущениям и эмоциям, испытываемым всеми людьми. Но значение не-

которых символов может различаться от практической значимости в различных культурах. Например, значение солнца или воды различно на севере и в тропиках. На севере много воды, и рост трав зависит от солнца; в тропиках солнце – грозная сила, которой следует противостоять. Здесь можно говорить о диалектах всеобщего языка.

9.6. Концепция культуры по Ю.М. Лотману

Семиотик Юрий Михайлович Лотман (1922–1993) – специалист в области истории, теории литературы, эстетики, культуры, семиотики. Его труды основаны на теории информации, кибернетике, теории систем. Он структуралист и создал структурно-семиотическую концепцию культуры. По его мнению, структура текста аналогична семиотической структуре культуры, и их можно соотнести друг с другом. В этой системе мышления реальный мир воспринимается как «текст», а задача культуры – «расшифровывать» сообщения и вскрывать заключенный в них смысл.

Ю.М. Лотман оценивает текст как способ бытия культуры. В 1984 г. он ввел в науку понятие «семиосфера» (подобно «биосфера», «ноосфера»). Семиосфера – это гетерогенное пространство текстов, имеющих иерархическую структуру (диалогические связи).

Он вводит понятие «модель культуры», смысл которой в интерпретации образцовых (идеальных) представлений той или иной культуры. Вводит понятие «интерпретация текста» – это способ прочтения и освоения текста. В концепции Лотмана культура рассматривается как некоторый код, который предполагает наличие множества текстов. «Семиосфера» и «модель культуры» – два взаимодополняющих процесса, позволяющих рассматривать динамику развития культуры в целом. «Модель культуры» – это самосознание культуры, ее обобщенный идеальный образ, который позволяет истолковывать и понимать культуру. «Семиосфера» – претворение этого образа в реальности – реализация коммуникативных процессов. На основе этих понятий Лотман строит типологию культур. В его работах сопоставляются «открытые» и «закрытые» культурно-исторические типы. В целом его анализ различных типов пытается закрепить теорию диалога культур.

9.7. Характеристика гуманитарного знания

Семиотическая концепция культуры приводит к переоценке гуманитарного знания. В 50-е гг. первенство принадлежало точным наукам, так как именно там были сделаны большие открытия. Гуманитарное знание имеет дело с человеком, его ценностями, смыслами. Здесь велика роль не только сознания и интуиции, но и воображения (авантюризма мышления). Отсюда в постижении человека, человечества, общества, культуры, человеческого духа складывается впечатление, что гуманитарное знание неконкретно и недоказательно.

Но вот в культурологии появляется структуралистский аппарат к описанию текстов и искусства. Возникает как бы возможность преодолеть субъективность гуманитарных методов, используя методы точных наук. Отсюда структуралистов стали обвинять в том, что они формализуют и дегуманизируют гуманитарные дисциплины.

В 60-е гг. в исследовании культуры стали использовать лингвистические методы к различным семиотическим объектам. Возникли такие понятия, как «язык балета», «язык цирка», «язык немого кино». Тексты рассматривались в широком социокультурном контексте.

Все это значительно расширило возможности философии культуры. Структурно-семиотические методы позволили реконструировать тексты и ритуалы далекой древности, которые ранее не поддавались расшифровке традиционными техниками. В общественном сознании укрепляется идея культурного многоголосия. В 70-е гг. медики и антропологи открыли функциональную асимметрию больших полушарий головного мозга человека, что позволило выявить аналогии между индивидуальным сознанием человека и структурой культуры.

9.8. Семиология Р. Барта

Р. Барт, наряду с К. Леви-Строссом, Ж. Лаканном, М. Фуко, является представителем французского структурализма. По его мнению, семиология должна стать «наукой о значениях». В процессе социализации человек наделяет значениями весь предметный мир.

Языковая деятельность, по Барту, подобна законодательной, так как язык обладает властью и является средством классификации. А классификация есть способ подавления. Любой естественный язык не столько позволяет сказать, сколько понуждает его сказать. Например,

говоря по-французски, я вынужден себя обозначить субъектом, а потом указать действие, то есть мои действия – атрибут меня. Еще все время приходится выбирать между женским и мужским родом. Средний (общий) род находится для меня под запретом. В своем отношении к другому я вынужден пользоваться местоимениями «ты», «вы». Таким образом, по Барту, в самой структуре языка заложено фатальное отношение отчуждения. Говорить или рассуждать – не значит вступать в коммуникативный акт. Это значит подчинять себе слушающего и язык целиком есть форма принуждения.

В акте говорения возникает два полюса: авторитарного утверждения и тяги к повторению. В каждом знаке дремлет стереотип. Утверждая что-то, мы отмечаем все, что сами же и повторяем. Таким образом, в языке рабство и власть неразрывно переплетены.

Тема 10. УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ

В культуре сосуществуют разум и чудо, знание и вера, прагматизм и романтика, рассудок и интуиция, аскетизм и чувственность. Культура характеризуется свойством воспроизводить совокупный духовный опыт и транслировать его. Как можно объяснить этот феномен?

10.1. Универсальность и сбалансированность культуры

Культура воспроизводит архетипный опыт человечества. Человеческие страсти возобновляются в каждом поколении. Бытие человека: любовь, страх, вера, властолюбие, фанатизм и т.д. Не они ли правят миром?

Долгое время человека рассматривали как социально запрограммированную машину. Но человек наделен страстями (эмоциями и желаниями). Среди них первой кажется любовь.

Образ эроса в культуре универсален и обусловлен человеческой природой. Эрос есть основание человеческого бытия. Эрос одновременно индивидуальное и родовое (универсальное) чувство. Разгадать любовь означает разгадать феномен человека. В любой культуре человек стремится преодолеть одиночество и выйти в миг единения. Эрос – древнейший из богов – универсальное чувство. Но в то же время его проявления в каждом индивидуальны. Любой из нас может увидеть в истории человечества проекцию собственных чувств.

Архаичная культура характеризовалась сбалансированностью своих компонентов. По мере развития истории человечества эта соразмерность культуры нарушается (одни компоненты приобретают значимость, другие теряют). Конкретная эпоха актуализирует одни ценности, устраняя другие. Например, знания и мистические откровения всегда составляли единство, которое нередко нарушалось. Так, в эпоху Просвещения мистические компоненты были вытеснены разумностью, но далее романтики изначальный баланс восстановили, и даже возникла контртенденция. Противостояние полярностей внутри культуры состоит в том, что она постоянно требует восстановления своей универсальной сбалансированности. Это только кажется, что какой-то компонент культуры растворяется без остатка. Ничто не исчезает в культуре, и может существовать в свернутом виде.

10.2. Архаика или сюминутное?

В эпоху Просвещения полагали, что развитие человечества есть восхождение по ступеням духовного – через миф, религию, философию. Каждый тип сознания, отслужив своей эпохе, навсегда покидает духовный плацдарм истории. Так считал немецкий просветитель Г. Лессинг (1729–1781). В работе «Воспитание человеческого рода» (1780) он выделяет в истории человечества три возраста нравственного прогресса через чередование религий: язычество (младенчество), иудаизм (детство) и христианство (отрочество).

Лессинг различает воспитание и откровение. Если первое существует для отдельного человека, то второе – для рода. По Лессингу, язычество вытеснено иудаизмом, иудаизм превзойден христианством. Далее должна прийти эпоха универсальной нравственности (стадия зрелости) – «эпоха нового, вечного Евангелия». Новый Завет устареет, как и Ветхий. Третье состояние придет не сразу и требует предварительных ступеней.

Постепенное возвращение морали актуально сегодня. Скороспелые переделы мира без учета духовных традиций принесли человечеству немало бед. Его концепция показывает источник постоянного воскрешения архаичных (языческих) форм сознания. Язычество – это не феномен прошлого, оно существует в свернутом виде и сегодня.

Язычество вообще ближе к природным запросам человека, чем христианство. По Томасу Манну, в культуре Европы два элемента –

античность и христианство. Античные греки одарённые язычники и прославляли природное естество человека. По А.Ф. Лосеву, древние боги – Зевс, Аполлон, Афродита – это не личности, а обобщенные силы природы. Боги подобны человеку, но не личности, так как личность предполагает развитую индивидуальность и свободу. В античной культуре индивид – лишь фрактал (масштабная инвариантность) Космоса. Разница между человеком и Космосом лишь количественная и пропасти между ними нет. У древних греков, как и у народов древнего Востока, просто не было чувства личности.

С возникновением христианства язычество не вытесняется окончательно. О влиянии язычества на средневековое искусство говорит австрийский искусствовед Ганс Зедльмайр. Он подчеркивает, что вначале изображения Христа походят на деспота, а ангелы выглядят как страшные демоны. В конце романской эпохи около 1125 г. происходит демонизация священных образов.

Языческое проникает и в искусство Возрождения. Человеческое тело начинает вдохновлять великих мастеров кисти. По Зедльмайру, знаком искусства готики становится богочеловек. Бог приближается к человеку в образе Спасителя. Храм символизирует небесный свод, озаряется светом и наполняется звуками органа. Христос чаще изображается как реальный земной человек.

В эпоху Возрождения и барокко (1470–1760) окончательно устанавливается культ божественного человека. Совершенство тела принимается за образ духовного совершенства, нагота – за образ чистоты и правдивости.

В конце готики демонизм вновь дал о себе знать у Иеронима Босха (1480–1516 гг.; ровесник Л. де Винчи). Он в противовес высокому искусству Ренессанса создает адский мир, имеющий свою логику хаоса и населен чудовищами, зловещими аппаратами, освещенный не Солнцем, а пожарами. Разгул нечистой силы, по Бохсу, не что иное, как искушение внутри христианского мировосприятия.

Языческое начало гнездится и в гуманизме как идейном течении эпохи Возрождения. В своем обращении к Античности гуманизм нашел вдохновение в личном (без помощи Бога) поиске человеком истины и добра. Гуманисты видели свою задачу в восславлении человека. По Н.А. Бердяеву, гуманизм постепенно отходит от богопознания и обожествляет человека.

Кризис гуманизма закономерно привел к идее сверхчеловека. В XIX веке прославление неоязычества мы находим у Ф. Ницше. Он считал, что именно христианство испортило человеческий род, так как приняло сторону всего слабого, низкого, неудачного.

Тоталитаризм XX века явился апофеозом язычества (культ вождя; идолопоклонничество; толпа вручает свои полномочия тому единственному; индивид более не слушает голос совести).

