

Документ подписан простой электронной подписью
Информация о владельце:
ФИО: Куижева Саида Казбековна
Должность: Ректор
Дата подписания: 15.09.2021 11:42:31
Уникальный программный ключ:
71183e1134ef9cfa690206d480271b5c1a975e6f

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Майкопский государственный технологический университет»

Факультет управления

Кафедра философии, социологии и педагогики

Теория и история культуры

**Научно-философские школы
Восточной Европы**

Учебное пособие

Майкоп – 2016

УДК [008:130.2] (07)

ББК 87.3

У – 91

Печатается по решению Научно-технического совета федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Майкопский государственный технологический университет».

Рецензенты:

доктор искусствоведения, профессор Соколова А.Н.,

кандидат социологических наук, доцент Безрукова А.А.

Теория и история культуры. Научно-философские школы Восточной Европы: Учебное пособие / Сост. А.М. Сиюхова. – Майкоп: МГТУ, 2015. – 108 с.

Настоящее пособие предназначено для обучающихся в аспирантуре Майкопского государственного технологического университета, углубленно изучающих дисциплину «Теория и история культуры». В пособии раскрываются исследовательские подходы к сущности культуры в восточно-европейских научно-философских школах XIX-XXI вв.

ВВЕДЕНИЕ

Восточно-европейское общество сложилось гораздо позднее западноевропейского, вследствие чего и его система науки и образования сформировалась также несколько позже. К странам Восточной Европы относятся Белоруссия, Болгария, Венгрия, Молдавия, Румыния, Польша, Украина, Чехия, Словакия. При этом следует помнить, что Белоруссия, Украина и Молдавия до 90-х гг. XX в. входили в состав СССР, и их наука и философия развивалась в русле российской академической школы.

Философская и общественная мысль в *Болгарии* зародилась в конце IX – начале X вв. Её начало связано с именем Иоанна Экзарха (X в.), который создал философскую терминологию на староболгарском языке. Он отстаивал тезис о сотворении мира богом, дал религиозную интерпретацию сочинений Аристотеля. Идеологической формой борьбы болгарских крестьян было еретическое движение богомилство (1-я половина X в.), оказавшее влияние на западноевропейские ереси (катары, альбигойцы, патарены и т. п.). В XIII-XIV вв. в Болгарии развернулась острая борьба между различными течениями внутри болгарского христианства (исихазм, варлаамиты) и ересями (адамиты, богомилы). Исихазм, став в Болгарии господствующим, получил развитие в произведениях представителей Тырновской школы во главе с патриархом Евфимием Тырновским. Завоевание Болгарии турками (конец XIV в.) приостановило развитие болгарской общественной мысли вплоть до XVIII в.

Важную роль в становлении национального самосознания болгарского народа, в развёртывании борьбы за национальную независимость и самобытность болгарской культуры в XVIII в. сыграла деятельность Паисия Хилендарского, идеолога Болгарского национального возрождения. Интерес к естественным наукам способствовал распространению в Болгарии в 1-й четверти XIX в. материалистических взглядов. Развитие материалистической традиции в болгарской философии связано с И.Г. Селиминским. Видным представителем философской мысли Болгарского национального возрождения был П. Берон, создавший натурфилософскую систему «Панэпистемия». С ростом национально-освободительного и революционного движения с начала 60-х гг. XIX в. связано возникновение двух основных направлений в общественной мысли – эволюционистского (реформистского) и революционно-демократического, между которыми разгорелась острая идейная борьба.

В начале XX в. в Болгарии на первый план вышла марксистская философия, в фокусе которой находились проблемы диалектико-материалистической теории познания, особенно теории отражения, эстетики, теории реализма в литературе и др., (Т. Павлов, С. Гановский, Г. Ба-

калов, А. Киселинчев и др.). Вопросы теории культуры остались на периферии научных интересов.

Одним из первых представителей свободомыслия в *Венгрии* был поэт-гуманист Янус Паннониус (XV в.). Период XVI-XVII вв. характеризуется борьбой католицизма с протестантизмом, в рамках которого получает определенное развитие картезианство. Наиболее значительным представителем его был Я. Апацаи-Чере, педагог, философ, автор первой энциклопедии и логики на венгерском языке. Установление господства Габсбургов в венгерских землях сопровождалось утверждением католической схоластики. Определённое распространение получают янсенизм и пиетизм. Крупнейшим деятелем и идеологом 1-й половины XIX в. был И. Сеченьи, считавший возможным осуществление буржуазного прогресса без революции и завоевания национальной независимости страны. Представителем, так называемой, философии гармонии, или соглашения, был Я. Хетенъи, развивавший идеи установления социальной гармонии путём распространения просвещения и постепенных реформ.

Значительным влиянием среди интеллигенции в 30-40-х гг. XIX в. пользовалась идеология народничества, утопические взгляды так называемого крестьянского социализма. В 70-е гг. началось распространение идей марксизма в Венгрии, первым пропагандистом которого был Л. Франкель – деятель венгерского рабочего движения, участник Парижской Коммуны 1871. В начале XX в. идеи марксизма использовались некоторыми буржуазными радикалами в борьбе против реакции, например О. Яси, пытавшимся эклектически сочетать материализм и идеализм. Неокантианские идеи проповедовали Б. Александер и Б. Шомло. Видным представителем марксистской философии был Э. Сабо.

Вследствие долгого господства схоластики и неосхоластики в *Чехии* не было самостоятельной философии вплоть до конца XVIII в. Такие исключения, как Я.А. Каменский (1592-1670) – известный теолог и педагог, – лишь подтверждают правило. Толчок развитию чешской философии дали Гердер и немецкий идеализм (особенно Гегель и Герbart). Naturфилософ А. Сметана (1814-1851) и историк Ф. Палацкий (1798-1876) были гегельянами, так же как и отстраненный за это от службы пастор Ф. Клachel (1808-1882). Фр. Чупр (1821-1882) был герbartианцем. Более известными герbartианцами были логик М. А. Дрбаль (1829-1885) и склонный к позитивизму Йозеф Дурдик (1837-1902). Занимавшийся эстетикой Отто Гостинский (1847-1910) испытал влияние Рихарда Вагнера. Поворотом от немецкой философии к русской, а от нее опять к западному позитивизму чешская философия обязана Т. Масарику (1850-1937). Известным натурфилософом был биолог Эмиль Радл (1873-1942). Воровка (1879-1929) стремился объединить мистико-магический скептицизм с гностицизмом.

После второй мировой войны в стране насаждалась марксистская философия, которая была отброшена после краха коммунистических режимов в Восточной Европе. Таким образом, вопросы осмысления культуры в чешской философии во все периоды занимали скромное место.

История *Румынии* характеризуется непрерывной борьбой за национальную независимость, которая особенно усиливается с конца XIV в. в связи с частыми турецкими нашествиями и впоследствии – с установлением ига Османской империи. Появление письменности на родном языке и введение светского образования в школах значительно способствовали развитию культуры. В это время выступают такие мыслители-гуманисты, как Николае Олахус (1493-1568), Иоанн Хонтерус (1498-1549), Иоанн Зоммерус (1542-1574). В Молдавии и Валахии носителями передовых идей этого времени были летописцы Гр. Уреке (1590-1647), Мирон Костин (1633-1591), Йон Некулче (1672-1745) и Кантакузино Столникул (1650-1716). Их труды способствовали формированию национального сознания, а также развитию румынского литературного языка. Николай Милеску-Спафарий (1636-1708) выдвигает идею необходимости непосредственного изучения природы. Рационализм в науке и философии проявляется в работах венгерского мыслителя Яноша Апацаи Чери (1625-1659), проживавшего в Трансильвании. Тенденция к светскому, гуманистическому мышлению нашла воплощение в богатом и разнообразном (логика, этика, история, география, ориенталистика) творчестве Д. Кантемира.

Во 2-й половине XVIII в. стремления народа и передовых элементов формирующейся буржуазии и прогрессивных представителей боярства нашли отражение в деятельности просветителей. В Трансильвании просветительские идеи развиваются благодаря идеологическому движению, известному под именем «Ардяльской школы», представители которой С. Мику (1745-1806), Г. Шинкай (1754-1816), П. Майор (1761-1821) выступали за ограничение власти дворянства, облегчение положения крепостного крестьянства и за национальное освобождение.

Идеологическое движение конца XVIII – нач. XIX вв., которое включало идеи социального и национального освобождения, явилось идейной предпосылкой революции 1848 г., направленной против феодального угнетения и иноземного ига. Учреждение университетов в Яссаг (1860) и в Бухаресте (1864) благоприятствовало развитию науки и материалистического мышления. Такие деятели науки, как Г. Штефэнеску, Михайлеску, Ф. Ментович, Крассер, отстаивая новые достижения естественных наук – дарвинизм и атомную теорию – и защищая принцип сохранения материи и энергии, отвергали спиритуализм и утверждали веру в безграничность познавательной способности человека. Решающий вклад в борьбу с идеализмом внес крупнейший румынский материалист Конта.

В период между двумя мировыми войнами в румынской философии и социологии появляются различные течения и направления западно-европейской мысли. Персонализм, соединенный с энергетизмом, был представлен в лице Рэдулеску-Мотру. Мистицизм и иррационализм проповедовал Л. Блага. Представители иррационалистических течений отрицали научную ценность философии, утверждая, что настоящая философия – это религия (Н. Ионеску (1888–1954).

Родившийся в Бухаресте *Мирча Элиаде* (1907-1986) по праву может считаться одним из властителей умов уходящего века. Его труды по философии и истории религии стали классикой современного религиоведения. Но вклад М. Элиаде в гуманитарную науку выходит далеко за пределы собственно религиоведческих исследований. Филологи, изучающие мифологию, культурологи, занятые реконструкцией картин мира, политологи и социологи, вскрывающие крипторелигиозные типы идеологий и формы социального поведения, явным или неявным образом подвержены влиянию идей М. Элиаде. Долгое время замалчиваемый в России, Элиаде в последнее десятилетие стал одним из самых издаваемых в нашей стране мыслителей. Переведена и опубликована большая часть его научного наследия. Обращение к работам религиоведа и использование таких, крепко связанных с теорией Элиаде понятий, как «сакральное», «профанное», «космос», «хаос», «иерофания», отчасти даже стало модой интеллектуальной богемы. Однако серьезное изучение наследия М. Элиаде в отечественной науке пока на начальной стадии. Не очень далеко продвинулись и западные аналитики. Будучи этническим румыном, Элиаде долгие годы провел в странствиях (Индия, Англия, Португалия, Франция). А начиная с 1957 г. он обосновывается в США (преподает в Чикагском университете). Вследствие этого его обширное творческое наследие принято рассматривать в рамках западной научно-философской школы.

Из всех стран Восточной Европы наибольший вклад в развитие культурологической мысли внесли Польша и Россия. Достижения научно-философских школ этих стран подробно будут рассмотрены в рамках настоящего пособия.

1. ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ В ПОЛЬСКОЙ НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

1.1. Проблемы культуры в польской общественно-философской мысли XVII века

Разработка проблем культуры в польской социальной и философской мысли имеет давнюю традицию и своими корнями уходит в философию и духовные искания польского общества XVIII века. Они были порождены и стимулированы целым рядом причин, как внутреннего, так и внешнего — общеевропейского порядка.

Как известно, европейское общество в XVIII в. переживало культурный подъем, известный под именем Просвещения. Свою классическую форму эпоха Просвещения приобрела во Франции, где действовали наиболее видные его представители: Вольтер, Дидро, Руссо, Гольбах, Гельвеций, Тюрго и др. Хотя в их воззрениях имелись существенные расхождения и разногласия, особенно касающиеся политических пристрастий, однако в их взглядах имелось и единство понимания важнейших проблем общества и человека. К ним относилось убеждение в ценности человеческой личности и ее возможности создать отвечающий основным требованиям достойного человеческого существования социальный порядок. В мире человеческих отношений главным регулятором должны стать разум и наука, совершенствование которых обеспечит непрерывный общественный прогресс. Права и достоинство человека являются его главной целью, а они неразрывно связаны с защитой равенства и свободы, имеющих естественные основания. Правление, основанное на принципах разума и рациональной этики, вне зависимости от того, монархическое оно или республиканское, способно создать условия всеобщего благоденствия: «Все возможно для властителя, наделенного непоколебимой и сильной волей, неотвратимо нацеленного на утверждение порядка и счастья для своих подданных, особенно если в его окружении находятся просвещенные, достойные и незаурядные министры», — утверждал Гольбах в своем трактате «Этократия, или правление, основанное на нравственности». Культура и цивилизация в представлении философов Просвещения, это прежде всего установления людей, основанные на разуме, гармоничном согласовании частных и общественных интересов, обеспечивающем реализацию естественных прав человека. Цивилизация это и есть разумное общество, неустанно совершенствующееся под силой прогресса и справедливых законов, предполагающее единство мира природы и человека. Идеи французских просветителей нашли благодатную почву в

Польше, где во второй половине XVIII в. начала формироваться самостоятельная общественная идеология.

Внутренние условия, вызванные общим кризисом и деградацией политической системы Речи Посполитой, постепенной утратой ею суверенитета и территориальной целостности, также способствовали тому, что проблемы человека, культуры и цивилизации оказались в центре внимания польских мыслителей. Центральное место среди них занимали Станислав Сташиц (1755-1826), Гуго Коллонтай (1750-1812), братья Ян (1756-1830) и Енджей Снядецкие (1768-1838). Они были не только крупнейшими мыслителями, но и социальными реформаторами, преобразовавшими, в частности, на принципах Просвещения всю систему воспитания и образования в Польше. В их трудах проблемы культуры (цивилизации) и человека оказались вплетенными в общую систему социально-политических и исторических взглядов.

Культурологические представления *С. Сташица* изложены в его дидактической поэме «Человеческий род». Они отмечены своеобразным историзмом и диалектикой. Возникновение человеческого рода ставится Сташицем в закономерную связь с эволюцией природы и затем рассматривается в стадильном развитии. Поэма наполнена острыми социально-культурными наблюдениями и обобщениями, в которых заметно влияние, в частности, Руссо. «Люди сами себя делают несчастными», — говорит Сташиц, — поскольку «человеческий род отступил от законов природы». В развитии человеческого рода им выделены шесть основных периодов: первобытное состояние, при котором, чтобы выжить, человек встает на путь развития в себе первичных способностей, например к охоте; скотоводческая эпоха, в которой у человека проявляются первые проблески разума, идеи о будущем и собственности. Однако возникший разум подавляется предрассудками и заблуждениями, коренящимися в свойствах человеческой природы, вывести из которых «может только опыт». Развитие идеи собственности постепенно распространяет ее на землю и «из мысли о земельной собственности возникает первая мысль о земледелии». Так человеческий род входит в третий этап своей культурной истории. В области духа все предшествующие заблуждения, предрассудки и суеверия, сливаясь воедино, порождают политеизм. Борьба двух видов собственности, скотоводческой и земельной, естественным образом приводит к возникновению следующей — четвертой стадии, к феодализму, т. е. системе зависимостей, угнетения и войн. В этот период окончательно попираются естественные права, расцветает угнетение и унижение достоинства человека. «Порча человеческой природы в людях, упадок нравственности и ослабление власти разума», лишение человека прирожденных прав — таков культурный итог феодализма. «Усовершенствование человеческих

обществ, — замечает Сташиц, — связано с прогрессом во владении землей». Дальнейший ход истории направлен на утверждение законов естества и разума и охватывает последующие два этапа. Они отмечены преодолением политеизма в пользу единобожия, борьбой с феодальными привилегиями, монархиями и постепенным утверждением идей всеобщего блага через просвещение. Размышляя над общим ходом культурно-исторического процесса, Сташиц отмечает: «Человеческая история — это великая, непрерывная борьба цивилизации против всех сил, препятствующих ее развитию и ее прогрессу». Само же стремление к развитию цивилизации заложено в человеческой природе.

Значительны культурологические идеи *Гуго Коллонтая*. Они также не выделяются в самостоятельную теорию, а составляют неотделимую часть его общего социального учения. Центральным же его пунктом является учение о человеке. Основная задача философии должна состоять в раскрытии законов поведения человека, заключенных прежде всего в морали. Но поскольку он — существо природное, его первые свойства проистекают из естественных законов. Эти вопросы рассмотрены Коллонтаем в трактате «Физико-моральный порядок, или наука о правах и обязанностях человека, вытекающих из вечных, неизменных и необходимых законов природы» (1810). Коллонтай также считает несомненным естественное равенство людей, ибо «все они подчинены одним и тем же законам природы», и на нем «покоятся первые принципы общественного управления». Общество само по себе, согласно мнению Коллонтая, не является причиной или источником неравенства. Оно — в неразумном, несогласном с человеческими правами и обязанностями поведении человека, то есть в сфере морали. Просвещенный и свободный человек способен строить жизнь в согласии со своими естественными правами и обязанностями. В основе цивилизации и общежития людей лежит моральный порядок. Культурно-исторический процесс объяснен Коллонтаем в связи с библейским преданием. Историческое начало человечества он связал с потопом. До него человечество составляло просвещенное и упорядоченное общество, а после одичало, будучи погруженным в глупость и жестокие нравы: «От этой-то эпохи и начинается наша История». Она отмечена рассеянием человеческого рода, ослаблением социальных связей и моральных законов. Только постепенное просвещение, развитие наук и религии способствует расцвету человеческого сообщества. Однако поскольку природные основания человека неизменны, то и законы человеческой культуры неизменны и не создаются в историческом процессе.

Хотя культурологическая проблематика в произведениях польских мыслителей, как показывают приведенные примеры, еще не была вычленена в самостоятельную дисциплину, однако она занимала видное место в

их социальной философии. Общие установки в ее решении отмечены духом оптимизма, покоившегося на убеждении в способности человека, руководствующегося разумом, создать совершенную форму цивилизации и культуры, гармонично сочетающую природные и духовные свойства человека, обеспечивающую ему реализацию его гуманистического потенциала, торжество свободы и равенства.

1.2. Основные направления польской культурологической мысли XIX – середины XX века

В XIX в. общая ситуация в области проблем культуры существенно осложняется и обогащается. В ней вычленяются отдельные направления, основанные на различных, нередко резко противоположных мировоззренческих устоях. Внутри них возникают школы или отдельные системы. Ослабляется постепенно влияние просвещенческих идей прошлого века, в том числе и французских, хотя преемственность не разрывается. Вместо них усиливается влияние идей немецкой философии. Крепнущее общество приносит новые идеи и факты, способствующие развитию прикладных культурологических дисциплин, таких, как этнография, этнология, фольклористика, культурная антропология, история религий и т. п. Наблюдается постепенное усиление внимания к проблемам культуры и со стороны католической церкви и теологии. Культурология все больше строится на принципах эмпиризма и методологии эволюционизма. С середины XIX в. представление о прогрессе как основной форме историзма становится господствующим мировоззрением в области культурологии. Этому способствовали становление исторической культурологии, развитие научных представлений о начальных стадиях человеческого общества, формах человеческого общежития, эволюционная теория Дарвина, возникновение исторической школы права, развитие методологии сравнительно-исторических исследований (в области литературоведения, примитивных культур и т. п.). Внимание к историко-культурной проблематике стимулировалось и политико-идеологическими мотивами, в частности, связанными с распространением идей марксизма и его концепции общественно-экономических формаций. Пристальный интерес к тем формам общества, в которых социокультурные отношения строились на господстве принципов и институтов общинности, коммунализма и им подобных, весьма актуализировал историко-культурную тематику и сравнительные подходы. В Польше они были разработаны весьма подробно. Не меньшее значение имели и факторы внутреннего свойства. Пережив катастрофу конца XVIII столетия, в результате которой исчезли польская государ-

ственность и территориальная целостность, а затем ряд неудачных попыток обрести независимость, польское общество переживало в XIX в. перманентное состояние кризиса, духовного застоя, идеологического противостояния и раскола. Только к концу столетия стала заметной культурная консолидация и оздоровление духовной ситуации. На этом фоне необычайную остроту приобрели проблемы культурфилософского и историсофского характера. Нередко их рассмотрение отличалось мистической неопределенностью, пророческим визионерством, а решение — религиозно окрашенным мессианством и утопизмом. Эти черты были весьма характерны для культурфилософского *романтизма*, упрочившегося в польской мысли к середине века и затем долго и медленно преодолевавшиеся прогрессивной общественной мыслью и научной культурологией. Именно в нем проблема Польши и ее будущего приобрела эсхатологическое напряжение, став чрезвычайно емкой и весьма неопределенной метафорой, насыщенной религиозным сотериологическим смыслом.

Итак, факторы, определявшие развитие философии культуры в Польше оказались более многообразными и сложными, чем в предыдущее столетие, а ее направлений значительно больше. Укажем основные из них: 1) философия культуры польского романтизма и мессианизма; 2) позитивистская линия в философии культуры и культурологии; 3) марксистское направление в теории культуры; 4) спекулятивные философии культуры в идеологии модернизма; 5) религиозные (католические) концепции.

Философия культуры польского романтизма и мессианизма представляет весьма неоднородное явление и отразила в себе также их сложную эволюцию. В первую очередь, она представляла собой составную часть общего идейно-теоретического и философского противостояния просвещенческим воззрениям. В частности, в ее основе лежало не размыто-неопределенное и абстрактное представление о «человеческом роде», а понятие «народа» как субстанции, обеспечивающей жизненную целостность культуры и духовной жизни общества, их единство. Романтическая философия культуры испытала на себе влияние философии и эстетических идей немецкого философского романтизма, прежде всего Шеллинга, Фр. Шлегеля и А. Мюллера. Отсюда шло восприятие идей органической целостности культуры, общества и государства, «духа народа», выявляющегося в специфике языка, быта, фольклора и т. д. данной нации.

Примером может служить концепция *Юзефа Шанявского* (1764-1843), мыслителя консервативной ориентации. Его воззрения на культуру вписывались в общую теорию философии государства, понимаемого в виде сверхиндивидуального организма устроенного по иерархическому принципу. Субстратом такого государства является «народ» не как его население или нация, а как совокупная индивидуальность, определяемая

свойственной ей культурой и языком. Только там, где единство народа определено его культурно-языковым тождеством, можно говорить о «культурном народе».

Дальнейшее развитие эти взгляды получили в работах *Мауриция Мохнацкого* (1804-1834). Его философия культуры также испытала на себе сильное влияние эстетики немецкого романтизма. Истинным творцом культуры у него выступает художник в широком смысле слова. Он представляет в себе «природу творящую» (*natura naturans*), подчиняясь которой творит согласно божественным принципам творчества. Народ выступает как некая сверхиндивидуальность, данная не в объективном (природном) выражении, а как субъективность, объективирующая себя в культуре. Культура же в своих конкретных формах (например, литературе) является способом самопознания народа «в его собственном естестве». Объективированная в виде культуры индивидуальность народа является нередуцируемой (окончательной) ценностью, включающей как необходимая сторона в универсальную культуру человечества. Уничтожение отдельного народа всегда представляет непоправимую потерю, обеднение всего человечества, ибо означает уничтожение одной из уникальных культур.

К самым выдающимся представителям польской философии культуры романтизма принадлежал *Ю. Хёне-Вроньски* (1776-1853), мыслитель универсального характера. Его жизненной целью было создание системы «абсолютной философии», подобно новому откровению служащей средством возрождения человечества, в силу чего за ней закрепилось наименование «мессианизм». Большую часть своей творческой жизни он провел во Франции и писал на французском языке. Его культурология помещается в рамках созданной им философии истории. Хёне-Вроньски строит весьма сложную схему истории человеческих деяний, выделяя три главные фазы: эру непосредственных (относительных) целей; эру целей опосредованных; эру целей абсолютных. Культурную ситуацию он воспринимает не только в ее исторической стадильности, но и как подвергнутое глубокому кризису, в основе которого лежит антиномичность общества, в свою очередь, определяемая антиномиями разума в смысле Канта. Этот антиномизм вызывает борьбу лагеря сторонников Добра со сторонниками Истины. Разрешение этого антиномизма культуры достигается с помощью «абсолютной философии», содействующей переходу человечества в состояние особой религиозности, являющейся синтезом всех великих конфессий, но рационально-художественной, а не мистической по своему характеру. Религиозный культ в ней должен состоять в занятиях художествами как высшими проявлениями культуры, а деятельность церкви — сводиться к формам отправления абсолютной любви к ближнему. В этом культурно-историческом процессе каждому народу отводится

своя участь, особая — славянству. Россия представляет в нем идею Бога, а Польша — идею человеческого права. Именно их союз должен быть высшим культурно-историческим синтезом, открывающим путь человечеству к совершенному бытию.

Особое место в философии позднего романтизма занимает творчество *А. Цешковского* (1814-1894). Его основные философские воззрения изложены в монументальном, но незавершенном труде «Отче Наш». Цешковский отказался от спекулятивной созерцательной по характеру философии, противопоставив ей «философию дела». Он находился под влиянием Гегеля и не разделял крайностей мистицизма польских романтиков, был скорее рационалистически ориентированным и деятельным мыслителем. В основе его историософии лежала идея проникновения в сущность будущего. «Историософия» (термин, введенный Цешковским) должна стать абсолютным знанием об истории. В истории он выделил процесс перехода трех эпох: прошедшую эпоху Искусства (античность) сменила эпоха Мысли (христианство), которую сменит эпоха Дела, одновременно синтезируя («снимая») в себе обе предыдущие. В ней гармонично сочетаются чувство и мысль, природа и дух, непосредственность и рефлексивность. Человек будет представлен в ней творцом, то есть не только чувствующим или только мыслящим, но субъектом разумного деяния. Таким образом, и в воззрениях Цешковского будущее мыслится как идеальное единство всех форм и типов культурной жизни и деятельности, как совершенное в социальном отношении человеческое бытие. Царство Божие на земле. Цешковскому мыслится порядок, устроенный на основах любви, в нем этика заменит политику, стремление к благу — корысть и т. д. Мысли, о потустороннем блаженном мире преобразятся в идею о реальном будущем, священниками станут все люди доброй воли, литургия станет высоким искусством, наука — догматикой, труд на благо общества — благим обязательством. Справедливость будет реальным фактом, ибо ее обеспечат равенство, материальное благосостояние, упразднение эксплуатации. В социокультурной утопии Цешковского можно выявить и черты концепций «общества благоденствия», и признаки социализма и теории христианского общежития людей.

Сильное влияние и воздействие на духовную жизнь польского общества имели также идеи, развивавшиеся в духе романтического мессианизма великими польскими поэтами-«пророками» А. Мицкевичем, Ю. Словацким, З. Красиньским. Философия культуры польского романтизма была не только исторически преходящей идеологической формой, хотя ее и породили конкретные условия польской действительности. Ее идеи были ассимилированы в дальнейшем другими философскими течениями,

например, модернизмом; они не раз переживали реставрацию и поныне не теряют свою значимость.

Культурология в традициях позитивизма. Позитивизм утверждается в Европе как философское течение в 30-40-е годы XIX века. Его главными представителями были, как известно, О. Конт (1798-1857), Д. С. Милль (1806-1873), Г. Спенсер (1820-1903). Заявив себя как «философия науки», «философия ученых» и приняв на себя все признаки науки — «научной философии», он вскоре из методологических границ вышел на широкий горизонт философского движения, возглавив антиметафизическую линию. Постепенно он проник во все сферы знания, прочно завоевав мировоззренческие позиции.

Сторонники позитивизма в Польше появились уже в начале 40-х годов. Восприятие его облегчилось тем, что в Польше были те же интеллектуальные традиции (рационализм, эмпирический антиспекулятивизм), на которых базировался позитивизм во Франции и Англии. Но окончательно он утвердился в 60-е годы после поражения польского восстания 1863 г., когда стала ясна беспочвенность мечтаний о скорой независимости, о союзе славянских народов во главе с Россией и Польшей. Место романтических утопий стали занимать идеи и теории, утверждавшие трезвые, прагматические идеи, например, теория, «малых дел», «органичного труда», «работы от оснований», призывавшие к последовательному, постепенному совершенствованию общества, развитию экономики, культуры и воспитанию на началах разумного активизма. Его сторонники составляли широкие круги интеллигенции, промышленно-торгового капитала, среднего и бедного дворянства. Позитивисты в области проблем культуры отказались строить культурные мифы и подвергли критике теории, воспевавшие индивидуализм, чувствительность, проводящие культ пророка и визионерства вместо ясного и конкретного исследования непосредственной действительности, позволяющего строить разумные и достижимые программы социального и культурного совершенствования.

Выдающимся представителем польского позитивизма был *А. Свентоховский* (1849-1936), лидер так называемого «варшавского позитивизма». Он не оставил капитальных работ культурологического характера, работая, главным образом, как философствующий публицист. Его позиция определялась установками антирелигиозности и свободомыслия, терпимости, приоритета практического действия над теоретическим. Из работ, имеющих культурологический смысл, выделяется «О возникновении законов морали» (1882). Ее характеризует социологизм в объяснении основных культурных форм и принцип эволюции. Основаниями культуры являются социальные условия жизни, но корни и протоформы их содержатся уже в животном мире, подобно этическим отношениям. Мораль не

имеет абсолютного нормативного характера, а релятивна в широком смысле слова. Равным образом это можно сказать и о культуре вообще. Она должна быть предметом науки исторической по своему характеру, описывающей конкретную культуру, а не обнаруживающей ее универсальные законы. Таким образом, позитивизм вносил в теорию культуры феноменологическую методологическую позицию. Свентоховский, понимая культуры как системы ценностей, отрицал, что эти системы имеют объективный, вытекающий из природы ценностей характер. Культуры как системы ценностей формируются в процессе социальной эволюции. Абсолютной же иерархии ценностей не существует. Возможно, в релятивистических обобщениях лежал источник культурного пессимизма Свентоховского, отрицавшего смысл прогресса и уверявшего, что развитие цивилизации увеличивает одиночество человека.