В современном сознании все чаще маячит призрак неоязычества как угроза диктатуры индивида, готового отстаивать собственное своеволие в толпе. Язычество раскрепощает волевые порывы подчинять себе других, устраняет моральные запреты. Язычество оценивается как сознание человеческого стада (толпы), клана, коллектива. Там нет места уникальности и индивидуальности. Причины перманентного восстановления язычества в культуре Запада до конца еще не ясны.

10.3. Миф древний и современный

Основные вопросы: неужели современное сознание мифологично? Может ли сознание преодолеть свои мифы? Нужна ли сегодня идеология? Мифом обозначают прежнюю идеологию, но с ним также связывают и иллюзии современных проектов.

В XX веке в отношении к мифу (как к древнему, так и современному феномену духа) еще нет единой точки зрения. Сциентисты противопоставляют мифу разум, а гуманитарии, наоборот, в мифе видят универсальное прозрение.

Традиционно, миф – это раннее повествование явлений природы или культуры в одухотворенной форме. Позже миф – это форма общественного сознания. В Новейшее время миф – это некритическое восприятие мира. Какое определение истинно?

Многие античные материалисты отрицали познавательную ценность мифа, и были за рассудочное толкование природы. Здесь миф отождествлялся с вымыслом. В эпоху Просвещения и возвеличивания разума это положение воскресло.

Другие древние философы относились к мифу как к художественным иллюстрациям своих философствований (Платон). В XVII веке Ф. Бэкон к мифам относился также.

Попытки путем сравнительного анализа мифов свести их к одному типу в рамках культурно-антропологической школы не увенчались ус-

пехом. Но, несмотря на разнообразие мифов, мифотворческая функция по сути однородна. Антропологи и этнологи постоянно поражаются сходству элементарных сюжетов, из которых сотканы мифы, при полном несовпадении социальных и культурных условий их рождения и функционирования. Отсюда, миф – это не только социальный, но еще антропологический феномен и включает в себя галлюцинаторный опыт снов и работу бессознательного. Миф дает человеку смысл, надежду и веру. Помогает преодолеть (обмануть) безжалостную критику сознания. Вот почему люди так часто отступают от трезвой мысли, отдавая предпочтение миру мечты.

Миф как феномен культуры труднее всего поддается логическому анализу. На первый взгляд миф представляется хаосом (бессвязная совокупность идей). Его «логика» бросает вызов научному сознанию. Для философии миф все же обладает скрытым значением. Понять миф можно только при помощи интеллектуальной редукции. Были попытки связать между собой мифологическое и научное мышление. Например, Дж. Фрэзер исходил из тезиса: нет четкой границы между магией и наукой. Они преследуют одни цели – воздействие на внешний мир, исходя из признания общих законов природы. Но в целом мифологическое мышление своей алогичностью противостоит логическому научному мышлению.

Мифологическое мышление эмоционально и исходит из борьбы полярных сил – благих и враждебных для человека. Для мифологического сознания в природе нет «нуля» (нейтральных сил).

Другим имманентным свойством мифологического мышления является его «качественность», которая не допускает количественных отношений между различными предметами, без чего невозможна наука (Дж. Дьюи).

Данные современной этнологии говорят, что миф не есть система догм. В мифе ритуал предшествует догме. Первым это понял Л. Леви-Брюль, определивший мифологическое мышление как «пралогическое» (мистическое), к которому неприменимы законы логики.

Э. Кассирер, принимая позицию Л. Леви-Брюля, не согласился с тем, что вся первобытная ментальность имеет мистический характер. Например, туземец не прибегает к магии, если речь идет о безопасной деятельности (обработка земли, ловля рыбы). Первый человек, наряду с мистическим мышлением, наделен еще секулярным (практическим).

Чувство своего единства с природой является основой мифологического мышления. Если наука делит мир на аспекты, то подход примитивного человека является не аналитическим, а синтетическим. Он не делит мир, но это не говорит о том, что он не способен распознавать части. Он обладает большими знаниями о животных и растениях, которые не видит цивилизованный человек. Рисунки палеолита поражают своей натуралистической точностью.

Некоторые философы прошлого высказывали догадку о неисчерпаемости мифа. Просветители и сциентисты не сомневаются в крушении мифа по мере развития науки. Даже всевластие идеологий Э. Фромм и Г. Маркузе рассматривали как артефакт тоталитаризма, как нечто случайное в жизни человечества. Ренессанс мифа в XX веке оказался неожиданным для многих мыслителей. Нет оснований считать миф чистым заблуждением. Миф гораздо ближе к человеку, нежели абстрактная теоретическая наука. Многие исследователи стали рассматривать миф как зашифрованное повествование о действительных событиях. К. Юнг или Э. Фромм, обращаясь к древним символам, стали прочитывать в мифе глубинный, неисчерпаемый и универсальный смысл.

Вывод: древние формы постижения мира продолжают жить. Представление о том, что какие-то формы человеческого духа могут быть окончательно изжиты, оказалось иллюзией. Человеческий род сопровождают все формы сразу. Ни миф, ни язычество не разрушают универсальности культуры, а, напротив, воспроизводят ее. Миф, в частности, живет, умирает и возрождается вновь.

Тема 11. ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР

В мире от 2500 до 5000 языков. Как классифицировать культуры? Единого критерия пока не найдено.

11.1. Основные характеристики культуры

Основные вопросы: как оценивать автономные культуры? Чем отличаются культура от субкультуры и контркультуры? Чем отличается классификация от типологии культуры? Все это требует поиска общего основания феноменов культуры.

Предмет (поступок) становится культурным, если он несет определенный смысл (что-то означает). Например, кусок ткани на палке – символизирует национальный флаг и люди идут за него на жертвы. Человек – монарх или папа – становится «величеством», «святейшеством».

Культурные феномены можно просто перечислять, но классификация требует некоторой логической системы. По П.А. Сорокину, имеется пять различных типов взаимосвязей, позволяющих объединить множество культурных феноменов в одну культуру: 1) пространственно-временное соседство; 2) косвенные причинные связи; 3) прямые причинные связи; 4) смысловое единство; 5) причинно-смысловые системы.

Типология отличается от классификации двумя признаками. Во-первых, все признаки должны быть строго определены. Например, типология управления М. Вебера включает традиционный, научный и харизматический типы. Эта система самодостаточна и сюда добавить нечего. Во-вторых, типология имеет общее базовое основание. Например, все философские системы можно типологизировать по отношению к безусловному приоритету – Богу (теоцентризм), природе (космоцентризм), социуму (социоцентризм), логосу (логоцентризм), человеку (антропоцентризм). Но гетерогенные культуры трудно свести к одному основанию по следующим причинам.

1. Нет критерия распознавания. Например, трудно определить отличие культуры Запада и Востока, хотя понятно, что такое отличие есть. Западная культура создает «технологии» освоения внешнего мира, а индийская – «технологии» проникновения во внутренний мир человека. Японская культура отдает предпочтение социуму. Можно говорить о специфике античной культуры, которая отличается от средневековой. Трудно описать непохожесть одной культуры от другой в четких понятиях, что не дает возможности построения теории культуры.

2. Различия между культурами могут стираться и возникнуть новое культурное образование. Например, милитаризм как фактор, стягивающий нацию, может замениться пацифизмом.

3. Каждая культура имеет идейно-смысловое ядро, которое может в разных культурах проявиться по-разному. Например, буддизм в Индии даже не затронул кастовой системы, а в Тибете он полностью перестроил социальную структуру.

4. Культура не только может сближаться с другой культурой, но в ней могут возникать альтернативные элементы, которые могут заметно изменить базовую культуру в целом.

Особенностями только географии, экономики и истории трудно объяснить разительные отличия в языке, религии, философии и искусстве. В настоящее время национальные культуры стремятся к самопознанию и самоутверждению и до периода «интеграционного сжатия» еще далеко.

11.2. Восток и Запад

Первыми в Европе противопоставили себя Востоку (Персии) древние греки. Разграничение Запад–Восток стало формой обозначения противоположности эллина и варвара, «цивилизованности» и «дикости».

Индийские религиозные и философские воззрения не были близки духу греческой мысли, которые тяготели к натурализму и гуманистической этике, но общие черты и идеи в их культурах все же можно увидеть. Здесь факт культурного влияния Востока на античных мыслителей. Например, осмысление идеи метемпсихоза (представление о переселении душ умерших в тела других людей, животных, растений, минералов), которая описывалась в индийской философии. В древней Греции эта концепция была известна орфикам – Ферекиду, Пифагору, Эмпедоклу; к ней положительно относился и Платон. Общим оказалось и представление об этической взаимосвязанности судьбы одной души, то есть духовный потенциал человека зависел от предшествующих его персонификаций.

Учение о метемпсихозе получило особое развитие в брахманизме, индуизме, буддизме. В двух первых религиях душа рассматривается как частица высшего божества – Брахмы. После многократных перерождений она может слиться с ним и обрести спасение.

Несколько иначе решается этот вопрос в буддизме. Здесь духовная сущность состоит из множества мельчайших, неделимых частиц – дхарм, которые в акте смерти того или иного существа разлетаются, а затем вновь сплетаются, чтобы образовать другое дитя природы, воплощающие в себе иллюзорность мира страданий.

Отметим, что монотеистические религии (иудаизм, христианство), а затем и дуалистические (зороастризм) исключают идею метемпси-

хоза как сущности всеобщего закона природы, так как она не согласуется с идеей всемогущего Бога. Индийские мыслители, как и греческие, полагали, что это воззрение позволяет объяснить, почему в мире существует добро и зло, и по сути оправдывало все социальные пороки – неравенство, эксплуатацию, жестокость.

О причинах общих черт греческой и индийской культур единого мнения у исследователей нет. Причина может быть в общей практике древней жизни народов. Нельзя сбрасывать со счетов и индийский поход Александра Македонского, который значительно расширил связи Запада с Востоком. Гностики, безусловно, были знакомы с индийской религиозной философией. До гностиков индийский аскетизм – отказ от жизненных благ, удовольствий, подавление в себе естественных желаний – не вызывали в Греции особого интереса. Но в условиях общего упадка античной цивилизации классическое мировоззрение стало постепенно вытесняться массовым увлечением мистикой, потусторонним. Это обусловило интерес к аскетизму. Брахманов восхваляли не только за ум, но и за нравственные достоинства. Например, манихейцы (поборники религии, возникшей в III веке в Персии) и ранние христиане аскетизм приветствовали.

На Востоке сложились неевропейские модели творчества, не уступающие западным, такие как индийские «раги», азербайджанские «мугамы», барабанные ансамбли Африки, индонезийский «гамелан», музыка японского театра «Кабуки», бразильский «шорос». Противопоставление Запада Востоку предполагает постижение образа Европы. Тип европейского человека во многом создан христианством. Согласно евроцентристским представлениям Европа, Запад со своим историческим укладом, политикой, религией, культурой, искусством представляют собой единственную и безоговорочную ценность, которая противостоит «неправильности» и «неразвитости» восточного мира.

11.3. Идея равноценности культур

Признание множественности культур ведет к неоднозначным философским выводам. Некоторые культурологи, исходя из положения о равенстве культур, говорят об абсолютной уникальности каждой культуры. Другие, напротив, полагают, что разнообразие культур не ис-

ключает принципа иерархичности. В этой системе одни культуры оцениваются более, а другие менее значимыми.

Попытку раскрыть единство культур предприняла канадская исследовательница Л. Марсиль-Лакост. Ее позиция строилась на противопоставлении двух понятий – эгалитаризма (то есть равенства) и плюрализма, которые по сути не являются альтернативными. Плюрализм не противостоит эгалитаризму, когда разнообразие культур рассматривается как множество равных, так как именно идея плюрализма несет в себе требование равенства национальных культур в противовес унификации и глобализации культурного процесса.

Идея множественности культур еще требует ответа на вопрос: могут ли культуры влиять друг на друга или они фатально разъединены? На Западе господствует представление о безусловной открытости различных культур и их взаимном влиянии друг на друга, правда, при верховенстве европейской культуры.

В Средние века Европа экономически, политически и культурно изолируется от остального мира, и основным фактором духовной жизни становится христианство. Восток для европейца отодвигается на задний план как нечто далекое и экзотическое.

Интерес к Востоку усиливается в эпоху Возрождения. Возрождение отмечает своеобразие Востока, но при этом не затрагивает ядра западного мироощущения.

Идеологи восходящей буржуазии отождествляли культуру с просвещенностью, что касается «диких» народов, то их рассматривали как «несостоявшихся европейцев». В своих теоретических построениях рационализм XVII–XVIII вв. неизменно опирался на пример «дикарей», живущих в «неиспорченном» цивилизацией мире. Отсюда частая апелляция просветителей к Востоку и вообще к культурам, не затронутым цивилизацией. Восток был некой умозрительной лабораторией для проверки идеи «естественного человека». Все это мешало увидеть своеобразие и красоту культуры Востока.

Французские просветители XVIII века понимали культурно-исторический процесс как развертывание наук и производства. Вера в прогресс человеческого разума укрепляла эти линейные представления. Разумность понимается как преодоление страстей, что выступало универсальным принципом прогресса. Прогресс мыслился ими как постепенное проникновение европейской цивилизации во все регионы мира. Просветители полагали, что другие народы переживают вчерашний

день Европы и должны непременно подойти по динамике развития к Европе, а сама Европа за это время пойдет еще дальше. Движение всех народов в единую всемирную историю, которую осмысливали Вольтер, Мотескье, Гердер, породило идею поиска изначальной универсальной культуры. Сложилось представление, что у всех народов вначале были общие корни, но затем распались на множество самостоятельных ареалов.

Далее этот подход перерос в представление о науке и технике как об универсальном средстве разрешения всех человеческих проблем. Предполагалось, что западная культура некогда вобрала в себя все самое ценное с Востока. Даже сложилась гипотеза, что на заре истории кочевые индоевропейские племена из Центральной Азии вторглись в Китай, Индию и на Запад. Встреча разных культур породила европейскую цивилизацию. Мыслители той поры через Восток хотели распознать истоки культуры Европы.

Таким образом, причиной проникновения идей Востока на Запад связывается с убеждением, что Восток и Запад некогда были едины. Обращение Запада к Востоку, к его религиозным и мистическим традициям – это попытка как бы увидеть в исходных истоках культуры Востока конечную цель культурного развития.

Если Гердер видел в патриархальности идеальное начало, то Гегель в работе «Философия истории» пытается показать картину саморазвертывания духа как историческую последовательность различных стадий. Так рождается схема «Иран–Индия–Египет». Древнему Ирану он отводил роль первоимпульса восприятия духовного светоносного начала (огня), Индии – рассеяние этого импульса на многообразие растительных и животных форм, Египту – самопорождение духа. У Гегеля все понимание Востока соотносилось с образом Индии, который он воспринимал как трагический. По его мнению, индийское религиозное сознание блуждает во сне. С одной стороны, аскеты, отрекшись от мира и утрачивая свою индивидуальность, преодолевают границы добра и зла, с другой – массы беззащитных душой и телом людей, не поднимающихся до простого различения добра и зла.

В современной философии сложилось мнение, что правильно схваченное ядро культуры ведет к прогрессу общества, а искаженное понимание сущности духовного наследия ведет к кризису. Это касается не только отношений Запад–Восток, но и феномена евроцентризма, например, в отношении Европы с Америкой. Здесь суть про-

блемы в том, что действительно ли особенности истории континента привели к рождению качественно новой культуры, противостоящей европейской, или американская культура есть модификация европейской культуры?

Некоторые философы увидели в американской культуре прообраз принципиально иной цивилизации, качественно опережающей европейскую. Здесь Америка выступала в роли «спасительницы» древней Европы. В этой системе взглядов Европа воспринимается как вчерашний день. Но попытки доказать, что Америка есть что-то принципиально иное, чем Европа, приводили к прямо противоположным результатам. Получалось, что духовная жизнь Нового Света мало чем отличается от европейской. Общность политической и культурной жизни Европы и США заставили многих западных культурологов отказаться от идеи абсолютной самобытности Америки. Своеобразие Штатов лишь в том, что они дальше ушли от Европы по пути технического прогресса, так как Европа не смогла стряхнуть с себя груз духовных традиций. Американоцентризм стал рассматриваться как последовательно проведенный европоцентризм.

Некоторые философы предлагают программы глобализации культуры путем устранения специфических, национальных и локальных феноменов. Одна из таких программ связана с компьютеризацией. Такой подход позволяет говорить, что множественность современных культур – явление переходящее. Эти культуры должны раствориться в потоке массовой информации. С повсеместным внедрением Интернет национальные культуры будут утрачивать своеобразие, ибо их самобытность перестанет восприниматься как некая ценность.

Наряду с концепциями европоцентризма в философии выдвигаются и другие подходы к оценке идеи духовного многообразия. В противовес европоцентризму появляются концепции азиоцентризма, африканоцентризма. Наконец, укрепляется идея равноправия культур, каждая из которых обладает достоинством и суверенностью.

Тема 12. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Основные вопросы: действительно ли культура – духовный двигатель развития цивилизации? Все ли формы культурного творчества равнозначны? Где критерий между истинным воспарением челове-

ского духа и рутинным воспроизведением застывших форм? Есть ли основания для различения культуры и цивилизации?

12.1. Генезис и развитие слова «цивилизация»

До рождения существительного «цивилизация» в литературе употреблялся глагол «цивилизировать» и причастие «цивилизированный». Во Франции в конце XVI века Монтеню, Декарт явно противопоставляли понятия «цивилизированный» и «дикий».

Просветители понятие цивилизации связывали с прогрессом народов на базе разума и универсализма. П. Гольбах отмечает, что нация цивилизуется под воздействием опыта. А. Смит связывал цивилизацию с богатством. В конце XVIII века цивилизация выступала неким идеалом.

Далее возникает множество дефиниций понятия цивилизации. Вольтер связывал представления о цивилизованном человеке с цивилизованными манерами короля. После плачевных результатов французской революции появляется пессимистическая концепция цивилизации Руссо.

В эпоху Реставрации в 1827 г. появились различные теории цивилизации И. Гердера, Дж.-Б. Вико, Ф. Гизо. Гизо убежден, что у человечества общая судьба, что передача накопленного человечеством опыта создает всеобщую историю человечества. Есть конкретные цивилизации, которые формируют через прогресс общую цивилизацию как необходимость. Он выделяет в цивилизации два уровня развития – социального и интеллектуального.

В XIX веке значение слова было расширено и из воспитанности, помогающему человеку достичь «цивилизованного поведения», слово стало применяться для характеристики стадий развития человечества. Льюис Морган рассматривал прогресс общества как путь человека от дикости через варварство к цивилизации.

Отношение понятий культура и цивилизация.

1. И. Гердер, как и И. Кант, придавал значению *Kultur* множество значений – это одомашнивание животных; освоение новых земель; развитие наук, искусств, ремесел и торговли; политика. Они связывали культуру с успехами разума и считали их окончательной целью установления всеобщего мира.

2. Слова «культура» и «цивилизация» часто выступали как синонимы и не противопоставлялись друг к другу. В таком смысле их употреблял А. фон Гумбольд. Он показал кривую прогресса как движение человека цивилизованного (гуманизированного с мягкими нравами) к человеку олимпийскому, культивированному (ученому, художнику). Нравы многих дикарей достойны уважения, хотя и лишены интеллектуальной культуры. И наоборот. Это означает, что обе сферы независимы. Так возникает различие двух понятий.

3. В XX веке антропологическое понятие культуры как результата приобретенных (в отличие от наследственных) навыков поведения стало постепенно заменяться понятием цивилизации.

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

Русский философ Н.Я. Данилевский (1822–1885) в книге «Россия и Европа» (1869) обосновал идею, что между организмом и культурой есть аналогия. Как живые организмы, так и культуры, находясь в борьбе друг с другом и со средой, рождаются, живут, дряхлеют и умирают.

Данилевский, решая частную проблему – почему Европа относится к России враждебно? – выдвинул свою концепцию цивилизации как структуры и динамики развития «культурно-исторических типов». Если Россия никогда не нападала на Запад, то Европа много раз. Россия много раз освобождала Европу. Он не видит рациональной основы для враждебности Европы по отношению к России. Причины лежат где-то глубже в историческом инстинкте народов (в племенных симпатиях и антипатиях). Реальная причина антагонизма в том, что Россия и Европа принадлежат к различным культурно-историческим типам.