К позитивистскому направлению примыкает своими работами Э. Маевский (1858-1922), историк, социолог, этнограф. Ему принадлежит обширный труд «Наука о цивилизации» (4 т.), оказавшийся незаконченным. Им он положил начало целому направлению в польской культурологии и историографии, называемому «теорией цивилизации». Перед ней он ставил задачу объяснить природу цивилизации (культуры) и общества. Ее выполнению должен служить исторический подход в сочетании с пониманием культурной истории как естественного процесса. Цивилизация, по его мнению, имеет природные корни, но не в мире животных сообществ. Между ними, наоборот, имеется пропасть. Она определена тем, что животные сообщества сведены в совокупности, как кристаллы, из абсолютно одинаковых, неразличимых элементов. Но даже самые примитивные человеческие сообщества отмечены функциональной дифференциацией и взаимозависимостью своих членов. Маевский различает два рода эволюции: естественную, в которой усвершенствуются органы организма, и цивилизационную, в которой происходит совершенствование не естественного тела, а искусственных орудий. Эти два типа эволюции не столько надстраиваются один над другим, т. е. цивилизационный над естественным, сколько характеризуют объекты двух разных реальностей единого мира природы. Но они, тем не менее, не рядоположены. Ниже «реальности цивилизации» размещаются последовательно по шкале бытия «реальность организма», «реальность клетки» и «реальность биогенной зоны». Цивилизация характеризуется изготовлением искусственных орудий, чего не знают иные природные реальности. Особая роль отведена языку. Он является единственным средством связи людей в надорганическую целостность, которая и существует, пока возможна, через язык интерпсихическая связь. Он содействует аккумулярованию знаний, специализации и общественному разделению труда. Только развивая языковую

коммуникативную систему, человек оказался способным превратить обычное общинное существование в сложное, функционально многообразное цивилизационное состояние.

Совершенствование языка является важнейшим двигателем цивилизационного процесса. Более того, только посредством языка при переходе от простых описаний ко все более сложным и отвлеченным родилось мышление. Изобретение письма и знание, отделившееся от мозга и индивидуальной памяти, сделали науку и ум сверхиндивидуальной принадлежностью всей цивилизации; они обрели как бы самостоятельное существование. Знание стало «собирательной душой» цивилизации, и они вместе существуют реально, обнаруживая свойственное их природе развитие. Предметом деятельности цивилизации как особой сущности становится общее благо. Человеческий индивид в этой объяснительной схеме неизбежно теряет свою антропологическую и онтологическую значимость; люди — это фрагменты, части этой высшей целостности, отдающие свою энергию совокупному организму цивилизации. Тем не менее, субстрат цивилизации, ее носитель — это народ. Причем каждой цивилизации соответствует народ одноязычный, ибо унилингвизм является неперенным условием консолидации человеческих фрагментов в единое цивилизационное целое. Между отдельными цивилизациями не утихает борьба за существование, что отражает влияние на теорию Маевского дарвиновского учения. Таковы основные черты одной из самых развитых теорий цивилизации в польском позитивизме.

Близко к позитивизму из мыслителей уже XX века стоял *С. Чарновский* (1879-1937), испытавший влияние социологизма Э. Дюркгейма. Его воззрения обобщенно представлены в книге «Культура» (1938), в которой Чарновский ставит основные культурологические проблемы: «Как возникает культура? Что определяет ее расцвет, изменения и увядание? При каких условиях соприкосновение двух культур дает в итоге синтез обеих, а при каких одна из них подвержена будет разложению? Что может сохраниться в ней? Наконец, от чего зависит проникновение определенных элементов культуры в Среды, которые их не вырабатывали: путешествие их в пространстве и сохранение во времени, иногда целые тысячелетия?». Чарновский определял культуру как «совокупность объективированных элементов общественной наработки, общие ряду групп и в силу своей объективности имеющие пространственную локализацию и способность пространственно расширяться». Это определение характеризует социологический формализм дюркгеймовской школы, распространяющийся на весь концептуальный схематизм культурологических идей Чарновского.

Итак, натурализм, феноменологизм и эволюционизм были определяющими чертами позитивистской линии в польской культурологии, к которым позже добавился социологизм.

Теологические концепции культуры. Проблемы человека и культуры занимали видное место в работах философов клерикального направления — теологов, а также в религиозно-философских построениях, в которых делались попытки сформулировать социальную философию на канонах религии. В польской клерикальной философии можно выделить две тенденции: первая традиционалистская, или консервативная, и вторая — модернистическая, представляющая те настроения в католицизме, которые возникли в результате попыток приспособить его к реалиям изменяющихся социальных условий человеческой жизни.

В первой из них философия культуры не вычленяется в развитую и самостоятельную область. Учение о культуре и цивилизации ограничивается отдельными заметками нередко в духе томистской философии, уступая место проблемам бытия, познания и нравственности. Так, видный католический философ *Стефан Павлицкий* (1839-1916), один из первых обратившийся к исследованию философии А. Шопенгауэра, касался проблем общества и человека главным образом в аспекте борьбы с дарвинизмом, равно как с материализмом и позитивизмом, представлявших, по его мнению, главную угрозу человеку и общественной нравственности. Сущности человека и культуры выражены в духовных сферах их бытия. Согласно его воззрениям, каждому человеку дано безусловное знание собственного индивидуального существования. Всякое остальное знание, в том числе и культурно-историческое, дано человеку опосредованно, через его собственную достоверность.

Большее место проблемы культуры, главным образом в историческом аспекте, занимают в работах *М. Страшевского* (1848-1921). Анализ культуры, преимущественно духовной, в ее высших формах философии и религии, он осуществляет с позиций эволюционизма и сравнительного подхода, стремясь найти ее главные типы и присущее им единство законов изменения. Таких типов духовной культуры он выделяет три: индийский, китайский и европейский. Эволюция культур подчиняется развитию духа от примитивных — мифологических форм к высшим религиозно-философским синтезам. Каждой ступени соответствует особый тип «мыслительного метафизма». Начальные формы культуры создаются под воздействием практической направленности ума, в которой нет места для саморефлексии. Это особенно представлено в культурах Древнего Востока. На этапе развития мышления до способности самоанализа, когда объектами его становятся сам человек и его деятельность, возникают сложные культуры (Древняя Греция и Рим) с центральными проблемами логики,

этики и философии. Наконец, на стадии критического исследования осуществляется синтез предыдущих фаз и создается высшая современная культура с объективным образом мира, в котором создается высший тип религии — христианство и рождаемые из него науки и философия.

Радикально-клерикалистское понимание культуры и цивилизации мы находим в книге *Хенрика Романовского «Философия цивилизации»* (1938), в которой он выразил претензию дать «синтетическое представление культуры в освещении христианского учения, как единственно верного подхода. Его понимание цивилизации дано в следующем определении: «Цивилизация — это состояние морального, умственного и физического совершенства политического общества, которое отвечает разумной человеческой природе и, являясь свидетельством интенсивной внутренней и гармоничной деятельности духовных и телесных сил его природы, облегчает членам общества достичь своей окончательной цели, которой является личное счастье — преходящее и вечное, причем первое подчинено второму как высшему в соответствии с предписаниями божественного закона». Таким образом, цивилизация и культура понимаются Романовским как орудия и условия достижения целей, находящихся за пределами человеческой возможности и жизни.

Философия цивилизации исследует конечные основания цивилизации, которые делятся на две группы: реальные, или природные, и сверхъестественные. Поэтому она привлекает для своих нужд как науки и философию вообще, так и указание теологии. В свою очередь, причины и законы естественного ряда делятся на онтологические, поскольку цивилизация есть бытие в особом его проявлении; антропологические, коренящиеся в природе человека; космологические, выступающие как «форма воздействия окружающего нас чувственно данного мира на цивилизацию»; теологические, вытекающие из отношения цивилизации к богу. Романовский исходит из того, что существуют типы цивилизаций в зависимости от того, до реализации какого идеала поднимаются ее члены в своем духовном развитии. Причем, общим правилом в развитии является принцип упразднения материально-материалистических побуждений и оснований и возвышение «благородного христианского идеализма. Итак: «В зависимости от того, какой идеал преобладает в данной цивилизации, ее можно отнести к тому или иному типу или категории. Существуют цивилизации религиозно-морального типа, интеллектуального, экономического, политического, из которых последние два имеют более или менее выраженный империалистический характер». Высшим типом цивилизации автору видится христианско-католическая. Хотя в существовании цивилизаций, по утверждению Романовского, нет безусловной предопределенности к совершенству их — при угасании веры в бога они могут гибнуть, но в конце

концов люди достигнут того состояния цивилизационного бытия, в котором они войдут в блаженное вечное счастливое бытие.

Примером подхода к проблемам культуры с позиций католического модернизма служит учение *М. Здзиховского* (1861-1938). Для его воззрений характерны элементы культурфилософского романтизма и пессимизма, подводящие его к культурологическим выводам в духе катастрофизма. Таково идейное направление его книги «Перед лицом конца» (1937). Он остро ощутил кризис европейской культуры, объяснив его как разрыв веры и знания. Но истоки его глубже, они уходят в толщу общей рассогласованности идеала и действительности, с которой постоянно имеет дело человек. Под воздействием этого ощущения трагичности создатели европейской культуры неизбежно занимали односторонние позиции в решении основного вопроса отношения человека к бытию (жизни). Из этого проистекали фундаментальные для философии и культуры Европы оппозиции материального и идеального начал, сенсуалистического (чувственного) и духовного (спиритуалистического) отношения к жизни и т. д. Здзиховский не видит способа выхода из борьбы этих односторонностей, ведущих культуру к гибели. Нравственный максимализм, который был ему свойствен, не удовлетворялся перспективой постепенного совершенствования общества и культуры, ибо он не верил в прогресс, а, с другой стороны, не видел возможности утверждения абсолютных ценностей во всем их совершенстве в условиях реальной земной жизни человека.

Особенно характерна в рамках католического модернизма философия культуры *Винценты Лютославского* (1863-1954). За более чем полувековую активную писательскую деятельность он написал огромное количество книг и статей, в которых с пророческой настойчивостью внушал идеи своей религиозно-националистической «народной философии». Его идеи оказались столь одиозными и реакционными, что даже со стороны «более умеренных» клерикалов против него выдвигалось обвинение в «низведении философии до уровня суеверия и предрассудка» и несогласие с христианским вероучением и догматами. Однако многочисленные лекционные турне по странам Европы и в США принесли ему известность, его считали наиболее верным выразителем духа польской национальной философии. Таково содержание его работы «Миссия польского народа» (1939). Лютославский претендовал не только на создание особой религиозно-философской системы, которая должна стать миросозерцанием народа, но и на роль национального пророка, учителя и неоднократно предпринимал попытки поставить дело «народного перевоспитания» на практическую основу. Особое место в ней заняли вопросы культуры. Свой профетизм Лютославский обосновывал взятым от Платона аргументом об особом положении философов в культуре и судьбах человечества, указу-

ющих ему путь к идеальному обществу. Лютославский выступил с претензией создать метафизику, содержащую в себе абсолютное знание о наиболее общих основах бытия, одним из источников которого явилось для него божественное откровение. Истинная культура должна строиться на этом спиритуалистическом фундаменте. Лютовславский интерпретирует материализм и идеализм как частные формы философии, соответствующие более низким ступеням культуры. Материализм трактуется им как низшая, исторически первая, примитивная форма знания и человеческих способностей, к нему склоняются люди менее духовно развитые под воздействием своих чувств, в то время как «более глубокие умы были более склонны к вере в реальность идей, открываемых непосредственно в душе, а не в реальность материи, создающей мнимое бытие». Но и идеализм, хотя он более высокий тип знания, не является достаточным для построения настоящего философского учения, поскольку он односторонне абсолютизирует духовный аспект бытия. В социокультурном аспекте также можно, утверждал Лютославский, найти принципиальные различия между идеализмом и материализмом. Последний утверждает первичность личного интереса, ведет к животным формам борьбы за существование, идеализм же закономерно ведет к социалистической идее, к альтруизму и к подчинению личного интереса коллективному, к господству государства над видом. К настоящему времени, по расчетам Лютославского, человеческое знание созрело к новому метафизическому синтезу, который повлечет за собой изменение трактовки человека и его призвания в мире. Основу синтеза составит понятие души, данной человеку в непосредственном опыте как его «я». Оно образует внутреннюю духовную сущность человека, его личность и в качестве таковой имеет право называться субстанцией. В «я» заключено все основное знание о нем самом, данное ему непосредственно. Интуиция свидетельствует нам наше свободное, целостное существование, но не как тела, а как души. Материальный мир не имеет своего существования, а является плодом представлений души, рождающихся из «взаимодействия духовных существ, подобных нам личностей». В своей метафизике Лютославский решает теологические проблемы: о пресуществовании, о переселении душ, о вечности и т. д.

Индивидуальные души находятся между собой в определенной связи. Причем эта связь охватывает только сходные души, образуя определенное метафизическое единство душ, или народ. Эта народность, или принадлежность к некоему метафизическому, точнее мистическому единству, каждой душе дается непосредственно. Поэтому чувство национальности глубоко внутренне является неотъемлемым свойством души. Как души в монадологической иерархии обладают неодинаковым совершенством, так и народы отличаются в этом же отношении, каждый реализует в

мире свою собственную ценность. По утверждению Лютовского, польский народ является носителем наивысших ценностей, которые выражены в свойственной ему метафизике и духовных формах национальной жизни.

Свои труды Лютославский рассматривал как наиболее органичную систематизацию основных элементов «народной философии». До этого они были в различных формах выражены в произведениях классиков польского мессианизма, которые до сих пор в наибольшей степени соответствуют «духу» польского народа, являются источником «живой истины», «национальным Евангелием». Следует отметить, что Лютославский не столько комбинировал свою «народную метафизику» из «откровений», содержащихся в литературе романтизма, сколько ее препарировал, исходя из своих установок, вычлняя самые реакционные, мистические, консервативно-утопические ее стороны.

Польскому «народному духу» Лютовский приписывает четыре главных элемента, якобы обнаруженных романтизмом, долженствующие образовать ядро «народного учения». Это, прежде всего, католицизм как фундамент «народного духа; вера в наступление великой Перемены, или адвентизм, канун которой уже ощутим и осуществляется провидением, прежде всего через судьбу польского народа; вытекающий из предыдущего догмата мессианизм как убеждение в особом призвании поляков, осуществляющих миссию исторического посланничества; и, наконец, идея реинкарнации как вечного перевоплощения польского духа. Культурно-историческая утопия будущего Лютославского оказывается не чем иным, при ближайшем рассмотрении, как царством Божиим, описанным в более «эмпирических» категориях, чем это сделано в Евангелии.

Теория культуры в традициях польского модернизма. Совершенно особый поворот разработка этой тематики получила в польском модернизме конца XIX - начала XX в., в частности в среде неоромантиков «Молодой Польши». Влияние модернизма ощутимо и в последующие годы, выразившись в различных формах в работах представителей религиозной философии, неопозитивизма, художественно-эстетической мысли, историков. Назовем такие имена, как Ф. Конечны (1862-1949), Ф. Знанецкий (1885-1939). Воззрения некоторых из них мы и рассмотрим. Однако вначале необходимо представить некоторые общие черты модернистического истолкования сущности феномена культуры, оказавшиеся типологически едиными для всей философско-культурологической мысли XX в., испытавшей на себе его влияние.

Модернистский взгляд на культуру и человека сформировался в атмосфере сложных духовных эволюций второй половины XIX в., в частности, в противостоянии с позитивизмом, социологизмом и естественно-материалистической установкой. Поэтому, учитывая различные отклоне-

ния, в целом ему был свойствен антиэволюционизм, отрицающий законосообразный прогресс и исключаящий из сферы культуры ее материально-технологические основания как факторы развития. В противовес им он с энтузиазмом декларировал силу духовного начала, с наибольшей полнотой воплощавшегося в творческой индивидуальности, нередко утверждавшей свою культурную значимость через героическую жертвенность. Аристократизм духа и культурологическая роль личности, или элиты, противопоставлялись косному, инертному антикультурному началу — толпе, массе, вообще социальному. Эти идеи антиэгалитаризма мы встречаем в изобилии в концепциях Габриэля Тарда, Густава Ле Бона, Вильфредо Парето и Фр. Ницше. Разумеется, выражены они были не только различной терминологией, но и с различной степенью интенсивности и нюансировкой. Так, Тард представлял более умеренную, мягкую позицию, нежели Ле Бон, ибо проводил различие между толпой и современной «публичностью» (общественностью), своей организованностью и разумным принципом делающей возможным демократическое общество. В то же время модернистическая философия культуры давала образцы специфической натуралистической интерпретации культуры, основанной на психологизме, витализме и энергетизме. Ее антиредукционизм имел ограниченный смысл, именно утверждал непереходимость между миром природы и миром человека, что нередко вело к утверждению извечной враждебности Среды духовному порыву человека.

В той или иной редакции все эти черты мы встречаем и в польской философии культуры модернизма. В этом процессе важно влияние *Гумпловича*, знаменитого польско-австрийского социолога, на утверждение модернизма в социальных науках и культурологии. Его работа «Социальная философия» (1909) свидетельствовала об отходе от позитивизма в сторону модернистической трактовки социокультурных процессов. Вместо прежде разделявшегося им эволюционизма он переходит к пессимистически окрашенным представлениям о культурных процессах, разрабатывая идеи цикличности с элементами культурно-социального катастрофизма. Критика прогрессистского оптимизма дополняется пессимистическими рассуждениями о неизменяемости человеческой природы и ее враждебности духу, об извечном неразрешимом антагонизме творческой элиты и массы.

Хотя в модернизме (в том числе и польском) мы встречаем теории с героико-оптимистической (Ст. Бжозовский) и возвышенно-спиритуалистической (В. Лютославский) устремленностью, но в целом его отличала иная тональность. Эволюционизму противопоставляются принципы неукоснительной повторяемости культурных состояний, циклизма, замкнутости культурных изменений. Поступательность и непрерывность

прогресса отвергаются, ибо деградационные и деструктивные воздействия представляются более значимыми, что ведет к акцентуации проблем обрывов развития и культурных катастроф в теориях модернизма. Некоторые черты модернистской философии культуры будут конкретизированы на примере ряда концепций польских мыслителей.

Философия культуры *Флорьяна Знанецкого* представляет систему взглядов на культурно-цивилизационные процессы, в которых отразились типичные для начала века философские и социальные идеи. Особенно сильное воздействие оказала философия гуманизма представителя английского прагматизма Ф. К. С. Шиллера, обусловившая в значительной мере общую субъективно-идеалистическую направленность воззрений Ф. Знанецкого. Он также стремился развить систему «философии гуманизма», частью которой и является его философия культуры. Гуманизм — это «стремление подчинить человеку все абсолюты истины, блага, красоты, добра, в какой бы форме они ни обнаруживались. Человек же, который в большей или меньшей степени вновь становится «мерой всех вещей», — это исторический индивидуум, со своими определенными, разнообразными, меняющимися стремлениями и верованиями, это историческое общество с не менее определенными, разнообразными, изменяющимися потребностями и институтами». Таким образом, философия гуманизма рассматривает человека в качестве центральной проблемы. Но это отнюдь не антропоцентрическая философия и не философская антропология в точном смысле, а учение о мире как производном от творческой активности человека. В своей работе «Гуманизм и познание» (1912) Знанецкий утверждал, что человек — «это фокус и творец мира». Он «не ниже абсолюта, но над ним следует основать мощь и всевластие человека». Творческая потенция человека сосредоточена в мощи его мышления, ибо только оно творит мир. «Мысль о действительности является творческой. В каждом своем моменте мысль создает и преобразует реальный мир: она творит отношения, синтезируя предметы, и предметы, синтезируя отношения». Речь, тем не менее, как утверждает Знанецкий, идет не о сознании субъективного образа мира, но «о сотворении реальности самой по себе». Так, природа, согласно этой точке зрения, является конструктором знания. «Реальным является только то, что наша мысль уже создала; разнообразие, связи, прошлое и будущее мира существуют лишь постольку, поскольку они были мыслью». Если познание есть проявление культурного творчества или культурной активности человека, то философия культуры включает в себя в определенном смысле философию природы, ибо природа есть часть культуры. Знанецкий пытался преодолеть присущие позитивизму натурализм и редуktivизм, но занял, как представляется, чрезмерно

радикально противоположную оппозицию, сводя природное к культурному как продукту человеческой деятельности.

Онтологическим основанием культуры, согласно Знанецкому, являются ценности, поэтому ценность представляет собой ключевой структурный элемент культуры, а учение о ценностях — аксиология — основание философии культуры. В этом пункте своего мирозерцания он обнаруживает известную зависимость от неокантианства Баденской школы. Знанецкий не только утверждает, что действительность состоит из элементов двух основных типов: вещей и ценностей, он идет дальше и по сути рассматривает вещи как производное от ценностей. «Необходимо допустить, — пишет он, — что непосредственная реальность представляется неограниченным многообразием отдельных конкретных ценностей, что только ценности даны нам непосредственно и ничего сверх них». Сама же ценность не возникает ни из каких предпосылок, ей не предшествует никакое абсолютное бытие, а наоборот, «чисто рациональные соображения вынуждают нас принять понятие ценности, указывающее на все существующие ценности, в качестве конечной логической категории».

Итак, культура представляется универсумом ценностей, реальностью мира ценностей («Культурная реальность», 1919), но отнюдь не застывшим в некоем абсолютном сверхчеловеческом пространстве и отчужденном от человеческого бытия. Гуманизм — это не только учение о ценностях, но и о философии деятельности, о деятельной активности человека, в процессе которой он обнаруживает свою творческую природу. Деятельность — суть, особого рода движение в мире ценностей, и одной из ее основных форм является мышление. В мышлении ценности выступают в качестве предмета мысли, но не в статичном, а в динамичном понимании, поскольку творческое мышление всегда преобразует свои предметы. Но если в мышлении происходит создание ценностей и их преобразование, то отношения между ними составляет сущность практической деятельности. «Ценности могут быть исходным пунктом действия, отношения между ценностями выражаются в действительности, а не в теоретическом мышлении», — утверждал Знанецкий. Вследствие этого практическую жизнь, жизнь эстетическую, религиозную, нравственную, т. е. по сути весь культурный процесс, можно толковать «как обработку реальности посредством выделения из нее все новых отношений между ее элементами».

Особое место в философии культуры Знанецкого занимает вопрос о происхождении культуры как мира человеческой реальности. Он дал свою формулировку проблемы соотношения природы и общества, противопоставив ее позитивистскому натуралистическому эволюционизму. Как уже отмечалось, в основе решения лежал принцип приоритета ценностного (культурного) над природным. Знанецкий формулирует проблему в форме

дилеммы натурализма и культурализма. В одном случае она включает в себя две версии философии культуры, причем такие, которые сменяют друг друга взаимно в ходе развития самой культуры: философия вещи уступает место философии ценности. Но они могут и сосуществовать как две разные точки зрения на сущность культуры и ее генезис в силу принципа интеллектуальной терпимости. В ином же смысле Знанецкий понимает культурализм как особое состояние, или тип бытия, противостоящее хаосу. Согласно суждениям мыслителя хаос не есть природа, ибо природа конструируется в процессе познания и, следовательно, «культурна» в своем существе. Он есть некое алогичное бытие, не данное как реальность, но из которого разумная реальность, т. е. культура, вырастает. Он — иррациональное основание культуры, а не исторически предшествующая ей фаза. В противоположность хаосу культура — это целостность, рациональная упорядоченность, проявление творчества в его высшей форме — разумности. В такой постановке вопроса о сущности культурного феномена Знанецкий принципиально противостоял иррационалистическим и виталистическим трактовкам культуры в философии жизни, философии смысла (Шпенглер, Бергсон, Клягес, Кейзерлинг и др.). Тем не менее, концепция польского философа не порывала с установками культурологического модернизма. Будучи в целом гуманистически ориентированной, она, особенно в ранних редакциях, несет на себе отпечаток антиэгалитаризма и духовного аристократизма. С модернизмом ее роднит также выраженный финализм в форме пророчества культурного катастрофизма. Это особенно проявляется в работе «Падение западной цивилизации» (1921), по своему основному содержанию вливавшейся в широкий поток теорий, предрекавших неминуемую гибель западного варианта европейской культуры в условиях угасания творческой силы элит и утверждения массовых социальных процессов. Таким образом, философия культуры Знанецкого присущ и определенный социологизм в том смысле, что при анализе культурных феноменов и процессов, а равно и характеристик участвующих в них агентов, он использовал социологические критерии и представления.

Всякая цивилизация, по Знанецкому, образует органическое единство на базе определенного комплекса идей. Выработка их составляет основное содержание цивилизационного процесса как творчества. Примером «поэтизирующего» объяснения можно считать определение идеала как «воображение какой-то новой формы жизни», которое относится скорее к художественной деятельности, чем социальной. Выработка идеалов не может быть уделом основной массы общества, которая инертна, безынициативна, стремится к рутинным актам, подражательству. Она — удел только «интеллектуальной аристократии», т. е. «совокупности классов, лидирующих в данную эпоху». Знанецкий имеет в виду лидерство в твор-

честве, интеллектуальном подвиге, а не в имущественной или иной сфере. Правда, интеллектуальное господство неизбежно должно дополняться каким-то механизмом социально-политической власти, чтобы элита имела возможность принуждать безразличную к творчеству толпу усвоить добытые для нее ценности. Цивилизация может существовать лишь постольку, поскольку в ней исправно действует механизм производства ценностей с их последующим усвоением толпой. «Аристократия духа» может потерять творческую способность, что всегда присутствует как тенденция, например, привилегированного социального статуса или же перестанет получать импульсы за счет прилива творческих индивидов из толпы. Катастрофа наступает не только вследствие вырождения духовных лидеров, но и вследствие социальных катаклизмов. Этот тип деструктивных действий, по Знанецкому, особенно опасен для цивилизации, ибо он порождается, главным образом, самодеятельностью низов, толпы, к которой он относит «бунт» и «революцию». «Каждая война, — пишет он, — каждая революция высвобождает даже в наилучшем образе организованных общественных группах психологию толпы, которая ведет дело разрушения значительно дальше, чем первоначально мыслилось». Таким образом, истинной причиной кризисности европейской цивилизации, которая толкает к катастрофическому концу, является, по Знанецкому, социально-политическая ситуация в положении низов: их активность, конфликт с лидером общества, притязания на господство, т. е. массовые демократические движения. Охранительными усилиями «лидирующего меньшинства» создан ценностный базис западной цивилизации, гарантирующий ее безболезненную эволюцию и даже прогресс. Знанецкий называет семь основных ценностей или идеалов духовной элиты: «идеал владычества над природой», давший толчок развитию технического прогресса; «идеал богатства — общественного и частного», на котором строится благосостояние общества и предприимчивость; «народный и демократический идеал», в силу которого государство служит общественным целям; идеал сострадания и сочувствия к людям, побуждающий к улучшению жизненных условий человека; наконец, религиозный, эстетический идеалы и ценность науки. По своей сути это ценностный кодекс буржуазного общества, представленный в весьма абстрактном виде и рекомендуемый как средство усмирения и господства над массой. Идеологический смысл культурологии Знанецкого сводится фактически к утверждению, что отступление от этих ценностей равнозначно разрушению буржуазного общества, что представляется им как катастрофа вообще всей цивилизации.

Философия культуры *Ф. Конечны* вписана в его философско-историческую концепцию. Конечны провозглашает себя сторонником строго научного подхода к философии истории, т. е. заявляет о необходи-

мости строить ее на базе точных научных фактов и как научную теорию, используя для этого научный метод. Таковым он считает индуктивный метод, успешно использованный в естествознании. Таким образом, уже с самого начала методологическую установку Конечны можно понимать как методологический редуктивизм, т. е. как стремление перенести методы естествознания на почву историко-культурных наук (без соответствующей новому предмету модификации и без попыток разобраться в гносеологическом своеобразии гуманитарного знания). В таком подходе можно усмотреть оппозицию индивидуализирующему историзму Баденской школы неокантианства, исходящему из тезиса о принципиальном различии наук о природе и наук о культуре и дильтеевской концепции «понимающего объяснения». Но метафизическая альтернатива Конечны отнюдь не содействует решению проблемы специфики познания общественно-исторического материала, поскольку делает ее как бы несуществующей. Кроме того, его индуктивизм благополучно уживается с самым заурядным априоризмом.

Исходя из индуктивистского понимания методологии истории, Конечны выделяет две линии в исторической науке и социальной философии: первая — научная — начинается с Бэкона, которого он считает и первым разработчиком научного метода истории и первым историком; вторая — спекулятивная и ненаучная — начинается с Мальбранша, ее представляют Боссюэ и Лейбниц. Эта линия в методологическом отношении представлена дедуктивизмом и в силу этого абстрагирована от эмпирических оснований исторического процесса. Бэкон — родоначальник научной истории — не разработал ее в полной мере, и поэтому спекулятивный подход долгое время был господствующим. Возврат к научной методологии, т. е. к индукции, совершил Дж. Вико — истинный «отец схематизма в историческом синтезе». Но Вико не нашел последователей. Равным образом и попытки других мыслителей утвердить научный метод в исторической науке (Монтескье, Тюрго) успеха не имели ввиду их методологической неспособности разрушить крепости спекулятивной философии истории. Это сказалось в нескритическом, неоправданно широком использовании идеи прогресса и совершенствования человеческого рода, сделавшейся, якобы, смыслом и целью универсальной истории. Особенно отрицательно Конечны судит о философии истории Гердера: «...Вообще, — пишет он, — немецкая философия сделала из истории спекулятивное развлечение».

Особой вехой в становлении философии истории Конечны считал тот момент (конец XVIII в.), когда в научный оборот было введено понятие «цивилизация». Гизо заменил «философию истории» на «философию цивилизации». Этот подход дал возможность ввести важное различие и создать единую науку — «теорию цивилизации», рассматривающую об-

щие основания цивилизационных отношений и лежащую в основе «истории цивилизаций». Конечны видит свою задачу в систематической разработке «теории цивилизации». Этим он присоединился к традиционной линии в польской науке о цивилизации (см. Э. Маевский).

Ф. Конечны сразу утверждает себя сторонником исторического плюрализма или партикуляризма: нельзя путать историю цивилизации и теорию цивилизации. Нет единой истории. Каждая цивилизация имеет свою особую историю, а теория цивилизации касается всех цивилизаций и является теоретической основой первой. Главная проблема теории цивилизации — выяснить, откуда происходят многообразие и различие цивилизаций? Оригинальность теоретической позиции Конечны состоит в том, что он пытается утвердить примат цивилизационного подхода к философии истории в противоположность господствовавшему культурническому. Исторические корни проблемы соотношения культуры и цивилизации, как главное содержание и смысл культурно-исторического процесса, он усматривает в возобладании немецкого спекулятивизма, который неэмпирические явления культуры противопоставил фактам цивилизации.