По Данилевскому, Европа есть поприще романо-германской цивилизации и отождествление ее с всемирной цивилизацией ошибочно. В этом случае получается, что только одна цивилизация прогрессивна, а все другие статичны. Сомнительно также деление истории на древнюю, среднюю и новую. Падение Римской империи в 476 г. – конец древней истории и начала средневековья лишь для Европы, а не для Китая, Индии и др. Рим, Греция, Индия, Египет и др. – это культуры, которые имели свой древний, средний и современный периоды. Отсюда имеется множество цивилизаций, которые возникают, развива-

ются и умирают. Он разделяет все народы на три класса: позитивных творцов истории, создавших великие цивилизации (культурно-исторические типы); негативных творцов истории, которые не создали цивилизаций (гунны, монголы), но как «божий кнут» способствовали гибели дряхлых, умирающих цивилизаций; и народов, творческий дух (*elan*) которых задержался на ранней стадии. Они в истории ни созидатели, ни разрушители, а представляют собой этнографический материал, используемый творческими народами для обогащения своих цивилизаций.

Лишь немногие народы смогли создать великие цивилизации. По Данилевскому, существует десять «культурно-исторических типов» – цивилизаций: египетская, ассирийско-вавилонско-финикийско-халдейская (древнесемитская), китайская, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, (новосемитская или арабийская), германо-романская (европейская). Две цивилизации – мексиканская и перуанская погибли насильственно на ранней стадии развития. По Данилевскому, можно назвать основные законы возникновения, роста и гибели цивилизации:

1. Любое племя, народ, говорящий в рамках одной языковой группы, представляют культурно-исторический тип, если прошли стадию детства и способны к развитию.

2. Для развития культуры народ должен достичь уровня политической независимости.

3. Основные принципы цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам культур другого типа. Каждый тип культуры создает свою цивилизацию. Так, попытки распространить греческую цивилизацию среди восточных народов или в наше время европейскую цивилизацию в Индию потерпели неудачу. Это справедливо на влияние одной цивилизации на другую в целом, но что касается отдельных черт, то они могут передаваться.

Созидательность цивилизаций имеют свою специфику. Так, греческая достигла высот в эстетической области, семитская – в религиозной, римская – в праве и политической организации. Прогресс человечества, по Данилевскому, это не идти всем по одному направлению, а исходить в разных направлениях.

12.3. Концепция цикличности культур О. Шпенглера

Книга Освальда Шпенглера (1880–1936) «Закат Европы» важный шаг в философии истории и культуры. Он впервые поставил вопрос: существует ли логика в истории? Шпенглер толковал о подорванности европейской культуры. Вся западная цивилизация мчится к своим пределам. У техногенной цивилизации, рожденной фаустовским духом, нет будущего. Мы пытаемся катапультироваться в новую антропогенную цивилизацию, выкроенной по меркам человека. Однако никто не знает, как источенный дух европейской культуры явит это чудо.

Чтобы говорить об угасании культуры, по Шпенглеру, необходимо выяснить, что такое культура? Народы, языки, эпохи, битвы, идеи, государства, боги, искусства, хозяйственные формы, мировоззрения, великие люди, грандиозные события – надо толковать как символы. Он утверждает, что рассвет западной культуры завершился. Она вступила в фазу цивилизации и не может дать ничего оригинального ни в области духа, ни в области искусства. Наступил век количественной деятельности, лишенной духовности, что символизирует закономерный упадок. Подобно растениям каждая культура обособлена от всех других и проходит цикл от рождения до смерти.

По Шпенглеру, культура – это неповторимый творческий импульс (сфера духа), с необходимостью переходящий в цивилизацию. Это есть переход от творчества к бесплодию, от героических «деяний» к «механической работе». Для греко-римской культуры это произошло в эпоху эллинизма, а для западного мира – в наше время.

По Шпенглеру, у человечества нет цели (общей идеи), отсюда нет цели и у истории. Отсутствие смысла в истории разделяют многие философы (Сартр, Барт, Нибур, Поппер). Как для экзистенциалистов с их отрицанием разума, так и для неопозитивистов с их эмпиризмом, история не имеет объективного смысла. Это само собой устраняет идею прогресса.

Но Шпенглер не глашатай вселенского апокалипсиса. Конец европоцентризма это не конец культуры в целом. Европе необходимо подлинное самосознание и трезвый взгляд на миропорядок. Идея замкнутых культур направлена против верховенства, в общем-то, провинциальной культуры Запада. Цель его критики заключается в том, чтобы заставить людей осознать равнозначность и своеобразие всех великих культур. Современный интерес Европы к Востоку как богатейшему

культурному космосу говорит о том, что Шпенглер оказался пророком. Каждая культура создает свои исторические феномены – символы своей души и способствует общему развитию человечества.

По Шпенглеру, душа культуры в одиночестве, которая стремится подчинить себе враждебность мира, пространства, границы путем создания символов, то есть материального выражения души. Все явления культуры (язык, числа, архитектура и т.л.) – символы души данного духовного космоса.

Душа культуры, исчерпав себя в цикле истории, уходит в вечность. Культура – это существование одних и тех же форм в жизни целых народов. Такое существование находится, по Шпенглеру, вне рамок культуры и истории. Постоянное воспроизведение изначальных форм жизни – это не всегда феномен культуры. О культуре можно говорить, когда мы наблюдаем развитие и изменение форм человеческого бытия. Вот почему история неповторима и преходяща. Существование вне культуры как бы безвременно в том смысле, что формы жизни остаются без изменения, и потому не уничтожаются.

Со времен Гизо историки делят мир на цивилизации. Основные среди них – западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, латиноамериканская, славяно-православная. Термины «культура» и «цивилизация», по Шпенглеру, следует понимать как ориентиры, а не как абсолюты. Цивилизация, по Шпенглеру, есть начало смерти, ибо она истощает творческие силы культуры. Культура происходит от культа и связана с культом предков. Она невозможна без священных преданий. Цивилизация же, по Шпенглеру, есть воля к мировому могуществу, устройению поверхности Земли. Культура национальна, цивилизация – интернациональна. Цивилизация – это мировой город. Империализм и социализм – одинаково цивилизация, а не культура.

Философия, искусство существуют лишь в культуре, в цивилизации они невозможны и не нужны. Культура органична, цивилизация же механистична. Культура основана на неравенстве, на качествах. Цивилизация же проникнута стремлением к равенству, она хочет обосноваться в количествах. Культура аристократична, цивилизация демократична.

12.4. Жизненные циклы

Шпенглер видит неотвратимость победы цивилизации над культурой. Закат Европы – это закат европоцентризма, но не культуры в целом. Н.А. Бердяев в сочинении: «Смысл истории» критически переосмысливает работу Шпенглера. Он считает, что истоки разложения культуры лежат в самой культуре, а не в цивилизации, которая, истощая себя, переходит из «органической» в «критическую».

Цивилизация в противоположность культуре не символична, не иерархична, не органична, а реалистична, демократична, механистична. Она хочет не символов, а самой реальной жизни. В цивилизации коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество и уничтожает личность.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Все перемены в судьбе человечества связаны с новизной этих отношений. Эра цивилизации началась с вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь теряет ограниченность, так как теряет связь с ритмом природы. Человек окончательно удаляется от природы в процессе его технического овладения и востовования над ней. Цивилизация имеет не природную и не духовную, а машинную основу, в ней техника торжествует над духом. Современные философы склоняются к тому, что цивилизация – это средняя стадия развития человеческого опыта. Эта стадия началась с возникновения сельского хозяйства, а затем продолжилась в промышленной революции, далее человечество вступило в постиндустриальную фазу развития, когда массовые коммуникации должны будут обеспечить глобализацию культуры.

Тема 13. КУЛЬТУРА И ИСТОРИЯ

Культура разворачивается в истории, и часто эти понятия отождествляют. Но между ними глубокое концептуальное и содержательное различие, что порождает множество мировоззренческих проблем.

13.1. Концепция «осевого времени» К. Ясперса

Вне истории о культуре говорить невозможно. Культура социальное явление, возникающее в результате общественных отношений. За-

падный культуролог, исследовательница архаических народов Океании Маргарет Мид отмечала, что в генах нет ни грана культуры. Культура обусловлена потребностью общества в закреплении и передаче накопленного совокупного духовного опыта.

К. Ясперс (1883–1969) в работах «Духовная ситуация времени», «Истоки истории и ее цель», «Истина, свобода и мир» рассматривает противостояние истории и культуры как отражение внутреннего переживания человека. Реальный исторический процесс следует понимать не как реальность, а как «мерцание символов». Он историю делит на четыре больших периода – доистория, древние культуры, период «осевого времени» и технический век.

Он выделяет четыре главные проблемы истории: 1) что было решающим для человека в доисторический период? 2) как возникли великие культуры древности? 3) в чем генезис и сущность «осевого времени»? 4) каковы причины наступления технического века?

Доистория – это время лежит за пределами истории. История начинается лишь с письменных источников. Человек издавна создавал себе картину целостного мира: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях), затем в картине божественных деяний (в видении пророков), затем в целостном понимании истории от сотворения мира до его конца и Страшного Суда (в откровении).

Качественно иной взгляд на историю связан с повсеместным (от Китая до стран Запада) эмпирическим познанием. Оказалось, что почти одновременно в трех областях земного шара возникают древнейшие культуры. Это, во-первых, шумеро-вавилонский, египетский и эгейский мир с 4000 г. д.н.э.; во-вторых, открытая в раскопках доарийская культура долины Инда третьего тысячелетия (связанная с Шумером); в-третьих, смутный архаический мир Китая второго тысячелетия д.н.э.

В отличие от Шпенглера и Тойнби, Ясперс исходил из представления о том, что человечество имеет единые истоки и единый путь развития. Ясперс относит ось мировой истории к 500-му г.д.э., к тому духовному прогрессу, который шел между 800 и 200 гг.д.э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. В Китае тогда жили Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслители Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и др. В Индии возникли Упанишады, жил Будда. В философии Индии были рассмотрены все возможности постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софизма и нигилизма. В Иране Заратустра учил о мире, где идет борь-

ба со злом. В Палестине выступали пророки – Илия, Исая, Иеремия и Второисая, в Греции – Гомер, философы: Парменид, Гераклит, Платон, трагики Фукидида и Архимеда.

Общее новое во всех этих культурах – человек, осознавший бытие в целом и свои границы. Он вдруг с ясностью осознал собственную ограниченность перед безграничностью трансцендентного мира и требует своего спасения.

Как отмечает Г.С. Померанц, любая эпоха рассвета заканчивается кризисом и поисками нового смысла для существования общества. Первым таким кризисом было «осевое время» (время разрушения обособленных культур и создание империй). Империи просто грубо перемешивали народы, разрушали племенную солидарность. На эту духовную пустоту родился ответ – мировые религии. Выходом из кризиса «осевого времени» были религии, давшие многим народам одну Главную книгу – это Библия, Коран, Бхагавадгита. В них заключалось все самое главное, придающее жизни смысл.

По Ясперсу, идея империи, которая к концу Нового времени вновь обретает силу в политике, завершает период «осевого времени». Если в начале этого пути эта идея была творческим принципом культур, то теперь становится способом консервации гибнущей культуры.

Осевое время становится всеохватывающим. Народы, которые не восприняли осевого периода, остаются на уровне природного существования. Первобытные народы – это пережиток доистории, и сфера эта сокращается до их полного исчезновения. Предшествующие осевому времени великие культуры теряют специфику. Народы, по мере примыкания к движению осевого времени, становятся неразличимыми. Доисторические народы останутся такими, пока не растворятся в историческом времени. Таким образом, мировая история стремится к единству, способному устоять во времени.

Ясперс в истории выделяет четыре аспекта: 1) возникновение языков, изобретение орудий, укрощение огня; возникновение высоких культур Египта, Месопотамии, Индии и Китая в 3–5-м тысячелетии д.н.э.; 2) духовное основоположение человечества в VIII–II вв.д.н.э. одновременно и независимо в Китае, Индии, Персии, Палестине, Греции; 3) рождение научно-технической эры, которая духовно конструируется в XVII веке и приобретает всеохватывающий характер в XVIII веке и получает чрезвычайно быстрое развитие в XX веке; 4) «ось мирового времени» – этап, на котором возникает современный человек

технического века. На этом этапе происходит становление истории человечества, тогда как до «осевого времени» имели место лишь локальные истории. Ясперс высказывает предположение, что не исключено продвижение человечества к новому «осевому времени», способному породить основу подлинной истории.

13.2. Диктат культуры

Если люди творят историю свободно, то культура же задает строгие нормы человеческого поведения. Получается, что человек через культуру утрачивает свою свободу, следовательно, культура враждебна истории. Однако история не может развиваться вне культуры.

Черты западной традиции ведут свое происхождение от древних греков и римлян. Однако понятие истории, включая идею человеческого прогресса, отсутствовало в те времена. В Античности под «историей» понимали повседневную борьбу городов и империй, правителей, она носила эмпирический характер, а значит, история не имела общего смысла, не имела рефлексии. В то же время у древних греков существовала своя философия, своя космогония и своя религия. Если они и усматривали какое-либо движение в истории, то только по нисходящей (от золотого века и героев прошлого). Как и многие философы стран Востока, большинство греческих мыслителей придерживалось циклической теории истории.

Иудейско-христианские представления были более историчны, чем идеи эллинизма. История – это не просто ход времени, а это неповторимая цепь событий, стратегический смысл которой складывался под действием необъяснимого божественного вмешательства в дела человека, а тактический – под влиянием самого человека.

Предыстория идеи прогресса окончилась в конце XVII века. Эпоха Просвещения XVIII века впервые подошла к оценке судьбы человечества с оптимистических позиций (о неизбежности прогресса цивилизации через разум). Идея прогресса человечества в конце XVIII века и начале XIX века стала господствующей в понимании истории. В немецкой классической философии она становится универсальной. Гегель понимал историю как процесс, в котором человеческая мысль достигает самопознания. Прогресс трактовался им как движение к достижению свободы, отождествляемой с подчинением всеобщей воле.

В XX веке актуализировалась тематика нелинейного общественного развития. Широкое распространение получили схемы культурного плюрализма в трудах О. Шпенглера, П. Сорокина, А. Тойнби, где предполагалось, что социальная динамика может реализоваться в самых невероятных последовательностях (в форме круговоротов, эпизодов, спиралей, челночных бросков и хаотического движения).

Существует ли логика в истории? Можно ли говорить о смысле истории? В чем ее истоки и цель? Возможны ли варианты в истории? Куда движется история? Что ждет человечество? История предлагает человеку веер возможностей, и задача научного опыта – зорко вглядываться в исторические перспективы.

13.3. Развитие и упадок цивилизаций

Английский историк А. Тойнби (1899–1975) избирает объектом своего исследования цивилизацию («виды общества»). Он насчитывает 26 цивилизаций: западную, две православно-христианские (в России и на Ближнем Востоке – Византия), иранскую, арабскую, индуистскую, две дальневосточные, эллинскую (греко-римскую), сирийскую (цивилизацию семитских народов древнего Ближнего Востока), индийскую (древнейшую цивилизацию долины Инда), синическую (древнейшую китайскую), минойскую, шумерскую, хеттскую, вавилонскую, андскую, мексиканскую, юкатанскую, майя, египетскую. Кроме того, он называет пять застывших цивилизаций – полинезийскую, эскимосскую, кочевую, оттоманскую и спартанскую.

Он ставит вопрос: почему некоторые общества остались неподвижными на старом примитивном уровне, а другие достигли цивилизации? По Тойнби, генезис цивилизации нельзя объяснить ни расовой, ни географической средой. Для этого требуется комбинация двух условий: наличие в данном обществе творчества меньшинства и среды, которая не очень благоприятна, однако и не очень враждебна. Механизм рождения цивилизации сформулирован как взаимодействие вызова и ответа. Если среда умеренно неблагоприятна, она непрерывно бросает вызовы обществу, а общество посредством творческого меньшинства успешно их решает. Общество оказывается в непрерывном движении.

Растущая цивилизация – это всегда единство. Ее общество состоит из творческого меньшинства, за которым свободно следует, подражая

ему, большинство. В таком обществе нет братоубийственных схваток, нет твердых различий. Это устойчивое целое. Рост цивилизации – это рост целостности и индивидуального своеобразия.

Следующая задача – как цивилизации распадаются? Тойнби отмечает, что из 26-ти не менее 16-ть в настоящее время мертвы. Из оставшихся в живых 10-ти цивилизаций полинезийская и кочевая находятся на последней фазе исчезновения, а 7 из 8-ми других находятся под угрозой ассимиляции в западной цивилизации.

Фаза упадка цивилизации происходит в три этапа: надлом, разложение и исчезновение. Надлом и исчезновение часто разделены веками, даже тысячелетиями. Так, надлом египетской цивилизации произошел в XVI в.д.н.э., а исчезновение – в V в.н.э. В течение двух тысяч лет она существовала в форме «окаменевшей жизни в смерти». Но как бы долго не длилась жизнь всех цивилизаций, рано или поздно их ждет конец. Что касается западного общества, хотя она и обнаруживает все симптомы надлома и разложения, Тойнби отказывается от каких-либо выводов.

Тойнби видит причины надлома цивилизации в вырождении господствующего меньшинства. Творческое меньшинство, опьяненное победой, начинает почивать на лаврах, поклоняться относительным ценностям как абсолютным. Оно теряет харизматическую привлекательность, и большинство (то есть пролетариат – совокупность нетворческих элементов в метрополии и в колониях) отказывается восхищаться и свободно следовать правящему слою и восстает против них, что приводит к возникновению классовой борьбы. В этой ситуации господствующее меньшинство пытается силой удержать свое положение, которого оно больше не заслуживает, и как результат рождает вселенское государство – империю. Творческое меньшинство становится рабом костных установлений и само себя ведет к гибели.

Именно в этот момент «внутренний пролетариат» отделяется от меньшинства и в ответ создает универсальную вселенскую церковь (христианство, ислам, буддизм) как свою собственную веру в установление. Когда государство меньшинства – империя – рушится, универсальная церковь внутреннего пролетариата служит мостом и основанием для новой цивилизации.

Распад цивилизации приводит к гражданским войнам. Вульгаризация и «пролетаризация» захватывают искусство, науку, философию, язык, религию, этику, нравы и установления. В это время может воз-

никнуть четыре типа личностей—«спасителей»: 1) архаистов, 2) футуристов (спасителей с мечом), 3) отрешенных и безразличных стойков, 4) религиозных спасителей, нашедших опору в сверхчувственном мире Бога.

Но никакие спасители не смогут остановить разложения. Цивилизация лишь может «окаменеть» в «жизни в смерти» на тысячелетия, но ее конец неминуем. Единственным плодотворным путем в эту фазу может являться перенос цели и ценностей за пределы реального мира в сверхчувственное Царствие Божье.

Концепция цивилизации А. Тойнби подверглась критике П.А. Сорокиным. По его мнению, у Тойнби нет системообразующего критерия (основания) оценки цивилизаций. Так, христианские цивилизации (Западная Европа, Византия, Россия) трактуются им как отдельные, а конгломерат других (религиозных) систем объединены в одну. Спарта вырвана из эллинской культуры, а римская объединена с греческой. Все кочевники всего континента объединены в одну цивилизацию. У Тойнби большинство цивилизаций или «мертвоорожденные», или «застывшие», или «окаменевшие», или «надломленные», или «мертвые». Из 26 цивилизаций только западная еще жива в настоящее время, а остальные мертвы либо полумертвы. Цивилизации как реальные (конечные) образования должны пройти через надлом, разложение и смерть. Тойнби не смущает, что некоторые цивилизации должны бы умереть после надлома, но могут в таком состоянии жить тысячелетия. Он трудности обходит простым изобретением понятия «окаменевшей цивилизации». Так, Китай окаменел на 1000 лет, Египет – на 2000 лет, эллинская либо разлагалась, либо каменела с Пелопонесской войны до V в.н.э. Вся римская история – это непрерывное разложение от начала до конца. То же самое происходит с другими цивилизациями. Тойнби мало говорит о стадии роста цивилизации. Лишь говорит о творческом меньшинстве, которое успешно встречает все вызовы. На стадии роста нет ни классовой борьбы, ни войн между обществами. Все идет отлично и возвышенно.

Итак, развертывание всемирной истории предполагает не стирание различных культур путем навязывания всем народам единого информационно-технического цивилизационного уклада. Не случайно многие народы болезненно реагируют на всякого рода культурные экспансии. На Земле множество культур, и каждая из них способна придать всемирной истории неповторимый облик.

Тема 14. ПОСТМОДЕРН

Начиная с середины XX века модерн в Европе закончился и на смену ему приходит постмодерн. Современность перестала быть современной. Постмодерн, отталкиваясь от модерна, отрицает его. Постмодерн открыт как прошлому, так и будущему, предлагая в искусстве множество вариантов истории. Это представление будущего влияет на наше настоящее. Компьютеры позволяют пережить будущее до его наступления, так и виртуальное прошлое можно пережить в сослагательном наклонении. В постмодернизме стягиваются все времена. Это главная характеристика современной эпохи.