Деление, а затем противопоставление культуры и цивилизации идет, утверждает Конечны, от Вильгельма Гумбольдта. Последнему он приписывает такое понимание цивилизации, при котором она обозначает особый процесс превращения отдельных народов в человечество путем универсализации их учреждений и обычаев и связанного с ними национального своеобразия духа. Культура же проявляется в сфере науки искусств. Конечно, трудно устанавливать адекватность воспроизведения взглядов Гумбольдта у Конечны. Отметим, что едва ли В. Гумбольдт может считаться тем, кто ответствен за методологическую дихотомию понятий «цивилизация» и «культура», сыгравшую роковую роль в судьбах философии истории. Более того, Гумбольдт еще представлял здоровое направление исторической мысли и выступал против противопоставлений природного и духовного в человеке и обществе. Он, в действительности, считал как раз ошибкой всей предшествовавшей философии истории, «что почти все внимание уделяется только культуре и цивилизации, их прогрессирующему совершенству, в связи с этим произвольно возникают степени этого совершенства и остаются незамеченными важнейшие зародыши, из которых должно возникнуть великое». Гумбольдт не считал цивилизационный процесс движением бесконечного совершенства и в этом отношении отличался от сторонников теории прогресса, но главное он рассматривал историю как самореализацию человеческого рода, в которой дух и Природа не противостоят друг другу, а, «напротив, дух использует природу и ее создающую силу». «Человечество, — писал он в "Размышлении о всемирной истории", — проявляя себя, может жить и творить только в веще-

ственной природе и само содержит в себе часть этой природы. Дух, господствующий в ней, переживает отдельного человека, поэтому самое важное в понимании всемирной истории — наблюдать за продвижением, преобразованием, а подчас и гибелью этого духа... Следовательно... не надо ждать постоянно прогрессирующего совершенства или прославляемого, обетованного, зависящего как будто только от нашего усердия прогресса цивилизации, едва ли она достойна такого наименования, ибо, извращенная, сама роет себе могилу». Как видим, у Гумбольдта выражено достаточно верное усмотрение проблемы диалектики духовного и природного в истории. Его историзм при всей абстрактности оказался достаточно чутким, чтобы не увенчать лаврами современную ему цивилизацию, но он и не проклинает ее, видя в ней только определенную форму реализации человечества, идущего дальше нее. «В результате революций возникают новые формы... в любой гибели есть утешение, в любой потере — возмещение». Очертив это различие цивилизации и культуры по принципу противопоставления внешнего и внутреннего как основное направление немецкой спекулятивной философии истории, Конечны склоняется к тому, что это различие весьма условно и тяготеет к выделению собственно цивилизации как основной категории анализа и единицы измерения исторического ритма.

Каковы методологические основания, оправдывающие этот подход? По сути это порок натурализма, уверяет Конечны, ибо он постоянно проводит убеждение о существовании «какой-то базовой цивилизации, общей всем цивилизованным странам». В противовес этому научный индуктивный метод устанавливает, что «история знает разделенные цивилизации, часто не имеющие между собой каких-либо связей вообще. И тогда нет истории цивилизации (*singularia*), но может быть только история цивилизаций (*pluralis*). Нет тогда и истории человечества, поскольку для историка человечества не существует, и никогда ни на один миг не было общего исторически целостного человечества всего земного шара». Уже в этом пункте видно принципиальное отличие позиций Гумбольдта и Конечны. Причем, если первый, видя ограниченность в возможностях, достоинствах и существовании современной ему цивилизации как конкретной фазы мировой истории человечества, саму ее считает соизмеримой с существованием рода Человеческого, то второй — Конечны — разрывает человечество, предоставляя отдельные его части как самостоятельные цельности, их собственной судьбе. На этом основании Конечны утверждает, что синтез цивилизаций — это недоразумение. Они скрещиваться не могут. Случаются только механические смешения цивилизаций, кончающиеся разложением всякой цивилизации. Стремление достичь цивилизационного синтеза должно вести к неизбежной гибели, причем жертвой становится

всегда высшая цивилизация. Примеры Конечны в подтверждение этих тезисов столь же произвольны, сколь и неверны, почерпнуты из древней истории, Библии и отмечены выразительным национализмом в форме русофобства и антисемитизма. Однако, что лежит в основании пессимизма Конечны? Каково содержание его «теории цивилизаций»?

Конечны, определяя границы этой науки, пытается ускользнуть от элементарного натурализма и биологизаторства. Так, он различает историю человеческого рода, особенно его генезис, как задачу антропологии и собственно историю цивилизации: «Наука о цивилизации начинается с вопроса, был ли человек изначально существом общественным, живущим в массовых обществах». Ответ на него у Конечны отрицательный и составляет содержание этой науки. Генезис цивилизации он связывает с периодом, когда человек овладевает огнем. До этого этапа историку нечего делать, там решаются естественно-антропологические задачи.

Огонь у Конечны выступает в специфической функции: он не столько меняет человеческие отношения с природой, сколько меняет сам социальный статус человека. Огонь — источник собственности; «... из процесса охраны огня родился ... институт собственности. За ним родилась собственность на недвижимое, собственность пространства, окружающего огонь». Второй вид собственности — собственность на движимое — рождается из института семьи. Конечны отстаивает изначальность и всеобщность моногамной семьи, что позволяет ему утверждать о господстве отца и мужа, владеющего своими домочадцами, главным образом детьми. Таким образом, цивилизации получают толчок к развитию института собственности, который у Конечны предстает в обобщенном виде как принцип «троезакония», т. е. как соединение семейного, наследственного и имущественного прав. Функционирование этого троезакония определяет и социальную структуру цивилизации, самое ее существование и становится центральной задачей «философии цивилизаций»: оно само, по большей части, достаточно для определения цивилизации. «Троезаконие — это канон цивилизации, любые потрясения в его пределах грозят разрушением данной цивилизации». Но оказывается, «Троезаконие» не является окончательным определением цивилизации. Оно строится, согласно Конечны, иным способом. Все, что составляет внутреннюю и внешнюю жизнь человека, утверждает он, может быть сведено к пяти категориям: благо и истина — категории духовной жизни человека; здоровье и благосостояние — категории внешней (телесной) жизни; и общая им категория — красота. Все эти пять категорий находятся в определенной связи, которая весьма неустойчива, характеризуясь в структурном отношении преобладанием каких-то отдельных категорий. Именно способ, или «метод», каким они

организуются, определяя специфику коллективной жизни, образует и специфику цивилизации.

Цивилизация — это наиболее мощная, сверхличностная сила связи, выступающая через сочетание этих категорий: «общества, придерживающиеся того же самого метода коллективной жизни, образуют одинаковую цивилизацию». Это — «метод устройства коллективной жизни», а количество методов не ограничено. Следовательно, не ограничено количество своеобразных цивилизаций, которые могут образоваться в истории. Гармоническое сочетание указанных категории выражается в иерархии с главенством духовных категорий; на них строятся устойчивые, полнокровные сообщества. Но имеются дефектные, неполные, частичные цивилизации, основанные на неполном наборе категорий. А если учесть, что Конечны еще вводит момент многогранности проявления каждой категории, то вариабельность цивилизации еще возрастает: «Цивилизации могут быть полные и неполные, односторонние и многосторонние, цельные и более или менее мешаные, оригинальные и подражательные, причем в целом или частично».

Нетрудно заметить, что Конечны весьма специфически истолковывает свои пять категорий цивилизации; они приобретают в контексте рассуждений существенно мистифицирующий статус, во всяком случае, не являются эмпирически верифицируемыми терминами. С учетом этого обстоятельства становится понятным истолкование цивилизации не как исторической реальности, а как абстракта, более того, как сверхчеловеческой силы связь, которую можно искать в религии или национальном чувстве. Возникает вопрос: что же существует в реальности? По Конечны, реальностями являются части цивилизации, проявляющиеся как некие устойчивые различия в ней, которые он называет культурами. Так, по его классификации, христианско-классическая (латинская) цивилизация суть абстракт, но реально существуют ее отличия: английская, французская, польская культуры.

Итак, цивилизация делится на культуры и возникает теоретическая странность: культуры как части существуют реально, а цивилизации как их целое — абстрактно. Тем не менее, полезно отметить другое: Конечны не противопоставляет культуру цивилизации субстанциально по принципу классической культурфилософской оппозиции: духовное (культура) — материальное (цивилизация). И у той, и у другой должны быть обе стороны: духовная и материальная. Но, учтя это, мы вновь возвращаемся к неувязке с онтологическим положением цивилизации.

Как было отмечено, Конечны — один из самых последовательных сторонников культурного изоляционизма. Цивилизации скрещиваться и давать творческий синтез не могут. «Нельзя быть цивилизованным двоя-

ким способом», — утверждал он. Тем не менее, это скорее риторическая формула, нежели суждение ученого, ибо «скрещивание» как феномен истории культуры проявлялось не раз и обеспечивало довольно продолжительную и устойчивую цивилизационную эпоху, например эллинизм. Если синтез цивилизаций — недоразумение, то синтез культур в пределах одной цивилизации вполне возможен. В то же время возможны пространственные, т. е. механические наложения цивилизаций. В этом случае возникает борьба между ними, как между враждебными живыми организмами. При этом «историческая индукция подтверждает всегда и всюду победу низшей цивилизации». Высшая цивилизация может сохранить себя только при жесткой изоляции от носителей низшей цивилизации.

Разумеется, здесь представлен по неизбежности только поверхностный эскиз теории Ф. Конечны. Однако даже при беглом взгляде на нее успеваешь заметить не только теоретическую несогласованность некоторых положений, но и оригинальную трактовку фундаментальных категорий философии культуры и истории, важные нюансы в понимании цивилизационных процессов.

Определенное значение и оригинальность имели культурологические идеи *Леона Хвистека* (1884-1944), философа, логика, теоретика искусства и художника. Он был одним из вождей авангардистского движения «формизма», соединившего в своей эстетической программе принципы экспрессионизма с футуризмом и наиболее популярного в Польше в 10-20-е XX в. годы преимущественно в сфере живописи и скульптуры. Культурологический смысл имели, главным образом, сборник эссе «Проблемы духовной жизни в Польше» (1933) и «Множественность реальности» (1921) Хвистека. В последнем сочинении изложена его плюралистическая онтология. В ней различаются четыре рода реальностей: 1) действительность вещей, охватывающая явления социальной и индивидуальной жизни, в которой дана повседневность человека (обыденный взгляд воспринимает ее как единственно возможную реальность); 2) физическая реальность, которую описывают и конструируют точные науки (естествознание); 3) действительность впечатлений и чувств («психологическая реальность»), порождающая различные теоретические следствия в виде субъективного идеализма и 4) реальность воображения как мир всего человека (главным образом в области искусства). В каждом из типов бытия реальность представлена в специфическом ей модусе существования.

Онтологический плюрализм Хвистека находился в согласии с распространенными на рубеже столетий утверждениями философов «реалистического» направления (Мур, Рассел в Англии; брентанисты, Мейнонг в Австрии) об экзистенциальной гетероморфности (структурной неоднородности) бытия. Но он едва ли не первый попытался применить эти вы-

воды к пониманию культуры и явлений искусства. Так, он полагал, что каждому типу реальности должно соответствовать свое понимание эстетического и способа его художественного воплощения. Натурализм утверждается в первом типе реальности, в мире вещей, в котором бытует наивное понимание искусства как подражания и следования природе. Такое искусство сводится в итоге к технике форм и красок, воспроизводящих максимально точно воспринимаемый мир. В визионерной реальности воображения формируется иной и более высокий тип искусства. Оно реалистично, но в отношении к свойственному ему типу реальности.

Онтологический плюрализм, далее, требует преодоления догматизма в духовной жизни. Каждый индивид имеет возможность и по сути обязан создать свою индивидуальную систему философии как основу миропонимания и жизненной ориентации. Индивидуальные системы равноценны и у каждого согласуются с его чувством реальности, истины и справедливости, но должны быть лишены претензий на исключительность. Создание индивидуальной духовной системы сообщает жизни человека смысл и содействует прогрессу. Полнокровная культура отмечена интенсивностью и многообразием индивидуальных духовных систем.

Хотя Хвистек тем самым утверждал идеи терпимости и относительности в мире культурных ценностей, однако склонен был полагать, что в основе истинного искусства лежит воображение. Культура в ее наиболее творческих формах наименее связана с повседневным миром наивного бытия, хотя в целом ее массиве представлены все слои реальности. Он только подчеркивал недопустимость смешивания видов культурной деятельности, свойственных различным типам реальностей. Художественный процесс, согласующийся с принципами соответствующей реальности, порождает гармонически упорядоченные, целостные произведения, а не хаотическое нагромождение цветов, форм и объектов (принцип сферизма).

Сборник эссе, посвященный современной культуре, содержит суждения автора о метаморфозах, совершающихся в культурной жизни XX в. То, что относится к культурной перспективе современного общества, представлено в выразительно пессимистическом духе. «Мы переживаем несоразмерное повышение культуры в широких слоях и одновременно сужение и снижение духовной элиты», — писал Хвистек и утверждал, что вырождение культурной элиты как творческого ядра общества неизбежно повлечет за собой общее снижение духовного потенциала общества. Таким образом, им ясно ощущалась опасность наступления эпохи массовой культуры, основанной на натуралистической эстетике и свойственных ей типах культурно-художественного поведения. В критике массовой культуры Хвистек доходил до выяснения ее социально-политических оснований, связывая в целом ее сущность с обуржуазиванием общества, в кото-

ром разум, интеллектуальность, высокая духовность оказываются подвластны распаду и деградации до уровня элементарных инстинктов или замене иррационализмом.

Следует отметить, что пессимизм Хвистека не получил развития до катастрофических выводов его оппонента С.И. Виткевича. Он обратился к идее социализма, заняв антикапиталистическую позицию. Социализм, создавая «благородных рабочих, сильных и мудрых людей», предотвращает, по Хвистеку, упадок культуры, делая опасения на сей счет беспочвенными. Правда, социалистические идеи Хвистека неопределенны, размыты, имеют характер некой интеллектуализированной культурной утопии, скорее выражая его представление о культурной исчерпанности буржуазного общества. Недаром они приобрели форму социально-утопического романа «Дворцы Бога», оставшегося неопубликованным.

2. ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ В РОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

2.1. Концепции культуры в российской философии (середина XVII – вторая половина XIX века)

Развитие русской культуры на протяжении целых столетий определялось духовной конфронтацией России и Запада. При этом на первом плане стоял вопрос о «правой вере», который актуализировался после разделения христианства на православие и католицизм (1054 г.). Древнерусские книжники считали, что истинная религия несовместима ни с какой формой рационализации — ни с платоновской, ни с аристотелевской. Они откровенно демонстрировали свою неприязнь к «афинейской премудрости» — светским наукам и философии, доказывая превосходство «нерассуждающей» веры над «богомерзким» знанием. «Аз бо не во Афинех ростох, не от философ научихся», — оправдывался за чрезмерность своего «разума» Даниил Заточник. «Аз бо есмь груб умом и словом невежа, — вторил ему Епифаний Премудрый, — ...ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философия, ни хитроречия не навыкох...». Подобные самоуничижительные формулы можно найти и у Филофея Псковского, и у Зиновия Отенского, и у Артемия Троицкого.

Все это создавало особое умонастроение, противопоставлявшее культуру и духовность. Русская духовность по сути дела оказывалась как бы обескультуренной, лишенной познавательно-мирских, секуляристских ориентации. Ее идеалом была святость, а не знание. Она была погружена в своеобразную стихию афилософии, которая исключала какое бы то ни

было самобытное творчество в сфере духа. Главную роль здесь играла охранительная тенденция.

Особенно ярко это проявилось в старообрядчестве. Протопоп Аввакум наставлял: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здоровым истинным глаголам последующе, поживите. Понеже ритор и философ не может быти христианин...». Наиболее решительно свой вероисповедный консерватизм идеолог старообрядчества выразил в вопросе «иконного писания». Он категорически отвергал новое направление в русской религиозной живописи, которое возглавляли Симон Ушаков и Иосиф Владимиров. По их мнению, икона, как зеркало, должна отражать жизнь во всем ее своеобразии и неповторимости. Им казалось юродством «одною формою, смугло и темновидно, святых лица писати». Московские «изуграфы» были противниками иконописной традиции, утвержденной Стоглавым собором (1551 г.) и признававшейся незыблемой протопопом Аввакумом. Осмеивая новые живописные приемы, Аввакум с раздражением писал: «Есть же дело настоящее, пишут Спасов образ Еммануила: лице одутловато, уста червленная, власы кудрявья, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра и лыста толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лише сабли-той при бедре не написано. А то все писано по плотскому умыслу, понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя». Таким образом, старообрядчество пыталось противостоять начавшейся секуляризации русской духовности, сдерживать развитие «сферы культуры» (Л.П. Карсавин) как сферы самочувствия и самосознания мирского человека.

Подлинным стимулом для развития русской культуры стала петровская европеизация. На смену старой «Святой Руси» с ее идеалом патриархальности и византизма пришло новое цивилизованное государство — «Российская Европия». Зарождающаяся светская культура обрела свое философское обоснование в идеологии западничества. Особенно отчетливо размежевание духовности и культуры выразилось в появлении интеллигенции — особого сословия людей, которое с самого начала взяло на себя ответственность за образование и просвещение России.

В духовной сфере западничество означало разрыв с православно-церковной традицией; в нем отразилось становление российского самосознания. Петр I создал целую систему гражданской обрядности («табельные праздники»), способствовавшую закреплению светских культурных стереотипов, светских интеллектуальных традиций. Западничество формировало новый тип ментальности, отличный от сложившегося в допетровскую эпоху; оттого борьба с западничеством в России изначально носила характер религиозно-православной конфронтации. В идейном отношении западничество было многоструктурно и разнонаправленно: в нем

проявились и прокатолические, и протестантские (сам Петр I явно тяготел к протестантской религиозности), и просветительско-секуляризационные тенденции. Западничество было способом претворения буржуазности в социальный быт и самосознание русского общества. Для западничества характерна установка на соревновательность (сопоставительность) культур в противоположность старообрядческо-московскому отрицанию всякой инокультуры. Особым признаком западничества становится вероисповедный индифферентизм, благодаря которому укреплялось и усиливалось гуманистическое начало в русской культуре.

Первым опытом философско-культурологического осмысления петровской европеизации явилась теория «всемирного умопросвящения» *В.Н. Татищева* (1686-1750). Основу этой концепции составляла идея о том, что все «приключения и деяния», которые совершаются в жизни, «от ума или глупости происходят». В подтверждение своей правоты Татищев ссылался на авторитет почитаемых им Христиана Томазия и Христиана Вольфа — последователей великого Лейбница. Ум для Татищева составлял «генеральное» понятие, определяющее сущность философии. В отличие от глупости, которая никогда не выступает «особым существом» человека, ум, напротив, принадлежит к важнейшим «силам души», обуславливающим возможность счастья. Оттого развитие ума, превращение его путем просвещения в разум составляет цель и назначение истинной образованности. Так Татищев приходил к идее «всемирного умопросвящения», ознаменовавшей зарождение самобытной философии культуры в отечественной мысли.

Татищев выделял три этапа «всемирного умопросвящения». «Первое — обретение букв, через которое возымели способ вечно написанное в память сохранить и далеко отличным наше мнение изъяснить. Второе — Христа спасителя на землю пришествие, которым совершенно открылось познание творца и должность твари к Богу, себе и ближнему. Третье — чрез обретение тиснения книг и вольное всем употребление, чрез которое весьма великое просвящение мир получил, ибо чрез то науки вольные возросли и книг полезных умножилось». Характеризуя первый этап, Татищев обращал прежде всего внимание на то, что в начале своего существования люди жили по естественному закону, который был «при сотворении Адама ему и его наследникам вложен». Тогда все держалось одной только памятью. Но так как не у всех она одинаково «тверда», то со временем мало кто мог «правильно и порядочно» пересказать доставшиеся от предков правила и законы. Поэтому «первое просвящение ума» было положено обретением «письма». Значение письменности Татищев видел не только в том, что она достоверно закрепляла человеческие познания, но и в том, что она способствовала развитию правильного законодательства. Первым законом был

«закон письменный», переданный через Моисея еврейскому народу. Точно так же у других народов, пребывавших «в глубочайшей темноте неведения и невежества», по обретении письменности явились люди, которые «зачали законы сочинять и, на лучшее наставляя, лучи малого сияния и благоразумия им открывать»: в Персии — это Зороастр, в Египте — Озирис, в Греции — Минос, в Риме — Янус или Нума Помпилий. «Близ потопа», как писал Татищев, обрели свои письмена и законы китайцы.

Аналогичным образом участвовала в этом всемирно-историческом ходе «умопросвячения» и Россия. Татищев настаивал на древности письма у «славянов». Свои обстоятельные соображения на этот счет он заключал следующим доказательством: «Наипаче же закон или уложение древнее русское довольно древность письма в Русии удостоверяет». Речь в данном случае идет о «Русской правде» — выдающемся памятнике отечественной правовой мысли раннекиевской эпохи. Стало быть, и в России обнаруживается тесная связь между древностью письма и появлением письменного закона. Вместе с тем закон для Татищева — не просто выражение чисто политических реалий, а предпосылка, основное условие развития культуры, становления цивилизации. Будучи западником по убеждению, русский мыслитель, естественно, ориентировался на движение России по европейскому пути, и этим определялось осмысление им последующего процесса «всемирного умопросвячения».

Второй этап в истории человечества, как было сказано, связан с приходом Христа. Дохристианский мир погрязал в «мерзости» языческого кумиролужения. Учение Христа принесло с собой не только «душевное спасение, царство небесное и вечная блага», благодаря ему «все науки стали возрастать и умножаться, идолопоклонство же и суеверие исчезать». Однако и здесь не обошлось без «мерзкого зловерия» и злоключений, в чем главным образом повинна церковь. Так, говоря о западной церкви, Татищев с возмущением писал о преследованиях «высокого ума и науки людей», а также сожжениях «многих древних и полезных» книг. Все это создало «в просвящении ума препятствия» и привело к тому, что «едва не повсюду науки, нужные человеку, погибли». «Оное время, — заключал русский мыслитель, — ученые время мрачное именуют».

К наибольшим бедам, проистекавшим от церкви, он относил политическое властолюбие, присущее не только «римским архиепископам», но и «некоторым нашим митрополитам и патриархам», которые «от гордости и властолюбия противобожного» возомнили, «якобы духовная власть выше государственной». Впрочем, все это Татищев находил в «предсказаниях» самого Христа, и потому «тиснение книг» он рассматривал как средство полного преодоления негативного воздействия церкви на развитие «всемирного умопросвячения».

Апология книгопечатания относится к лучшим страницам сочинений Татищева. И в этом случае он вдохновлялся идеей об одновременном, соравном приобщении России и Запада к вершинам человеческого разума. Тиснение книг, отмечал он, было обретено «лишь в 15-м сто лет». У нас оно появилось при «Иоанне Первом и Великом» — Иване IV Грозном. Следовательно, «мы не вельми пред протчими в том укусниели». Изобретение книгопечатания открывает широкий простор для совершенствования разума. Татищев самым решительным образом опровергал мнения противников «умопросвячения», доказывавших, что «чим народ простяе, тем покорнее и к правлению способнее, а от бунтов и сметений безопаснее». Подобные рассуждения, на его взгляд, исходят как раз от невежд и глупцов, не познавших пользу наук. Между тем именно науки, созидая благо, устраняют почву для всяких бунтов. Пример тому — Европа: там науки процветают, но «бунты неизвестны». И наоборот, «турецкий народ пред всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует». Схожим образом обстоит дело в России, где «никогда никаких бунтов от благоразумных людей начинания не имел» и «редко какой шляхтич в такую мерзость вмешался»; если же в России и случались бунты, то виновниками их были «более подлость, яко Болотников и Боловня холопи, Заруцкой и Разин казаки, а потом стрельцы и чернь, все из самой подлости и невежества». Другими словами, несмотря ни на какие внешние, политические «изъяны», просвещение, культура придают целесообразный характер общественно-историческому процессу, умножают богатство и славу государства.

Нетрудно заметить, что культурология Татищева непросто выражала ориентацию на западный идеал — ее отличительной чертой было именно «выпрямление» культурно-исторического процесса, выделение в нем той общечеловеческой мечты, которая уравнивает народы и нации. В схеме Татищева нет противопоставления культур, все культуры для него едины по своей сущности и различаются лишь уровнем развития. Если Запад достиг более высокой культуры, это не свидетельствует о каком-то особом превосходстве его народов, а лишь указывает на более раннее приобщение их к наукам и философии. России уготована та же будущность, без этого она не вырвется из тенет невежества и суеверий. Но ей необходимо политическое обновление, необходим разрыв с традиционной духовностью, основанной на извращенной вере, на чистой церковности. Татищев полагал, что главная задача состоит в создании культуры, всецело сосредоточенной на светской власти. Со времен Татищева идея глубокой нерасторжимой связи культуротворческого процесса и «государственного устройства» становится основополагающим постулатом русской просветительской философии XVIII в.

В русле данной традиции складывается самобытная культурология, разработка которой связана прежде всего с именем *М.В. Ломоносова* (1711-1765). В числе особенных заслуг великого русского ученого было составление им «Древней Российской истории», ознаменовавшей важный этап в изучении отечественных древностей. Культурологический аспект ломоносовской историографии отчетливо выразился в его периодизации. Он выделял пять периодов российской истории: первый — с древнейших времен до образования Древнерусского государства; второй — от образования Киевской Руси до Ярослава Мудрого, когда произошло объединение разных славянских племен под эгидой великокняжеского единовластия; третий — с середины XI в. до монголо-татарского завоевания: это время отмечено усилением центробежных тенденций и развитием удельной системы; четвертый — период Золотоордынского владычества и до царствования Ивана III, когда страна освободилась от чужеземного ига и вновь объединилась под единой властью; пятый — от Ивана III до смерти Федора Алексеевича: за этот полуторавековой период в России завершилось создание национального государства.

Данная периодизация не только позволяла группировать факты и давать последовательное изложение исторических событий, но и открывала путь для культурологических обобщений, осмысления духовно-творческого развития российского народа. Ломоносов решительно отвергал распространенные в тогдашней историографии представления о «дикости» и «варварстве» славянских племен. Размышляя о величии и славе наших предков, он с гордостью констатировал: «Немало имеем свидетельств, что в России толь великой тьмы невежества не было, какую представляют многие внешние писатели. Инако рассуждать принуждены будут, снесши своих и наших предков и сличив происхождение, поступки, обычаи и склонности народов между собою».

Защита культурной самобытности славян стояла в центре полемики Ломоносова с историком Г.Ф. Миллером. Немец по происхождению, Миллер всячески стремился подчеркнуть превосходство варяжского элемента над славяно-русским. Согласно его концепции варяго-руссы были скандинавами (шведами), и только благодаря им Россия обрела собственную государственность. В своих «Замечаниях на диссертацию Миллера» Ломоносов, доказывая славянское происхождение русских, приводил, в частности, лингвистический аргумент: если бы они действительно были скандинавами, то в русском языке, несомненно, отразились бы следы их «чужестранного» влияния. Это подтверждает пример монгольского завоевания. «Татара, — писал Ломоносов, — хотя никогда в российских городах столицы не имели, а следовательно ни гварнизонов, ни гвардии при себе не держали, но токмо посылали баскак или сборщиков, однако и по-

ныне имеем мы в своем языке великое множество слов татарских. Посему быть не может, чтоб варяги-русь не имели языка славенского и говорили бы по-скандинавски, однако бы, переселившись к нам, не учинили знатной в славенском языке перемены». Таким образом, Ломоносов вводил в историографию культурологическую константу, придавая тем самым истории характер духовной биографии народа. Это обстоятельство сыграло важную роль в позднейшей славянофильской философии культуры.

Мысль о культурно-исторической самобытности народов лежала и в основе воззрений *С.Е. Десницкого* (ок. 1739-1789). Для него первостепенное значение имело не столько развитие «всемирного умопросвящения», т. е. познаний, наук самих по себе, сколько своеобразие хозяйственной деятельности, определявшей различные состояния духовной жизни общества. Следуя данной методологии, мыслитель подразделял историю человеческого рода на четыре «состояния»: первобытное, скотоводческое или пастушеское, хлебопашественное и коммерческое. Между первым состоянием, когда люди жили «ловлею зверей» и питались «плодами самозарождающимися на земле», и последним, характеризующимся высоким уровнем разделения труда, выделением мануфактур, учреждением банков и появлением купечества, дистанция огромного размера. Но пройти этот путь необходимо всем народам, если они хотят достичь цивилизации. «Такое происхождение и возвышение обществ человеческих, — отмечал Десницкий, — есть сродно всем первоначальным народам, и по оным четверояким народов состоянием мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспевания в науках и художествах». Как видно, Десницкий не только уникализировал феномен культуры, возвышая ее до сущностных свойств человеческой природы, но и вносит в ее оценку четкий философско-исторический критерий, вытекающий из специфики хозяйственной, материально-практической деятельности людей. Культура становилась символом всякой образованности и просвещения, всякого благоустроенного человеческого бытия.

Таким образом, в философско-культурологических теориях русского Просвещения выявились все основные теоретико-методологические подходы, которые привели к появлению философии культуры славянофильства.

Немалую роль в укреплении этого процесса сыграло творчество *М.М. Щербатова* (1733-1790). Сокрушаясь по поводу того, что со времени Петра так скоро «повредились повсюду нравы в России», он замечал: «Науки, художества и ремесла стали в ней процветать, торговля начала ее обогащать и преобразовались россияне — из бородатых в гладкие, из долгополых в короткополые, стали общительнее и позорища благонравныя известны им учинились. Но тогда же искренная привязанность к вере стала исчезать, таинства стали впадать в презрение, твердость уменьшилась,

уступая место нагло стремящейся лести, роскошь и сластолюбие положили основание своей власти, а сим побуждением и корыстолюбие к разрушению законов и ко вреду граждан начало проникать в судебные места». Из рассуждений Щербатова следовало, что в результате реформ Петра I Россия вместо прежнего духовного единения впала в контрасты культурной разорванности и повреждений. Екатерининский вельможа в принципе не отвергал европейской культуры вообще, но он не видел возможности для национально-духовного самоопределения русского народа в рамках унифицированной европейской цивилизации.

Герцен был прав, говоря, что Щербатов фактически дошел до славянофильской точки зрения. От западничества в сторону славянофильства круто повернул в конечном счете и его знаменитый внук *П.Я. Чаадаев* (1794-1856). Если на первых порах, принимая католицизм как единственный путь прогресса и процветания, он оставался вполне равнодушным к отечественной старине, не видя в ней «ничего индивидуального, на что могла бы опереться наша мысль», то позднее, в пору написания своей «Апологии сумасшедшего», он уже ставил вопрос о «русском пути», исповедовал идею пророческого мессианизма России в будущем. «Я считаю, — писал Чаадаев, — наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его; я думаю, что большое преимущество — иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения. Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества». Эти воззрения Чаадаева, по сути дела, заставили «организоваться» (А.И. Герцен) славянофилов, которые, в противоположность западникам, создали собственную философию «русского самобытничества», или «культурного руссизма».

Сущность славянофильства определялась идеей «несхожести» России и Запада, самобытности русского духовно-исторического процесса. Она занимала воображение всех «старших славянофилов» — К.С. Аксакова, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова. Сам термин «славянофильство» достаточно условен и выражает лишь их общественно-политические позиции. Чернышевский писал: «Симпатия к славянским племенам не есть существенное начало в убеждениях целой школы, называемой этим именем... Кто же из образованных людей не разделяет ныне этой симпатии?». Славянофильство было, прежде всего, «любомудрием», которое сами

представители данного направления характеризовали по-разному: то как «славяно-христианское», то как «православно-русское», то просто как «русское воззрение». Во всяком случае, их объединяла ориентация на учение православной церкви, на верования и идеалы русского народа.

В философии культуры ранних славянофилов преобладающее место заняла тема противостояния России и Запада. Больше всего ее разрабатывал *И.В. Киреевский* (1806-1856), проделавший, подобно Чаадаеву, эволюцию от европеизма к руссизму. Для его методологии было характерно различие духовности и культуры, которое он обуславливал разным характером просвещения в России и на Западе. Отличительная особенность русского просвещения виделась ему в непосредственном «общении со вселенскою церковью». Россия восприняла истинное православие из Византии, и оно, ничем не замутненное, во всей «полноте и чистоте» сохранилось в монастырях. Под руководством учения отцов православной церкви, писал Киреевский, «сложился и воспитался коренной ум, лежащий в основе русского быта». Напротив того, западное просвещение не смогло удержаться в пределах духовности и уклонилось в рационализированную культуру. Этому содействовало то, что она складывалась на основе трех основных элементов: католицизма, древнеримской образованности и идеологии государства. Всеобщим господством пользовалась римская церковь. Ее учение было пронизано философией аристотелизма, благодаря чему на всем облике западноевропейского просвещения сказалось всесокрушающее влияние рационализма. «Система Аристотеля, — писал Киреевский, — разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума». Так развилась односторонность западноевропейского просвещения, которая пагубно отразилась на всех сферах общественного и политического быта. В межчеловеческих отношениях возобладало «насилие», возникли «враждующие племена», угнетенные и завоеватели. Казавшаяся благом западноевропейская культура на поверку выявила свою конфронтационную сущность и тем самым поставила себя на грань самоистребления.

Свои размышления Киреевский свел к следующему итогу: «Христианство проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви — в России оно зажигалось на светильниках всей Церкви Православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума; там искание

наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание... Там враждебная разграниченность сословий — в древней России их единодушная совокупность при естественной разновидности... Там законность формально-логическая — здесь выходящая из быта... Там волнение духа партий — здесь незыблемость основного убеждения; там прихоть моды — здесь твердость быта... Там изнеженность мечтательности — здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния: раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного». Киреевский считал, что без облагораживающего влияния России, ее православной духовности Запад не может сохранить свое историческое призвание и силу.

Новые аспекты в интерпретации духовности наметились в учении *А.С. Хомякова* (1804-1860). В отличие от Киреевского, сводившего духовность к православию, он отождествил ее с понятием соборности, которая мыслилась им как итог взаимодействия «божественного и человеческого элементов». Отсюда следовало, что вера содержится не одной какой-то христианской общиной, а всей церковью вместе, всем «телом Христовым» — и иерархией, и мирянами целокупно. Сущность же веры составляет любовь и единение. Любовь есть проявление «Духа Божия» и «выражается многообразно: делом, молитвою и песнею духовною». В ней воплощается соборное начало веры как «единство во множестве». Поэтому истинная вера не ограничивает ум человеческий, не сковывает его обручем жестких догматических определений, а раскрепощает его, открывает бесконечное разнообразие путей для самоутверждения и реализации таланта. Точно так же и в каждом народе действует особая «духовная сила», не позволяющая ему раствориться среди других народов, сделаться простым подражателем чужих дел и свершений.

Таким образом, принцип соборности устанавливал многолинейное движение человеческой духовности, что, естественно, ставило Хомякова в

непримиримое отношение к философии Гегеля, который принимал «движение понятия в личном понимании за тождественное с самой действительностью». Вследствие этого, полагал Хомяков, отстраняется «сущее», разум сам, «в своей полнейшей отвлеченности», возрождает «из собственных недр» все то, что составляет предмет бытия; не остается места творению, на всем лежит печать одномерности и рациональности. Имея в виду западников, Хомяков не без основания писал, что гегелевская философия «сбила с толку многих даровитых и достойных подвижников исторической науки». Именно критика Гегеля послужила для Хомякова средством обращения к русской национальной истории, к народной духовной традиции. В России, согласно Хомякову, духовное начало народа издревле воплотилось в сельской общине. Помимо выгод хозяйственных, административных, общинное устройство включает в себе всю «жизненность общества», т. е. «вечные духовные истины» и «вневременные человеческие мнения». Их единство составляет соборность, которая служит идеальным прообразом материальной общины. Однако неравноценность составляющих соборное сознание элементов делает его внутренне противоречивым, способным к изменению, развитию. Если вечные истины воплощаются в духе народном, то выразителем временных мнений выступает отдельный человек. Народ сохраняет, лицо творит. В то же время всякое истинное творчество должно быть народным. Без этого творчество проникается эгоистической рассудочностью, которая разрушает духовную силу народа.

Из сказанного видно, что совпадение общинности и соборности у Хомякова содержало предпосылку слияния духовности и культуры как общих универсалий, определяющих бытие человечества. При этом он во все не отрицал различий России и Запада; напротив, с точки зрения его подхода, они приобретали еще более глобальный характер. И это понятно: отбросив принцип исторической однолинейности, Хомяков не просто уникализировал культурно-историческое творчество отдельных народов, но и вывел культурологию в область самой широкой историософии и метафизики. В своей основе учение Хомякова содержало предпосылки теории культурно-исторических типов Данилевского.

Н.Я. Данилевский (1822-1885) завершает собой эволюцию классического славянофильства, намечая переход к позднему «русофильству» (К. Н. Леонтьев, М. Н. Катков, Н. Н. Страхов, Л. А. Тихомиров и др.). Для него уже не существовало единой «общечеловеческой задачи», реализуемой в ходе исторического развития народов. Подобный гегелизм, не преодоленный до конца ранними славянофилами, он отвергал начисто и бесповоротно. Данилевский выдвинул идею о разнородности цивилизаций, наличии множества несхожих, «своеземных» культурно-исторических традиций. Прогресс, с его точки зрения, «состоит не в том, чтобы исходить все

поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях». Из этого, однако, не следует, будто каждый народ способен создать собственную самобытную культуру. В истории выработалось только десять культурно-исторических типов: 1) египетский, 2) китайский, 3) халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский. Роль же других народов не была столь «положительной»; они либо действовали в качестве «бичей Божьих», разрушителей «дряхлых цивилизаций» (таковы гунны, монголы, турки), либо составляли «этнографический материал» для других культурно-исторических типов (как, например, финны).

Формулируя общие законы развития самобытных цивилизаций, Данилевский исходил из того, что все они представляли собой осуществление определенной формы культурного творчества — научного, правового, религиозного или художественного. Поэтому первый закон гласил: для возникновения цивилизации необходимо, чтобы народ обладал соответствующими «духовными задатками» и пользовался политической свободой. Далее выдвигались следующие законы функционирования цивилизаций: 1) «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа». 2) Полнота и богатство культурно-исторического типа зависят от разнообразия входящих в него этнографических элементов, «когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств») 3. Период роста цивилизации всегда неопределенно продолжительнее периода цветения и плодоношения, после которого она истощает свои жизненные силы и больше не возобновляется. По схеме Данилевского, Запад, создавший последнюю историческую цивилизацию, уже пережил «апогей своего цивилизационного величия», и на очереди теперь — возвышение славянства. Именно ему предстоит создать новый тип, новую форму цивилизации, который будет «четырёхосновный», т. е. представит собой «синтезис всех сторон культурной деятельности», разрабатывавшихся до сих пор «его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении». Однако во главе культурного движения славянства должна стать Россия. Данилевский полагал, что она вполне готова к выполнению этой исторической миссии.

Желая обосновать свой вывод, автор «России и Европы» предпринимает обстоятельный анализ исторических тенденций отечественной культуры. На его взгляд, она всегда зиждилась на двух основополагающих началах — народности и государственности. В то же время их разобщенность на протяжении столетий создавала серьезные препятствия для духовного возвышения России. Сперва причиной этой разобщенности явилось,

прежде всего, «чужеродное» происхождение русского государства. Данилевский в данном вопросе занимал позиции норманистов. Он полагал, что именно «призвание варягов» послужило «закваскою, дрожжами, побудившими государственное движение в массе славян, живших еще одной этнографической, племенной жизнью ...». Но варяги оказались слишком слабы, чтобы в полной мере «сообщить государственный характер русской жизни», поэтому на Руси вскоре упрочилась удельная система. Положение выправилось только «при татарской власти». Несмотря на опустошительность набегов, она была все же сравнительно «легка». Татары установили простое данничество, никогда не растворяясь в славянстве. «Степень культуры, — писал Данилевский, — образ жизни оседлых русских славян и татарских кочевников были столь различны, что не только смешение между ними, но даже всякая власть последних над первыми не могла глубоко проникать, должна была держаться на одной поверхности». В такой ситуации, естественно, вся выгода власти оказывается на стороне московских князей, получивших от Орды ярлыки на правление. Это позволило им довольно быстро усилиться и сбросить в конечном счете монгольское иго.

Народ воспринял освобождение по-своему — как право уклоняться от насилия любой власти. Вместо того чтобы всеми силами поддержать московских князей в деле устройства государства, простой люд бросился бежать от «зоркого глаза исправников и становых», ища раздолья и свободы в безмерных пространствах своего отечества. Москва вынуждена была прибегнуть к крепостной неволе, которую Данилевский признавал формой феодализма. Благодаря закрепощению крестьян «государство получило возможность платить своим слугам», т. е. дворянству, принявшему на себя главную ношу царского служения. Народ оказался в еще большей изоляции от власти. Но постепенно дворянство утрачивает свое прежнее значение, и крепостное право перестает соответствовать государственным интересам, оно отменяется реформой 1861 г. Тем самым устраняются препоны, мешавшие сближению народа и государства, а стало быть, выходу России на уровень цивилизационного развития. Отныне ничто не мешает ей взять на себя роль предводителя славянства, творца новой культурно-исторической традиции. «Если Россия не поймет своего назначения, — утверждал Данилевский, — ее неминуемо постигнет участь всего устарелого, лишнего, ненужного. Постепенно умаляясь в своей исторической роли, придется склонить голову перед требованиями Европы...». Чтобы избежать последствий бесславного «европейничанья», необходимо осознать, что Запад пришел к своему тупику, за которым скрывается растворение, гибель. Любое сближение с Западом опасно для будущей славянской цивилизации, которая не только снимет односторонность предшествующих культурных типов, но и станет претворением в жизнь «справедливо обеспечивающего народные

массы общественно-экономического устройства». Таким образом, в славянской цивилизации совершится слияние народности и государственности в окончательном и всегармонизирующем единстве.

Теория культурно-исторических типов Данилевского была воспринята многими русскими мыслителями второй половины XIX в. и в первую очередь *К.Н. Леонтьевым* (1831-1891). Однако он подошел к ней с позиций собственной философии, основанной на идее триадического развития, заключающего стадии первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения. Это означало, что любой процесс, любое развитие имеет свое начало, свой пик восхождения к вершине и свое завершение, выражающееся в усреднении, уравнивании, стирании всяких различий и самобытных черт. Применительно к обществу, а следовательно, и к культуре последняя стадия выражала эгалитаризацию, или, иначе, демократическое упрощение, приводящее явление к гибели.

В соответствии с этой схемой Леонтьев вносил определенные «поправки» в теорию Данилевского. В частности, он считал, что культурные типы не связаны с одной национальностью (этносом), и поэтому его элементы (такие как религия, государственные законы, философия, стиль искусства, мода, обычаи) могут целиком или «по кускам» передаваться другим нациям. Кроме того, Леонтьев вполне допускал, что в какой-то исторический момент «человечество легко может смешаться в один общий культурный тип». Данное предположение вытекало из его убеждения в конечной эсхатологичности всякого бытия. Следовательно, смешение народов в одном культурно-историческом типе будет означать наступление того самого «всеобщего равенства», за которым последует «конец света», возвещенный христианством. Наконец, Леонтьев высказывал сильные сомнения относительно возможности «четырехосновной» славянской цивилизации. В своем письме к И.И. Фуделю от 19-31 января 1891 г., отправленном из Оптиной Пустыни, он писал: «И если даже допустить, что романо-германский, несомненно, разлагаясь, уже не может в нынешнем состоянии своем удовлетворить все человечество, то из этого вовсе еще не следует, что мы, славяне, в течение 100 лет не проявившие ни тени творчества, вдруг теперь под старость дадим полнейший 4-х основный культурный тип, как мечтает и даже верит Данилевский».

На основании этих соображений Леонтьев приходил к выводу, что в создании культурного типа решающее значение имеет не столько народ, сколько государство, объединяющее в политическом единстве разнородные этносы и нации. Соответственно, Россия представлялась ему безусловно способной к культурно-историческому творчеству, более того — к созданию самобытной цивилизации, но эта цивилизация должна была быть уже не славянской, а русско-азиатской, ибо Россия «давно уже не

чисто славянская держава». Обширное население азиатских провинций, подвластных русской короне, имеет в ее судьбах не меньшее значение, чем славяне. «... Это целый мир особой жизни, — писал Леонтьев, — особый государственный мир, не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности». Таким образом, культура должна была воплощать идею государства, а государство — стимулировать развитие культуры. По существу культура трансформировалась в идеологию, по необходимости принимавшую консервативные, охранительные формы. Идеи Данилевского и Леонтьева отразились на позднейшей философии культуры русских евразийцев (С.Н. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Л.П. Карсавин, Л.Н. Гумилев). Несомненное влияние они оказали также на таких крупнейших западноевропейских культурологов, как О. Шпенглер и А. Тойнби.

2.2. Исследование культуры в России первой четверти XX века

Философия культуры первой четверти XX в. формировалась в чрезвычайно специфических условиях «российского бытия», в ситуации исторической сверхплотности событий, ведь это период трех революций, первой мировой и гражданской войн и последовавшей за ними радикальной переорганизации социальной и духовной жизни. В это время пришли в действие созревавшие всю вторую половину XIX в. духовные силы, а философские, художественные, социальные идеи обрели свою определенность, достигли высочайшей выразительности. Произошло взаимное оплодотворение духовных потоков — социально-критического, прагматического, нравственно-религиозного и философско-отвлеченного мышления: в результате сложился интерес к новой проблематике, постепенно выдвинувшейся на передний рубеж отечественных гуманитарных исследований — сплетению духа и реальности, жизни человека и истории в культуре.

Если еще в начале века отмечалось, что для российского национального мировоззрения доселе было типично отрицательное отношение к теоретической концептуальности категории «культура», при одновременном психологическом влечении и почтении к ней, то в последующее двадцатипятилетие она становится чуть ли не центральной в различных философских публикациях. В этот период в России сложился целый спектр философских направлений, так или иначе занимавшихся исследованием культуры; наиболее значительными из них были неокантианство, позитивизм, религиозная метафизика, марксизм и феноменология. При всей близости к европейскому опыту (особенно характерной для неокантианства и позитивизма) в отечественном философском сознании накапливалась неудовле-

творенность его результатами, прежде всего из-за отвлеченности европейской науки от насущных жизненных и духовных проблем, а также неудовлетворенность состоянием самой культуры, все более утрачивающей способность духовно объединять людей, служить опорой жизни личности.

Кризис классической культуры, наступающий под напором грядущей эпохи технократизма, пессимистически охарактеризованный О. Шпенглером как «закат Европы», переживался в России особенно сильно еще и под влиянием вспыхнувших здесь с новой силой славянофильских идей об исключительной миссии России в общем историко-культурном процессе. Желание найти окончательные ответы на «проклятые» вопросы времени, придать духовно-практическое воплощение надеждам и извечным брожениям русской души вносили мировоззренческую, аксиологическую, практическую ориентацию в отечественную философию культуры, придавая ей национальное своеобразие.

Благодаря установке на актуальность, реальное влияние на социокультурную ситуацию в стране и мире, российская философия культуры выполняла иногда скорее проповедническую, нежели научно-теоретическую функцию. С середины 20-х годов в ней все больше усиливается нравственный момент, а само философствование приобретает статус духовного кредо философа, чувствующего ответственность за судьбы гуманистических ценностей, но не властного реально влиять на их утверждение. Видимыми представителями неокантианства в России были А.И. Введенский, Г.И. Челпанов, И.И. Лапшин, Б.П. Вышеславцев, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун. Проблемы философии культуры в русле этого идейно-теоретического направления сформировались под влиянием работ Г. Риккерта, главная заслуга в развитии культурологических концепций которого на русской почве принадлежит участникам редакции журнала «Логос». Неокантианское понимание культуры предполагает ее восприятие в качестве деятельности субъекта. Культура здесь есть предметная область, порождаемая человеком, даже если это происходит на основе ценностей, имеющих характер априорных форм, конституирующих бытие. Строится новая, рационалистическая, онтология — онтология субъекта; границы смыслового пространства определены философскими системами от Декарта до Канта и обратно, а развертывание философской рефлексии осуществляется преимущественно в гносеологическом ключе. Рационализм понимается в первую очередь как механизм, осуществляющий соответствие познаваемого познающему: «рацио» — это «мера» содержания субъекта в объекте. Кризис культуры в таком случае оказывался кризисом отношений субъекта и объекта, распадом «форм», «видов» и «способов» этого отношения. Задачей его преодоления становилось упорядочение связей субъекта и объекта на основании укрепления статуса «знания», что, с точки зре-

ния неокантианцев, осуществлялось, с одной стороны, посредством развития гносеологической проблематики, а с другой — стремлением наиболее дальновидных неокантианцев осуществить релятивизацию научной формы знания. В этом отношении для них была характерна тенденция метафизических поисков, выразившаяся в различных вариантах.

Отечественные кантианцы пристально рассматривали строение «опытного» знания и довольно рано (еще в лице А. И. Введенского) осознали, что связь причины и действия не может быть в полной мере понятна рациональным способом. В результате важным становилось намерение укоренить гносеологию в идеальном бытии, которое понималось если не как метафизическая реальность, то как логическое условие познания, существующее вне и до субъекта. В связи с этим некоторые неокантианцы тяготели к «юмовскому» и «фихтеанскому» прочтению Канта, что вело к констатации невозможности отождествления «чистого Я» со сферой опыта. Культура как раз и рассматривалась в качестве особой области «доопытного» бытия, где посредством ценностей человек обретает трансцендентное основание своей жизни и понимает ее и себя вне субъектно-объектной дихотомии. Топосом понимания собственно культурологических проблем в неокантианстве, таким образом, становятся именно «ценности» и способ соотношения с ними (способ отнесения себя к ним) в каждом явлении.

Наиболее последовательными представителями позитивизма в России являлись В.В. Лесевич и Н.Я. Грот. Во многом установок позитивистской философии придерживался и неокантианец И.И. Лапшин. Собственно позитивистское отношение к культуре проявилось даже не в формировании регламентированного, концептуального учения — его в «русском» варианте позитивизма не было, — а скорее, в распространении отдельных установок этого идейно-теоретического направления и в их влиянии на отечественную интеллигенцию. В стремлении осуществить господство «науки» над «философией» позитивизм уничтожал проблематику «сущности» и «сущего» путем растворения ее в «явлении». Истина здесь связывалась с обстоятельствами и наличествовала в них как «правильность». Духовное и идеальное измерения бытия оказывались скрыты «материальным» и «фактическим». Культура считалась в таком случае неким пустым и призрачным образованием, связывающим явления, где форма соотношения каждый раз могла определяться заново и зависела от точки зрения исследователя. Невосприятие субстанции культуры упрочивалось и аксиоматическим допущением необходимости понять и объяснить культуру как то, что себя принципиально не понимает. Отсюда вытекает потребность позитивиста отождествлять культуру практически с чем угодно. Неокантианство и позитивизм стали не только альтернативой религиозно-

метафизическому пониманию культуры, но и важными составляющими в создании «эффекта дополнительности». Без строго научного, т. е. «выпрямляющего», действия первых двух направлений, связанного с обращением к рассмотрению структуры самого акта мышления вне его предметной детерминации, помыслить культуру можно было только средствами ее самой. Благодаря деятельности неокантианцев и позитивистов утвердилась установка обязательной нацеленности философского сознания не только на культуру, но и на философию культуры, ведь определялось пространство, где личность философа могла не испытывать пресс готовых «культурных» штампов, стереотипов, клише. Таким образом, проблематика «научной» философии стала рычагом смещения из недр культуры к ее философскому восприятию.

Направление религиозной метафизики определяется окончательно именно в первой четверти XX в., хотя формирование его проходило в несколько этапов на протяжении одного-полутора предыдущих столетий. Представлено оно именами С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, Д.С. Мережковского, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, В.Ф. Эрн и др., чье творчество опиралось в основе своей на ряд подходов, разработанных *В.С. Соловьевым*. Теоретическое оформление позиции нарождающейся концепции культуры в религиозной метафизике произошло в «Проблемах идеализма» и было связано с попыткой коллективного противостояния энтропийным процессам в сфере духовного 10-20-х годов. (Впоследствии именно эта умонастроенность определила осмысление судьбы русской культуры в период революций и войн.) Общей основой этих коллективных творческих проектов, воплощенных в сборниках «Вехи» и «Из глубины», стала убежденность в том, что кризис культуры возникает в результате затмения ее смыслового измерения состоявшимися формами — «продуктами», «изобретениями», «результатами». Следствием этого процесса, с точки зрения религиозных метафизиков, становится ситуация умертвления Бога и похорон самого человека — ведь воцарение человека на месте Бога есть подмена абсолютно тем, что конечно и определено. Безусловное начало в жизни личности может отсутствовать, но существует и собственно «место отсутствия», и оно с неизбежностью заполняется обусловленными, временными центрами. В раскрытии данной темы особенно показательны работы *С.Н. Булгакова*. Религиозные метафизики рассматривали событие «смерти Бога» в качестве начальной координаты распространения нигилизма, в качестве принципа утраты «духовным» своего абсолютного статуса, когда оно становится порождением произволения субъекта. Собственно попадание понимания культуры в рамки отдельного «Я», по мнению религиозных метафизиков, ведет к утрате представлений об особой субстанции культуры.

Концепция кризиса культуры в религиозной метафизике выявила те принципиальные позиции, которые потом стали основами формирования ее собственной философии культуры. Очевидно, что слабые и сильные стороны последней связаны с метафизическим способом понимания. В этом контексте «религиозность» русской философии — это не столько следствие принятия православия, сколько намерение найти средоточенности, образуемую самим вопрошанием о бытии. Именно в интуитивном зрении бытия, а не в его моделировании, оказывался заключен нерв философствования отечественного «любомудра». В российском типе метафизики существовала устойчивая тенденция к поиску «изначальности» («безусловности», «абсолютности») бытия, в которую по своей сути инкорпорирован любой акт мышления как психической деятельности. Философия как раз и становится тем способом, который эту ситуацию выделяет и отстраняет. Важно, что к 10-м годам были уже разработаны идеи концепции «всеединства» В.С. Соловьева. Согласно этой концепции, получившей дальнейшее развитие в трудах многих религиозных метафизиков нового поколения, культура могла пониматься как специфический организм, который имеет в первую очередь внутренние, а затем уже и внешние границы, как группа явлений, выступающих единым, принципиально целостным телом. Поэтому, с одной стороны, религиозная философия занята изучением принципа существования и строения «этой целостности» как единства, а с другой — разрабатывает средства выражения «этой группы» в знаках и символах реальности. Пределы культуры оказываются необходимым условием для конкретного сосредоточения абсолютного.

Необходимо подчеркнуть, что рождение метафизики культуры напрямую связано с принятием в русском обществе идеи эсхатологического его развития. Осознание законченности культурной формы как таковой неизбежно ставит вопрос об обращении к ее началу. С метафизической точки зрения культура есть неразложимая структура, существующая до и помимо распада ее субстанции на «объекты» и движущие силы этих объектов — «субъекты». Такой способ понимания нельзя назвать «анализом»; он заключается в другом — в отыскании специфических «форм первовместимости», которые осуществляют совместное держание (содержание) различных вещественных субстратов и идей в едином смысловом поле восприятия. И в этом отношении метафизика культуры религиозно ориентированных философов не научна, а инонаучна: она исследует разные режимы функционирования мета-структур, специфическую среду их организации в условиях отстранения от «физики» культуры. Поскольку это изучение строится как внутреннее постижение, постольку «отвлеченные» варианты понимания культуры встречают крайнее неприятие, вплоть до раздражения и необъективности. «Объективность» как категориальная

единица появляется у исследователя, вероятно, в тот момент, когда существует зазор между культурой и ее рефлексией (обычно это «научная точка зрения»). В русской метафизике из-за влияния ее глубинных интенций такого зазора по преимуществу не существует.

Как уже отмечалось, концептуальные построения в отечественной философии культуры вдохновлялись не столько поисками истины как таковой, сколько исканием смысла жизни, смысла истории, цели существования и назначения человека. Представители религиозной метафизики, опираясь на богословскую и литературную традицию и чутко реагируя на кризисное положение современного духовного мира, стремились утвердить в нем в качестве высочайших гуманистических ценностей веру в неуничтожимость и великую духовно возрождающую силу культуры, воплощающей духовное всеединство мира, и веру в свободную творческую личность, оживотворяющую всечеловеческую идею культуры. Учение о культуре стало вершиной мировоззренческой системы, ибо через культуру в жизнь человека входит высший смысл и цель существования, устанавливается гармоническая связь между личностью и человечеством в их приобщении к духовной сущности мира. «Принцип личности и принцип культуры, — писали *П. Струве* и *С. Франк*, — вступая в многообразные и мучительные конфликты, тем не менее, по существу вытекают из одного источника — уважения к духу и его творчеству». Культура представляет собой совокупность абсолютных ценностей, единство вечных идеалов истина, доброта, красота, святость), создаваемых в свободном творчестве личности. Следовательно, «задача личности — творить культуру, озарять землю светом идеала, а задача культуры — беречь личность... ради того лишь, что в ней живет дух, горящий правдой и творящий ее на земле». Именно на эту диалектику личностного и всечеловеческого в духе, воплощенном в культуре, указывал *Н.А. Бердяев*, оспаривая абстрактное возвеличивание человека на пепелище мировой культуры. «Человек, во имя которого вытравлено все ценное, все вечно сущее, отвергнута мировая культура за аристократизм ее происхождения, — писал он, — есть пустота и небытие. Человек — полнота бытия — есть сосуд божественных ценностей». Личностное начало раскрывается лишь в культуре, тогда как цивилизация, будто бы освобождая личность, обезличивает ее, лишает оригинальности. Этим обнажается еще одна грань сущности культуры: она понимается в качестве среды и условия совершения не генетического, а метафизического (вторичного во временном отношении, но первичного по значимости) рождения человека — рождения его личности. Все авторы сборника «Вехи» солидарны в мысли, что выход из социального и культурного кризиса — в творческом самосовершенствовании личности, в воспитании ее ответственности, а не в уповании на улучшение социальных условий.

Поскольку ценности духовности, культуры, свободной творческой личности есть высшие ценности-цели, постольку всякий утилитаризм в отношении к ним антикультурен и антигуманен, но именно это, по мнению русских философов, всегда было типично для отечественной истории и общества: в России отношение к культуре утилитарно, как к средству для осуществления жизненных задач. «Мы воображаем, что культура должна дать ответы на еще не поставленные в общественном сознании вопросы, что она — рассадник духовных овощей, уравненные грядки прозаических огородов», — писал Вяч. Иванов, в то время как «судьба культуры — судьба веселия народного», его божественной раскрепощенности. «Утилитаризм отрицает божественный дух человека во имя его земных стремлений и нужд, аскетизм отрицает земное строительство человека во имя божественного существа: обоим — по крайней мере в принципе — чужда идея богочеловечества, идея воплощения абсолютных ценностей духа в земной жизни и ее средствами — идея, лежащая в основе философского понятия культуры».

Таким образом, с позиций религиозной метафизики очевидно, что истинное понимание культуры возможно только в отстранении от социальной прагматики, ибо духовная и общественно-практическая сферы несопоставимы: одна принадлежит к миру сущности Абсолюта, Вечности, Смысла, а другая — к миру явлений, преходящей истории, цивилизации. Метафизическое видение культуры строится, как правило, вне исторических реалий. В связи с этим рассуждение, совершаемое на основе историцизма, выступает как заблуждение, а теория прогресса подвергается жесткой критике. Однако и в аспекте конкретной реализованности размышления религиозных метафизиков о судьбах культуры имели под собой веское основание. Дело в том, что идеалом и образцом такого рода построений для них являлась культура церковная, имеющая в дореволюционной России богатую историю и значительное влияние. В результате именно она стала рассматриваться в качестве «идеи» и «эйдоса» (в православном понимании — «типа») культуры светской. Секуляризованная культура мыслилась от нее исходящей и анализировалась в целом в данном отношении.

Интересно, что подходы к культуре, сложившиеся в неокантианстве, марксизме и позитивизме, представляли для религиозных метафизиков путями развития сугубо секуляризированной философии, появление которой связывалось ими с уничтожением онтологического пространства бытия. Из такой позиции, а также из воспринятого от европейской философии культуры противопоставления культуры цивилизации как бездуховной, прагматизированной реальности в религиозной метафизике выстраивается типология (те или иные аспекты данной темы продуманы Н.А. Бердяевым, П.А. Флоренским, В.Ф. Эрном, Л.П. Карсавиным и С.Н. Булгаковым), со-

гласно которой выделяются две культуры — «объективная», признаками которой являются органичность, телеологичность, конкретность, и «субъективная», признаками которой являются раздробленность, отвлеченность, поверхностность. Так как каждый из этих признаков служит конкретным сосредоточением существа вполне определенной культуры, то имеется возможность понимания последней через любой из них. Коды этих культурных типов выделяются путем противопоставления коллективизма — индивидуализму, диалектики — логике, воли (волюнтаризма) — интеллекту (интеллектуализму), активности — пассивности, деяния — чувственности, реализма — иллюзионизму, целостности — раздробленности. Первый тип культуры складывается на основе безусловного начала, веры и культа. Классический его образец — средневековье; в будущее и этот тип культуры проецируется как «новое средневековье». Второй тип возникает на основе кризиса культуры первого типа, как следствие замены Абсолюта временными центрами «Я», веры — суевериями, а культа — служением определенным силам, в частности — технике. Он ассоциируется прежде всего с «Новым временем», эпохой гуманизма. Античность рассматривается здесь как время соприкосновения двух типов культуры: первого — ранняя античность, т. е. период архаики, и второго — поздняя античность, т. е. время эллинизма. Горизонт метафизического в рационализме Нового времени, по мнению религиозно ориентированных философов, затмевается антропологическим срезом видения, где основанием бытия становится человек, а развитие культуры совершается преимущественно в рамках субъектно-объектных отношений.