Отсюда недалеко и до представления конца истории. Ведь если прошлое теперь всегда будет живо, а будущее теперь всегда уже было пережито, значит, совершен прорыв в вечность. О конце времени говорится в Библии. Элементы эсхатологии можно усмотреть в учении К. Маркса, полагавшего, что с коммунизмом заканчивается предыстория и начинается подлинная история. В сознании постмодерна история выглядит как бы завершенной. Философы постмодерна констатируют, что история больших господствующих идей – идеологий (нарративов) – закончилась.

Большим нарративом была эпоха Просвещения с ее верой в разум, науку, мораль, в нахождение единственно правильных ответов на все вопросы. Была создана «энциклопедия». Идея энциклопедии находится в родстве с идеей постмодерна – библиотекой. Ведь энциклопедия – это библиотека в сжатом виде. Но имеется и существенное различие. Энциклопедия – произведение авторов, принадлежащих одному поколению, и имеет общий мировоззренческий центр. Библиотека, хотя и строго организована, но мировоззренческого центра не имеет. Если в энциклопедии ведущая роль принадлежит авторам, то в библиотеке – читателям, которые не составляют одну группу единомышленников. Поэтому психология читателя вселенской Библиотеки существенно отличается от просветительской. Если просветители чувствовали себя обладателями истины, верившими в свои теории, то постмодерн не желает проповедовать и учить. Он более «играет».

Другой стороной постмодернистского сознания является то, что отсутствие большого нарратива ведет к фрагментации культуры и релятивизации сознания: нет ценностной вертикали – духовной оси об-

щества, нет общих авторитетов, нет высших духовных ценностей. Все это разрушает культуру, и уже Л. Бетховен вплетается в развлекаловку, глубокая поэзия превращается в пустыньский шлягер. Все это игра в бисер, которая дает ощущение свободы от времени, но лишает духовности. Эта игра в бисер порождает теневую сторону постмодерна – массовую культуру.

Другой особенностью постмодерна является попытка отрицания в бинарных оппозициях больших нарративов в культуре – высокий / низкий, хорошее / плохое, действительность / кажимость, рациональное / иррациональное, правда / вымысел, мужское / женское. Но это не удается, так постмодерн / модерн уже бинарная оппозиция. Весь опыт человечества свидетельствует о том, что мироздание стоит на бинарных оппозициях. Цель постмодерна не игра в бисер, а требуется общая идея, и потому постмодерн не конец истории, а лишь субкультура.

Для философа, мыслящего в духе классического рационализма модель культуры более или менее адекватно отражала культурно-исторический процесс, то есть была возможность целостного представления культуры. Сегодня культура представляется как совокупность различных направлений, не образующих органического единства. Эта ситуация получила название постмодерна. Постмодерн сосредоточен на сиюминутном, на миге «вот, только что.., как уже..». Это требует пересмотра отношения ко времени. Время как бы покинуло историю.

Другой проблемой является сложность хронологического определения феномена постмодерна. Одни говорят о переломе культурно-исторического процесса после Второй мировой войны, другие утверждают, что каждая эпоха проходит свою стадию постмодерна.

Культурно-исторические реалии конца XX века

XX век проникнут кризисом ощущения конечности, ожиданием конца света, связанного пришествием хама (сверхчеловека), или спасительного света с Востока. Все это говорит о кризисе западной культуры и возникновении новых культурных реалий. Отсюда интерес к эсхатологии. Современность оказывается полосой безвремений, а современное состояние оценивается как переходное, временное, беспочвенное, маргинальное.

Кризис – это явление сознания, а не реальный процесс как таковой. Причина кризисо-апокалиптического сознания лежит в осознании

всемирной истории, которая сложилась в XIX веке. Человечество с экстенсивного пути развития переходит к интенсивному, который связан с переосмыслением старых культурных пространств. В этом и состоит тупик модернистского сознания, который направлен на завершенность в «завтра». Два выхода: либо умереть, либо сломать старые ценности через революции и войны.

Распад прежней целостности ведет к актуализации старых исторических форм, которые, казалось, давно канули в Лету. Начинается своеобразный ренессанс всего.

Старые культурно-исторические формы – миф, религия, искусство, наука – обнаружили свою предельность и неспособность быть универсальным способом освоения человеком мира. Метапринципом в эпоху абсолютного исторического сомнения становится понятие «мировой цивилизации». Под цивилизацией понимается мозаичная совокупность различных культур, которые, меняясь, все же составляют устойчивую цивилизацию.

Цивилизация завершает процесс становления целостности, замкнутости исторического пространства, которое не может вместить все богатство культурно-исторического движения. Возникает ощущение приостановки исторического творчества, отсутствие новых культурных феноменов, пустоты и заполненности обломками старых, архаичных фрагментов культуры. Раз цивилизация не может вместить все, то остается нечто вне ее. Эта избыточность и является культурой. Избыточность – это и элитарность, и признание культуры лишь пространством игры на фоне серьезной жизни.

Итак, вся история стала современной и постмодернизм в конце подходит к философской рефлексии. Начало становления постмодерна носило технологический характер – это становление постиндустриального общества, «разгул» СМИ и господство информационных технологий.

Все это приводит человека: с одной стороны, к феномену «социума на дому», благодаря которому человек преодолевает отчужденность (модернистский человек ощущал себя винтиком индустриального); с другой – к а-социальности человека. Если индустриальное общество (капитализма и империализма) порождало ощущение некой сверхчеловеческой воли, приводящий в движение весь общественный целостный механизм, то в постиндустриальном обществе мы наблюдаем децентрализацию производства. Следствием децентрализации

исторической реальности является массовое появление экзистенциальной личности (индивида в состоянии психологического одиночества, индивида, «обреченного» на свободу).

В то же время появляется новая форма организации целостности – это средства масс-медиа, приводящие к появлению единого квазикультурного пространства. Развитие средств масс-медиа приводит к ломке границ между элитарной и массовой культурой и господству последней в сфере культурной технологии. Массовая культура формирует массового субъекта. Массовый субъект выступает как потребитель, и все это приводит к девальвации культурных ценностей.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

К теме 1. Культура как производство смыслов

1. Чем вызвано многообразие в определении культуры?
2. Как можно типологизировать подходы к выявлению специфики культуры?
3. Враждебна ли культура природе?
4. Верно ли, что культура противостоит основе человека?
5. Как понимать сакральность человеческой личности?
6. Что позволяет говорить о культуре как об антропологическом феномене?

К теме 2. Философия и культурология

1. Что такое философия культуры?
2. Почему Н.А. Бердяев считал философию самой незащищенной стороной культуры?
3. В чем различие между описательным и объяснительным понятиями культуры?
4. Чем занимается культурология?
5. Как распознать жанры той или иной идеи?

К теме 3. Философия культуры и социология

1. Чем отличается социологический ракурс исследования от философского?
2. Что означает у Э. Дюркгейма понятие коллективного сознания?
3. В чем различие мистики и аскетизма по М. Веберу?
4. Рациональность: каковы значения в ее интерпретации?

5. В чем проблема рационального и иррационального в науках о культуре у К. Манхейма?

6. В чем отличие генетического (исторического) и интерпретационного истолкования культуры у К. Манхейма?

К теме 4. **Основные гипотезы генезиса культуры**

1. В чем состоят трудности орудийно-эволюционной концепции культурогенеза?

2. Возжано ли объяснить культуру из натуралистических предпосылок?

3. Правда ли, что играть может только человек?

4. Отчего культура, возникнув из игры, отделилась от нее?

5. Чем объясняется возникновение табу и тотемов в культуре?

6. Как можно раскрыть формулу: «Человек – символическое животное»?

К теме 5. **Культ и культура**

1. Что означает, по П.А. Флоренскому, подойти к культу снизу вверх и как получается культ?

2. В чем специфика литургической деятельности в сравнении с теоретической и практической?

3. Как Н.А. Бердяев определяет иерархический характер культа?

4. Почему культура и цивилизация могут рассматриваться как идентичные понятия?

5. Как Ж. Маритен характеризует единственного человека?

6. Почему культ и культура могут отдаляться друг от друга?

К теме 6. **Культура как система ценностей**

1. Что означает формула В. Виндельбанда: философия – наука о ценностях?

2. В чем заключается полемика Г. Риккерта с В. Дильтеем относительно классификации наук?

3. Почему ценность отличается от идеи?

4. Какая форма общественного сознания наиболее аксиологична?

5. Как определить общечеловеческие ценности?

К теме 7. **Святыни разных культур**

1. Отчего в каждой культуре рождаются и исчезают ценности?

2. В какие эпохи отношение к телу было восторженным?

3. Что означает: «Эрос архетипен»?
4. Чем обусловлен протестантский этос?
5. Какой комплекс ценностей Д. Белл называет «модернизмом»?
6. Может ли личность выступать как сверхценность?

К теме 8. **Природа и культура**

1. В каком смысле можно говорить об антогонизме природы и культуры?
2. Почему в культуре можно обнаружить два элемента – технический и природно–органический?
3. Верно ли, что Библия противоречит экологической этике?
4. В чем космогоническое значение техники?
5. Каковы пути выхода из экологического кризиса?

К теме 9. **Семиотика культуры**

1. Что такое знаковые системы?
2. Как познать выражение Э. Фромма “забытый язык”?
3. Можно ли выразить душевное состояние с помощью символа?
4. Как Вы расшифровываете слова “семиосфера” и “модель культуры”?
5. Почему, как считает Р. Барт, язык стаден?
6. Что дает для философии культуры семиотические модели?

К теме 10. **Универсалии культуры**

1. Что такое универсальность культуры?
2. Отчего в культуре существуют различные, противостоящие друг другу тенденции?
3. Как язычество проявляется в тончайшем слое культуры?
4. Чем объяснить живучесть мифа?
5. Почему архаические формы сознания обладают стойкостью?

К теме 11. **Типология культур**

1. Чем отличается классификация культурных феноменов от типологии?
2. Что мешает процессу типологизации культур?
3. Верно ли по Р. Киплингу: «Запад есть Запад, Восток есть Восток»?
4. Как выглядит современный евроцентризм?
5. Отличается ли американская культура от европейской?
6. Возможна ли единая культура всего человеческого рода?

К теме 12. **Культура и цивилизация**

- 1.Равноценны ли все формы культурного творчества?
- 2.Как ограничить то высшее единство, которое О. Шпенглер называет “Культурой”?
- 3.Что такое “Культурно-исторические типы” по Н.Я. Данилевскому?
- 4.Как возникла идея замкнутости культур?
- 5.Почему культура завершается цивилизацией?
- 6.В чем Н.А. Бердяев не согласен с О. Шпенглером?