Успехи секуляризированной культуры Нового времени констатируются религиозно ориентированными мыслителями как следствие распада норм бытия, затмения принципов функционирования культуры отдельными историческими видами ее осуществления. Развитие секуляризационных процессов в культуре связывалось религиозными метафизиками со становлением протестантского способа строения мысли, подчиняющего принцип онтологический принципу психологическому, и вытекающим отсюда стремлением определить абсолютное мерой пространственного и временного. С этой точки зрения протестантизм вместо незыблемой картины мира и иерархического типа организации культуры «подставляет» динамическое взаимодействие культурных феноменов друг с другом. Предпочтение религиозных философов отдается средневековью, ставившему непременным условием адекватность любой формы культуры «первоакту сущего», реализуемого в культе. И если лозунгом новоевропейского человека, захваченного позывом трансцендентного, служит стремление «избавиться от реальности, чтобы «хочу» законодательствовало вновь строящейся действительностью, фантасмагоричной, хотя и заключенной в

разграфленные клетки», то лозунгом средневекового человека служит, напротив, «приятие, благодарное признание и утверждение всяческой реальности как блага», «утверждение реальности в себе и вне себя».

Таким образом, исторический ракурс присутствовал в религиозно-метафизической концепции культуры исключительно для подтверждения истинности ее главного положения о надысторичности и надсоциальности духовных первосущностей, гарантирующих возможность всечеловеческого единства в мире культуры. В панораме идей начала XX в. это учение о культуре находилось в отношении абсолютной полярности с направлением, базирующимся в основном на принципах марксизма и выражающим функциональную точку зрения на культуру. (Взаимная полярность этих концепций должна служить сегодня контекстом их понимания.)

Отечественный марксизм подходит к проблеме культуры, отталкиваясь от необходимости преобразования реального бытия человека и общества и пытаясь преодолеть присущую российскому менталитету недоговоренность, невыявленность в бытии, религиозно-философскую созерцательность, пассивность критицизма революционно-демократического движения. Отношение марксизма к культуре формировалось по мере осознания ее в качестве значимого момента функционирования общества. Важно заметить, что в 10-20-е годы XX в. единства философских позиций внутри этого течения мысли не существовало. «Русский марксизм» был синкретичным образованием и ассимилировал в себе разные идейные контексты, включая нищезанство, кантианство, позитивизм. Сильно ощущалось влияние гегельянства, выразившееся в обращении к потенциалу созвучных историческому времени категорий «развитие», «снятие», «борьба противоположностей» и др. Практическая направленность этой идеологии питалась из двух основных источников — романтического порыва, вдохновленного нищезанским стремлением к великой сверхцели, оправдывающей любые действия, и марксистского учения, противопоставлявшего коммунизм как цель общественного развития всей предшествующей истории (как предыстория) и предлагающего рационалистический метод «научного социализма» в качестве практической программы осуществления глобального социального преобразования. В ситуации первой четверти XX в. марксизм стал одним из наиболее распространенных идейных течений. Среди множества марксистских культурологических построений выделяются работы Г.В. Плеханова, А.А. Богданова, М.Н. Покровского, А.В. Луначарского, И.И. Иоффе, Ф.И. Шмита и Н.Н. Пунина.

В целом марксизм исходил из аксиоматического принятия объективного характера протекания событий культуры. «Идея», «духовность» полагались вторичными по отношению к «общественной деятельности», «производству». Вся социально-преобразовательная деятельность носила,

согласно макроисторическим масштабам марксистского учения, надличностный характер. «Индивидуализм, — писал один из теоретиков этого направления *Н.Н. Пунин*, — ...распыление энергии, которая достигнет культуросозидающего успеха при условии направленности энергии, организованных социальных форм, нацеленных на Целое... Культура есть последовательная и прогрессивная организация на творчество в интересах Целого и его коллективной мощи всех наличных энергий данного общества, мобилизуемых, координируемых и механизмируемых по принципам современного научного Знания центральным аппаратом, устанавливаемым всеми индивидами общества». Таким образом, структура «Я» представала в глазах марксистки ориентированных исследователей разрушенной и нуждалась в «посторонней» помощи.

Тотальная детерминированность понимания культуры горизонтом «практики» имела своим результатом отрицание ее субстанции. Потребность в абсолютном восполнялась в марксизме постулированием «должного» и включением его в систему реалий культуры на правах действительно существующего.

Теоретической основой марксистской концепции культуры послужили идеи *Г.В. Плеханова*, основанные на стремлении сводить все объекты познания к критерию социологии. Таким образом, согласно Плеханову, эстетической точке зрения — в основе своей несамостоятельной и производной — предшествует утилитарная. Определяющим моментом рассмотрения культуры становится принцип генетической связи явлений, когда «происхождение» воспринимается как «сущность», а последняя неизбежно редуцируется к «данности». Вопрос «что» попадает в тотальную зависимость от решения вопроса «как» и, побывав в этой среде, выходит оттуда переименованным и непроясненным по сути. Знаками такого понимания оказывается определение религии как «невежества», а искусства как «непосредственного образа процесса производства». Естественным становится заполнение философского пространства видения культуры историческими, политическими, общественно-социальными и повседневными реалиями. Социологизирующее искусствознание *Г.В. Плеханова* усматривает за культурой «способ производства». По сути это — талантливое и емкое по форме воплощение объективистских тенденций в культурологическом анализе. Важно, что для *Г.В. Плеханова* характерно полное отсутствие представлений о метафизике как о совокупности принципов познания культуры, в сущностном смысле несводимых к сфере индивидуального опыта. С этим же связано неприятие философом учения Ницше и критика им ницшеанства с позиций, коренным образом отличающихся от имманентного анализа. *Г.В. Плеханов* категорически отрицает значение любых мыслительных структур, основывающихся на самостоятельности «Я»,

приписывая их субъективному идеализму. В результате элементы культуры рассматриваются с позиций «общественно-социальных», а объект «эстетического» оказывается практически не вычленен.

Итак, марксизм устанавливает новую систему координат для исследования культуры — социологическую. Поскольку, согласно марксизму, бытие культуры — «только в социальном потреблении, применении, деятельности», постольку «история общества, наука об обществе и истории культуры суть одно и то же...». С этих позиций подвергается критике «умозрительный историзм» наук о культуре, допускающий рассмотрение истории духовной культуры независимо от истории материальной и социальной жизни людей, и дается новое определение культуры как «системы физических вещей и человеческих действий, составляющих живые силы социального бытия». Эта система охватывает все, являющееся результатом человеческой деятельности, не только религию, искусство, мораль, философию, науку, но также хозяйство, политику, быт. Монистическое социокультурное единство проявляется через действие общих законов развития, единых организационных принципов, приемов действия и назначений, имеющих материальную природу. Так, Н.Н. Пунин утверждал, что материальным субстратом духовной культуры является форма — «форма равна бытию», ибо она реальна, объективна, не поддается индивидуалистическому насилию, а сознание есть содержание.

Стремление русских марксистов обнаружить универсальные для всех сфер культуры принципы и механизмы, имеющие фиксированную формальную природу, приводит к выдвиганию в число ведущих в культурологических исследованиях 20-х годов категории «стиль». Последний трактуется как закон, в котором заложено «то социологическое обобщение, где технология слита с идеологией — это обобществленные средства выражения определенного мировоззрения». Марксисты считают, что культура предстает как живая интегрированная система в том случае, когда выявлено взаимодействие силовых линий культуры, за которым стоит взаимоотношение классов с их культурной доминантой. Тип, лицо культуры, определяется, таким образом, социально-классовой структурой общества, сложившейся в исторически конкретных условиях. Исходя из принципа социологического детерминизма, марксистские историки культуры искали соответствия культурных образований социологическим эквивалентам и выстраивали историческую картину развития культуры, выведенную из системы формационного развития общества. Хотя объективно такой редукционизм лишал историю культуры собственного творческого лица, сторонники социологического подхода стремились не к этому, а к обнаружению единого внутреннего принципа образования культуры как целостности и решающей причины, приводящей к развитию культуры в истории.

Этот принцип был, наконец, определен как функциональный. Согласно ему, смысл и содержание всех форм культуры проявляются только в процессе удовлетворения определенных социальных и материальных потребностей, присущих социальной группе. Такая практическая целесообразность превращает культуру из стихийного потока в организованную систему, придает динамику ее развитию. Последовательно проводя эти принципы, И.И. Иоффе высказывает мысль, что «искусство — процесс производства и применения вещей», а «произведение искусства есть не выражение духа, а... вещь культуры, имеющая определенное употребление». Другая разновидность функционального подхода к культуре представлена теорией А.А. Богданова и его последователей — А.В. Луначарского, Н.Н. Пунина, Е. Полетаева и др. *А.А. Богданов* не принимает ни идеалистическую, ни марксистскую концепцию культуры: в первой — он не согласен с изоляцией культуры от социальной реальности, чисто духовной трактовкой ее творчества; во второй — не приемлет выхолащивания своеобразия культурных функций и сущности культурного творчества. Оставаясь материалистом и приверженцем пролетарской идеологии, А.А. Богданов строит свой вариант функционалистской концепции культуры. Высшая цель, которой служит культура, утверждает он, — универсальное преобразование всей жизни, исходя из ее идеала оптимальной целесообразности организации Целого. «Культура охватывает всю сумму приобретений материальных и нематериальных, — пишет А.А. Богданов, — которые созданы человечеством в процессе труда и которые возвышают, облагораживают его жизнь, давая ему власть над стихийной природой и над самим собой». Культура есть «высший способ организации». Следовательно, к понятию «культура» приложимы ценностные критерии, основанием для которых служит уровень организованности, — «все обычные человеческие оценки с точки зрения добра, красоты, истины... имеют одну общую основу: все они представляют организационные оценки. За их организованной формой... скрывается вопрос об уровне социально-жизненной организованности». Так появляется возможность отделить «культуру» как метод от ее духовного содержания. Метод понимался как высокая абстракция, как «чистый принцип рациональной деятельности», подчиняющий жизнь закону целесообразности.

Между тем сторонники религиозно-метафизического подхода яростно возражали против такого технологизма, рационалистической организованности в отношении к культуре. Так, *Н.А. Бердяев* писал, что «организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической... само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретают все более технический характер... Футуризм, господство гносеологизма, методологизма, прагматизма... сама идея

«научной философии» порождена цивилизаторской волей к могуществу, желанием приобрести метод, дающий силу». По его мнению, ценности культуры самодостаточны и самоцельны, их нельзя использовать в практической жизни, однако жизнь без них бессмысленна.

Сторонники функциональной концепции искали этимологическое раскрытие понятия «культура» посредством интерпретации его как «сею» («обрабатываю», «возделываю», «облагораживаю»), т. е. как критерий мастерства, профессионализма. Таким образом, культура, тождественная искусности, достигает полнейшего выражения своей сущности в сфере наименьшей ограниченности творческой деятельности, т. е. в искусстве. *Н.Н. Пунин*, ставший одним из теоретиков русского авангарда, трактует искусство как культуру художественного изобретения, формотворчества. С этих позиций переосмысливается традиционное отношение к искусству как деятельности отражающего сознания. Главной функцией искусства видится жизнестроительная активность, на основе которой должно возродиться утраченное с древности органическое единство искусства с другими формами деятельности человека. Теоретики и практики нового искусства и культуры в 20-е годы надеялись через осуществление идеалов «производственного» искусства, конструктивизма прийти к реализации утопической мечты о слиянии искусства и жизни.

А.А. Богданов и его сторонники полагали, что мир стоит на пороге создания новой, подлинной культуры, которая преодолет историческую ограниченность предшествующих авторитарного и индивидуалистического типов культуры. Они считали, что новая культура есть культура пролетарская, ибо в ее основе коллективная трудовая активность, в процессе которой открываются общие цели и пути перестройки мира. На базе этой концепции в период февральской революции сначала была создана организация «Пролетарская культура», а затем журнал под таким же названием (в нем продолжал выступать *А.А. Богданов*) для разработки стратегии формирования новой культуры, которая должна была охватить все области жизни и творчества, дополняя политическую и экономическую деятельность рабочего класса. Созидательный, а не разрушительный смысл понятия «культурная революция» состоит, считали пролеткультовцы, не только в просвещении, но и в перестройке всей жизни на новых началах — сюда входят и «культура быта, и культура труда, культура отдыха, физическая культура и даже культура эмоций».

В 1918 году *Богданов* сформулировал программу культуры, суть которой в овладении пролетариатом ее организационными формами и методами, т. е. в процессе воспитания, организующего коллектив из человеческих единиц, служащих ему материалом. Воспитанию, т. е. овладению культурой своего класса, *А.А. Богданов* придавал решающее значение в

деле создания нового общества. «Социализм, — писал он, — осуществится тогда, когда старому культурному миру, с его опытом тысячелетий и вполне сложившимися методами, будут противопоставлены не только "политическая сила" и "хозяйственный план", а новый мир культуры, с новыми, высшими методами. Чтобы победить общественную стихийность, рабочий класс должен преодолеть стихийность собственного развития. Он не может дать миру то, чего сам не имеет». Таким образом, А.А. Богданов, в отличие от многих своих эпигонов, считал, что пролетарская культура — не врожденная классовая привилегия, а такое качество деятельности, к которому необходимо взойти путем напряженной работы по овладению всеми достижениями прошлой культуры, чтобы стать ее достойными конкурентами и вытеснить ее как отжившую. Следовательно, построение социалистической культуры — задача не сегодняшнего дня, а будущего. Н.Н. Пунин и многие пролеткультиовцы и левовцы (Н. Плетнев, О. Брик, В. Шкловский и др.), напротив, полагали, что социалистический строй сам по себе является условием для «полного и рационального воплощения идеи культуры», ибо только он один обеспечивает «планомерную организацию Целого и подлинную национальную коллективность».

Таким образом, богдановская школа видела в культуре не только средство, но и цель — совершенную форму организации, хотя это относилось только к пролетарской культуре. В данной трактовке, в отличие от религиозно-метафизической и социологической концепций, культура наделялась онтологическим статусом через соединение понятий «творчество» и «форма». В этом отчасти проявилось влияние кантовско-шиллеровского понимания культуры. Вместе с тем вполне в гегелевском духе субъект культуры был представлен как функция всеобщей необходимости, только классово конкретизированной. Вся последующая практика показала утопичность представлений об особых культурогенных сверхвозможностях рабочего класса. Оказалось, что классовая специфика может касаться лишь отдельных, наиболее идеологизированных сфер культуры, тогда как в нравственной, эстетической, религиозной, художественной, научной жизни культура располагается по оси «общечеловеческое — личное».

Впоследствии и концепция «Пролетарской культуры», и ее приверженцы стали жертвой придуманного ими же создания. Именем пролетарской революции и целесообразности культура была загнана в жесткие и узкие рамки тоталитарного общества «пролетарской диктатуры», где не нашлось места ни теоретическим новациям, ни формотворческим экспериментам. Марксисты, вовлеченные в дела практического переустройства российской жизни, прервали реальный диалог неокантианцев, позитивистов, религиозно ориентированных метафизиков и сторонников функционального подхода. Заочные прения отчасти продолжались на страницах

эмигрантских периодических изданий, однако очень жесткая позиция «государственного социализма» вызвала обратную, столь же сильную по накалу реакцию со стороны противостоящих марксизму философских и культурологических направлений. Ортодоксия стала нормальным типом взаимоотношений общественной мысли, а робкие поиски точек соприкосновения прервались, едва возникнув, обратившись во взаимные обвинения и брань. Тем не менее, подходя к этой исторической ситуации первой четверти XX в. условно, мы должны констатировать наличие элементов некоего метадиалога различных концепций культуры между собой, проявившегося в том числе как концептуальное сопоставление мощи идей Канта — Риккерта, Ницше — Шпенглера, Гегеля — Маркса, Конта — Спенсера — Милля, Платона — Шеллинга в их «русских одеяниях». По существу это был и диалог строго рационалистической философии в ее классическом, новоевропейском варианте с традициями интуитивистского постижения истины в горизонте метафизики, с одной стороны, равно как и с прагматическими устремлениями, реализованными в горизонте социологии, с другой стороны.

При всем различии религиозно-метафизической и функциональной концепций культуры им было присуще одно общее стремление, мотивировавшее направление творческих поисков, — постигнуть сущность культуры, чтобы открыть путь из кризисного состояния к обновлению и культурному возрождению. В начале века этот выход виделся русской интеллигенции в очищающем осуществлении революционной идеи. Казалось, что с болезнью, поразившей европейскую культуру, выражавшуюся в выхолащивании священных высоких ценностей, в воцарении прагматизма и индивидуализма, может справиться только радикальная революционная сила. «Великая революция, — писал в 1905 г. Н.А. Бердяев, — должна свершиться, чтобы побороть реакционный дух... стряхнуть с себя цепи всякого насилия... освободить творчество культуры...». В этой вере в живительную для культурного возрождения силу революции сказались романтические настроения российской духовной жизни первой четверти XX в., подъем которых имеет свое объяснение. Во-первых, сама российская действительность, всего за 15 лет породившая три революции, стала почвой, возвращающей романтические устремления к «замене реальности идеальной и дерзкой иллюзией». Во-вторых, в это время русское философское сознание восприняло от европейской романтической традиции историзм, пробудивший интерес к проблеме культуры как духовной истории человечества. Как заметил Ф.А. Степун, поскольку романтизм есть прежде всего культурное самосознание человечества, то всякое пробуждающееся к культурной жизни сознание, как и Россия в начале XX в. (подобно началу XIX в.), становится под романтический знак.

В 10-20-е гг. XX в. под влиянием Европы в России распространился интерес к философии истории, особенно к проблеме судьбы истории и ставшей популярной идее неизбежности надвигающейся катастрофы европейского культурного мира. Контуры постановки этой проблемы были намечены Ф. Ницше и О. Шпенглером, исходившими из мистифицированного образа грядущей цивилизации, опрокидывающей старые ценности европейской культуры, утверждающей иные цели и способы их достижения. Ф.А. Степун выявляет главные пункты общности и расхождения в позициях Ницше и Шпенглера. «Оба чувствуют, — пишет он, — что корабль гибнет, но Ницше жаждет спасения, а Шпенглер ждет гибели». Эти два варианта обозначили пути российских философов в решении проблем судеб культуры: пессимистический путь крушения культуры (Н.А. Бердяев, С.Л. Франк) и оптимистический путь построения новой культуры (А.А. Богданов, В.И. Ленин, А.В. Луначарский, Н.Н. Пунин).

С наибольшим энтузиазмом идея гибели старой культуры в огне революции развивалась наиболее романтически настроенными авторами, близкими к художественным кругам. Неизбежность катастрофы представлялась фатальным моментом мирового развития, когда все находит свое завершение к смерти. Отношение к революции не как к социально-политическому, а как к духовному феномену космической природы, средству раскрепощения энергии духа, закованной в традиционные формы культуры, определяло творческую платформу не только философов, но и художников. В 10-е годы началось движение, объединяющее супрематистов, футуристов, кубистов, имажинистов, отвергающих старые и конструирующих новые художественные формы. Один из идеологов этого направления — А. Белый писал: «Революцию мы... с полным правом можем назвать инволюцией — воплощением духа в условиях органической жизни... Революция форм еще не есть революция; нет, она — разложение косной материи творчества; новое содержание под обломками формы являет себя в разрушительных вихрях, опустошающих формы».

Наряду с романтическими приверженцами революционная идея имела в русской мысли (еще с 1905 г.) немало оппонентов. Они более трезво и диалектически оценивали кризисное состояние современной культуры, соотнося его с реальным историческим процессом. Релятивизм, присущий шпенглеровской концепции, не был чертой русского мышления, склонного, скорее, к абсолютизму. С.Л. Франк упрекает О. Шпенглера в недостаточной чуткости к живой исторической конкретности и игнорировании общечеловеческого единства, пронизывающего все многообразие преходящих и разноликих форм жизни. «Гибель западной культуры, — пишет он, — есть гибель лишь одного ее течения... Это есть конец того, что зовется "новой историей". Но... эта смерть есть одновременно

рождение». По мысли Г.Г. Шпета, модель жизни культуры не движение от рождения к смерти, а скорее чередование «приливов» и «отливов»; «но новый прилив разве не есть Возрождение, т. е. продолжение той же единой культуры?». Кроме того, он полагал, что о кризисе европейской культуры нельзя судить исходя из развития только германского («фаустовского», по Шпенглеру) типа, ибо в романской, а особенно в славянской ветви европейской культуры идут совсем иные процессы.

В идее культуры сторонники этой ориентации находили защиту и опору против разрушительного революционного нигилизма во имя гуманизма как веры в абсолютные ценности, соединенной с верой в человечество и его творческие задачи на земле. «Системы, направления, верования гибнут и проходят, культура, как взаимодействие и совокупность всего, что творится духом идеала и правды на земле, неразрушима и вечна и в своей вечности, и своим всеобъемлющем богатстве находит себе непрерываемое абсолютное оправдание». Поэтому, считают оппоненты революционного нигилизма, следует не спекулировать на идее угасания творческого духа и противопоставления ему национального духа мессианского возрождения, а стремиться к сохранению единого культурного мира, вбирающего и отдельные исторические состояния, и национальное своеобразие культуры — «не хотим разрывать традиции, которые соединяют наши нынешние запросы, духовные томления и упования текущего дня со всем тем, что есть ценного и непреходящего в европейской культуре... Понимая и ценя национальность — тоже как культурный фактор, мы хотим быть гражданами европейского мира...».

Бесплодному и антигуманному разрушительному нигилизму авторы сборников «Вехи» и «Из глубины» противопоставляли идею совершенствования личности, восстановления в ней начал культуры в процессе воспитания. Социализм, являющийся знаменем революции, писал А.С. Изгоев, оказывается чуждым культуре, складывающейся из культуры личностей. Он боролся с религией, национализмом, патриотизмом как явлениями, препятствующими всеобщему счастью: из-за них у людей порвались все социальные связи с ближними, исчезла основа нравственности. Лозунги о всеобщем равенстве и братстве обернулись на деле солипсизмом и эгоизмом. Управлять революционной стихией, подчиняя ее своим идеям, соотнося с абсолютными ценностями свободы и прав человека, как на то надеялся в 1905 году Н.А. Бердяев, оказалось невозможно. Революция сжигала все на своем пути, не разделяя ценности на истинные и мнимые, заражая страстью разрушения массы людей, которые становились не субъектами, а орудиями всепоглощающей стихии.

Вместе с тем роковая диалектика такова, что культура обречена породить из себя революцию, ибо в недрах культуры рождается «просве-

щенный разум»; восстающий против культа святынь и обращенный к самой жизни (иначе тенденции к цивилизации) он подрывает культуру изнутри, подчиняя ее практике, силой которой становится революция. Итак, круг замкнулся: иллюзия, что революция служит очищению и возрождению культуры, развеяна — «кумир революции» низвергнут. Но вместе с ним пошатнулся и «кумир культуры». Жизнь доказала, что культура и реальность — достаточно самостоятельные сферы.

Поклонение культуре как цитадели духа всего человечества привело к горькой истине, что в реальном пожаре, разыгравшемся в российском обществе, идеальные ценности культуры оказались бессильны перед грубым насилием и простыми житейскими нуждами («...нельзя говорить о какой-то единой культуре и преклоняться перед нею... когда в ней одинаковы и творчество Данте и Шекспира, и количество потребляемого мыла...»). Трагически переживая разочарование в «туманном, расползающемся на части противоречивом и призрачном понятии культура», но не желая идти на компромисс с реальной жизнью, русские идеалисты жертвуют все же не своими духовными принципами, а идеей культуры как всеобщности духовно-ценностного мира. Они считали, что если единого духовного пути всечеловечества не существует, то личность должна самостоятельно найти цель и смысл жизни. «Чтобы знать, для чего жить и куда идти, — писал С.Л. Франк, — каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа найти себе абсолютную опору; нужно искать вех своего пути не на земле... нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им».

Религиозное преображение как личностный духовный поиск является уже не «культурой» в собственном смысле слова, а новой фазой в судьбе человечества, на которой будет, наконец, достигнут идеал подлинного бытия. Так, Н.А. Бердяев считал, что в развитии человечества есть четыре исторические эпохи: варварство, культура, цивилизация, религиозное преображение, фактически соглашаясь с О. Шпенглером в том, что культура безвозвратно погибла. Но этот «культурный пессимизм» искупался верой в религиозное восхождение к высшим трансцендентным духовным ценностям, которыми русский идеализм считает уже не всеединство и соборность, а духовный абсолют и личность.

Таким образом, идея и дело революции не только породили теоретический раскол в понимании культуры, но и привели одно из направлений к отказу от главного предмета размышлений. К середине 20-х годов функциональный подход к культуре сохранял еще свою силу, приобретая все менее романтические, все более практические очертания. Так, В.И. Ленин считал «культурную революцию» одной из основных задач построения

социализма уже после событий октября 1917 года, трактуя ее как созидательную силу («революция культурой»).

В развитии русской философии культуры, двигавшейся с начала века по двум направлениям — метафизическому и функционалистскому, — к середине 20-х годов возникает критическая точка, когда становится ясно, что ни та ни другая позиция в силу их ортодоксальности и непримиримой полярности не отвечает духовно-интеллектуальной идее всецелостности, вечно живого единства духа и жизни, личности и человечества. В этой зоне истории изменилась и социокультурная ситуация — три революции уже прокатились по стране, и главными жертвами на их разрушительном пути стали личность и культура. Игнорирование социальной реальности сделалось не только невозможным практически, но и недопустимым теоретически. Философия культуры вновь оказывается вовлеченной в водоворот российской действительности для того, чтобы защитить человеческие идеалы. Возникла насущная потребность доказать, что исторический духовный опыт человечества, содержащийся в истории мировой культуры, не ошибка и не фикция, а важнейшая опора в жизни, что дух культурного прошлого в принципе неуничтожим, даже несмотря на физическое разрушение тела культуры, что человек культуры есть уникальный свободный духовный мир, неподвластный универсальному воздействию воспитания. Для многих ученых, развивавших эти идеи, подобный образ мыслей стал способом духовного выживания, сопротивления насилию социальной и идеологической среды, которая заставила расплатиться за такую непокорность личной судьбой.

Преодоление теоретически изживших себя объективистских тенденций в отношении к культуре стало осуществляться исключительно благодаря самостоятельному, индивидуальному мышлению, выразившемуся в «русских» вариантах феноменологии, символизма, экзистенциализма, персонализма, а также в учении о диалогичности бытия и intersубъективности личности. Складывается новый стиль научного мышления, в котором перечисленные позиции становятся проницаемыми, исчезает былой дух теоретической и методологической корпоративности, хотя многие философы этого времени вряд ли осознали себя принадлежащими к одному направлению, но открытость их мышления самой действительности и друг другу, а также общая приверженность гуманистическим конкретным идеалам стала основой их идейного сближения. Все это позволяет рассматривать их взгляды совместно, основываясь не на формальных признаках, а на существенных принципах их концептуально-теоретической общности.

Главной задачей философии культуры 20-х годов стала разработка новых форм конкретного единения человека с высшими духовными смыслами культуры, способных заполнить «бреешь» между имманентным

и трансцендентным способами его восприятия. Настало время, когда было уже недостаточно только постулировать существование метафизических структур культуры, напротив, значимым становится раскрытие бытия определенных культурных явлений и феноменов. Заслуга в разработке феноменологии культуры принадлежит П.А. Флоренскому и А.Ф. Лосеву, которые считали себя продолжателями учения религиозной метафизики в новых условиях, что само по себе вело к отказу от некоторых метафизических положений. Отдельные моменты данной теории развивались и другими философами. Так, Г.Г. Шпет выработал основы собственного подхода, исходя из русла рационалистического философствования европейского толка, соотнося свои взгляды с феноменологией Э. Гуссерля. Феноменологические устремления М.М. Бахтина проистекали из творческого синтеза идейных традиций русской и неокантианской философии.

Общим принципом российской феноменологии стало выделение роли и значения диалектического метода, ведь описание спонтанности «культурных» действий требовало отказа от предварительных абстракций. А.Ф. Лосев считал, что диалектика как метод постижения мира — это «подлинная стихия разума... чудная и завораживающая картина самоутверждения смысла и разумений», это одновременно смысл и явление, идея и вещь, сущности, открытые реальному опыту живого человека. В классификации форм науки и жизни, предназначенных для исследования всех возможных смыслов, сходящихся в одной точке сущности, А.Ф. Лосев различает науку, постигающую смысл в Логосе, и феноменологию, постигающую сущность в эйдосе, сохраняющую умственно-душевное единство постижения, адекватное гармоничности, присущей самой сущности. П.А. Флоренский подчеркивал, что «диалектика есть касание действительности... имя описания, свободно определившего себя к углубляющемуся воззрению».

По Г.Г. Шпету, из двух методологий творческого проникновения в сущность — логической, раскрывающей суть отношений идеального и номинативно-реального, и поэтической (символической), выявляющей отношения логических и реальных языков форм, — высшей является символическая, ибо символ сам есть *sui generis* смысла, тождество бытия и мышления. М.М. Бахтин считает, что только особый тип мышления — «гуманитарный» — способен целостно воссоздать смысл человеческого разума, при помощи диалогического разума снимающего противоположность логического и поэтического.

Онтологический вариант феноменологии культуры выражал новое к ней отношение, когда «вся современная мысль, как общая, так и специальная — в психологии, биологии, физике и математике, не говоря уж о науках словесных и исторических, явно устанавливается в направлении к

форме как творческому началу реальности». Отличительной особенностью такого анализа стало то, что «эта категория рассматривается здесь не в ее готовом и завершено-отчетливом отложении, а как испарение, поднимающееся из областей весьма различных, но, однако, рассматриваемых вниманием, ищущим себе пищи определенного состава». М.М. Бахтин, в свою очередь, полагал, что форма интуитивно объединяет познавательные, этические, эстетические отношения, вводит конкретную предметность в единый контекст общих ценностных смыслов, оформляя самого человека и его мир как мир человека.

Итак, в 20-е годы категория формы приобретает значимость краеугольного камня в понимании культуры. «От этих водоразделов идеи целого, формы, творчества, жизни, — потечет мысль в новый зон истории», — писал П.А. Флоренский. Целое предстает у него как вид творчески воплощенного, форма — как творческое начало реальности, культура — целостность жизни, вводящая в сознание человека реальность и тем самым осуществляющая всеединство бытия человеческого. Структурами, позволяющими увидеть сопричастность «человеческого» измерения культуры (т. е. ее осуществления) «сущему» и выделить этим среду пограничья миров, место их встречи в качестве особого события культуры, явились субстанции символа, культа, мифа, имени. Любая из них оказывается и имплицитно содержащимся в реальности компонентом, в буквальном смысле осуществляющим явление сущего в существующем, и всеобъемлющим понятием, пригодным для феноменологического описания.

Наиболее детально разработанной категорией феноменологического анализа культуры в теоретическом отношении следует признать «символ». Именно он становится центральным элементом разнообразных культурологических построений в творчестве П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева. Символ оказывается на редкость удачной структурой, дающей возможность увидеть сопричастность человеческого бытия Абсолютному и выделить саму пограничность трансцендентной и имманентной областей реальности, т. е. место их встречи, в качестве особой сферы. «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа, — отмечает П.А. Флоренский. — Символ — это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно чрез него объявляющееся». Взятое в формальном виде понятие символа раскрывается как двуединство «символизирующего» (вещества, феномена) и «символизируемого» (идеи, ноумена), когда между идеей и вещью возникает не просто смысловое, но реальное тождество. Являясь содержащимся в реальности компонентом, который в буквальном смысле обладает возможностью открывать Абсолютное в определенном, символ есть, по определению П.А. Флоренского, «часть, равная целому», где «целое не равно части». В

этом коренится исток его неисчерпаемости; он неадекватен всему, чем является. В качестве онтологической основы культуры символ может проектировать и организовывать жизнь индивида, позволяет человеку творить мироздание. Отражая ту сторону бытия человека, которая предшествует его «состоявности» и выступая в качестве «инобытийной» структуры, символ постоянно смещает и раздвигает границы «культурных определенностей». Это дало возможность П.А. Флоренскому характеризовать символ как реально присутствующее в действительности предельно «антиномическое» образование, как субстанциальное тождество метафизического и физического. Но антиномичность П.А. Флоренский квалифицирует и не как возражение против символа, а, напротив, как «залог их истинности». Такое скрещение феноменологического и онтологического понимания символов вело к утверждению, что символы лежат «вне пределов рационалистического понимания». Здесь мы сталкиваемся с отличительной чертой отечественного способа строения феноменологии культуры в целом: для нее характерно изначальное смещение из среды процесса описания культуры к вычленению основ «устройства» самого акта описания, который, в свою очередь, есть в сущности «культурное» действие. Акцент ставится на одномоментной внутренней связанности того, кто описывает, с тем, что описывается. От «события» культуры мысль философа уходила в глубины «бытия», приближаясь к основам того, что рождало принцип «со-...», т. е. любую сопричастность культуре. Такой оригинальный способ укорененности диалектического процесса в онтологических устоях мира определялся не в последнюю очередь тем, что религиозно ориентированная философия определяюще тяготела к рассмотрению «культурного» становления с позиции его развертывания «позиций».

«Символическое» видение реальности по-новому представляло ее собственную структуру. Каждый символ выделяет и обособляет собой вполне конкретный участок онтологичности мира. В принципе символы — это «метафизические константы», содержащиеся в строении реальности, свидетельство того, что «являемое» привносит собою «являющееся». И если ранее исторически «реальным» объявлялось нечто одно — или «сущее» культуры, или ее «существующее», то с возникновением основ философского символизма удалось совместить эти два подхода. С одной стороны, реальность вообще и реальность культуры в частности определялись в качестве конкретного ряда символических образований, имеющих разную смысловую насыщенность. Единство культуры с человеком, как и всеединство бытия личности в целом, поддерживается символическими субстанциями. С другой стороны, описание символов через символы же утверждается знание метафизики культуры наряду со знанием ее «физики». Культура мыслится процессом, охватывающим в первую очередь деятельность

индивида как существа символического: явления культуры посредством символов воплощаются сразу и в веществе, и в идее. Вместе с тем сущность культуры раскрывалась и в практике по нахождению символов, их описанию и типологизации, а также в деятельности по воссозданию оптимальных условий функционирования символов как символов.

Так как все интуиции культуры оказываются вызваны к бытию символами, то сама культура могла осознаваться в качестве «вторичной» реальности, существо которой обязательно раскрывается за ее границами. «...В пределах самой культуры нет критериев выбора, критериев различения одного от другого... — пишет П.А. Флоренский. — Для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей». В качестве такого критерия П.А. Флоренский предлагает способ организации пространства художественных произведений. «...Вопрос о пространстве есть один из первоосновных в искусстве и, скажу более, — в миропонимании вообще», — пишет он. Если техника — деятельность, организующая пространство жизненных отношений, а философия и наука являются мыслительными моделями организации действительности, то искусство есть особая форма реорганизации с целью придания телесной реальности статуса духовного бытия. Посредством анализа различных типов изобразительной перспективы — «прямой» и «обратной» — П.А. Флоренский выделяет два противостоящих друг другу построения искусства и культуры. Картина мира, основанная на «прямой» перспективе, «не есть факт восприятия, а лишь — требование, во имя каких-то, может быть, и очень сильных, но решительно отвлеченных соображений». «Прямая» перспектива проистекает от субъекта и лишена организации, через нее «передается содержание пространства, но не его организация...». С различными вариациями распространения прямой перспективы П.А. Флоренский связывает успехи светского, секуляризированного искусства, а в более глобальном и историческом отношении — и достижения возрожденческо-новоевропейской культуры. Напротив, религиозная культура, задача построения которой относится П.А. Флоренским в будущее, объективна и содержит в себе свойства не эмпирического, а духовного пространства. Происходит это как раз благодаря «обратной перспективе». Конкретные формы религиозной культуры, такие как храмовое действо, иконопись и др., раскрывают выраженный в них особый пространственно-символический образ мира, связывающий конкретные исторические реальности с соответствующим духовным опытом. Отстаивая концепцию органичности смысла и формы, укорененности этого синтеза в глубинах общечеловеческого опыта постижения духа, П.А. Флоренский по существу доказывал бесперспективность усилий по искусственному

изобретению форм культуры, бесплодность попыток насилия над «культурным» пространством.

Таким образом, для русских философов смыслы культуры более не были отвлеченными сущностями, но представляли собой «сгустки бытия», подлежащие своим законам и раскрывающиеся постижению как особым образом внутренне организованная культурная реальность. П.А. Флоренский считал этот принцип единства смысла и формы качественным критерием культуры и основанием ее типологизации.

Одной из важнейших культурологических категорий, рожденных в недрах онтологической концепции культуры, стало понятие «культ». Интуиция культа предопределяла многие философские построения Н.А Бердяева, С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева, однако основной вклад в разработку этой проблемы внес П.А. Флоренский. Культ понимается П.А. Флоренским как некий первоакт жизни, который предопределяет и направляет всю совокупность как практических, так и теоретических действий человека. Это единство заключено в литургической деятельности, где происходит становление сакральных ценностей и изготовление сакральных орудий, функцией которых является непосредственное единение идей (ноуменов) и вещей (феноменов). Поэтому смысл культового действия постигается в направлении «сверху — вниз», т. е. от трансцендентного к имманентному. В призме культа любое действие культуры и искусства осознавалось и конкретным способом организации вещества в закономерностях «земного» пространства и времени, и конкретной идеей, сращенной с идеальным пространством и временем Абсолютного. Такая встреча разнородных субстанций предстает в сознании человека антиномией, которая, в свою очередь, становится уже опорной точкой разума как в теоретической, так и в практической областях жизнедеятельности. Культовое действие являет сознанию безусловное, но не синтетическое единство личности с бытием, которое, вызывая «изумление», побуждает к развитию философии, а порождая «страх», «трепет» и «благоговение», формирует основы религиозного чувства.

Процесс генезиса культуры, по П.А. Флоренскому, определяется следующим образом: сначала оформляется культ, затем — миф, словесно объясняющий действие и необходимость культа и выражающийся в совокупности понятий, формул и терминов, а впоследствии возникают связанные, но все больше стремящиеся к самостоятельности светская философия, наука и литература. Таким образом, культура есть причастное культу по генезису образование, а культурные ценности — это «производные от культа». Как отмечает П.А. Флоренский, «воистину великая культура начинается с "ей, ей" или "ни, ни" культу и на культе, следовательно, ориентируется или положительно, или отрицательно». Культ есть не только

начало, но и ядро культуры, предопределяющее все ее содержание. Посредством культа осуществляется онтологическое единство культуры и сосредоточение метафизических принципов ее бытия в каждый конкретный момент ее протекания. В этом смысле культ преодолевает культуру, является своеобразной сферой акультурности, концентрирующей критерии ее понимания и существования. «Культурные» явления есть не что иное, как «застывшее» культурного действия, отслоение от последнего. Естественным способом организации различных классов культурного бытия становится иерархия, а мерой «состоявности» культуры является близость или отдаленность по отношению к культу.

Итак, именно осознание роли культового характера культуры и в плане ее генезиса, и в аспекте ее смысловой целостности и неделимости оказывается неизбежным моментом выделения субстанции культуры, также как и классификации отдельных культурных типов. Вне культового основания культура утрачивает объективную реальность. Согласно П.А. Флоренскому, опыт исторического развития ряда культур показывает, что в силу нарушения человеком и обществом тонких закономерностей связи культа и культуры происходит разрушение последней, а сам культ вырождается либо в обрядово-ритуальные действия, либо в теоретико-схематизаторское производство.

Для философии культуры 20-х годов важной задачей, решить которую не могли философы предшествующего десятилетия, стал поиск онтологической основы, раскрывающей диалектику единичного, конкретного и всеобщего. В атмосфере исторического нигилизма и тотального разрушения, с одной стороны, и утопического оптимизма нового формотворчества — с другой, потребность в концепции культуры, выявляющей ее суть через диалектику устойчивого и изменчивого, реальной конкретности ее явлений и духовной всеобщности сущности, становилась все острее как теоретически, так и мировоззренчески. «Когда нет ощущения мировой реальности, тогда распадается и единство вселенского сознания, а затем и единство самосознающей личности», — писал П.А. Флоренский, для которого существовала прямая связь между понятием «Целого» культуры и ее предельной единичной конкретности, запечатленной в «Имени» культуры. Целое культуры, как наша собственная жизнь, когда каждый чувствует себя духовно и творчески живущим, существующим и действующим в ней как орган этого Целого, воссоздается через органы нашего общения с реальностью, посредством которых мы соприкасаемся с тем, что было «обрезано до тех пор от нашего сознания», т. е. через символы, имена. «Имена», которым присуща высочайшая цельность, являются «фокусами» мысли и социальной энергии, а потому высочайшей ценностью. Человечество верит им, доказывая свою веру самим сохранением имен. Их

невозможно придумать, как нельзя изобрести новые религии — «существующие имена суть некоторый наиболее устойчивый факт культуры и важнейший из ее устоев». Благодаря имени возможен процесс познания: связь познающего с познаваемым, с познаваемой субстанцией «совершается посредством имени». Каждое переименование «переворачивает» недра культуры и начинает новую линию исторической типологии, но в то же время прежнее имя остается в строении, духовном складе личности. Таким образом, в имени выступает опыт всечеловеческий; и «нами», в нас, посредством нас говорит сама история.

Развивая эту трактовку имени как квинтэссенции культуры, произведения из произведений культуры, А.Ф. Лосев создает концепцию мифа как развернутого магического имени. Миф — не идеальное бытие, а жизнеощущаемая и творимая телесная реальность, представляющая историческую жизнь культуры как диалектику вечного и временного (что закреплено в исторической классификации и дифференциации мифов). В конечном счете, миф является смысловым носителем идеи абсолютного исторического должествования. В абсолютной мифологии, выросшей на остатках относительных мифологий, диалектически сольются все разрывающие человеческую культуру антиномии, и тем самым замкнется духовное развитие мира. Таким образом, «абсолютная мифология — это теория перспективности бытия и рельефности, выразительности жизни», в ней, благодаря фигурности, «абсолютное и вечное... становится зримым ликом, умной иконой, ведомой истиной».

Интересна мысль о том, что символ, культ, имя, миф связуют время и пространство посредством представленности их конкретного отрезка (части) за все целое. Идея времени, т. е. вечность, оказывается здесь приданной человеку и миру, а, напротив, само отождествление вечности с чем-либо конечным рождает время. Своим существом любая онтологическая феноменологическая структура может представлять человеку особое — духовное — пространство, ведь она сосредоточивает в себе его идею — беспредельность.

М.М. Бахтин, стоящий вне религиозно-символической концепции культуры, выдвигает свое понимание начала, через которое осуществляется встреча мира культуры и мира жизни, — это форма, в широком понимании ее как единства конститутивности, организованности, осуществленности, устойчивости, с одной стороны, и творческого становления, осуществяемости, с другой. В этой трактовке формы как порождающей деятельности — ключ к пониманию «бытия в культуре», к диалектике существования и развития. «Форма культуры» — способ единства синхронии и диахронии, обеспечивающий неумирающую жизнь культуры в бесконечном историческом времени и ее осуществление в личности, находя-

щейся в любой точке этого времени. Связь человеческого рода и индивидуальности, исторически непреходящего и мгновенного, всеобщности и конкретного произведения культуры заложена в символической сущности формы, постоянно возрождающейся к жизни через смыслы. Смысл — вспыхнувшая определенность в потоке призрачной неопределенности историко-культурного процесса, точка конкретности и направленности понимания в океане всеобщности и объективной безадресности, это — момент открытия, постижения и замыкания цепи бытия культуры в «событии бытия». При неизменности действительного состава бытия происходит его смысловое преобразование как новое возрождение к жизни через самореализацию индивида в творчестве произведения культуры. Таким образом, через культурные смыслы, бесконечно возникающие вслед за обновлением ценностного мира человека, устанавливается всеобщность связи человечества и личности, истории и исторического момента, т. е. культура и человек оказываются неизбывными, неуничтожимыми.

Сходную трактовку смысла встречаем и у Г.Г. Шпета. «Всякий смысл, — пишет он, — таит в себе длинную "историю" изменения значений». Каждое из значений есть осуществление лишь одной из множества возможностей. Постигание смысла реальной действительности не в поисках абсолютного «чистого смысла», а в диалектическом охвате всех — оптических, логических, чувственных и не-чувственных — форм. Это «эмпирически-историческое бытие смысла — завершающий момент познания и понимания».

Таким образом, на основе онтологического понимания в русской философии культуры возникает новый тип историко-культурного самосознания. В противовес господствовавшему в общественной и культурной атмосфере 20-х годов нигилистически-футурологическому пафосу авангардизма он нес идею органического происхождения и неискусственности культуры, акцентируя внимание на ее неуничтожимости как родословной основы и формы самого Человеческого. Это был также ответ энтузиастам строительства Новой культуры на руинах старого мира, доказывавший, что новизна каждого конкретного произведения культуры (имени, слова, символа) потенциально безгранична и бесконечна, если совершается событие культурного творчества в изменяющемся духовно-историческом контексте.

В отличие от старшего — дореволюционного — поколения русских философов, ощутивших свою беспомощность перед напором надвигающейся новой социокультурной формации и не нашедших убедительных аргументов в защиту культуры, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, Г.Г. Шлет, как люди более молодые, не воспринимали себя вне потока реальной жизни и попытались занять ответственную нравственную позицию по защите культуры в эпоху социальной катастрофы. Продолжая

отечественную традицию поиска единства бытия и жизни, они доказывали нелепость отказа от исторического прошлого, утверждали нетленную ценность каждого произведения культуры. Понятие «культура», сама философия культуры представлялись им именно той платформой, на которой гуманистические ценности и принципы историзма будут органически вписаны в новую мировоззренческую парадигму, включающую диалектику изменения и преемственности, сохранения и творческого обновления, общечеловеческого и личного.

Одной из наиболее значимых тем в концепции культуры стала проблема творчества, в разработке которой сохранились импульсы, с одной стороны, исходящие от сотрясаемой историческим переворотом эпохи, дающей ощущение становления, глобального преобразования мира, оказавшегося в центре свершающейся истории, с другой стороны, идущие от традиционного для христианской метафизики принципа творения.

Религиозно ориентированными философами творчество исследуется непосредственно в контексте идеи творения мира, которое само по себе есть постоянно длящийся и всеохватывающий процесс. Действие Бога и полагание им вне себя реальности является первичным актом творения мира в онтологическом порядке. Реальность, как отмечал С.Л. Франк, «творит сама себя, есть не что иное, как творчество». Собственно реальность и понималась С.Л. Франком как промежуточная сфера между творцом и творением, как средоточие среды творчества. В субстанциональном отношении творение понимается безусловным принципом энергии, на основании которого могут разворачиваться отдельные созидательные силы, актуализирующиеся в результате творчества, где действительность одухотворяется и происходит рождение «нового». Таким образом, в творчестве человек соучаствует в метафизическом процессе творения и выпадает в нем из детерминации земной (вещественной) жизни. Здесь личность испытывает действие сущего как собственное начало, что позволяет ей, с точки зрения религиозной метафизики, ощутить свою связанность с Богом вне религиозного опыта. Поэтому истоки творчества обуславливаются слиянием индивида с областью духовно-трансцендентного, а результаты его есть «перерыв» этого слияния путем ограничения. Творчество оказывается соотнесено с самим существом человека и культуры, так как взрывает их определенность. По выражению Н.А. Бердяева, оно находится «вне гносеологического суда». В связи с этим культура может восприниматься как «неудача творчества», ибо она «вписывает акт творчества в себя» и задает ему строгую форму. Однако в то же время творческое действие прорывает культуру в иное, «сущностное» бытие, а отсюда — творчество, как и культ, является сферой, содержащей метафизические принципы реального бытия культуры, областью сосредоточения акультурности.

П. А. Флоренский, опираясь на религиозное понимание всеединства мира, стремится подчеркнуть живое единство Космоса и тварность мира как живого организма. В его концепции творчество — активная деятельность, напряжение воли, целеустремленность, трудовое действие, направленные на осуществление «жизни в мире», т. е. на формирование «реалистического» отношения к нему. Критерием подлинного творчества является привнесение себя в мир, а мира в себя, когда сам этот процесс становится реальностью. Язык — а культура есть не что иное, как язык духа, — существует постольку и тогда, когда творится... Нет вселенского языка, который бы не был в своем явлении индивидуальным творческим воплощением. В этом равновесии всеобщности и индивидуального начал — залог жизненности языкового творчества.

П.А. Флоренский противопоставляет культуру как «обретение» вечного в бытии «изобретению» как иллюзионистическому пассивному миропониманию, деятельности, не считающейся с реальностью, замыкающейся в субъективизме. «Обретение» требует усилия, направленного на бытие, тогда как «изобретение» — лишь виртуозная рассудочная разработка предзаданного сочиненного принципа, в результате которого возникает не реальность, а лишь «представления» — полуреальность. Трактую культуру как творческое восхождение от конкретного к всеобщему, всечеловеческому, П.А. Флоренский считает себя продолжателем концепции культуротворчества Платона, Гете, Шеллинга, с которой он связывал надежды на выход философской мысли из концептуального рационалистически-индивидуалистического кризиса, свойственного мировоззрению Нового времени и обозначенного со всей остротой О. Шпенглером.

А.Ф. Лосев понимал творчество как активный переход сознания в бытие, осуществляющийся в выражении. Выражение — самопревращение внутреннего, осмысляющего плана во внешний, очевидный, при этом и внутреннее, и внешнее находятся в отношении самоидентификации различия. Наиболее органично и целостно формула выражения осуществлена в символе, а высшей формой символизации, где идеал и вещественность тождественны и различны не только в смысле, но и реально, по мысли А.Ф. Лосева, является «миф как символически данное самосознание жизни». Собственно и сама «абсолютная мифология» понимается философом как «креационизм», т. е. теория творчества. Таким образом, «творчество» — универсальная категория концепции культуры, преодолевающая антиномию сознания и бытия.

Идея творческой активности субъекта культуры — краеугольный камень всех символических концепций — варьировалась в зависимости от мировоззренческих позиций авторов. Так, в религиозной онтологии смысл творчества состоял в активном восхождении человека в сферу всеединства

через оживотворение в процессе культуросозидания. Наиболее близкий западно-европейскому гносеологизированному символизму Г.Г. Шпет полагал, что творчество — это реальное осуществление Духа в его восхождении к истине, универсальному пониманию. Высшей формой творчества как интуитивного узрения сущности он считал высшую деятельность разума по созданию некоей искусственной реальности, представляющей собой единство идеальных (внутренних) логических форм и единство реальных форм конкретного языка. Поэтому философия языка, по Г.Г. Шпету, — основа философии культуры. Подлинная культура — супертворчество — элитарная духовная деятельность, сверхмастерство избранных, и только в результате ее достижим *sillemium* — последнее «над-интеллигибельное видение, верхний предел познания и бытия, их слияние».

Для М.М. Бахтина главной темой в понимании творчества стала роль личностного и исторического начала в культуре. Он усиливает, по сравнению с П.А. Флоренским и А.Ф. Лосевым, идею субъективной активности творца культуры, сконцентрированной в творчестве формы — создания произведения культуры. Субъект культуры — автор — «единственно активная формирующая энергия, данная не в психологически концентрированном сознании, а в устойчиво значимом культурном продукте, и активная реакция его дана в обусловленной ею структуре образа, ритме его обнаружения, в интонативной структуре и в выборе смысловых моментов. В творчестве субъект выступает как целое через форму отношения к событию (а всякое принципиальное отношение носит творческий, продуктивный характер), через форму его переживания в целом жизни и мира. Поэтому «культурный продукт» не есть вещь, а есть форма содержания мира человека, который является конститутивным моментом формы. Таким образом, поскольку сущность творчества в осуществлении смысла — в форме, а бытие формы — как онтология смысла — является главным предметом философии культуры, то в проблеме творчества заключено ее концептуальное ядро.

Существенной особенностью всей отечественной философии культуры и прежде всего ее онтологического направления является органическая и тесная связь с эстетикой, что выражается в трактовке основополагающих понятий (форма, целостность, символ, творчество) как близких по своей природе эстетическому, в отношении к искусству как к высшему типу культуротворческой деятельности, наконец, в образном, поэтически окрашенном языке самого философствования. Корни этой эстетической направленности обнаруживаются в самой русской ментальности, определявшей пути и цели духовных исканий; по мнению Н.А. Бердяева, неосуществленное вовне бытие всегда было той томившей русскую душу энергией, которая стремилась воплотиться в волю, действие, реальность, вы-

рваться за пределы отдельного человеческого существа, воссоединившись с космической гармонией. Стремление к выходу в пространство, где может произойти, наконец, желанное самоосуществление, где воссоединятся дух, душа и тело, чувство и разум, мечта и реальность, где возникает целостность индивидуальности и всеобщности, привело к выдвиганию в философском сознании на первую линию мировоззренческих интересов понятия «культура», а в самой философии культуры — проблемы всеединства, ставшей путеводной звездой в исследовании первой четверти XX в.

Всеединство было идеалом целостности всего вселенского мира, в котором в единой всечеловеческой гармонии души людей сольются друг с другом и с Космосом. Неудовлетворенность тоски по олицетворению, воплощению этого идеала привела к имманентному эстетической сфере символизму, призванному решить эту задачу. «Всякое переживание эстетического порядка исторгает дух из граней личного, — писал Вяч. Иванов. — Красота... знаменует вечное обручение духа с душою мира, являясь перед нами непрестанно обновляющимся прообразом и обетованием вселенского преображения».

Культура, по сути, является способом встречи двух миров, имеющим чувственно выраженный образно-смысловой характер. По мысли А.Ф. Лосева, эстетика — наука о выражении внутреннего во внешнем, а для М.М. Бахтина ее предмет — выразительное и говорящее бытие. Воплощение всеединства в культуре осуществляется через форму, символ, поступок. Пограничные образования выстраивают особый мир — мир культуры, олицетворяющий собой идеал целостности. Г.Г. Шпет замечает, что «дух... всегда возникает к реальному бытию в формах культуры... без стиля и формы — он чистое и отвлеченное не-бытие». В онтологической концепции культуры особое внимание уделяется выстроенности мира в ориентации на идеал всеединства. Согласно П.А. Флоренскому, вся культура может трактоваться как особая организация и организационное творчество, создающее структуры, суть которых — выражение целостности. Одной из таких высших структур, обеспечивающих единство содержания и способов его выражения, он считал стиль — наиболее действенную синтетическую форму, в которой типическое представлено непосредственному усмотрению в определенном лике, а этот момент мгновенного восприятия целостности — момент эстетический. Большинство сторонников онтологической позиции сходится в том, что высшей формой деятельности, создающей модель целостности и всеединства, является искусство. Так, П.А. Флоренский отмечает, что «чем онтологичнее видение, тем общечеловечнее форма, которую оно выразится... что разные фазисы искусства наиболее всечеловеческого и наиболее святого повторяют основные стадии метафизического онтогенезиса вещей и существ». Философ также

подчеркивает, что чем более явна целостность предметов, тем более выдвигается в соответствующей дисциплине познания именно художественный момент; произведение культуры лишается своей подлинной художественности, если теряет стиль как высший образец организованности. Таким образом, задача искусства по созданию очищающего форму синтеза, который стал бы телом целого, явился бы образом высшей организации, совпадает по существу с задачей культуры.

На основании отношения к искусству как квинтэссенции культуры художественное творчество также помещалось на высшую ступень иерархии творчества в культуре. В эстетической трактовке творчества существовало два варианта: религиозная теургия и эстетическая онтология общения. По мысли религиозных философов в творчестве происходит реальное воплощение разума в веществе, т. е. овеществление разумности. Так, творческая художественная практика воспринимается как теургия, т. е. процесс богоосуществления, богоделания. Пафос идеи, заключающейся в том, что теургическое творчество освобождает человека из-под власти судьбы и делает его одухотворенным, разделялся многими религиозными метафизиками; «Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее, — пишет, например, Н.А. Бердяев. — Начало теургии есть уже конец литературы, конец всякого дифференцированного искусства, конец культуры, но конец, принимающий мировой смысл культуры и искусства, конец сверхкультурный». П.А. Флоренский, связывая теургию в ее существовании с культом, считает, что она «как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств». В теургии религиозно ориентированные философы усматривали средоточие субстанциализации красоты, упрочения добра и обретения истины. По представлениям П.А. Флоренского, теургия, бывшая ранее прототипом и основой всех деятельностей, в современности является задачей «полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смыслом». Собственно и сам генезис искусства обнаруживается в теургических, эзотерических мистериях, в которых происходило рождение и формирование области смысла. Здесь человек раскрывал свою принадлежность трансцендентному и ощущал себя теургом. Ввиду того, что церковь понималась религиозными метафизиками мистическим организмом мира и практикой связывания горнего и дольного миров, теургическое искусство рассматривалось как «новый религиозный опыт».

Эстетическая онтология общения была разработана М.М. Бахтиным в его концепции культуры как диалога. Согласно его взглядам, общение,

направленное на полноценное и глубокое взаимное понимание субъектов культуры, а также их собственное активное самораскрытие происходят благодаря эстетической деятельности. «Проблема души, — по М.М. Бахтину, — есть проблема эстетическая... Душа... это дух, как он выглядит извне, в другом». Эстетическая деятельность — это деятельность по завершению другого «Я» в его целостности и дружности (как иной мир), сближающая деятельность общения — понимание с художественным творчеством. Человек нуждается в любви как творческом — эстетическом — действии, ибо она приносит радость творящего выражения (понимания) другого и самого себя. Наличное постижение идеи, ее смысла возможно только в контексте эстетического деяния, когда возникает «живой контакт с чужой мыслью, воплощенной в чужом голосе». В концепции творчества М.М. Бахтина сближаются эстетическая деятельность в жизни и художественное творчество, они сходятся в личности, являющейся автором по отношению к своей жизни и другой личности, к продукту своей культурной деятельности, эстетически выраженной в форме поступка. М.М. Бахтин считает эстетическую активность квинтэссенцией — прообразом и эталоном — культуротворчества: здесь завершенность, полнота выражения, осуществленности смысла в форме максимальны. Всю свою концепцию философии культуры он строит на материале художественного, словесного творчества.

Важной причиной, по которой эстетическое и художественное в онтологической концепции представляли всю культуру в целом, было следование большинства сторонников этой позиции символической трактовке культуры и феноменологическому принципу ее исследования. Актуальным в 20-30-е годы стало стремление разработать новые подходы к культуре, где феномен культурного бытия был бы уравнен в правах с номуном культурологического знания. Эта задача разрешалась в среде эмпирического становления культурного смысла в символе. Важным постулатом концепции символа стала мысль, что он принципиально необъясним, а лишь описывается. Идея о неразложимости символа на составные части ввиду неизбежного остатка «сути» при анализе явленного и невозможности его научного объяснения имеет ряд серьезнейших методологических следствий. Формируется, например, вывод о том, что научное объяснение всегда связано не с действительностью, а с символами действительности и может быть с ней связано только путем приобщения к символам, что достигается через их описание («символическое» описание). Как пишет П.А. Флоренский, «символ перестал бы быть символом и сделался бы в нашем сознании простою и самостоятельной реальностью, никак не связанною с символизируемым, если бы описание действительности предметом своим имело бы одну только эту действительность: описанию

необходимо, вместе с тем, иметь в виду и символический характер самых символов, т. е. особым усилием все время держаться сразу и при символе и при символизируемом».

Выявление антиномичной структуры символа и осознание соприсутствия в нем «сущего» и «существующего» привело к вполне прагматичному («рабочему») к нему отношению. Символ мог пониматься уже и почвой содержания «алогического», «инобытийного», «апофатического», т. е. сферой утраты и приобретения знанием своего определения. Этим было заложено новое видение реалий культуры, так как акцентирование внимания на инонаучной природе символа позволило апеллировать к нему как к фундаментально неразложимому нечто. Последнее давало возможность решения «конкретных» научных и богословских вопросов исследования культуры.