К теме 13. **Культура и история**

- 1.Можно ли считать “Осевое время” результатом кризиса культуры?
- 2.Помогает ли культура разворачиванию истории?
- 3.Идея прогресса – фикция?
- 4.Все ли цивилизации проходят стадию надлома?
- 5.Сохраняет ли система А. Тойнби свою теоретическую безупречность?
- 6.Цивилизация – система или агрегат, скопление культурных феноменов?

К теме 14. **Постмодерн – феномен культуры современности**

- 1.Основные черты культуры постмодерна?
- 2.Энциклопедия, библиотека и Интернет – культурные символы эпохи Просвещения, Модерна и Постмодерна, соответственно.
3. «Энциклопедия» и «библиотека» как феномены культуры: общее и отличие?
- 3.Основные черты мировоззрения информационной цивилизации, формирующейся на основе Интернета?
- 4.В чем состоит своеобразие отношения к времени и временности в Постмодерне?
- 4.Почему «игра» стала значимой ценностью современности?

УЧЕБНИКИ И УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

к дисциплине: «Философия культуры».

1. *Губин, В.Д.* Антропология / В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова – М.,2000.
2. *Губман, Б.Л.* Западная философия культуры XX века / Б.Л. Губман. – Тверь,1997.
3. *Гуревич, П.С.* Философия культуры / П.С. Гуревич. – М.,2001.
4. *Ионин, Л.Г.* Социология культуры / Л.Г. Ионин. – М.,1996.
5. *Кармин, А.С.* Основы культурологи: Морфология культуры / А.С. Кармин. – М.,1997.
6. *Культурология. XX век: Антология.* – М.,1995.
7. *Культурология. XX век: Энциклопедия.* в 2 т. – СПб.,1995.
8. *Культурология. Учебное пособие для студентов /* Под ред. Г.В. Драча. – Ростов-на-Дону, 1995.
9. *Морфология культуры. Структура и динамика: Учебное пособие для высших учебных заведений.* – М.,1994.
10. *Общество и культура: философское осмысление культуры.* – М., 1988.
11. *Пивоев, П..М.* Культурология: Введение в историю и философию культуры: Учебное пособие: в 2 ч. / П..М. Пивоев. – Петрозаводск. – 1997–1998.
12. *Проблема человека в западной философии.* – М., 1986.
13. *Соловьев, Э.Ю.* Прошлое толкует нас: Очерки по истории и философии культуры / Э.Ю. Соловьев. – М.,1991.
14. *Философия культуры /* Под ред. М.С. Кагана. – СПб.,1996.
15. *Человек и общество: Основы современной цивилизации: Хрестоматия.* – М., 1992.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

К теме 1. Культура как производство смыслов

1. *Арнольдov, А.И.* Цивилизация грядущего столетия. Культурологические размышления / А.И. Арнольдov. – М., 1997.
2. *Баткин, Л.М.* Тип культуры как историческая целостность / Л.М. Баткин // Вопросы философии. – 1969. – №9. – С.99–109.
3. *Гуревич, П.С.* Культура как объект социально-философского анализа / П.С. Гуревич // Вопросы философии. – 1984. – №5. – С.48–63.

4. *Довыдов, Ю.Н.* Культура – природа – традиции. Традиция в истории культуры / Ю.Н. Довыдов. – М., 1978.
5. *Каган, М.С.* Философия культуры / М.С.Каган. – СПб., 1996.
6. *Маркарян, Э.С.* Теория культуры и современная наука / Э.С. Маркарян. – М., 1983.
7. *Межуев, В.М.* Культура и история / В.М. Межуев. – М., 1977.
8. *Розин, В.М.* Введение в культурологию. Учебник / В.М. Розин. – М., 1997.
9. *Сильвестров, В.В.* Философское обоснование теории и истории культуры / В.В. Сильвестров. – М., 1990.
10. *Соколов, Э.В.* Культура и общество / Э.В. Соколов. – Л., 1972.
11. *Флоренский, П.А.* Культ, религия, культура / П.А. Флоренский // Богословские труды. – М., 1977.

К теме 2. Философия и культурология

1. *Бенедикт, Р.* Образы культуры / Р. Бенедикт // Человек и социокультурная среда. – М., 1992. – Вып. II. – С.88–110.
2. *Бердяев, Н.А.* Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М., 1994.
3. *Буркхардт, Я.* Культура Возрождения в Италии / Я. Буркхардт. – М., 1996.
4. *Введение в культурологию. Учебное пособие / Отв. ред. Е.В. Попов.* – М., 1996.
5. *Виндельбанд, В.* Избранные. Дух и история / В. Виндельбанд. – М., 1995.
6. *Гуревич, П.С.* Неповторимые грани культуры / П.С.Гуревич // Человек и социокультурная среда. – М., 1992. – Вып. II. – С.4–15.
7. *Гуревич, П.С.* Культурология. Учебное пособие / П.С. Гуревич. – М., 1998.
8. *Гуревич, П.С.* Невостребованный Диоген / П.С. Гуревич // Дружба народов. – 1994. – №1. – С.151–176.
9. *Культура: теории и проблемы / Т.Ф.Кузнецова и др.* – М.,1995.
10. *Культурология. XX век. Словарь.* – М.,1997.
11. *Левинас, Э.* Философское определение культуры / Э. Левинас // Общество и культура: Философское осмысление культуры. – М.,1998. – Ч.1. – С.38–39.

12. *Лобкович, Н.* Философия и культура: перспективы / Н. Лобкович // Общество и культура: Философское осмысление культуры. – М.,1998. – Ч.1. – С.49–58.
13. *Орлова, Э.А.* Руководство по методологии культурно-аналитических исследований / Э.А. Орлова. – М.,1991.
14. *Пивоев, В.М.* Культурология. Введение в историю и философию культуры. Учебное пособие в 2-ух частях / В.М. Пивоев . – Петрозаводск, Ч.1.,1997, Ч.2., 1998.
15. *Хоруженко, К.М.* Культурология. Энциклопедический словарь / К.М. Хоруженко. – М.,1997.

К теме 3. Философия культуры и социология

1. *Арон, Р.* Этапы развития социологической мысли / Р. Арон. – М.,1991.
2. *Гуревич, П.С.* Культура / П.С. Гуревич // Современная западная социология: Словарь. – М.,1990. – С.147–148.
3. *Гуревич, П.С.* Макс Вебер: философия и социология религии / П.С. Гуревич // Работы М. Вебера по социологии религии и культуры. – М., 1991. – Вып. I. – С.4–24.
4. *Ионин, Л.Г.* Социология культуры / Л.Г. Ионин. – М.,1996.
5. *Манхейм, К.* Проблема интеллигенции. Демократизация культуры / К. Манхейм. – М.,1993.
6. *Сорокин, П.А.* Социологические теории современности / П.А. Сорокин. – М.,1992.
7. *Сорокин, П.А.* Человек, цивилизация, общество / П.А. Сорокин. – М.,1992.
8. *Человек и общество. Основы современной цивилизации: Хрестоматия.* – М.,1992.

К теме 4. Основные гипотезы генезиса культуры

1. *Бородай, Ю.М.* Психоанализ и «массовое искусство» / Ю.М. Бородай // Массовая культура: иллюзия и действительность. – М.,1975. – С.139–183.
2. *Вильчек, В.М.* Прощание с Марксом: Алгоритмы истории / В.М. Вильчек. – М.: 1993.
3. *Гуревич, П.С.* Эрнс Кассирер: феноменология мифа / П.С. Гуревич // Философские науки. –1991. – №7. – С.91–97.

4. *Гуревич, П.С.* Первооткрыватель философии символизма / П.С. Гуревич, М.А. Султанова // *Философские науки.* – 1993. – №4–6. – С.100–116.
5. *Кассирер, Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // *Проблема человека в западной философии.* – М., 1986. – С.3–31.
6. *Мэмфорд, Л.* Техника и природа человека / Л. Мэмфорд // *Новая технократическая волна на Западе.* – М., 1986. – С.225–240.
7. *Тавризян, Г.М.* О.Шпенглер, Й.Хейзинга: две концепции кризиса культуры / Г.М. Тавризян. – М., 1969.
8. *Тэн, И.* Философия искусства / И.Тэн. – М., 1996.
9. *Хейзинга, Й.* Homo Ludens / Й. Хейзинга. – М., 1992.

К теме 5. Культ и культура

1. *Бердяев, Н.А.* Философия неравенства / Н.А. Бердяев. – М., 1991.
2. *Гуревич, П.С.* После безверия. Бывшая империя и религиозный ренессанс / П.С. Гуревич // *Литературная газета.* – 14.10.1992 г.
3. *Ильин, И.А.* Основы христианской культуры / И.А. Ильин // *Одинокий художник: Статьи, речи, лекции.* – М., 1993.
4. *Тиллих, П.* Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М., 1995.
5. *Флоренский, П.А.* Из богословского наследия / П.А. Флоренский // *Богословские труды.* – М., 1997.
6. *Христос и культура.* Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. – М., 1996.
7. *Хюбнер, К.* Истина мифа / К. Хюбнер. – М., 1996.
8. *Элиот, Э.Р.* Христианство и культура. Идея христианского общества / Э.Р. Элиот // *Диспут.* – 1992, июль – сентябрь.

К теме 6. Культура как система ценностей

1. *Баткин, Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л.М. Баткин. – М., 1989.
2. *Библер, В.С.* Мышление как творчество / В.С. Библер. – М., 1975.
3. *Видельбанд, В.* Философия в немецкой духовной жизни XX столетия / В. Видельбанд. – М., 1993.
4. *Гайденко, П.П.* Трагедия эстетизма / П.П. Гайденко. – М., 1990.
5. *Гулыга, А.В.* Революция духа / А.В. Гулыга // *Опыты. Литературно-философский сборник.* – М., 1990.

6. *Гуревич, П.С.* Человек и его ценности / П.С. Гуревич // Человек и его ценности. – М.,1988. – Ч.1.
7. *Давыдов, Ю.Н.* Парадоксы абстрактного культурологического / Ю.Н. Давыдов // Наше наследие. – 1990. – №6.
8. *История философии и проблемы культуры.* – Тбилиси, 1975.
9. *Кармин, А.С.* Основы культурологии. Морфология культуры / А.С. Кармин. – М.,1997.
10. *Культура в свете философии.* – Тбилиси, 1979.
11. *Риккерт, Г.* Естествоведение и культуроведение / Г. Риккерт. – СПб.,1903.
12. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.,1989.
13. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М.,1994.