В 20-е годы приобретает новое значение одна из важнейших для русской философии культуры начала века тема «личность и культура». В то время как главным субъектом истории провозглашались революционные массы и страна повторяла за своим поэтом: «Единица — ноль! Единица — пыль!», когда выстоять духовно было человеку не менее трудно, чем просто выжить, российские философы встают на защиту ценности личности, ее свободы, ее духовного самостояния. П.А. Флоренский, закладывая основы нового философского учения антроподицеи, т. е. оправдания человека, которое он начал разрабатывать с середины 20-х годов, обозначает следующую систему категориальных координат: форма, целое, личность, творчество, жизнь. Личность здесь предстает как активное животворящее начало в культурном синтезе, как человек практический — *Homo faber*. Утверждение человеком своей гармонии с Космосом, Духом и Культурой происходит через восхождение от индивидуального к соборному сознанию в процессе активной созидательной деятельности: технической, познавательной, художественной. При этом имя — лик — оказывается онтологическим инвариантом субъективности и внутренней сути личности и культуры, а следовательно, важнейшей и непреходящей ценностью мира.

А.Ф. Лосев доказывает, что с личностью невозможно не считаться хотя бы уже потому, что она есть факт. «Она существует в истории. Она живет, борется, порождается, расцветает и умирает. Она всегда обязательно жизнь, а не чистое понятие». Но в то же время личность отличается от вещи, и прежде всего тем, что предполагает самосознание, т. е. «интеллигенцию». Следовательно, она преодолевает противопоставленную ей извне и внутри себя антитезу субъекта и объекта сначала на уровне идей в трех способах осмысления — теоретическом, практическом и эстетическом разуме (познании, воле, чувстве), затем находит им соответствующее

выражение в формах культуры — науке, морали, искусстве. Тем самым личность становится инобытийной осуществленностью трех типов творческой интеллигенции, обретая образное воплощение, свой лик в соответствующем мифе, который А.Ф. Лосев трактовал как целостность осмысленного и оформленного бытия, картинного излучения личности.

Исходя из такого понимания связи личности, культуры и мифа, А.Ф. Лосев подразделяет культурные эпохи по характеру заложенного в них личностного основания, выраженного в соответствующих типах мифологии — византийском, готическом, восточном, футуристическом, экспрессионистском, коммунистическом. Таким образом, личность оказывается своего рода первосущностью, из которой берет начало культура и история. Сама являясь телесно осуществленным символом, т. е. тождеством духовного и телесного, личность творит культуру, которую потом снова осваивает, постигает и выражает в результатах этой деятельности — в символах второго порядка (например, слове). А.Ф. Лосев представлял личность центром мифа, ибо на нее замкнуты культура, история и их постижение, а значит, с ее ценностью в качестве начала жизни и смысла мира несопоставимы никакие социально-политические реалии.

Подлинным гимном человеку явилась философская концепция М.М. Бахтина, в равной степени бывшая и философией культуры, и философией личности. Важнейшее понятие сочинений М.М. Бахтина является онтологическим условием существования «Я», условием жизни духовной переживающей личности, ибо путь спасения «Я» возможен через спасение души, а «душа — это дар моего духа другому». Только в состоянии нетождественности самой себе, вступая в со-бытие (диалог) с уникальностью «другого», личность достигает подлинной жизни и обретает собственную уникальность, творя новый мир понимающего и самоутверждающегося духа, т. е. культуру. Таким образом, культура — это смысл диалога по поводу существования разных людей.

Если в ранних работах М.М. Бахтин обращался, прежде всего, к индивидуальным аспектам культуротворчества, то со второй половины 20-х годов он разрабатывает идею диалога в культуре на макроуровне, т. е. социально-историческом. (В дальнейшем вплоть до конца 70-х годов он развивал концепцию, сложившуюся до середины 30-х годов, поэтому мы рассматриваем ее здесь в целом, привлекая некоторые более позднего уточнения автора.) Прежде всего М.М. Бахтин обращается к исследованию культуры как особого субъекта творчества (не индивидуального, а социального измерения), выражающего себя как синхронное многоголосие в соответствующем типе строения — архитектонике. Типам таких архитектоник соответствуют различные типы культуры, характеризующиеся определенными стилевыми чертами, а каждое произведение культуры де-

терминировано принадлежностью к этой полифонии. «Условия речевого общения, его формы... определяются социально-экономическими предпосылками... в этих формах проявляются меняющиеся в истории типы социально-идеологического общения», — писал М.М. Бахтин, подчеркивая вместе с тем, что только через конкретное индивидуальное «высказывание» язык соприкасается с общением, «проникается его живыми силами, становится реальностью».

Таким образом, процесс творчества культуры М.М. Бахтин понимает не как эманацию в личность трансцендентных сущностей, а как самоопределение в диалектическом взаимоотношении, взаимообмене между «Я», «другими» и социальной общностью. Но сколь бы императивным ни был социокультурный контекст, в котором находится личность, социальное не проецируется в ее деятельность как пассивное отражение (в этом — радикальное отличие концепции М.М. Бахтина от современных ему марксистских трактовок культуры), ибо, во-первых, любая культурно-историческая эпоха — не монолит, а полифония; во-вторых, творчество — волевой акт ответственного поступка личности, осмысленно преломляющей мир в себе. Социально-исторический контекст есть диалогизирующий «интонационно-ценностный» фон, меняющийся по эпохам восприятия, поэтому произведения культуры живут в потенциально бесконечном смысловом диалоге. М.М. Бахтин полагал, что научность, т. е. точность и объективность в исследованиях культуры, возникает благодаря подвижной диалектике «Я» и всей многоликости «другого». Он вводит понятие «большого времени» как своеобразной «хроно-полифонии», позволяющей взглянуть на каждое явление культуры в проекции прошлого и будущего, а не только в современном ему социокультурном контексте.

Онтологическое направление философии культуры теоретически и методологически подытожило исследования культуры за 20 предшествующих лет. Продолжив общую линию мировоззренческих исканий русских философов начала века, оно смогло открыть путь к ранее неразрешимым проблемам. Символизм и феноменология помогли найти конкретные способы изучения культуры, а диалектическое понимание отношений личности — реальной социальной действительности и творчества культуры — дало возможность преодолеть методологическую односторонность метафизического, субъективистского и позитивистского подходов к культуре. Однако потенциал этого учения фактически не был реализован в отечественной истории из-за искусственной прерванности ее развития в 30-е годы и в последующий период.

Наряду с философско-теоретическими исследованиями культуры в 20-е годы формируется осознанная потребность прежде разрозненных и предметно обособленных гуманитарных наук, таких как литературоведение

ние, языкознание, в универсальной синтезирующей теории культуры. Из-за неудовлетворенности методологической ограниченностью конкретно-научных подходов возникает интерес к культурологии, видящей в культуре универсальный язык человечества, интегрирующий разные сферы его деятельности, со своими законами, инвариантными структурами, социально-исторической динамикой. Такое движение начинается даже в стане формалистического литературоведения, обратившегося к построению динамической системы литературы, в которой конкретное произведение определялось бы в единстве социальной и культурной среды и исторического процесса литературного развития. В это же время вокруг академика Н.Я. Марра образовалась группа исследователей (языковедов, литературоведов, этнографов), приступившая к изучению архаического сознания в системе культурно-исторической семантики. Так, *И. Франк-Каменецкий* вводит универсализирующий термин «картина мира», подразделяя ее на мифологическое, научное, обыденное и поэтическое сознание, и рассматривает культуру как универсальный язык, оформляющий и организующий весь мир. О.М. Фрейденберг, В.Я. Пропп, Б.М. Эйхенбаум предпринимают исследование структур и форм культуры (ритуала, сказки, пародии) в контексте общей теории культуры. О.М. Фрейденберг трактует, например, эволюцию пародии как выражение исторического движения культурно-ценностных смыслов, лежащих за пределами литературы в социокультурном контексте времени.

Таким образом, к началу 30-х годов XX в. в российской науке «культура» становится предметом широкой сферы гуманитарного значения. Ее исследование постепенно выходит за рамки религиозно-метафизического учения и завоевывает статус общепhilosophического учения о мире и человеке, его деятельности и творчестве, осуществляющихся в социально-историческом пространстве. При этом наблюдается движение к проблеме культуры с двух сторон: со стороны философской антропологии, стремящейся к предметной и социально-исторической конкретизации, и со стороны частных наук, испытывающих потребность в целостной теории, дающей систему представлений о мире человеческой личности.

2.3. Исследование культуры в СССР

Коммунистическая идеология 30-50-х гг. XX в., выразившая утилитарно-упрощенный, приспособленный к нуждам тоталитарного государства вульгаризированный марксизм, в соединении с чувствами «самосохранения» и «самоцензуры» превратила отечественное поле философского исследования в бесплодную пустыню. Вполне естественно, что философия культуры оказалась в числе «буржуазных лжеучений», о которых полагалось говорить два-три уничижительных слова или просто умалчивать. Достаточно сказать, что в сталинской интерпретации марксистской философии отсутствует даже понятие «культура». После официального, хотя и половинчатого, осуждения «культы Сталина» на XX съезде КПСС советское общество вступило на долгий и трудный путь внутреннего раскрепощения личности. Проблема человека — сперва как бы исподволь, все еще в социально-классовом «обрамлении», но чем далее, тем «полнокровнее» — зазвучала вновь.

Личность, не являющаяся лишь оттиском коллектива, способная к отстаиванию самостоятельной позиции, заявила себя в романе «Не хлебом единым» В. Дудинцева, в повести «Кто-то должен» Д. Гранина, в повести «Один день Ивана Денисовича» и ранних рассказах А. Солженицына, у В. Шукшина, В. Тендрякова, в военных повестях Г. Бакланова, В. Быкова, В. Кондратьева. В 1967 г. прошла первая в СССР конференция по проблеме человека как важной философской проблеме, несколько потеснившей проблемы базиса и надстройки, «основного вопроса» философии и других стандартно-догматичных проблем марксистско-ленинской философии. Однако проблема культуры в массовой философской литературе (учебниках, учебных пособиях, научно-популярных изданиях) по-прежнему оставалась на третьем плане и, как правило, лишь в одном словосочетании — «социалистическая культура». Так, в популярном учебнике В.Г. Афанасьева «Основы философских знаний» — по тем временам одном из лучших — «культуру» «поглощают», с одной стороны, «надстройка», с другой — «общественное сознание». Содержательно культура характеризуется в этом учебнике исключительно как духовная культура, включающая некоторые формы общественного сознания: искусство, литературу, науку (что, впрочем, нигде не оговаривается и не объясняется); вскользь говорится о «культурной жизни общества», «культурно-просветительской работе».

В трудах, посвященных проблемам культуры в 50-е годы, утверждались как исходные постулаты, на которых, собственно говоря, и строилось тогда все здание науки о культуре, несколько положений из работ В.И. Ленина. Под культурой понималась совокупность достижений науки, искусства и литературы в соединении с культурно-просветительной рабо-

той, основанной на принципе связи культуры и политики как важнейшем принципе социалистической культуры, которому следуют все деятели советской культуры и «разоблачают лицемерные буржуазные вымыслы об "аполитичности культуры"».

Для исследований культуры существенную роль сыграли накопившиеся с 60-х годов идеи в области этики, эстетики, аксиологии (названной в первой книге В.П. Тугаринова «О ценностях жизни и культуры», разумеется, «марксистской теорией ценностей»), кибернетики и исследования систем, а также углубление исторического видения мирового процесса в целом. Накопление и развитие именно этих идей позволило академику Д.Ф. Маркову спустя много лет написать: «...в СССР и других странах социализма накоплен немалый опыт по изучению истории и теории социалистической культуры... Уже долгое время идут оживленные дискуссии о понятии культуры, существует множество ее определений... Исходное здесь — понимание культуры в качестве определенной системы: отдельные сферы культуры представляют собой компоненты интегрированного целого... наряду с системным анализом и в сочетании с ним исключительно важны в процессе изучения культуры принципы ее исторической (диахронной) и структурной (синхронной) типологии... Культура социалистического общества, как и любой другой тип культуры, дифференцируется на ряд сфер: наука, образование, художественная культура и т. д.».

Источником культуры была признана человеческая деятельность. Основываясь на многолетних исследованиях С.Н. Артановского, Э.А. Баллера, П.П. Гайденко, В.Е. Давидовича и Ю.А. Жданова, Б.С. Ерасова, Э.С. Маркаряна, а также А.И. Арнольдова, Е.В. Богомоловой, Н.С. Злобина, М.С. Кагана, Л.Н. Когана, В.М. Межуева, Ю.М. Лотмана, Э.В. Соколова, Н.З. Чавчавадзе, В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзон сформулировали основную проблему философии культуры, отделив ее от «конкретно-научного анализа» как задачу «выработки общего подхода к культуре, философско-социологической ее концепции», который способен «служить теоретико-методологической основой частнонаучных исследований». «...Культура, — писали В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзон, — выступает как характеристика человека и только человека, как мера и синтетическая характеристика его духовного, нравственного, профессионального развития». Это понятие «необходимо в историческом материализме в той и только в той мере, в какой анализ закономерного развития общества связывается с исследованием деятельности людей, реализующих эти законы, и с развитием самого человека... культура существует в каждое данное время и для каждого исторически определенного общества как нечто статистическое, как культурная среда... и в то же время — как нечто динами-

ческое постоянно развивающееся и совершенствующееся в результате творческой деятельности человека... и как культурное наследие, и как культурное творчество».

Для авторов «Культуры и развития человека» было очевидно, что «подход к культуре как универсальной реальности человеческого бытия задает и аналогичный общеметодологический масштаб ее философского рассмотрения... Действительная взаимосвязь культуры и человека далеко не ограничивается тем эмпирическим процессом, который называется культурной жизнью членов общества. В ткани общественной жизни, в строении жизни, в строении общества культура укоренена значительно глубже, чем это обычно представляется, а потому и ее влияние на человека простирается дальше удовлетворения культурных запросов и потребностей. Эта связь не столь очевидна и не лежит на поверхности культурной жизни общества, где дают о себе знать потребности и интересы, далекие от идеальных. Она может быть обнаружена и реконструирована в масштабах исторического развития, когда становится предметом теоретического анализа». Очерчивая круг концепций культуры, эти отечественные ученые отдают явное предпочтение тем, которые находятся в русле деятельностного подхода к поиску истока и сущности культуры. «В его рамках представлены различные взгляды на взаимозависимость культуры и деятельности. Культура представляется либо в виде совокупности (системы) определенных видов деятельности и ее результатов (М.С. Каган), либо как творческое содержание деятельности (Н.С. Злобин), либо как способ деятельности, ее технологии (Э.С. Маркарян, отчасти В.Е. Давидович и Ю.А. Жданов), либо как деятельность в форме всеобщего труда (В.М. Межуев), либо как общественная практика».

«Культура, — писал П.С. Гуревич, — не может быть понята, если ее рассматривать абстрактно, вне истории. Чтобы научно объяснить природу культуры, надо исходить из анамнеза сущности исторического процесса, из исследования развития человека в процессе истории. Короче говоря, чтобы понять культуру, надо осмыслить историю и в ее различных измерениях, и в ее целостности. Поэтому философия культуры опирается на материалистическое понимание истории и исходит из него. Вместе с тем анализ культуры в таком ее понимании обогащает само материалистическое понимание истории».

Едва ли не единственная книга 80-х годов, которая целиком посвящена философии культуры, — книга Н.З. Чавчавадзе «Культура и ценности». «...Под культурой, — писал Н.З. Чавчавадзе, — мы понимаем мир воплощенных ценностей, преобразованную сообразно им природу человека и его среду — мир орудий и его материальной и духовной деятельности, социальных институтов и духовных достижений. Культура есть про-

дукт труда в самом высоком и широком смысле этого слова — продукт творческий, преобразующей и самопреобразующей деятельности. Преобразование это идет... в направлении реализации идеальных ценностей, одухотворения природной материи (человека и его предметного мира), внедрения целесообразности в стихию слепой необходимости, когда субъект овладевает объектом. Процесс этого преобразования в принципе бесконечен, поскольку полное, исчерпывающее одухотворение природной материи, овладение объектом в реально-эмпирической действительности просто невозможно (ибо это означало бы растворение материи в духе, объекта в субъекте и т. д.). Но именно в силу этого культура навсегда сохранит в себе достоинство цели человеческой деятельности и ее внутреннего смысла, так как она и есть раскрытие и развитие человеческих сущностных сил, в чем Маркс видел единственную самоцель».

Резюмируя споры 70-80-х годов, В.М. Межуев писал: «Философское понимание культуры соответствует не частной позиции исследователя, стремящегося анализировать культуру под углом зрения той или иной специализированной области знания, а всеобщей — общественно-исторической и социально-практической — позиции человека в мире, стремящегося превратить его в "человеческий мир", в мир человека. Вот почему философия культуры есть в конечном счете философия самого человека, осознавшего себя в качестве единственного источника, цели и результата всего общественно-исторического развития, в качестве подлинного демиурга действительного мира, изменяющего и преобразующего его по законам истины, свободы, добра и красоты».

Итак, 70-80-е годы характеризуются углублением в проблемы философии культуры, большей самостоятельностью исследователей, разнообразием подходов к проблемам культуры — подходов, которые еще в 60-е годы выглядели «еретическими» (системно-структурный, антропологический, аксиологический, семиотический, герменевтический и т. д.); отказом от представлений о «национальной по форме и социалистической по содержанию культуре» и от абсолютизации классового подхода к культуре; прекращением огульной критики как самой буржуазной культуры, так и западных концепций философии культуры и т. п. Правда, еще в 1989 г. статья Н.В. Мотрошиловой «Культура» в «Философском энциклопедическом словаре» оставалась своего рода компромиссом — в ней подчеркнуты новые тенденции в понимании культуры и явно заметны «следы прошлого», в частности в отношении к немарксистским концепциям философии культуры. Однако в это же время Н.В. Мотрошилова в статье «Новая волна интереса к философской аргументации» говорила о необходимости включения исследований отечественных мыслителей в контекст современной мировой философии культуры. Н.В. Мотрошилова считает пози-

тивной «саму попытку (для философии в целом, конечно, не новую) наметить и подвергнуть исследованию широкое, целостное поле философии культуры», которое стремится увязывать «ценностно-аксиологические и бытийственные (онтологические) аспекты человеческой социально-исторической деятельности». Опираясь на доклады и выступления на XVII Всемирном философском конгрессе, Н.В. Мотрошилова предлагает «более конкретную расшифровку того, как мыслятся проблематика и методы такой современной философии культуры», ибо, «несмотря на существование ряда интересных и плодотворных подходов, нельзя сказать, что такая целостная современная концепция культуры создана на Западе или уже сформирована марксистскими авторами». Н.В. Мотрошилова показала позитивное содержание взглядов Э. Левина, К. де Бир и других участников Всемирного философского конгресса в Монреале и заключила, что плодотворна «постановка вопроса о возможности и необходимости анализа внутренних структур культуры с точки зрения их взаимодействия, их диалога, а точнее, их "полифонического" цивилизованного взаимопонимания и взаимообогащения».

В начале 90-х годов, преодолев традиционное неприятие «буржуазной философии культуры» и испробовав немало наименований, доказала свое право на существование и свою необходимость отечественная философская теория культуры. Началось чтение курса «философия культуры» на философских факультетах в университетах (Санкт-Петербургском, Киевском, Уральском, Московском). При всех различиях подходов и концепций российские философы пришли к общему выводу, что по своей глубинной сущности культура есть развернутое во времени самоосуществление человека, его бытия. Многие авторы признали плодотворность введенного В.В. Межуевым понятия «целостное поле культуры», позволяющего не противопоставлять, а «увязывать» в одно целое «ценностно-аксиологические и бытийственные (онтологические) аспекты человеческой социально-исторической деятельности». Системное рассмотрение внутреннего устройства и функционирования культуры как подсистемы бытия указывает на ее многомерность и выявляет три измерения: человеческое, процессуальное и предметное. Это подразумевает последовательное и взаимосвязанное исследование пяти звеньев функционального цикла реальной жизни культуры с выявлением необходимых и достаточных компонентов каждого звена: деятельностного потенциала человека как творца культуры, определяемого его сущностными силами; способов его предметной деятельности, способов общения и способов синкретичной художественной деятельности; предметности культуры на трех уровнях — материальном, духовном, художественном; способов распределения (всех механизмов превращения внешнепредметного во внутренне-

духовное достояние личности; воспитания и самовоспитания); и, наконец, человека как творения культуры. Важной проблемой философии культуры оказывается исследование закономерностей превращения единой сущности культуры во множество конкретных культур, совершающееся в двух плоскостях — социальном пространстве и социальном времени, что с необходимостью подводит к определению культуры XX в. в соотнесении с цивилизационными концепциями как переходного типа культуры.

2.4. Развитие культурологической мысли в России в конце XX – начале XXI века

Последние годы XX столетия ознаменовались бурным всплеском интереса к культурологии. Волна публикаций на темы культуры начала подниматься с середины 80-х гг. и продолжает нарастать до конца 90-х гг. Наряду с работами, посвященными исследованию отдельных культурных феноменов и систем, вопросов истории культуры, особенно отечественной, различных аспектов современной культурной ситуации в стране и мире, с начала 1990-х годов хлынул поток книг и статей, в которых так или иначе ставились общие проблемы культурологии, связанные с изучением культуры в ее целостности. Объектом пристального внимания стала не только сама культура, но и знание о культуре — ее специфика, статус, структура, соотношение с другими областями гуманитарного и социального знания и т. д.

На смену монополизму марксистской парадигмы (в пределах которой, однако, и раньше существовали различия в трактовке культуры) пришло необозримое разнообразие подходов к исследованию культуры. Общетеоретическая проблематика культурологии стала занимать важное место в целом ряде журналов и сборников статей. Один за другим начали издаваться бывшие прежде под запретом произведения мыслителей русского зарубежья и переводы культурологических трудов видных иностранных авторов. Состоялся ряд конференций и симпозиумов, посвященных обсуждению философско-теоретических проблем культуры. Появилось множество учебников и учебных пособий по культурологии. Характерной особенностью сложившейся ситуации является и то, что чрезвычайно расширилась география публикаций по проблемам культуры: если прежде львиная доля их издавалась в Москве, то теперь они в большом количестве стали выходить повсюду. Культурология, которая до того даже не числилась в составе наук по ВАКовской классификации, быстро превратилась в одну из основных областей гуманитарной науки, а объем научной и учебной литературы по ней, изданной за несколько лет,

едва ли не превысил все, что было опубликовано в этой области ранее в Советском Союзе.

Столь бурный взлет культурологической мысли в России объясняется, главным образом, двумя причинами. Первая носит общий характер и связана с социальными переменами в стране. Эти перемены не только глубоко затронули содержание культуры, но и привели к тому, что разговоры о культуре приобрели необыкновенную популярность. Они велись повсеместно — в средствах массовой информации и в транспортной давке, на заседаниях Государственной думы и на различного толка митингах... Все говорили об «упадке» культуры и необходимости ее «возрождения». И хотя дальше разговоров дело практически почти не продвигалось — финансовая поддержка развития культуры оставалась крайне недостаточной, тем не менее сложившаяся ситуация создала благоприятные условия для теоретической разработки проблем культуры и ввела ее в своего рода «научную моду».

Вторая, более частная причина, являющаяся по существу следствием первой, но оказавшая более непосредственное и потому особо значимое воздействие на развитие культурологической мысли, заключалась в том, что культурология была введена (с 1992 г.) в учебные программы всех вузов страны в качестве обязательной гуманитарной дисциплины. Собственно говоря, именно это обстоятельство и определило оформление в нашей стране культурологии как особой науки. Даже само слово «культурология» приобрело хождение в этой связи. В советские времена оно вызывало у власть имущих подозрение, так как считалось, что им обозначается «буржуазная наука». Проблемы культурологии рассматривались в рамках области научных исследований, именовавшейся «история и теория культуры». Под этим названием сначала в гуманитарных, а затем и в технических вузах стали появляться и учебные курсы. Они имели, главным образом, историческую направленность и по содержанию в значительной мере были похожи на курсы истории искусства. Правда, теоретические проблемы культуры в какой-то мере затрагивались в учебном курсе марксистской философии (в разделе «Исторический материализм»). Но перемены в преподавании философии привели к тому, что и такое рассмотрение этих проблем перестало быть обязательным, и во многих случаях они в курсах философии вообще не раскрывались. В создавшихся условиях стало целесообразным вместо учебного предмета под названием «История и теория культуры» ввести дисциплину «Культурология».

На этом фоне (и в значительной мере в связи с потребностями преподавания) на передний план выдвинулись философские вопросы культурологии, решение которых определяет построение и содержание ее как научной и учебной дисциплины. Разработка их продолжала традиции 70-

х и 80-х годов. Новым, однако, явилось то, что российские культурологи окончательно преодолели изоляционистскую позицию, противопоставлявшую марксистскую концепцию культуры всем остальным, и стали интенсивно использовать идеи зарубежных школ и направлений культурологической мысли.

В философско-культурологических исследованиях 90-х годов по-прежнему преобладающей остается так называемая деятельностная трактовка культуры, сложившаяся в Советском Союзе еще в 60-е годы. Сторонники ее определяют культуру как совокупность форм, способов, средств и результатов человеческой деятельности. В реализации этого подхода к пониманию культуры наблюдается множество вариантов, различающихся, главным образом, по акцентам на ту или иную сторону деятельности. Одни исследователи выдвигают на первый план в содержании культуры, прежде всего, способы человеческой деятельности, ее «технологический контекст» (В. Давидович, З. Файнбург); другие — совокупность надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (В. Степин); третьи — духовные ценности (Н. Злобин, Г. Выжлецов); четвертые — творческую деятельность, направленную на «поиск сакрального смысла бытия» (И. Гуревич) и т. д. Некоторые придерживаются, в основном, социоцентристского взгляда на культуру (который по сути своей более всего соответствует марксистскому историческому материализму); другие же, опираясь на идеи философской антропологии, экзистенциализма, герменевтики, развивают антропоцентристские (или персоналистские) представления, в которых подчеркивается роль человека, личности как субъекта культуры, ее носителя, творения и творца. Но обилие различных нюансов в трактовке культуры (подчас трудно уловимых) перестает служить почвой для ожесточенных споров, как это было в предшествующее время. Во-первых, потому, что эти споры порядком надоели и стали скучны; мало кто ныне верит в возможность сформулировать единое определение культуры, которое получило бы всеобщее признание: в среде культурологов утвердилось представление о необозримом многообразии феноменов культуры, которое мешает свести ее содержание к какой-либо краткой дефиниции. А во-вторых, деятельностный подход оказался достаточно широким и гибким, чтобы вобрать в себя едва ли не все возможные характеристики культуры (и, в частности, поглотить противопоставлявшееся ему раньше аксиологическое понимание культуры). Можно констатировать, что на основе этого подхода российские культурологи в 90-х годах почти единодушно отстаивают ряд фундаментальных для философии культуры положений, в том числе:

— о надбиологическом, социальном характере культуры как формы человеческого бытия, воплощающей в себе специфику образа жизни человека;

— о «человекотворческой» функции культуры, в силу которой она выступает как способ реализации творческих возможностей человека (по традиции тут нередко говорят на фейербаховско-марксовском языке о развитии «сущностных сил человека»);

— о единстве духовной и материальной сторон культуры и неправомерности их противопоставления и обособления (правда, если раньше признавалась «первичность» материальной, т. е. практической, производственной деятельности перед духовной, то теперь высказываются и обратные мнения);

— о необходимости системного подхода к изучению культуры (хотя суть этого подхода понимается по-разному);

— о разнообразии культур и неоправданности европоцентристского взгляда на историческое развитие мировой культуры;

— о социокультурном прогрессе как общем направлении исторического развития человечества (идея прогресса — вопреки иногда встречающемуся мнению, что она вышла из моды, — в той или иной форме проводится Р. Абдеевым, М. Каганом, В. Яковцом и многими другими исследователями).

Значительно углубляется морфологический анализ культуры. Развитие получают сформулированные в общих чертах В. Степиным, А. Гуревичем и др. еще в предшествующие годы представления о категориях культуры и роли философии в их экспликации и рационализации. Философия предстает как рефлексия над основаниями культуры, имеющая одной из своих важнейших задач создание прогностических моделей возможной модификации категориальных структур сознания и, соответственно, общих принципов и ориентиров деятельности людей. В работах М.С. Кагана раскрываются сущность и функции художественной культуры в жизненном мире человечества. Анализируя место художественного освоения мира в структуре человеческой деятельности и сущность художественного образа, он обосновывает тезис о том, что искусство выступает как центральная подсистема культуры и форма ее самосознания (в отличие от науки и философии, которые являются ее сознанием). Этому же автору принадлежит проведенный впервые анализ семиозиса культуры (т. е. состава используемых ею языковых средств), обнаруживший ее «полиглотность» и, в частности, существование в ней двух типов языка — монологического и диалогического. Трудными многими исследователями преодолевается унаследованный от школьной систематики курса «истмата» разрыв между культурой и техникой (которая рассматривалась там обыч-

но безотносительно к культуре в разделе о материальном производстве). В учебных пособиях по культурологии появляются главы, посвященные экономической культуре. Подробному изучению подвергается миф как явление культуры, относящееся не только к древним временам, но сохраняющееся в любом обществе (здесь следует отметить, в частности, публикацию написанных ранее работ Ф. Лосева). Более объективно и многопланово освещается роль религии в культуре. С различных сторон раскрывается сущность и место творчества в культуре, соотношение консерватизма и новаторства в ее развитии. В работах С. Артановского, С. Арутюнова, Ю. Бромлея, Л. Гумилева, Г. Померанца, А. Мельникова и др. формы и типы культуры рассматриваются в связи с эколого-историческими условиями жизни народов и межкультурными контактами.

Расширяется поле культурологических исследований. В него вливаются свежие струи философской эссеистики, находящейся на грани с художественной литературой, литературоведением, лингвистикой, психологией, социальной публицистикой. Множество любопытных наблюдений и обобщений, вскрывающих символику культуры и дающих нетривиальную интерпретацию разнообразных культурных феноменов прошлого и современности, содержится в увидевших свет в рассматриваемый период книгах и статьях С. Аверинцева, В. Амахвердова, В. Библера, М. Мамардашвили, М. Розова, В. Подороги, В. Рабиновича, С. Гусева, Б. Маркова, А. Огурцова, В. Савчука, Г. Тульчинского, в трудах представителей Тартуско-Мрсковской семиотической школы Ю. Лотмана, Вс. Иванова, Б. Успенского, и др.