К теме 7. Святыни разных культур

1. *Бахтин, М.М.* Философия поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. – 1984–1985. – С.116.
2. *Бахтин, М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.,1990.
3. *Гуревич, А.Я.* Средневековый мир / А.Я.Гуревич. – М.,1990.
4. *Гуревич, П.С.* «Все женское и, текучее, земное...» / П.С. Гуревич // Эрос. – М.,1992. – С.5–18.
5. *Культурология XX век. Антология.* – М.,1995.
6. *Рабинович, В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры / В.Л.Рабинович. – М.,1979.
7. *Тойнби, А.* Постигание истории / А.Тойнби. – М.,1991.
8. *Толстой, Л.Н.* Путь к жизни / Л.Н.Толстой. – М.,1993.

К теме 8. Природа и культура

1. *Атфилд, Р.* Этика экологической ответственности / Р. Атфилд // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.,1990. – С.188–202.
2. *Ахутин, А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время / А.В. Ахутин. – М.,1988.
3. *Бердяев, Н.А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) / Н.А. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. – №2. – С.143–163.

4. Бердяев, Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства* / Н.А. Бердяев. – М.,1994.
5. Гуревич, П.С. *Социальный прогресс и философия техники* / П.С. Гуревич // *Общественные науки*. – 1988. – №3. – С.137–182.
6. Манн, Т. *Иосиф и его братья* / Т. Манн. – М.,1991.
7. Фромм, Э. *Душа человека* / Э. Фромм. – М.,1992.
8. Хёсле, В. *Философия и экология* / В. Хёсле. – М.,1994.
9. Шенкао, Мухаммед. *«Нарты»: миф, эпос, культура* / Мухамед Шенкао. – М.,1997.
10. Шпенглер, О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы* / О.Шпенглер. – М.,1998.
11. Ясперс, К. *Цели и истоки истории* / К.Ясперс. – М.,1991.
12. Шелли, М. *Франкенштейн, или Современный Прометей* / М.Шелли. – М.,1965.
14. Уколова, В.И. *Античное наследие и Культура раннего средневековья* / В.И. Уколова. – М.,1989. – С.236.
15. Ярская, В.Н. *Время в эволюции культуры* / В.Н. Ярская. – Саратов.,1989. – С.48.
16. Уайт, Л. *Исторические корни нашего эколог-го кризиса* / Л. Уайт // *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности*. – М.,1990. – С.190.
17. Гуревич, П.С. *Я – зомби...Жизнь как торжествующая травестия смерти* / П.С. Гуревич // *Независимая газета*. – 23 октября 1993 г.

К теме 9. Семиотика культуры

1. Барт, Р. *Избранные работы. Семиотика. Поэтика* / Р. Барт. – М.,1989.
2. Гумбольд, В. *Язык и философия культуры* / В. Гумбольд. – М.,1985.
3. Гуревич, П.С. *Человек и культура. Основы культуроведения* / П.С. Гуревич. – М.,1998.
4. Гуревич, П.С. *Первооткрыватель философии символизма* / П.С. Гуревич, М.А. Султанова // *Философские науки*, 1993, №4–6.
5. Гусейнов, А.А. *Язык и совесть* / А.А. Гусейнов. – М.,1996.
6. Ктони, М. *Эзотерика основ культуры* / М. Ктони. – М.,1995.
7. *Культурология. Учебное пособие для студентов* / Под ред. Г.В. Драча. – Ростов-на-Дону,1995.
8. Лотман, Ю.М. *Семиотика* / Ю.М. Лотман // *Культурология. XX век. Словарь*. – СПб., 1997.

9. *Лотман, Ю.М.* Структура художественного текста / Ю.М.Лотман. – М.,1970.
10. *Степанов, Ю.С.* Семиотика / Ю.С.Степанов. – М.,1971.
11. *Степин, В.С.* Философская антропология и философия науки / В.С. Степин. – М.,1992.
12. *Успенский, Б.А.* Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры: в 3-х т. Т.1. / Б.А. Успенский. – М.,1996.
13. *Фуко, М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М.,1994.
14. *Язык и наука конца XX века* / Под ред. Ю.С. Степанова. – М.,1995.

К теме 10. Универсалии культуры

1. *Аверианцев, С.С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе / С.С. Аверианцев // Античность и современность. – М., 1972. – С.90–102.
2. *Андреев, Д.Л.* Роза мира: Метафилософия истории / Д.Л. Андреев. – М., 1993.
3. *Бессонова, Л.А.* Мистицизм: истоки, проблемы, реалии / Л.А. Бессонова. – М., 1993.
4. *Витаньи, И.* Общество, культура, социология / И. Витаньи. – М., 1984.
5. *Вундт, В.* Миф и религия / В. Вундт. – СПб., 1912.
6. *Голосовкер, Я.Э.* Логика мифа / Я.Э. Голосовкер. – М., 1987.
7. *Гуревич, П.С.* Социальная мифология / П.С. Гуревич. – М., 1983.
8. *Кассирер, Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. Проблема человека в западной философии / Э. Кассирер. – М., 1980. – С.3–30.
9. *Культурология. Учебное пособие для студентов* / Под ред. Г.В. Драча. – Ростов-на-Дону, 1995.
10. *Лосев, А.Ф.* Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М., 1990.
11. *Пивоев, В.М.* Миф в системе культуры / В.М. Пивоев. – Петрозаводск, 1991.
12. *Рабинович, В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры / В.Л. Рабинович. – М., 1989.

К теме 11. Типология культур

1. *Аверинцев, С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М., 1977.

2. *Бахтин, М.М.* Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – М.,1972.
3. *Бахтин как философ* / Под ред. П.С. Гуревича, Л.А. Гоготишвили. – М.,1992.
4. *Гердер, И.Г.* Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М.,1977.
5. *Гуревич, П.С.* Идея форумности культур / П.С. Гуревич // Новые идеи в философии. Ежегодник ФО СССР. – М.,1991.
6. *Завадская, Е.* Культура Востока в современном западном мире / Е. Завадская. – М.,1977.
7. *Конрад, Н.* Запад и Восток / Н. Конрад. – М.,1966.
8. *Марсиль-Лакост, Л.* Единство и плюрализм культуры / Л. Марсиль-Лакост // Общество и культура: Философское осмысление культуры. – М.,1988.
9. *Русское православие: вехи истории* / Под ред. Я.Н. Щапова, А.И. Калибанова. – М.,1989.
10. *Современное западное искусство. XX век.: Проблемы и тенденции* / Под ред. Б.И. Зингермана. – М.,1982.
11. *Ясперс, К.* Философская вера / К. Ясперс. – М.,1991.

К теме 12. Культура и цивилизация

1. *Бердяев, Н.А.* Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М., 1990.
2. *Гуревич, П.С.* Философ или пророк? К 70-летию выхода «Заката Европы» Шпенглера на русском языке / П.С. Гуревич // «Сегодня» от 9 ноября 1993 г.
3. *Козьякова, М.И.* Эстетика повседневности. Материальная культура и быт Западной Европы XV–XIX веков / М.И. Козьякова. – М., 1996.
4. *Морфология культуры. Структура и динамика. Учебное пособие для высших учебных заведений.* – М., 1994.
5. *Тавризян, Г.М.* О. Шпенглер, Й. Хейзинга: Две концепции кризиса культуры / Г.М. Тавризян. – М.,1989.
6. *Тойнби, А.* Постижение истории / А. Тойнби. – М.,1991.
7. *Шпенглер, О.* Закат Европы / О. Шпенглер. – М.,1993.

К теме 13. Культура и история

1. *Арон, Р.* Этапы развития социологической мысли / Р. Арон. – М.,1993.

2. *Блок, М.* Апология истории или ремесло историка / М. Блок. – М.,1990.
3. *Гайденко, П.П.* История и рациональность / П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов. – М.,1991.
4. *Гердер, И.Г.* Идеи и философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М.,1977.
5. *Губман, Б.Л.* Западная философия культуры XX века / Б.Л. Губман. – Тверь. 1997.
6. *Гуревич, П.С.* Музыка и борьба идей в современном мире / П.С. Гуревич. – М.,1984.
7. *Дильтей, В.* Типы мировоззрения и обнаружения их в метафизических системах / В. Дильтей // Новые идеи в философии. – СПб., 1912. – Вып.1.
8. *Ле Гофф, Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М.,1992.
9. *Померанц, Г.С.* Кризис цивилизации Марфы / Г.С. Померанц // Вестник Российской академии наук. – М.,1992. – №10. – С.118–119.
10. *Соколов, Э.В.* Культурология. Очерки теорий культуры / Э.В. Соколов. – М.,1994.
11. *Сорокин, П.А.* Социологические теории современности / П.А. Сорокин. – М.,1992.
12. *Тойнби, А.* Постижение истории / А. Тойнби. – М.,1991.
13. *Шубарт, В.* Европа и душа Востока / В. Шубарт. – М.,1997.
14. *Элиаде, М.* Космос и история / М. Элиаде. – М.,1987.
15. *Ясперс, К.* Цели и истоки истории / К. Ясперс. – М.,1991.

К теме 14. Постмодерн – феномен культуры современности

1. *Библер, В.С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. – М.,1990.
2. *Борхес, Х.Л.* Алеф / Х.Л. Борхес // Оправдание вечности. – М.,1994.
3. *Гвардини, Р.* Конец Нового времени / Р. Гвардини // Феномен человека: Анталогия. – М.,1993.
4. *Губин, В.Д.* Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии / В.Д. Губин. М., 1998.
5. *Делез, Ж.* Логика смысла / Ж. Делез. – М.,1998.
6. *Зотов, А.Ф.* Западная философия XX века / А.Ф. Зотов, Ю.К. Мельвиль. – М.,1994.

7. *Ильин, И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М., 1998.
8. *Ильин, И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин. – М., 1996.
9. *Козловски, П.* Культура постмодерна: общественно-культурные последствия технического развития / П. Козловски. – М., 1997.
10. *Кривцун, О.А.* Эстетика: Учебник / О.А. Кривцун. – М., 1998.
11. *Лиотар, Ж.-Ф.* Постсовременное состояние / Ж.-Ф. Лиотар // Культурология. – Ростов-на-Дону, 1995.
12. *Рикер, П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М., 1995.
13. *Рорти, Р.* Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М., 1996.
14. *Соколов, Б.Г.* Маргинальный дискурс Деррида / Б.Г. Соколов. – СПб., 1991.
15. *Тэн, И.* Философия искусства / И. Тэн. – М., 1996.