Многие авторы стремятся выявить и охарактеризовать различные функции культуры. Так, Э. Соколов в книге «Культурология» (М., 1994) выделяет 6 функций — защитно-адаптивную, преобразовательную, коммуникативную, сигнификативную, нормативную и «психической разрядки», а кроме того еще три, связанные с личностью — функции «гоминизации», социализации, «инкультурации»; Ю. Ананьев в книге «Культура как интегратор социума» (Нижний Новгород, 1996) тоже перечисляет 9 функций культуры, но несколько иных (адаптивную, эдукативную, когнитивную, валюативную, информативную, коммуникативную, нормативную, регулятивную, интегративную). Хотя дифференциация функций у различных авторов неодинакова, в суждениях о них есть немало общего.

Особое значение для развития российской культурологической мысли последнего десятилетия XX — начала XXI в. приобретают поиски новых путей к созданию общей картины социокультурной истории человечества. Дух времени, предчувствие великих перемен в жизни человечества, которые принесло с собою третье тысячелетие, привлекают к «логике истории» внимание во всем мире. Но в нашей стране потребность по-

нять эту логику переживается с особой остротой. Поэтому нет ничего удивительного в том, что среди авторов книг, посвященных описанию и объяснению хода человеческой истории, можно встретить не только гуманитариев, но и экономистов (Ю. Яковец), инженеров (Р. Абдеев), математиков (Н. Фоменко). Крутой поворот страны от социализма к капитализму («назад», с точки зрения коммунистической идеологии) и неопределенность ожидающих ее в третьем тысячелетии перспектив, эрозия марксистской парадигмы общественного развития и заманчивая возможность публиковать в открытой печати идеи и концепции самого разного идеологического и философского толка, освоение идей западной общественной мысли, бывших долгое время лишь объектом для критики, — все это породило большое разнообразие подходов к построению общих моделей исторического процесса.

Некоторые из предложенных подходов носят весьма экстравагантный характер. Эпохальные «открытия», сделанные их авторами, вызвали интерес у широкой публики — в значительной мере благодаря тому, что были разрекламированы в охочих до сенсаций средствах массовой информации, — однако среди специалистов признания не получили. Менее экзотичным, но более основательным по сравнению с названными публикациями является исследование кибернетика *Р. Абдеева*, который, оставаясь в целом на общеполитических позициях диалектического материализма, делает попытку сочетать марксистскую диалектику с идеями, навеянными представлениями о происходящем в XX веке вступлении человечества в новую эру — «постиндустриальную» (Дж. Белл, Дж. Гэлбрейт), «сверхиндустриальную» (О. Тоффлер), «технотронную» (З. Бжезинский), «информационную» (М. Маклюэн, Е. Масуда). В качестве «локомотивов истории» — ее движущих сил — Абдеев рассматривает информацию, управление и организацию. Критерием прогресса для него является рост объема полезной информации, проходящей за единицу времени в контурах управления. Механизмы прогрессивного развития общества заключаются в возрастании скорости коммуникаций, убыстрении обработки информации, росте наглядности ее отображения, увеличении объема и темпов внедрения инноваций, расширении использования обратных связей и усилении технической оснащенности управленческого труда. Абдеев подробно описывает особенности современной «информационной цивилизации», обусловленные указанными механизмами. Однако собственно культурологическая проблематика в концепции Абдеева затрагивается лишь вскользь. Он подчеркивает особое значение культуры труда в каждой цивилизации и сетует на недостатки гуманитарного образования, которое строится на «курсах истории» (философии, культуры, религии) и потому ориентирует студентов в прошлое. Ставя в фокус своего анализа категорию информации, он не разви-

вает информационный подход к культуре и вообще обходит стороной вопрос об отношении информации и культуры.

С серией работ, направленных на выяснение общих закономерностей эволюции цивилизаций, выступает *Ю. Яковец*. Его «теория циклической динамики и социогенетики» опирается на труды Н.Д. Кондратьева, а также И. Шумпетера, А. Тойнби, Ф. Броделя, П. Сорокина и представляет всю историю человечества как процесс, основными чертами которого являются: а) волнообразно-спиралевидный характер, б) полицикличность, в) существование переходных периодов, г) неравномерное течение исторического времени, д) образование географических «эпицентров», е) законы исторической генетики, ж) взаимодействие циклов (в том числе природных). Яковец выделяет циклы краткосрочные (до 10 лет), среднесрочные (10-20 лет), долгосрочные «кондратьевские» (до полувека) и еще более длительные «цивилизационные» (измеряемые столетиями) — по Шпенглеру, Тойнби, Гумилеву, Тоффлеру. Стремясь синтезировать идеи названных (и других) авторов, он строит схему, в которой история человечества разделяется на три «суперцикла»: первый охватывает древние цивилизации (неолитическую, раннерабовладельческую, античную), второй — феодально-капиталистические цивилизации (раннефеодальную, позднефеодальную, или преиндустриальную, индустриальную), третий же — «постиндустриальный» — начинается в нашу эпоху. Если первый суперцикл — это детство и юность человечества, то второй — его зрелость, а третий — «хотелось бы верить», как пишет Яковец, — должен стать периодом расцвета общества, развития «коллективной мудрости» человека. Каждая мировая цивилизация представляет «пучок локальных цивилизаций». В настоящее время, по Яковцу, существует 6 групп локальных цивилизаций (азиатская, западноевропейская, американская, африканская, восточноевропейская и североазиатская).

Яковец решительно отказывается от материалистического понимания истории и утверждает «первенство духа, примат осознанных потребностей в развитии человечества». Культура (духовная) выступает у него как одна из главных движущих сил общественного развития. Правда, его понимание культуры весьма своеобразно. Он относит к ней «те виды духовной деятельности и их продукты, которые связаны с эмоциональной сферой, эстетически-эмоциональным восприятием окружающего мира»; в состав культуры он включает: 1) искусство (изобразительное, музыка, театр, хореография, кино, прикладное), 2) литературу, книжное дело, библиотечное дело, 3) средства массовой информации и другие средства информатизации «в части, относящейся к культуре». Наука, образование, идеология, нравственные ценности и идеалы оказываются у него за пределами культуры. Встречающееся иногда словосочетание «культура и искусство» (напр., в

названии одного из параграфов «Истории цивилизаций») заставляет подозревать, что и искусство Яковец не совсем включает в культуру.

Наиболее содержательные попытки обрисовать общую картину социокультурной истории человечества делают исследователи, связывающие эту задачу с разработкой общей теории культуры. Такой подход демонстрирует *А.С. Ахиезер*. Исходной базой для него служит исторический опыт России, и непосредственной его целью является концептуальное объяснение особенностей развития русского государства. Однако исследование проблем, вставших перед автором на пути к этой цели, приводит его к созданию культурологической теории, имеющей весьма общий характер. Ахиезер рассматривает культуру как совокупность программ духовной деятельности людей, несущую в себе накопленный народом ценностно-организационный опыт, идеалы жизни, нравственности, социальных отношений, общения. Элементарной «клеточкой» («логической микроструктурой») культуры является дуальная оппозиция, заключающаяся в столкновении двух противоположных смыслов (например, архаическое — современное, коллективное — индивидуальное, оптимизм — пессимизм, и т. д.). Пространство культуры заполнено огромным множеством таких дуальных оппозиций. Культура всегда живет в «игре» между смыслами и, порождая их разнообразные сочетания, имеет намного большее число степеней свободы, нежели социальные отношения. Каждая из дуальных оппозиций создает конструктивную напряженность, чреватую духовным дискомфортом. Существуют два основных способа преодоления этой напряженности: инверсия — принятие одного из полюсов оппозиции и отказ от другого и медиация — движение между альтернативными полюсами оппозиции в поисках их синтеза. Инверсивное мышление оперирует лишь готовыми решениями и находится под влиянием эмоций. Оно правомерно там, где сложился автоматизм, стабильность жизни. Но культуры, в которых доминирует инверсивная логика, внутренне конфликтны, им грозит раскол — разрыв коммуникаций, распад единого смыслового поля, дезорганизация. Медиативное же мышление сопряжено с творческим развитием культуры. Оно рождает «срединную культуру» — смысловое поле, в котором преодолевается односторонность полюсов оппозиции.

Рассматривая историческое развитие цивилизаций, Ахиезер различает два типа цивилизаций — традиционные и либеральные. Цивилизация первого типа зиждется на «ценности воспроизводства», характеризуется высокой нормативностью и негативным отношением к новациям, личность осмысливает в ней себя как ценность лишь постольку, поскольку растворена в «Мы». В цивилизации же второго типа господствует установка на «ценность прогресса», в ней приветствуются новации, повышающие эффективность деятельности, и признается самоценность личности.

Современная Россия, считает Ахиезер, сохраняет многие черты традиционной цивилизации: тяга к коллективизму, соборным и авторитарным ценностям, консерватизму, ориентация не на результат, а на то, чтобы «все были довольны»; вместе с тем Россия уже сделала, по-видимому, необратимые шаги к либеральной цивилизации и обладает многими ее признаками. Будущее России зависит от того, сумеет ли она преодолеть историческую инерцию, которая до сих пор периодически приводила ее в состояние раскола. Идеи Ахиезера пока еще недостаточно освоены культурологической наукой, но можно предположить, что они займут важное место не только в российской, но и в мировой культурологической мысли.

Если А.С. Ахиезер развивает свою теорию на материале столь уникального социокультурного объекта, каким является Россия, и именно специфика этого материала ведет его к нетривиальному взгляду на некоторые общие проблемы исследования культуры, то М.С. Каган в книге «Философия культуры» (СПб., 1996) подходит к построению культурологической концепции с другой стороны. Он строит ее с самого начала как культурологическую теорию самого общего уровня.

М.С. Каган рассматривает культуру как систему и применяет к ней как объекту исследования системный подход. Этот подход заставляет его начать исследование культуры с рассмотрения ее как системы в составе другой, более широкой системы. В качестве такой более широкой системы у Кагана выступает бытие — бытие вообще, в философском смысле слова. Различая три основные формы бытия — бытие природы, бытие общества и бытие человека, он полагает, что культура в самом общем, философском плане представляет собою четвертую форму бытия, которая порождена деятельностью человека. Культура есть такая форма бытия, которая включает в себя: 1) «сверхприродные» качества человека, т. е. такие, которые не даны ему от природы, а формируются у него (на основе данных природой возможностей) в ходе общественной жизни; 2) многообразие предметов — материальных, духовных, художественных, — которые составляют «вторую природу», возникающую благодаря деятельности человека; 3) «сверхприродные» (в том же смысле, что и качества человека) способы деятельности, с помощью которых люди «опредмечивают» (воплощают) и «распредмечивают» (извлекают) содержание, заложенное в продуктах их деятельности; 4) общение как способ реализации потребности людей друг в друге. Человек у Кагана выступает, с одной стороны, как творец культуры, создающий в своей опредмечивающей деятельности ее предметное бытие, а с другой — как творение культуры, развивающееся благодаря распредмечивающей деятельности, которая позволяет ему овладевать культурой и участвовать в ее дальнейшем развитии. Своеобразие концепции Кагана выступает особенно ярко в его аналитическом очерке строения

культуры. Он различает три сферы культуры — материальную, духовную и художественную (последняя отличается от первых тем, что представляет собой «духовно-материальную слитность»). В каждой сфере образуются специфические для нее «формы предметности», в которых воплощаются результаты человеческой деятельности. В первой — это «окультуренное» человеческое тело, техническая вещь, социальная организация. Во второй сфере — знание, ценность, проект. В третьей — художественный образ. Раскрывая содержание художественной деятельности, Каган дает оригинальную классификацию форм искусства и рисует общую морфологическую картину типов реализуемых в нем образных структур. Логика концепции петербургского философа с необходимостью приводит к выводу, что культура есть саморазвивающаяся система. Для описания закономерностей прогрессивного развития этой системы он использует принципы одного из новейших научных направлений — синергетики. Получающаяся при этом картина культурно-исторического процесса отличается как от той, которая представлялась приверженцам идеи однолинейного социокультурного прогресса общества, так и от той, которую рисовали сторонники полилинейной эволюции культуры, описывая множество разрозненных, рождающихся и умирающих цивилизаций.

В предлагаемой Каганом модели исторического процесса на каждом этапе истории возникают различные возможности дальнейшей эволюции человеческого общества. Но только одна из этих возможностей — отвечающая «зову будущего» («аттрактору») — ведет к более высокой ступени общественного развития. Остальные заводят общество в эволюционные тупики. Таким образом, движение общества «вверх» по ступеням общественного прогресса достигается через шаги, делаемые им на каждом этапе в разных направлениях. Последовательность наиболее удачных, ведущих к «аттрактору», шагов образует главную магистраль общественного прогресса. Но эта магистраль не является однозначно заданной с самого начала истории объективными законами общественного развития, как полагал Маркс. Человечество создает эту магистраль — и создает только благодаря тому, что оно постоянно ведет поиск лучших путей развития. А здесь для него ценен как позитивный опыт (нахождение их), так и негативный (испытание тупиковых путей).

Фундаментальный труд Кагана как бы подводит итоги пройденного отечественной философией культуры к концу XX века пути. И вместе с тем он наталкивает на размышления о дальнейшем движении культурологической мысли. Обсуждение встающих здесь вопросов все больше привлекает внимание культурологов и выдвигается на первый план в их дискуссиях. Один из таких вопросов — это оценка достоинств и недостатков деятельностного понимания культуры. В явной или неявной форме она то

и дело становится предметом обсуждения. Позитивная роль деятельностного подхода в развитии отечественной философии культуры несомненна. Но эффективность его использования имеет свои границы. Возникает впечатление, что концепция культуры, развитая в рамках деятельностного подхода, уже «выжала» из него все, что он может дать. Дело в том, что при этом подходе, включающем в сферу культуры всю человеческую деятельность и все ее продукты, остается в тени специфика культуры, отличающая ее от иных сторон социальной жизни. «Культурное» совпадает с «социальным», к числу культурных феноменов относится все, что есть в обществе. Различие между понятиями «культура» и «общество» размывается. Не случайно поэтому в литературе — особенно учебной — многие авторы, дав вначале деятельностное определение культуры, в последующем изложении фактически отходят от него. Деятельностный подход хорош тогда, когда ставятся задачи феноменологического описания культурных явлений и процессов, сбора эмпирического материала, характеристике функций культуры и т. п. — тут расширительное понимание культуры не создает трудностей, поскольку на первом плане находится ее взаимосвязь с жизнью общества в целом. Однако этот подход оказывается малоэффективным там, где требуется сделать упор на специфику культуры, изучать ее как особую область социального бытия, отличную от других его областей, исследовать ее внутреннюю жизнь. Особого обсуждения требует и такой общепризнанный «кит» деятельностной концепции культуры, как системный подход. Последний, очевидно, применим лишь к системным объектам — объектам, которые по своей природе суть системы. А является ли реальная культура, существующая в определенном месте и в определенную эпоху, системным объектом, представляет ли она собою систему? Известны весьма веские соображения П. Сорокина, которыми он обосновывал свои сомнения в этом.

Есть основания предполагать, что деятельностная концепция близка к исчерпанию своих возможностей, и в дальнейшем развитии отечественной культурологии произойдет постепенный отход от деятельностного понимания культуры и сведения к нему всего дела ее изучения. Это становится тем более вероятным, что наблюдается явное оживление интереса к иному — информационно-семиотическому подходу к культуре, у истоков которого стоят на Западе — Кассирер, Моль, Гадамер, а у нас — представители Тартуско-Московской семиотической школы (Лотман и др.). Весьма возможно, что XXI век начнется под знаком растущего влияния информационно-семиотических идей на развитие культурологической мысли. Первые ласточки этого сдвига уже летают: увеличивается внимание культурологов к изучению знаковых средств культуры, к семиотическому анализу культурных феноменов как «текстов», к построению ин-

формационных моделей культурных процессов, растет популярность работ Ю. Лотмана и его школы. «Направлением, где достигнуты наиболее значительные результаты, — подчеркивала в своем выступлении С. Матвеева еще в 1992 году, — следует признать семиотические исследования культуры, первоначально связанные с литературоведением, но в дальнейшем охватившие через свое центральное понятие текст (язык) значительно больший объем культурных явлений. Пожалуй, на сегодняшний день это единственное культурологическое направление, где отечественная культурология вышла на мировой уровень». Даже самые ревностные сторонники деятельностного подхода делают известные шаги в сторону этого направления, когда говорят о неразрывном единстве материального и духовного в культуре (ибо это, в сущности, означает понимание культурных феноменов как знаков, несущих в себе значение, информацию).

Другой круг проблем, в котором к концу 90-х годов все чаще и интенсивней вращаются дискуссии между культурологами, касается статуса культурологии как области знаний, ее предмета и ее структуры. «Философия культуры» Кагана ставит и решает примерно те же вопросы, которые другими авторами рассматриваются под шапкой «Культурология», «Социальная культурология», «Социология культуры», «Теория и история культуры». Значит ли это, что выбор названия тут является лишь делом вкуса? Должны ли быть проведены и как могут быть проведены границы между тематиками, которые кладутся под эти названия? Каково место философии культуры в культурологии и как философия культуры соотносится с другими ветвями культурологического знания?

С этими вопросами тесно связан и вопрос о методах исследования культуры. Философия культуры, очевидно, пользуется методами теоретического мышления (в том числе и системным), беря их на самом высоком уровне общности. Но можно ли ограничить этим методологический арсенал культурологии? Культура — не просто абстракция, она есть реальность, познание которой должно включать в себя эмпирические исследования как базис для исследований теоретических. Может быть, культурология не имеет собственного эмпирического базиса и пользуется эмпирическими данными, полученными в других областях познания? Если это так, то она представляет собою чисто теоретическую дисциплину, в обобщенном виде систематизирующую результаты других наук. Однако на самом деле неясно, почему социальные, социально-психологические, этнографические исследования культуры нельзя считать вместе с тем и исследованиями культурологическими. Имеется и опыт проведения эмпирических культурологических исследований в процессе учебных занятий по культурологии (культурологические практикумы). Но существование эмпирических культурологических исследований означает, что можно различать эмпирическую и теоретическую

культурологию — подобно тому, как различают экспериментальную и теоретическую физику. Следует ли отсюда, что философия культуры есть не что иное, как теоретическая культурология или же последняя представляет собою нечто выходящее за рамки первой?

Пытаясь навести какой-то порядок в сфере своей деятельности, культурологи вступают в спор относительно того, как структурируется культурология, каковы составляющие ее части и чем они различаются. В ходе этого спора под вопросом оказывается и многое другое. Является ли культурология единой, целостной системой знаний о культуре или же она представляет собою комплексную область исследований, которая охватывает проблематику, изучаемую множеством различных наук? Можно ли считать культурологию наукой и возможно ли в принципе строить ее как науку? Обсуждается даже вопрос о том, существует ли культурология как некая особая область знания и может ли она вообще существовать. Одни авторы рассматривают культурологию как совокупность нескольких относительно самостоятельных культурологических дисциплин. Другие считают, что создание культурологии как единой науки «есть дело будущего, притом не самого близкого», а «сегодня время для такой науки еще не пришло», и современная культурология существует «лишь в виде некоторой "мозаики" теорий», слабо соприкасающихся друг с другом. Третьи полагают, что пока еще никаких научных культурологических теорий не существует, а есть проблемы различных гуманитарных и социальных дисциплин, при решении которых идет взаимообмен существующими в этих дисциплинах идеями и методами; благодаря такому взаимообмену «в конечном счете создается единое теоретическое пространство научных знаний о культуре, которое в будущем, возможно, и станет основой общей культурологии». На одном из семинаров в петербургском Доме ученых в 1996 году слова Э. Соколова о том, что культурология есть лишь область «дискурса», которая не имеет и, возможно, не будет иметь статуса науки, вызвало что-то вроде ужаса среди присутствовавших на этом семинаре учителей: «Не дай боже, чтобы это дошло до министерства — ведь тогда и преподавание культурологии отменят...».

Неопределенность проблематики культурологии особенно сильно сказывается на содержании учебников по этой дисциплине. Несмотря на невиданное прежде их изобилие и разнообразие, они похожи друг на друга в том, что, как правило, вопросы теоретического характера затрагивают лишь весьма бегло и неглубоко, а основное место отводят изложению — по необходимости тоже крайне беглому и неглубокому — истории культуры. А так как теоретическая сторона дела остается непроработанной, то в выборе материала для характеристики культуры различных эпох и народов царит «анархия». О какой логике курса культурологии можно говорить, если, например, декларируется деятельностное понимание культуры, а историческое повествование сводится почти полностью к рассказу об искусстве, религиях и этнических обычаях...

Сложность и противоречивость ситуации, в которой находится развитие культурологии, не является, однако, чем-то экстраординарным: во-первых, в гуманитарных науках подобная ситуация — далеко не редкость, а во-вторых, сам предмет культурологии — культура — есть феномен слишком многосторонний, сложный и внутренне противоречивый, чтобы можно было надеяться за исторически краткий срок достичь единого, цельного и общепризнанного его понимания. По-видимому, культурология переживает более или менее «нормальный» процесс своей институализации как науки. Зачатая, как многие другие науки, в лоне философии, она после более или менее долгого срока утробного развития отделяется от своей матери-философии и обретает самостоятельную жизнь (как это, например, произошло не столь давно с ее чуть более старшей родственницей — психологией). С появлением культурологии на свет в качестве самостоятельной науки возникает и усиливается тенденция к интеграции научного знания о культуре. Если в XX веке этот процесс благополучно завершится, то, скорее всего, культурология будет представлять собою комплексную гуманитарную науку, существующую на стыке философии, истории, социологии, психологии, антропологии, этнологии, этнографии, искусствоведения, семиотики, лингвистики, информатики, синтезирующую и систематизирующую под единым углом зрения данные этих наук и строящую теории разного уровня на базе собираемого в этих науках материала и своих собственных эмпирических исследований. Что же касается философии культуры, то она перестает брать на себя задачи, решаемые культурологическими теориями различного уровня общности, и превращается примерно в то же, чем является, скажем, философия физики, — в сферу философско-методологических вопросов культурологии. Отношение между философией культуры и культурологией становится сходным, например, с отношением между социальной философией и социологией. Таким образом, в российской культурологической мысли конца XX — начала XXI века происходит институционализация культурологии как науки — выделение ее из философии, интеграция в ней разнообразных знаний о культуре. Философия культуры перестает отождествляться с культурологией. Приходит конец философии культуры в прежнем ее понимании — как единственной владычицы знания о культуре в ее реальной целостности, в ее строении, функционировании и развитии. В сумбурном потоке культурологической литературы 1990-х годов закладываются основы культурологии XXI века — фундаментальной науки (являющейся вместе с тем системой наук), одной из главных отраслей социально-гуманитарного знания. Таков общий смысл развития культурологической мысли в этот период.

ЛИТЕРАТУРА

- Абдеев Р.Ф.* Философия информационной цивилизации. М., 1994.
- Акиндинова Т.А., Бердюгина Л.А.* Новые грани старых иллюзий (Проблемы культуры и мировоззрения в буржуазной эстетической и художественной мысли XIX-XX веков). Л., 1984.
- Афанасьев В.Г.* Основы философских знаний. М., 1963.
- Ахиезер А.С.* Думы о России. От прошлого к будущему. М., 1994.
- Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. В 3-х т. М., 1991.
- Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
- Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Бахтин М.М.* Марксизм и философия языка // Вопросы философии. 1993, № 1.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Белый А.* Пути культуры // Вопросы философии, 1990. № 11.
- Белый А.* Революция и культура. М., 1917.
- Бердяев Н.А.* Воля к культуре и воля к жизни // Шиповник. М., 1922.
- Бердяев Н.А.* Революция и культура // Полярная звезда. 1905. № 2.
- Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990.
- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- Библер В.С.* Из «заметок впрок» // Вопросы философии. 1991. № 6.
- Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры (Два философских введения в двадцать первый век). М., 1991.
- Богданов А.А.* Культурные задачи нашего времени. М., 1911.
- Богданов А.А.* Тектология. Кн. 2. М., 1989.
- Богданов А.А.* Культурные задачи нашего времени. М., 1911.
- Богданов А.В.* Программа культуры // Вопросы социализма (работы Иванов Вяч. По звездам. СПб., 1909.
- Булгаков С.Н.* Искусство и теургия: Фрагмент // Русская мысль. 1916, №12.
- Булгаков С.Н.* Религия человекобожия в русской революции // Новый мир. 1989, № 10.
- Булгаков С.Н.* Человекобог и человекозверь (по поводу посмертных произведений Л. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергей») // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 2 (112).
- Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
- Вопросы истории и историографии социалистической культуры. М., 1987.
- Гуревич П.С.* Культурология XX век. Энциклопедия. М.1996
- Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1994.

- Гуревич П.С.* Культура как объект социально-философского анализа // *Философия и культура*. М., 1987.
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. СПб., 1995.
- Ерасов Б.С.* Социальная культурология. М., 1997.
- Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 92.
- Житие святого Стефана епископа Пермского / Изд. В. Дружинин. СПб., 1897.
- Замалеев А.С.* Курс истории русской философии. Изд. 2-е. М., 1996.
- Изгоев А.С.* Социализм, культура и большевизм // *Вехи. Из глубины*. М., 1991.
- Иванов Вяч.* По звездам. СПб., 1909.
- Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. В 2 т. Т.1. М., 1952.
- Иоффе И.И.* Культура и стиль. Л., 1927.
- Иоффе И.И.* Синтетическая история искусств. М.-Л., ОГИЗ. 1933.
- История эстетической мысли: В 6 т. Т. 1. М., 1985.
- Келле В.Ж., Ковальзон М.Я.* Теория и история. М., 1981.
- Леонтьев К.* Избранное. Письма. 1854-1891. СПб., 1993.
- Ломоносов М.В.* Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. М.-Л. 1952.
- Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- Лосев А.Ф.* Философия имени. Из ранних произведений. М., 1990.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
- Луначарский А.В.* Революция и культура // *Революция и культура*. 1928, № 5.
- Луначарский А.В.* Культура в социалистических городах // *Революция и культура*. 1930, №1.
- Каган М.С.* Философия культуры: Становление и развитие. СПб., 1995.
- Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979.
- Культурология. Основы теории и истории культуры. Под ред. Я.Ф. Кефели СПб., 1996.
- Культурология сегодня. М., 1993.
- Куклярский Ф.* Философия культуры. Петроград., 1917.
- Моление Даниила Заточника // *Хрестоматия по древней русской литературе* / Сост. Я.К. Гудзий. Изд. 8-е. М., 1973.
- Межуев В.М.* Культура как проблема философии // *Культура, человек и картина мира*. М., 1987.
- Межуев В.М.* Культурология и философия культуры // *Культурология сегодня: Основные проблемы, перспективы*. М., 1993.
- Межуев В.М.* Проблемы философии культуры. М., 1984.

- Полетаев Е., Лунин Н.* Против цивилизации. Пг., 1918.
- Плеханов Г.В.* Письма без адреса // Плеханов Г.В. Искусство и литература. М., 1948.
- Плеханов Г.В.* Эстетика и социология искусства. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1978.
- Покровский М.Н.* Очерки истории русской культуры. Ч. 1. М., 1918.
- Пунин Н.Н.* О форме и содержании // Искусство коммуны. Апрель. 1991, № 18.
- Россия глазами русского (Чаадаев, Леонтьев, Соловьев) / Отв. ред. А.Ф. Замалеев. СПб., 1991.
- Русская философская поэзия: четыре столетия / Сост. А. И. Новиков. СПб., 1992.
- Сильвестров В.В.* Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990.
- Словарь русского языка. В 4 т. Т. 2. М., 1958.
- Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988.
- Соловьев В.С.* Теоретическая философия // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988.
- Соколов Э.В.* Культурология. М., 1994.
- Сташиц С.* Человеческий род. Дидактическая поэма / Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. Т. 1. М., 1956.
- Степун Ф.* Освальд Шпенглер и Закат Европы // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922.
- Степун Ф.А.* Трагедия творчества // Логос. 1910, № 1.
- Струве П.Б., Франк С.Л.* Очерки философии культуры // Полярная звезда. 1905, № 1, 2.
- Татищев В.Н.* История Российская. Т. 1. М. Л., 1962.
- Татищев В.Н.* Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887.
- Трохимчук Е.А.* Феноменология религиозного сознания М. Элиаде // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. № 3.
- Франк С.Л.* Философия и жизнь: Этюды и наброски философии культуры. СПб., 1910.
- Франк С.Л.* Крушение кумиров. Соч. М., 1990.
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1914.
- Флоренский П.А.* Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.
- Флоренский П.А.* Имена // Опыты: Литературно-философский ежегодник. М., 1990.
- Франк С.Л.* Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. Paris, 1956.
- Франк С.Л.* Непостижимое // Соч. М., 1990.

Франк-Кеменецкий И. Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии: Язык и литература. Л., 1929.

Фрейдентберг О.М. Происхождение пародии // Ученые записки Тартуского университета: Труды по знаковым системам. 1973, № 308.

Хинц Х. Гуго Коллонтай. М., 1978.

Хомяков А.С. Церковь одна // Литературная учеба. Кн. 3. Май – июнь. 1991. С

Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.

Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. Т. 3. М., 1968.

Шмит Ф.И. Искусство: основные проблемы теории и истории. Л., 1925.

Шмит Ф.И. Предмет и границы социологического искусствоведе-ния. Л., 1928.

Шпет Г.Г. Соч. М., 1989.

Философия культуры. Становление и развитие. СПб., 1998.

Философия культуры. Самара, 1993.

Философия культуры: Философское понимание культуры. М., 1993.

Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988, № 12.

Флоренский П.А. Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917.

Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Сочинения. М., 1991.

Яковенко Б.В. Учение Риккерта о сущности философии // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 4 (119).

Яковец Ю.В. История цивилизаций. М., 1995.

Яковец Ю.В., Пирогов С.В. Закономерности циклической динамики и генетики науки, образования и культуры. М., 1993.

Czarnowski St. Kultura. T. 1. W-wa, 1958.

Hellwig J. Cieszkowski. W-wa, 1979.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
1. ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ В ПОЛЬСКОЙ НАУЧНО- ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ	7
1.1. Проблемы культуры в польской общественно-философской мысли XVII века	7
Основные направления польской культурологической мысли XIX – середины XX века	10
2. ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ В РОССИЙСКОЙ НАУЧНО- ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ	34
2.1. Концепции культуры в российской философии (середины XVII – вторая половина XIX века).....	34
2.2. Исследование культуры в России первой четверти XX века	48
2.3. Исследование культуры в СССР.....	85
2.4. Развитие культурологической мысли в России в конце XX – начале XXI века	90
ЛИТЕРАТУРА.....	104

Учебное издание

**Теория и история культуры. Научно-философские школы
Восточной Европы**

Учебное пособие

Составитель:
доктор культурологии
Сиюхова Аминет Магаметовна